

Fixer une mémoire : observations méthodologiques, philologiques et historiques sur la clôture du canon de la Bible hébraïque

Hervé Gonzalez

In memoriam Philip R. Davies (1945–2018)



Cette contribution propose de faire un bref état des débats récents sur la canonisation de la Bible hébraïque tout en esquisant des perspectives pour de futures recherches. En particulier, la présentation de deux sources incontournables dans ce dossier, *Contre Apion* I (37-43) et 4 Esdras (14), fera ressortir l'intérêt d'une approche socio-institutionnelle pour comprendre la clôture du canon de la Bible hébraïque.

1 Une canonisation événementielle ? La théorie classique et son effritement progressif

La théorie classique qui s'est imposée dans la recherche biblique à partir de la fin du XIX^e s. pour comprendre la canonisation de la Bible hébraïque est relativement simple, centrée autour de trois moments qui correspondraient à la canonisation de chacun des trois grands ensembles composant la Bible hébraïque (BH) :

- La Torah, ou le Pentateuque (les cinq premiers livres : Genèse, Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome), associée à Moïse, aurait été canonisée dans le courant de l'époque perse, notamment par le prêtre-scribe Esdras venu de Babylone à Jérusalem pour y faire observer la Torah (vers -398 ?).
- Les Prophètes (*Nebi'im*), la deuxième grande partie de la Bible composée des quatre livres historiques (les Prophètes antérieurs : Josué, Juges, Samuel, Rois) et des quatre grandes collections prophétiques (les Prophètes postérieurs : Esaïe, Jérémie, Ézéchiel et les Douze petits prophètes), auraient

été canonisés au temple de Jérusalem entre la fin du III^e et le début du II^e s. av. n. è.

- Les Écrits (*Ketubim*), la dernière partie de la Bible juive composée de livres de genres littéraires variés – des livres poétiques (Psaumes, Lamentations, Cantique des cantiques), des livres de sagesse (Proverbes, Job, Qohéleth), des nouvelles centrées sur une héroïne (Ruth, Esther), un livre apocalyptique (Daniel), et des textes historiographiques (Esdras-Néhémie, Chroniques) – auraient été canonisés vers la fin du premier siècle de notre ère, à l'occasion d'une assemblée de rabbins souvent désignée comme le « concile de Yabné ».

Cette théorie, qui s'est formée à la suite des travaux de chercheurs comme H. Graetz (1871), G. Wildeboer (1895², 1^{ère} éd. 1889), F. Buhl (1892) et surtout H.E. Ryle (1899², 1^{ère} éd. 1892), a dominé la recherche du xx^e s. et elle reste encore influente aujourd'hui, même si les chercheurs en modifient souvent l'un ou l'autre aspect¹. Le succès de cette théorie est dû, au moins en partie, à sa simplicité, centrée autour de trois grands moments de canonisation, correspondant aux trois grandes parties du canon hébreu et pouvant être résumés par des dates arrondies : -450/400, -200 et 90/100. Ce modèle présuppose, un peu comme pour la Bible chrétienne dont la canonisation a été ratifiée lors de grands conciles ecclésiastiques², que la canonisation de la Bible hébraïque aurait fait intervenir à trois moments précis une autorité religieuse décidant du statut canonique d'un corpus littéraire. Cette procédure est certes attestée dans le monde chrétien, notamment avec les conciles de Laodicée (vers 360-363), à Rome (382), à Hippone (393) et à Carthage (397 puis 419), où des décisions officielles sont prises à des moments précis par des autorités ecclésiastiques pour ratifier une liste de livres saints³. Toutefois, les recherches sur la canonisation du Nouveau Testament ont montré que ces conciles ne sauraient résumer un processus certainement plus complexe, dans lequel la validation institutionnelle n'intervient en général que secondairement, en appui de croyances et pratiques qui se sont déjà popularisées⁴. En outre, s'agissant du

1 Voir p. ex. Barthélémy 1984 ; Cohen 2006, 175-179 ; De Pury 2009 ; Schmid 2019, 68-80 ; Römer 2019, 20-35.

2 Voir p. ex. en ce sens, notamment s'agissant du soi-disant « concile de Yabné », Lightstone 1979, 141-142 ; Aune 1991.

3 Ce processus de ratification officielle se poursuit d'ailleurs encore plus d'un millénaire plus tard avec les conciles de Florence (1441) et de Trente (1546), qui distinguent à l'intérieur de l'Ancien Testament des livres protocanoniques et des livres deutérocanoniques, tout en réaffirmant la sainteté et le statut canonique de ces livres ; voir p. ex. McDonald 2017 11, 312-317.

4 Voir p. ex. McDonald 2017, 11 313 (et plus largement p. 312-319) : « For the most part, however, the churches' Scriptures were *not* determined "from the top," but generally from broad agreement rooted in widespread use in churches. The councils did not so much create biblical

judéisme ancien, une telle procédure conciliaire est nettement moins évidente que dans le christianisme ancien.

Il faut à ce titre observer que la théorie classique s'est progressivement effritée dans la deuxième moitié du xx^e s, aboutissant à de nouveaux modèles parfois très différents, qui élargissent la fourchette des datations de la canonisation biblique, depuis l'époque perse (voire même avant), jusqu'aux premiers siècles de notre ère. Plusieurs chercheurs ont notamment apporté des nuances à cette théorie, en étant plus prudents sur l'idée d'une canonisation de la Torah sous Esdras, en déplaçant quelque peu dans le temps la canonisation des Prophètes, notamment à l'époque maccabéenne ou hasmonéenne, ou en repoussant la clôture définitive des Écrits, plutôt autour des II^e et III^e s. n. è. D'autres, en revanche, l'ont plus considérablement corrigée, mais cela dans des sens contradictoires. Si certains, comme récemment T. Lim (2013), s'inscrivent dans le sillage de J. Barton (1986) qui a souligné la fluidité des collections, en particulier des Prophètes et des Écrits, jusqu'à la fin de l'époque du Second Temple voire même au-delà, d'autres comme P. Davies (1998) ou A. Van der Kooij (1998 ; 2003) ont poursuivi l'orientation défendue notamment par S. Leiman (1976) et R. Beckwith (1985), envisageant plutôt une canonisation (de l'essentiel) des dernières collections bibliques au II^e s. av. n. è., sous les Maccabées ou les Hasmonéens. Enfin, d'autres encore, comme S. Dempster (1997 ; 2008), S.B. Chapman (2000) ou L. Zaman (2008), sous l'influence de la critique canonique, envisagent la canonisation de l'essentiel des collections bibliques en lien avec leur développement compositionnel, un processus qui aurait d'emblée pour but d'en faire des collections littéraires d'autorité, notamment dès l'époque perse, si ce n'est avant. À mon sens, l'état fragmenté du débat actuel confirme un point fondamental pour comprendre le processus de canonisation de la Bible hébraïque : *aucun évènement précis de canonisation n'est clairement attesté dans l'histoire du judaïsme ancien.*

Dès les années 60, la principale critique adressée à la théorie classique portait sur le soi-disant « concile » ou « synode » de Yavné, l'assemblée qui aurait décidé du statut canonique des Écrits. L'article de J.P. Lewis (1964) a montré qu'une telle décision conciliaire relève d'une construction historiographique des chercheurs, devenue ensuite dogmatique, mais qui surinterprète le peu de données dont nous disposons sur l'assemblée de Yavné⁵. Dès lors, les chercheurs considèrent ce « concile », à juste titre, comme un mythe académique

canons as they *endorsed* them ; their decisions *reflected more the state of affairs at the time that they met* ».

5 L'idée remonte en particulier à Graetz 1871, reprise notamment ensuite par Ryle 1899², (182-184) ; plus récemment voir p. ex. encore Barthélemy 1984, 25-36 ; De Pury 2009.

plutôt qu'une réalité historique⁶. L'abandon de ce mythe a laissé la place à des tendances contradictoires au sein de la recherche. L'une souligne que les débats rabbiniques sur la sacralité de certains livres (notamment Qohéleth, Cantique des cantiques, Esther ou Ruth) se sont poursuivies au moins jusqu'au 11^e s. n. è., ce qui prouverait que les limites du canon juif étaient encore en discussion durant les tout premiers siècles de notre ère⁷; encore récemment, T. Lim (2013), en s'appuyant notamment sur l'analyse des sources rabbiniques par P. Alexander (2007), a récemment défendu la clôture du canon rabbinique entre 150 et 250 n. è., conclusion à laquelle est aussi parvenue la grande synthèse récente de L.M. McDonald (2017)⁸. Une autre tendance fait au contraire remonter la canonisation (ou une forme de pré-canonisation) des Écrits en amont, dès le 11^e s. av. n. è., à l'époque maccabéenne, comme l'ont notamment défendu S. Leiman (1976) et R. Beckwith (1985), ou sous la dynastie hasmonéenne, ainsi que l'ont notamment soutenu P. Davies (1998) et A. van der Kooij (1998; 2003)⁹. Selon cette deuxième tendance, les discussions rabbiniques plus tardives n'auraient qu'une portée limitée¹⁰, voire ne concerneraient pas la délimitation du canon mais plutôt la sacralité rituelle qui serait à attribuer aux différents livres déjà canoniques ou leur statut de livres inspirés¹¹. Certains chercheurs, se situent entre ces deux tendances; ainsi, A. de Pury envisage que la collection des *Ketubim* a pu être déjà agencée au milieu du 11^e s. av. n. è., par une école (proto-)pharisienne, même si ce ne serait qu'après la chute du Second Temple que le canon juif aurait été pleinement accepté par les divers groupes juifs¹².

En ce qui concerne la supposée canonisation des Prophètes vers -200 dont parlent encore beaucoup les chercheurs, il faut souligner qu'il s'agit d'un évènement hypothétique pour lequel nous n'avons aucune attestation explicite.

6 Schäfer 1975; Lightstone 1979, 141-142; Beckwith 1985, 4-7; Aune 1991; Davies 1998, 169-170; Stemberger 1988; 2004, 114-115; Lewis 2002; Lim 2013, 22-25; McDonald 2017 I, 374-378; Schmid 2019, 74; Leiman 1976, 120-124, garde l'idée d'un concile de Yavné mais il amoindrit son importance en mettant en question son caractère supposément décisif.

7 Lightstone 1979; Sanders 1987, 17; 2002, 258-259; Rieger 1988; Ulrich 2000 et 2003; Alexander 2007.

8 Voir notamment, Lim 2013, 35-53 et 180; McDonald 2017 I, 378-485.

9 Voir notamment Leiman 1976, 129-132; Beckwith 1985, 138-166; Davies 1998, 177-182. Voir aussi plus récemment dans cette direction Steinberg et Stone 2015. Notons que pour Ryle 1899, 184-199, même si le canon biblique a *officiellement* été clôturé vers 100 n. è., celui-ci était déjà accepté *en pratique* depuis la toute fin du 11^e s. av. n. è.

10 Voir notamment Beckwith 1985, 278-323; Davies 1998, 170-171.

11 Voir notamment Leiman 1976, 51-120 (sp. 102-120) et 132-135; cf. Davies 1998, 172-173; Stemberger 2004.

12 De Pury 2009, 23-27, qui continue de donner de l'importance à « l'époque de Yabneh ». Voir aussi, similairement, Lang 1998, qui parle d'un canon littéraire de l'époque hellénistique devenant sacré à l'époque romaine (p. 63).

En plus de faire appel à des observations internes à la collection¹³, l'hypothèse se fonde notamment sur le fait qu'au début du II^e s. av. n. è., Ben Sira semble bien disposer et user d'une collection de livres prophétiques à laquelle il attribue une autorité particulière¹⁴. C'est en particulier ce qu'indique l'« Éloge des Pères », aux ch. 44-50, qui renvoie notamment aux grandes figures de la Torah, des Prophètes antérieurs et des Prophètes postérieurs ; et environ un demi-siècle plus tard, son petit-fils, qui traduit le livre de son grand-père en grec, insiste dans le prologue de sa traduction sur l'importance d'une collection littéraire désignée « Prophètes ». Malgré cela, il faut aussi souligner qu'aucun évènement de canonisation n'est clairement attesté à cette période. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, alors que beaucoup de chercheurs, comme O.H. Steck, datent cet évènement aux alentours de 200 av. n. è.¹⁵, d'autres peuvent l'envisager de manière différente, notamment quelques décennies plus tôt, dans le courant du III^e s. av. n. è.¹⁶, ou alors un peu plus tard, à l'époque macabéenne ou hasmonéenne¹⁷, parfois en lien avec une canonisation de tout ou partie des Écrits.

Pour R. Beckwith, par exemple, la canonisation des Prophètes et des Écrits aurait pris place simultanément à l'époque macabéenne, lorsque les contours des deux collections auraient été délimités, possiblement par Judas Maccabée lui-même¹⁸. Néanmoins, de nombreux chercheurs remettent en question l'idée d'une collection des Prophètes qui serait distincte d'une collection des Écrits à l'époque du Second Temple¹⁹. C'est notamment le mérite de l'étude de Barton (1986), développant des perspectives déjà esquissées par N. Schmidt (1902) et J. Barr (1983)²⁰, que d'avoir souligné que le concept de « Prophètes » (נְבוֹאִים) pouvait être employé de manière variable, plus ou moins large, jusqu'à la fin de l'époque du Second Temple et même au-delà (voir par exemple Josèphe, *C. Ap.* I 38), pouvant inclure une variété de livres dont certains, au premier rang desquels Daniel, figurent aujourd'hui dans la collection des Écrits²¹. Ainsi,

13 La finale de Malachie (3,22-24) occupe une place importante dans cette discussion ; voir ci-dessous les références à la note 48.

14 Voir notamment Steck 1991, 127-144, qui souligne tout de même que la pleine acceptation de la collection des Prophètes aux côtés de la Torah a pris place selon un processus qui s'est poursuivi après le II^e s. av. n. è. et a culminé au I^{er} s. n. è. (*ibid.*, 175-178).

15 Steck (*ibid.*) ; voir p. ex aussi Schmid 2019, 77-79.

16 Voir notamment van der Toorn 2007, 252-261, qui parle prudemment de la clôture de l'ère canonique plutôt que du canon.

17 Voir p. ex. Römer 2019, 31-34, suivant notamment van der Kooij 1998.

18 Beckwith 1985, 138-166.

19 Voir p. ex. Carr 1996, 40-46 ; Davies 1998, 107 ; Lim 2013, 18 ; Schmid 2019, 75-76.

20 Notamment Barr 1983, 52-64. Chapman 2000, 34-36, mentionne aussi que la thèse non publiée de T.N. Swanson (1970) présente des observations en ce sens.

21 Barton 1986, 35-44 ; cf. p. ex. van der Toorn 2007, 260 ; voir aussi à ce propos Trebelle Barrera 2002, 128-145.

pour Barton, la seule collection biblique qui était close vers la fin de l'époque du Second Temple était la Torah ; la collection des Prophètes, elle, demeurait toujours fluide et ouverte, indistincte de celle des Écrits, et ce encore durant les premiers siècles de notre ère²². Malgré cette remise en question relativement radicale de la date traditionnelle de la canonisation des Prophètes, beaucoup de chercheurs continuent de défendre une canonisation de cette collection vers le II^e s. av. n. è. Ceci dit, Barton a mis le doigt sur un problème épineux qui est celui de l'étendue de la collection des Prophètes à l'époque du Second Temple. Ainsi, paradoxalement, même si Barton n'envisageait pas une canonisation des Prophètes avant la fin de l'époque du Second Temple, l'idée que la collection des Prophètes pouvait être plus large et inclusive que ce n'est le cas aujourd'hui et qu'il n'existait pas de véritable distinction entre les Prophètes et les Écrits à l'époque du Second Temple a poussé d'autres chercheurs à envisager que certains livres des Écrits ont pu être canonisés déjà avec les livres prophétiques autour du II^e s. av. n. è., voire même avant²³.

Qu'en est-il de la canonisation de la Torah par Esdras vers -400 ? Beaucoup de chercheurs restent attachés à cette partie de la théorie classique, se fondant pour cela sur le livre d'Esdras qui décrit comment celui-ci aurait fait connaître et observer la Torah apportée de Babylone à Jérusalem avec l'aval de l'empire perse, ce que souligne explicitement le décret d'Artaxerxès présenté en Esd 7²⁴. Le chapitre 8 du livre de Néhémie décrit aussi la lecture publique de la Torah par Esdras à Jérusalem, ce qui a pu être interprété comme une forme de « canonisation » du texte. Ainsi, déjà chez Ryle, c'est cette promulgation publique de la Loi par le scribe Esdras (Loi qui correspondrait à quelques détails près au Pentateuque tel que nous le connaissons) et son acceptation par la population locale qui représentent un événement décisif et fondateur dans le judaïsme, au cours duquel la Torah est devenue un texte sacré faisant dès lors autorité²⁵.

Plus récemment, cette idée a d'ailleurs été rendue plausible par une autre hypothèse qui a connu un certain succès dans les décennies récentes, celle de l'autorisation impériale perse. L'empire perse, ne disposant pas d'un système de loi centralisé, aurait validé l'utilisation de codes de lois locaux, dont la Torah, pour maintenir l'ordre dans les provinces²⁶. Toutefois, cette dernière

22 Barton 1986, 44-95.

23 P. ex. Davies 1998, sp. 177-182 ; van der Kooij 1998 ; 2003 ; voir aussi, un peu différemment, van der Toorn 2007, 252-262, qui associe la « publication » des Prophètes, qu'il situe au III^e s. av. n. è., notamment à celle des Psaumes et des Proverbes.

24 Voir p. ex. récemment Toorn 2007, 248-251 ; Lim 2013, 54-62.

25 Ryle 1899, 75-94.

26 Frei 1995 ; Schmid 2007 et 2019, 76-77 ; Lee 2011 ; Lim 2013, 59-62.

hypothèse a aussi fortement été remise en question²⁷. Peut-être certaines politiques et développements légaux dans l'empire perse ont-ils pu influencer les scribes judéens composant la Torah, mais toute intervention impériale directe en faveur de la Torah est douteuse. Si la relative autonomie des provinces sous l'empire perse a pu favoriser des développements légaux locaux, l'accréditation impériale d'un texte spécifique semble peu probable, d'autant plus lorsque ce texte n'est pas uniquement légal mais aussi mythologique, décrivant les origines d'une petite communauté de l'empire dans une perspective « nationaliste », qui plus est dans une langue qui n'est pas celle de l'administration impériale. À cela se rajoutent les problèmes historiques et littéraires que pose le décret d'Artaxerxés en Esd 7²⁸, des problèmes qui orientent vers une datation hellénistique, comme l'a notamment soutenu S. Grätz²⁹, et qui font que même des chercheurs, comme récemment T. Lim, qui voudraient y voir une source historique, doivent postuler que le document transmis dans Esdras a subi des révisions non négligeables³⁰. Plus largement, la complexité de l'histoire compositionnelle du livre d'Esdras, qui s'étend probablement jusqu'au II^e s. av. n. è. comme l'a par exemple défendu J. Pakkala³¹, devraient encourager les chercheurs à davantage de prudence dans l'utilisation de ce livre comme source historique sur l'époque perse.

En outre, le chapitre 8 du livre de Néhémie apparaît comme un ajout tardif, visant à relier de manière secondaire les traditions d'Esdras et de Néhémie³². Là encore, même s'il cherche à s'appuyer sur ce texte pour évoquer la période perse, Lim admet que Né 8 parle davantage de l'époque hellénistique que du v^e s. av. n. è.³³ ; et il insiste en outre sur le fait que Né 8-10 semble plutôt renvoyer à une « Torah » hexateuquale (incluant le livre de Josué) que pentateuquale. Soulignons surtout qu'il est frappant qu'au début du II^e s. av. n. è., le

27 Voir notamment le débat dans les différentes contributions dans l'ouvrage collectif Watts 2011 ; voir p. ex. les remarques synthétiques de Römer 2019, 25-28.

28 Voir p. ex. Janzen 2000 ; cf. Lim 2013, 54, avec références.

29 Grätz 2004.

30 Lim 2013, 54-62, qui postule une édition du texte selon une perspective théologique sacerdotale ; voir p. ex. aussi la prudence de Schmid 2019, 77.

31 Pakkala 2004. Voir p. ex. aussi les remarques de Carr 2011, 168-169, ou encore Honigman 2019.

32 Voir notamment l'analyse littéraire de Wright 2004, 317-340, qui soutient que Né 8-10 est la section la plus tardive en Esdras-Néhémie. L'indépendance originelle de la tradition d'Esdras par rapport à celle de Néhémie est attestée par une version grecque du livre d'Esdras, Esdras α, non liée à Néhémie.

33 Lim 2013, 62-73 (p. 69 : « As such, it tells us more about the community of the editor, thought to belong to the priestly circles and dating to around 300 BCE, than the returnees from exile in the fifth century »).

scribe Ben Sira, fortement attaché à la Torah et au culte de Jérusalem, retrace un panorama des grandes figures ayant marqué le passé d'Israël (l'« Éloge des pères », Ben Sira 44-49) en mentionnant Néhémie (49,13) mais en ignorant Esdras. Peut-être les traditions d'Esdras existaient-elles déjà au début du 11^e s. av. n. è, mais le moins que l'on puisse dire est qu'elles n'étaient pas centrales ou largement acceptées. Même un scribe fortement attaché à la Torah et aux traditions du temple de Jérusalem semble ignorer cette figure, ou en tout cas ne la considère pas comme ayant marqué le passé d'Israël de manière suffisante, alors même qu'on aurait attendu l'inverse de la part de Ben Sira. Il aurait pu s'identifier au scribe Esdras et s'étendre largement sur son action pour souligner combien il est important de faire connaître et observer la Torah, ce que Ben Sira cherche aussi à faire (voir p. ex. ch. 24). Une observation similaire peut aussi être faite au sujet du deuxième livre des Maccabées, un peu plus tardif, puisqu'il date de la deuxième moitié du 11^e s. av. n. è. Le livre souligne non seulement l'importance de la Torah, mais aussi le rôle de Néhémie dans la restauration du culte et des livres anciens (2 M 1,18-2,18). Dans ce contexte, surtout si les traditions d'Esdras et de Néhémie étaient déjà associées, on pourrait s'attendre à une référence à Esdras en tant que champion des traditions anciennes, et notamment de la Torah ; or il n'en est rien. D'ailleurs, un regard sur les manuscrits de la communauté de Qoumrân confirme la marginalité des traditions liées à Esdras encore au 11^e s. av. n. è., voire au-delà : parmi les 900 (environ) manuscrits retrouvés, et malgré toute l'importance que la communauté attribuait à la Torah, seul un manuscrit du livre d'Esdras a été retrouvé (contre, par exemple, une douzaine de manuscrits liés aux traditions d'Hénoch, des traditions qui, pourtant, ont finalement été exclues du canon juif)³⁴. Ces observations montrent qu'il est douteux de postuler une canonisation de la Torah autour de -400 av. n. è. sur la base du livre d'Esdras. Même si le livre reflétait un quelconque évènement historique, non seulement un tel évènement resterait à définir mais aussi, et surtout, le supposé évènement n'aurait en tout cas pas marqué la mémoire collective judéenne avant le 11^e s. av. n. è. Plutôt qu'un témoignage de la canonisation de la Torah à l'époque perse, le livre d'Esdras semble davantage être le reflet de l'importance grandissante de la Torah comme texte de référence dans le courant du 11^e s. av. n. è., bien attestée par les sources de cette période. À cette époque tardive (hellénistique), l'attribution de la Torah à Esdras permettait d'insister sur la Torah comme un document qui aurait été central pour la communauté judéenne dès l'époque perse. Tout au

34 Les rapprochements que fait C. Hempel 2020, sp. 302-305, entre les traditions sur Esdras et d'autres traditions des rouleaux de la mer Morte, notamment légales, ne rendent la quasi absence d'Esdras à Qoumrân que plus significative.

plus le livre d'Esdras préserve-t-il la mémoire de la composition de l'essentiel de la Torah à l'époque perse, mais le récit est probablement en bonne partie fictif. Il correspond avant tout à une construction idéalisée de l'histoire des Judéens au sein de l'empire perse, insistant sur le fait que les rois achéménides auraient accordé de l'importance à leur texte sacré. Ce passé idéalisé prend beaucoup d'importance au II^e s. av. n. è, puisqu'il permet d'opposer au pouvoir séleucide, qui ne respecte pas les traditions des Judéens, un modèle de royauté incarné par les Perses qui, eux, auraient ratifié leurs traditions.

Avec la fragilité de l'hypothèse d'une canonisation de la Torah sous Esdras³⁵, plusieurs chercheurs ont tout bonnement remis en question l'idée d'une canonisation de la Torah précédant celle(s) des autres collections bibliques, envisageant plutôt que celle-ci ait pris forme et ait acquis de l'autorité de manière plus ou moins parallèle à la collection prophétique, notamment à l'époque du Second Temple. Cette critique du modèle de canonisation tripartite avait déjà été initiée auparavant, notamment par W.J. Beecher (1896), G. Hölscher (1905), puis par R.E. Clements (1965 ; 1975) et Lebram (1968), poursuivie notamment par B.S. Childs (1979)³⁶ et défendue plus récemment par S.B. Chapman (2000)³⁷. Ce dernier qui insiste sur la composition plus ou moins concomitante de la Loi et des Prophètes ainsi que sur leurs influences mutuelles, défend que la Torah ne bénéficiait pas d'une priorité ou d'une plus grande autorité que les Prophètes à l'époque du Second Temple³⁸. Dès lors, si certains auteurs, en s'appuyant notamment sur le témoignage de Ben Sira, parlent plutôt d'une canonisation de la Loi et des Prophètes vers le II^e s. av. n. è.³⁹, d'autres, comme Chapman, envisagent que les deux collections ont été canonisées bien avant, en lien avec leur composition entre le VI^e et le IV^e s. av. n. è.⁴⁰

35 Voir p. ex. Barr 1983, 51: « The Torah was never 'canonized'. No process of listing, or of choosing as against competing books, or of excluding others, was involved ».

36 Childs 1979, 53-55, 64-65 (p. 53: « One cannot assume that one canonical section was tightly closed before another was formed because of the lack of solid evidence from which to draw such a conclusion »).

37 Voir la présentation des positions de ces auteurs par Chapman 2000, 9-13, 24-31 et 44-53. Voir p. ex. aussi Seitz 2009, sp. 26, 109 et 129, qui s'inscrit dans cette lignée.

38 Chapman 2000, 250, 284-286 ; voir aussi sur les liens entre les deux collections, Davies 1998, 109-112, 115.

39 Voir notamment Childs 1979, 63-65, même s'il considère que le processus canonique commence déjà au VII^e s. av. n. è.

40 Chapman 2000, 284-286.

2 Canonisation ou fin de composition ?

Au-delà d'une remise en question de certaines dates précises ou même de l'existence de certains évènements de canonisation dans le judaïsme ancien, il semble que ce soit la conception même de la canonisation qui a évolué depuis l'époque de Ryle et qui continue de varier encore aujourd'hui en fonction des chercheurs.

Pour bâtir son modèle, Ryle présupposait que la canonisation des textes était un phénomène séparé de celui de la composition des textes, venant s'y ajouter secondairement : « The literature must first arise, before the process of selection begins that leads to the formation of a Sacred Collection [...] *the beginnings of the Hebrew Canon are not to be confounded with beginnings of the Hebrew Literature* »⁴¹. Selon lui, la construction littéraire des textes et leur intégration à un canon correspondent à deux phénomènes distincts : « the one, by which the Books reached their present literary form by composition and compilation ; the other, by which they were separated from all other writings as the sacred and authoritative expression of the Word of God »⁴².

Cette conception de la canonisation de la Bible hébraïque est devenue de plus en plus problématique dans la recherche récente, notamment au vu des dates de plus en plus tardives avancées pour la finalisation des grandes collections bibliques. S'agissant de la Torah, l'idée d'une canonisation vers -400 (ou 450, pour Ryle et bien d'autres) était plus facilement envisageable dans le cadre de la théorie documentaire qui régnait dans le courant du xx^e s. pour expliquer la formation de la Torah. Selon cette théorie documentaire, la dernière source de la Torah, la source sacerdotale (P), aurait été composée à l'époque exilique ou au début de l'époque perse (vers la fin du vi^e s. av. n. è) et la Torah dans son ensemble aurait ensuite été finalisée peu après. De la sorte, Ryle pouvait envisager un certain laps de temps entre la composition de la Torah et sa canonisation. Or, ce scénario a depuis largement été remis en cause, notamment en Europe, de nombreux chercheurs ayant plutôt souligné l'importance du travail rédactionnel qui a suivi l'addition du document sacerdotal dans un ensemble littéraire plus large. La composition de la Torah implique certes la réunion de certaines sources, notamment deutéronomiste et sacerdotale, mais

41 Ryle 1899, 15 et 16.

42 Ibid., 17. Ryle distinguait plus spécifiquement trois phases différentes : « These are firstly, the 'elemental' stage, or that of the formation of the literary antecedents of the Books of the Old Testament : secondly, the 'medial' stage, or that of their compilation and redaction to their present literary form : thirdly, the 'final,' or that of their selection for the position of honour and sanctity in the Canon of Holy Scripture. The distinction between these three phases is essential » (*ibid.*, 17).

cette mise en commun s'accompagne d'un long et complexe processus rédactionnel, incluant de nombreuses additions et révisions littéraires (notamment post-deutéronomistes et post-sacerdotales), qui prend place tout au long de l'époque perse, voire même au-delà⁴³. Les manuscrits de Qoumrân attestent d'ailleurs d'une fluidité non négligeable des livres de la Torah à l'époque hellénistique et jusqu'à la fin de l'époque du Second Temple, ce qui suggère que le texte de la Torah a pu encore être modifié après l'époque perse⁴⁴. On comprend dès lors que certains chercheurs qui retiennent l'hypothèse de l'autorisation impériale perse restent tout de même prudents sur la soi-disant canonisation de la Torah sous Esdras, préférant parler de la « formation » de la Torah à l'époque perse plus que de sa « canonisation »⁴⁵. Néanmoins, une autre tendance, rencontrant en cela l'appui des travaux continuant l'approche canonique, est d'associer plus spécifiquement les dernières étapes compositionnelles de la Torah avec sa canonisation. C'est ainsi par exemple qu'Alexander Fantalkin et Oren Tal envisagent la composition de l'essentiel de la Torah d'emblée dans le but d'être canonisée autour de -398⁴⁶. Conscients que le texte a probablement encore subi des modifications après cela, ils utilisent le terme de canonisation plutôt dans le sens d'une « proto-canonisation » n'excluant pas des révisions ultérieures du texte.

Cette tendance est peut-être encore plus visible s'agissant des Prophètes, dont la composition s'étend vraisemblablement jusqu'à l'époque hellénistique⁴⁷. Les chercheurs sont en général d'accord pour penser que certains des passages les plus tardifs des livres prophétiques ont été ajoutés dans le but de structurer et consolider une large collection d'écrits prophétiques. Le cas le plus évident est celui de Ml 3,22-24 qui conclut les Douze voire plus largement l'ensemble du corpus prophétique, en soulignant l'importance de l'obéissance à la Loi et l'attente du retour d'un prophète (Élie), comme beaucoup l'ont observé⁴⁸. Le

43 Voir un état de la discussion récente sur la formation du Pentateuque dans les différentes contributions au volume Gertz *et al.* 2016 ; voir p. ex. aussi les synthèses de Nihan et Römer 2009 ; Nihan 2010 ; Römer 2019, 51-81.

44 Sur la fluidité textuelle de la Torah à l'époque du Second Temple, voir p. ex. Lange 2010, ou la présentation des manuscrits anciens dans Lange et Tov, 2017, 3-246.

45 Voir p. ex. Schmid 2019, 76-77 ; Römer 2019, 31 : « La compilation de la Torah durant l'époque perse ne signifie pas pour autant que le texte soit désormais intouchable ; il est possible d'imaginer des ajouts et des révisions jusqu'au début de l'époque hellénistique, comme le montrent les variantes qui sont attestées pour les livres du Pentateuque à Qoumrân, au 11^e siècle avant l'ère chrétienne ».

46 Voir p. ex. Fantalkin et Tal 2012, 3-4.

47 Ce point fait l'objet de débats ; voir, avec les références, Gonzalez 2021.

48 Voir notamment Blenkinsopp 120-123 ; Steck 1991, 128-134 ; Dempster 1997, 198-200 ; Chapman 2000, 131-149 ; Schmid 2012, 127-142 ; *idem* 2019, 78-79 ; Römer 2019, 32-33.

caractère relativement tardif de ce texte pousse bon nombre de chercheurs à le dater à l'époque hellénistique, vers la fin du III^e s. voire le début du II^e s., un contexte qui correspond plus ou moins à celui de la supposée canonisation des Prophètes, dont le livre de Ben Sira attesterait. Dès lors, beaucoup considèrent, notamment à la suite de Steck, que les derniers ajouts faits au corpus prophétique, et notamment Ml 3,22-24, ont été introduits dans le but de canoniser cette collection⁴⁹. Selon cette perspective, ce serait en définitive la volonté de canoniser le texte qui aurait conduit à sa finalisation, en vue de sa promulgation officielle. Notons brièvement que ce type de considération peut aussi être faite pour certains livres des Écrits, notamment par des chercheurs qui font remonter leur canonisation déjà au II^e s. av. n. è. (plutôt qu'après la chute du Second Temple). En particulier, étant donné que, pour la plupart des biblistes, la composition de livres comme les Psaumes ou encore les Proverbes ne s'achève pas avant l'époque hellénistique, les chercheurs qui envisagent une canonisation de ces livres autour du II^e s. peuvent penser que ces livres ont été finalisés dans la perspective de leur canonisation ou publication officielle⁵⁰.

Dans l'ensemble, il apparaît que les dates de plus en plus tardives proposées dans la recherche pour la composition des derniers textes de la Torah et des Prophètes a facilité un changement de conception d'une canonisation non pas distincte mais plutôt liée à la fin de la composition des textes. Ce changement de conception a notamment été théorisé par le courant de la « critique canonique », qui s'est développée dans la recherche biblique au cours de la deuxième moitié du XX^e s. et semble avoir eu un impact significatif en ce sens. L'objectif de cette approche était de rendre compte non seulement de la nature et de la fonction du canon biblique dans son ensemble mais aussi du processus par lequel celui-ci s'est constitué en tant que canon⁵¹. Même si les premiers tenants de cette approche, tels que J.A. Sanders ou B.S. Childs, restaient plus ou moins dans la continuité de la théorie classique de la canonisation en trois étapes⁵², leurs réflexions sur la fonction de la Torah et des Prophètes au moment de leur composition mettaient l'emphase sur l'autorité des textes avant leur canonisation, jetant ainsi un nouvel éclairage sur les raisons de leur canonisation ultérieure. L'approche canonique a ainsi impulsé dans la

49 Steck 1991, 127-166 ; voir p. ex. aussi, de manière plus nuancée, van der Toorn 2007, 252-262 ; Schmid 2012, 139-142 ; 2019, 79.

50 Voir p. ex. comment van der Toorn 2007, 257-261, parle des dernières rédactions des Psaumes et des Proverbes (en lien avec celles des Prophètes) comme ayant pour but la publication officielle d'une bibliothèque nationale dans le courant du III^e s. av. n. è.

51 Voir p. ex. Sanders 1984 et 1987.

52 Sanders (1972, 94) considère néanmoins que les Prophètes et les Écrits auraient été canonisés au cours du II^e s. av. n. è. ; cf. Chapman 2000, 36-40.

recherche l'idée d'une composition des textes, ou en tout cas leur finalisation, comme faisant déjà partie d'un processus d'acquisition d'autorité, préliminaire indispensable à leur canonisation plus formelle. Elle a poussé à développer une conception plus large du processus canonique ainsi qu'une définition plus ouverte du canon, qui ont été relayées par une grande partie des travaux de la fin du xx^e s. Pour Sanders, en particulier, « By canon we mean here not a story or tradition, which had been stabilized and set for all time ; that is only a secondary and late characteristic of canon. Rather we mean the seat or reference authority ».

Dès lors, et même si cela n'était pas forcément de la volonté des premiers défenseurs de la critique canonique, la (fin de la) composition des textes ou des collections littéraires, impliquant de leur attribuer une certaine autorité, en est venue à être synonyme de canonisation. Notamment vers la fin du xx^e s., plusieurs travaux ont en effet tâché de montrer comment les dernières phases compositionnelles des grandes collections bibliques (ou les dernières rédactions) ont pu faire partie du processus de canonisation, voire être liées à de possibles événements de canonisation, en ce sens qu'elles participeraient à la création et à la structuration d'un canon⁵³. Par exemple, Chapman envisage la canonisation de la Torah et des Prophètes comme un processus d'époque perse (voire même dès le milieu du vi^e s.), au cours duquel le développement compositionnel de ces collections selon un même grand cadre littéraire et conceptuel, notamment théologique, leur a permis d'acquérir une autorité canonique⁵⁴ ; il parle ainsi de « canon-conscious redactions »⁵⁵. De façon similaire, S. Dempster évoque par exemple aussi un processus de « redaction of a canon at the end of the biblical period », processus canonique qui aurait déjà abouti à l'époque maccabéenne⁵⁶. Selon ces études, qui se fondent essentiellement sur le contenu interne des collections littéraires, fin de composition, voire composition progressive, d'une collection littéraire et sa canonisation seraient en quelque sorte les deux faces d'une même pièce.

Ce qui est frappant dans cette approche est la haute date à laquelle sont situées les premières « canonisations » de la Bible hébraïque. On arrive ainsi à une situation où, pour une même collection donnée, les chercheurs qui

53 Des passages charnières entre les collections, comme Dt 34 (notamment 10-11), Jos 1 (notamment v. 7-8), Mt 3,22-24 ou Ps 1 ont à ce titre reçu une attention particulière. Voir p. ex. de manière générale Blenkinsopp 1977 ; Sheppard 1980 ; Dempster 1997 ; Chapman 2000, sp. 111-149 ; ou encore voir p. ex. aussi H. Koorevaar 1997 ; 2015, qui envisage les Chroniques comme conclusion volontaire du canon.

54 Chapman 2000, sp. 283-287.

55 *Ibid.*, 106.

56 Dempster 1997, 218.

viennent d'être mentionnés considèrent que la canonisation a pu commencer dès le VI^e s. av. n. è.⁵⁷ alors que d'autres, présentés plus haut (comme Barton par exemple) ne parlent de canonisation qu'au cours des premiers siècles de notre ère. On voit bien ici comment l'affaiblissement du modèle classique, tripartite, de la canonisation de la BH s'est accompagné de l'émergence de nouveaux modèles à priori complètement opposés. Néanmoins, malgré des énoncés qui apparaissent contradictoires, il faut bien noter que le problème ne se situe pas tant au niveau de la reconstruction de l'histoire littéraire de l'Israël et du judaïsme anciens (même si cela peut aussi en faire partie) qu'au niveau de la définition du terme « canonisation », qui varie en fonction des chercheurs, rendant difficile de se repérer véritablement dans les débats.

3 Quelle définition ? Le canon comme liste close de livres saints

Nombreux sont les chercheurs qui ont aussi insisté sur le fait que le problème fondamental réside dans la définition du terme « canon » ou de « canonisation »⁵⁸. En fonction d'une définition plus ou moins ouverte du terme « canon », les chercheurs envisagent son existence plus ou moins tôt dans l'histoire du judaïsme ancien⁵⁹. Il faut ici rappeler qu'en ce qui concerne la Bible, le sens qui s'est imposé dans la tradition chrétienne, notamment à la suite de son utilisation par Athanase au IV^e s. n. è. dans sa *Lettre festale 39* (datée de 367, qui parle des livres « canonisés », *kanonizomena*), est celui d'une *liste close de livres saints*, divinement inspirés et normatifs notamment en matière de foi⁶⁰.

57 C'est par exemple le cas d'un premier canon (*core-canon*) deutéronomiste dès le VI^e s. av. n. è., dont Chapman 2000, sp. 283-287, retrace l'évolution au fur et à mesure de l'addition de nouveaux textes, résultant en un canon bipartite, la Loi et les Prophètes, dans le courant de l'époque perse ; cf. Collins 1995, 232. D'une certaine manière, l'approche de L. Zaman (2008), qui retrace les grandes lignes d'un « processus canonique » dans la composition de l'Ennéateuque (Genèse-2 Rois) comme collection deutéronomiste au cours de la première moitié du I^{er} millénaire av. n. è. (un processus catalysé par l'exil), n'est pas fondamentalement différente, même s'il parle plutôt de période pré-canonique (*ibid.*, 42) et se refuse à parler de canon avant la fin de ce millénaire (*ibid.*, 24-41).

58 Voir déjà J.G. Eichhorn 1820-1824, I 106, qui regrettait l'usage du terme de « canon. » Plus récemment, voir p. ex. Barton 1976, 32-33 (voir aussi la note suivante 59) ; Childs 1979, 51 : « In sum, much of the present confusion over the problem of the canon turns on the failure to reach an agreement regarding the terminology » ; McDonald et Sanders 2002, 4, 8-15 ; Ulrich 2003, 57-60 ; 2015, 265-279 ; van der Kooij 2003, 28-29.

59 Voir p. ex. Barton 1976, 32-33, qui souligne que les positions de Sundberg et Leiman sont divergentes surtout par l'usage différent qu'ils font du terme de canon.

60 Voir notamment Ulrich 2003, 58-59 et 78-79 ; 2015, 269-273, avec une liste de définitions issues de dictionnaires variés ; cf., p. ex., Barr 1983, 49.

Dans l'ensemble, les chercheurs reconnaissent que l'idée d'une liste close de livres saints n'est formellement attestée dans le judaïsme qu'à partir de la fin du 1^{er} s. n. è., ainsi qu'on le verra, notamment par Flavius Josèphe (*Contre Apion* 1 38), 4 Esdras 14 ou par la baraïta en *b. Baba Bathra* 14b-15a⁶¹. Néanmoins, ainsi que l'a largement souligné le courant de la critique canonique, comprendre l'émergence du canon hébreu nécessite de ne pas s'intéresser uniquement aux événements du 1^{er} s. n. è., lorsque de telles listes sont clairement attestées, mais aussi à l'époque antérieure, celle du Second Temple, lorsque les livres qui seront ensuite mentionnés dans ces listes acquièrent l'autorité qui leur permettra d'y figurer⁶².

Suivant cette direction, beaucoup de chercheurs ont travaillé avec d'autres définitions du terme, moins formelles et qui font davantage valoir le processus que le produit fini. Mentionnons par exemple van der Kooij, qui parle d'un canon à l'époque hasmonéenne comme d'une collection de livres jouissant d'une grande autorité, mais sans que cette collection soit fermée ou fixée⁶³. van der Toorn, lui, parle d'une clôture non pas du canon mais de la période canonique, c'est-à-dire du temps de la révélation, qui prendrait fin à l'époque perse ; cette idée aurait été inventé au III^e s. av. n. è. pour donner de l'autorité uniquement aux livres perçus comme anciens, sans que cette collection soit véritablement délimitée⁶⁴. Davies tout particulièrement a largement souligné le processus canonique, insistant sur le fait que la compréhension du canon ne peut s'arrêter à l'idée d'une liste close de livres saints. Pour lui, le processus de canonisation ne résulte d'ailleurs pas nécessairement dans la délimitation d'une liste d'œuvres ; il serait en réalité intrinsèque à la culture scribale, où l'on collecte, copie, archive, sélectionne et organise les traditions littéraires : « copying and archiving are the very stuff of canonizing. *A work does not become canonized by being included in a formal list : that is a final flourish* »⁶⁵.

61 Voir p. ex. Talmon 1987, 74-79 ; Davies 1998, 178-179 ; van der Kooij 1998, 17 ; van der Toorn 2007, 261.

62 Voir p. ex. Childs 1979, 58 : « to conceive of canon mainly as a dogmatic decision regarding its scope is to overestimate one feature within the process which is by no means constitutive of canon. It is still semantically meaningful to speak of an open canon ».

63 van der Kooij 2003, 29.

64 van der Toorn 2007, 252-262.

65 Davies 1998, 10 ; voir aussi « Thus, canonizing comprises a sequence of stages from the creation of texts, through transmission, and discrimination to formal lists. Though one stage tends to lead naturally to another, so that we can speak of a sequence of processes, even when the production of final canonical lists does not result, we can, and should, speak of a canonizing process. The notion of a canon can be present without any written definitive list (as it does in our own day). Indeed, the actual drawing up of formal canons is only a final stage in the entire process. For even before such lists are created, canons

Pour développer cette approche, Davies prend appui sur la notion grec de *kanôn* qui, déjà dans l'Antiquité, pouvait renvoyer à des règles pour la création artistique (la poésie, la musique ou la sculpture) ; le terme véhicule ainsi les notions de norme et d'idéal. C'est sur cette base que le terme de canon en est venu à désigner la ou les œuvre(s) qui manifeste(nt) ces règles de la façon la plus parfaite, des œuvres dignes d'être préservées et étudiées⁶⁶. En ce sens, un canon n'a pas besoin d'être formalisé dans une liste définie pour exister. Ce n'est d'ailleurs qu'à partir du XVIII^e s., sous l'impulsion de David Ruhnken (1768), que le terme *canon* a commencé à être utilisé pour désigner une liste d'œuvres littéraires classiques de référence autre que le canon biblique⁶⁷, et ce, même si des listes d'œuvres ou d'auteurs de référence existaient déjà dans l'Antiquité, comme celle des trois grands tragiques ou des neuf lyriques⁶⁸. Cette approche a le mérite de souligner le processus qui peut (ou pas) mener à la définition d'une liste de livres canoniques, et sans lequel on ne peut comprendre cette dernière étape. C'est sur ce genre de bases théoriques que beaucoup de chercheurs ont exploré le lien entre composition littéraire et canonisation, aboutissant parfois à des datations très hautes pour le début de la canonisation, ainsi qu'on l'a vu. Chapman, notamment, comprend le canon comme « an *intertextual collection of scriptures* »⁶⁹, présentant un même cadre littéraire et conceptuel, une « grammaire théologique », dont il retrace la formation progressive⁷⁰.

Si l'importance du processus préliminaire à la sélection d'une liste exclusive de livres saints ne doit pas être sous-estimée, il faut aussi noter qu'une spécificité notable du canon biblique par rapport à bien des collections littéraires de l'Antiquité est précisément qu'il s'est formalisé dans une liste close de livres saints. Il ne s'agit certes pas de la seule liste d'œuvres de référence de l'Antiquité, mais cela reste tout de même une particularité significative qu'il

are created on shelves and in boxes, where literature of a certain kind or a certain value is grouped together physically. The tendency to issue canonical lists is in fact typical of a "postclassical" age anxious to preserve in writing the values of a culture that in reality is gone » (*ibid.*).

66 Davies 1998, 7 ; cf. Ulrich 2015, 266-267.

67 Ruhnken 1768, sp. xcvi-xcvi ; voir p. ex. McDonald et Sanders 2002, 13 ; Gorak 2014, 44-52.

68 Van der Kooij 2003, 29. Voir aussi les contributions de W. Marx et A. Lardinois dans le présent volume.

69 Chapman 2000, 285, cf. p. 106-110.

70 Malgré sa volonté de se distinguer de l'analyse idéologique du canon par Davies, Chapman le rejoint sur l'importance accordée au processus de formation de collections tout en allant plus loin dans cette direction : « In my view, such writings constituted *religious scripture* and were considered 'self-contained and cohesive' much earlier than Davies is willing to concede, even if the boundaries of this 'canon' continued for a time to be somewhat porous » (*ibid.*, 85).

convient de ne pas minimiser. Même si c'est pour mieux mettre en évidence un processus qui n'est pas étranger aux différentes cultures sribales de l'Antiquité (Mésopotamie, Égypte ou Grèce), Davies tend à niveler différents types de « canons », plus ou moins formalisés et avec des fonctions et des degrés d'autorité variés. S'il est indispensable de comparer le canon biblique aux autres grandes collections de l'Antiquité, la comparaison doit aussi faire ressortir les particularités culturelles. Dans le cas du canon biblique, la délimitation d'une liste fermée de livres saints, telle qu'on la voit dans les sources dès la fin du 1^{er} s. n. è., ne représente pas un aspect secondaire d'un processus courant qui prendrait place essentiellement en amont mais, plutôt, une donnée incontournable qui mérite une explication spécifique⁷¹.

On peut à ce titre observer que les chercheurs qui travaillent avec une définition relativement ouverte du canon tendent à utiliser les sources de l'époque postérieure à la chute du Second Temple (notamment Josèphe, 4 Esdras 14 et *b. Baba Bathra* 14b-15a) comme des témoignages d'un processus qui aurait pris place avant tout à l'époque du Second Temple⁷². Ainsi, par exemple, Davies semble contredire son approche ouverte du canon en termes de processus lorsqu'il postule, en s'appuyant sur ces données de la fin du 1^{er} s. n. è., qu'une liste de livres canoniques existait déjà sous les Hasmonéens⁷³. En outre, une autre tendance des chercheurs qui travaillent avec une définition ouverte du canon est de survaloriser les données internes aux textes bibliques qui semblent attester du projet scribal d'élaborer, structurer ou finaliser des collections littéraires. Des héritiers de la critique canonique tels que Chapman ou Dempster vont le plus loin en ce sens puisqu'ils se fondent essentiellement sur les textes bibliques pour reconstruire la naissance du canon, n'accordant que peu

71 Voir p. ex. aussi les remarques de T. Lim 2017, sp. 13-15, qui définit le canon sur la base des « ressemblances de familles » non-exclusives entre des livres, tout en prenant en compte le fait que certains de ces livres ont été sélectionnés et d'autres pas.

72 Le cas le plus flagrant est celui de Beckwith (1985) qui considère que les livres qui auraient été canonisés par Judas Maccabées au 11^e s. av. n. è. correspondraient exactement à la liste rabbinique, attestée environ trois siècles plus tard, *b. Baba Bathra* 14b-15a. Pour une critique de Beckwith en ce sens, voir p. ex. Peels 2001. Notons que le prologue de Ben Sira est aussi souvent invoqué pour défendre l'idée d'un canon au 11^e s. av. n. è., même si, contrairement aux sources plus tardives, il ne présente pas un nombre précis de livres, seulement des désignations relativement floues de collections littéraires qui ne semblent pas être clairement délimitées ; voir p. ex. Orlinsky 1991 ; Rüger 1984, 66-67 ; Barton 1986, 47 ; Carr 1996, 43-44 ; Lange 2008 ; VanderKam 2010, 181 ; Lim 2013, 100-102 et 106.

73 Davies 1998, 177-180, notamment p. 178 : « We have, alas, to jump over two centuries (in which a great deal can happen) to find further witnesses to a restricted collection, and we cannot be certain that the restrictions go back to the Hasmonians ; it is just an informed hypothesis ». Voir p. ex. aussi van der Kooij 1998, notamment 17-19 ; van der Toorn 2007, 252-262.

d'attention aux témoignages extrabibliques ; comme si la délimitation nette du canon attestée au début de notre ère n'était qu'un aboutissement logique de l'écriture des textes bibliques, sans nécessité d'autre explication que celle de leur composition. Malgré la prudence de Childs sur ce point⁷⁴, la naissance du canon correspond plus ou moins, pour eux, à la composition des collections, notamment à l'époque perse, lorsque ce n'est pas avant. Selon cette perspective, ce qui se passe après la chute du Second Temple appartiendrait davantage à l'histoire de la réception du canon qu'à l'histoire de sa formation.

Cette double survalorisation, 1) des données postérieures à la chute du Second Temple (les listes canoniques attestant de l'existence d'un canon) et 2) des données internes au corpus biblique (notamment l'intertextualité des livres attestant de l'existence de collections littéraires), dans l'étude du statut et de la fonction sociale des collections littéraires à l'époque du Second Temple me semble être une conséquence problématique de l'emploi d'une définition ouverte de « canon(isation) » dans le domaine des études bibliques. Ce type de données est bien sûr à prendre en compte, mais les définitions larges facilitent l'emploi de cette terminologie pour l'époque du Second Temple sans pleinement affronter le problème complexe des attestations externes, extrabibliques, de la réception du supposé canon à cette époque. Il en effet notable que d'autres travaux qui s'intéressent spécifiquement à la réception des textes bibliques dans le judaïsme du Second Temple se montrent beaucoup plus circonspects sur le caractère « canonique » des textes bibliques. Il est par exemple frappant que, même s'agissant des livres de la Torah, l'étude de J.H. Choi sur leur réception dans la littérature biblique et de l'époque du Second Temple conclut à une réception contrastée qui ne soutient pas l'idée que le Pentateuque ferait nécessairement autorité après sa composition⁷⁵.

Dans l'ensemble, il importe de prendre au sérieux le fait que les premiers témoignages explicites sur des listes closes de livres saints datent du 1^{er} s. n. è. et de considérer que ces données nous renseignent avant tout sur leur propre époque au début de notre ère, une période marquée par d'importants

74 Voir p. ex Childs 1979, 61 : « In my judgment, this identification of the literary and the canonical history, whether stemming from the left or the right of the theological spectrum, is a step backward and cannot be sustained. The two processes are not to be identified, but clearly they belong together ».

75 Choi 2010, 240 : « We can no longer maintain that either the Pentateuch or its component source documents were regarded as dominant and authoritative literature immediately after their promulgation. As indicated throughout my study, multiple biblical authors exhibit either ignorance of or lack of regard for the Pentateuch. What is more, many authors of the Second Temple period regard the Pentateuch as only one among several authoritative texts, or else they reject the authority of the Pentateuch by offering up competing conceptions of divine instruction ».

changements institutionnels en lien avec la chute du Temple, plutôt que sur la période institutionnelle antérieure, celle du Second Temple, ainsi qu'on le développera plus bas. De plus, il faut aussi souligner que la construction et la structuration de collections littéraires plus ou moins élaborées avec une certaine cohérence (relative), ce dont témoignent notamment les derniers ajouts faits aux livres de la BH, participent certes à donner de l'importance à ces livres, mais cela n'est pas en soi le gage d'une canonisation formelle, ni d'une autorité largement acceptée. On ne peut partir du principe que la fin de la composition d'un texte ou d'une collection littéraire corresponde presque automatiquement à sa canonisation⁷⁶. Il y a ici le risque de projeter le résultat final, ultérieur (le canon biblique), sur une étape antérieure de la préhistoire du canon.

Pour mieux rendre compte à la fois de la particularité formelle du canon biblique tout en soulignant l'importance du processus qui en est à l'origine, certains chercheurs, comme Gerald Sheppard (1987), ont proposé de distinguer des niveaux de canonicité, en parlant de « canon 1 » pour des livres disposant d'une grande autorité et de « canon 2 » pour parler d'une liste close de livres faisant autorité⁷⁷. Il me semble toutefois que cette terminologie prête à confusion, et qu'elle peut aussi induire l'idée d'un développement logique de canon 1 à canon 2⁷⁸. C'est pourquoi, en tout cas s'agissant de la Bible, je m'en tiendrai essentiellement à la définition formelle du terme « canon », comme une liste close de livres saints, afin de mieux mettre en évidence la particularité du canon biblique et aussi d'éviter des confusions terminologiques. Par ailleurs, il me semble que la clarté de cette définition formelle peut, si elle est suivie de manière rigoureuse, éviter de projeter des réalités relativement tardives sur des contextes plus anciens. Cette approche est notamment celle de Barton ou encore E. Ulrich, qui a fortement plaidé pour une utilisation plus stricte de ce terme dans les études bibliques afin d'éviter toute confusion et des discussions biaisées dès le départ⁷⁹. Ainsi qu'il le souligne : « There was

76 Van der Kooij 2003, 28.

77 Voir par exemple aussi dans ce sens Sanders 1992, 839, qui distingue deux sens du mot canon : « There are two basic uses of the word "canon" : the one refers to the shape of a limited body of sacred literature ; the other refers to its function. Traditionally it is viewed as both an authoritative collection of books (*norma normata* – shape) and a collection of authoritative books (*norma normans* – function ; Metzger 1987, 282–288). The word "shape" refers, however, to more than the number and order of books contained in a community's canon ; and the word "function" refers to more than how a community used its canon. Both terms include consideration of pre- and proto-canonical literary and historical factors as well as factors resulting from eventual stabilization of text and canon ».

78 Voir p. ex. Kraemer 1991.

79 Voir entre autres, Barton 1997, 157-158 ; *idem*, 2017, 82 ; Ulrich 2015, 265-279.

a lengthy process whose end was the canon ; and it is inaccurate, anachronistic, and confusing to use the term canon for any of the stages along that trajectory until the end of the process had been reached »⁸⁰. Ulrich distingue ainsi une étape où des livres peuvent bénéficier de fait d'une autorité importante (en anglais *Scripture*), d'une étape postérieure où ces livres (mais pas nécessairement une forme textuelle particulière) ont fait l'objet d'une décision consciente et réfléchie les incluant au sein d'une collection visant à faire autorité ou, au contraire, les en excluant : « Simply having books that are binding for the community is again a matter of authoritativeness ; after the reflective judgment and decision that these books but not those books are henceforth authoritative, the community has a canon »⁸¹.

Chapman critique la définition formelle du canon en arguant que celle-ci n'est pas adéquate pour l'étude de la période du Second Temple⁸². Il souligne à juste titre que, s'agissant de cette époque, la conception d'une liste close de livres saints est anachronique. Le fait que la définition classique du canon, qui s'est développée pour rendre compte de la particularité biblique, ne fonctionne pas pour l'époque du Second Temple ne devrait pas nous pousser à modifier cette définition mais plutôt à rendre compte différemment du statut et du rôle des collections littéraires qui se construisent à cette époque. Garder l'acception formelle du terme et, donc, ainsi qu'on le fera ici, employer le terme essentiellement pour la période postérieure à la chute du Temple, est précisément ce qui peut permettre une approche différenciée évitant les confusions anachroniques. En effet, surtout dans les études bibliques, la rigueur terminologique est importante afin de ne pas employer le même terme de « canon » pour désigner des réalités socio-culturelles bien différentes telles que des écrits judéens du VI^e s. av. n. è. et la collection sainte du judaïsme rabbinique, confusion qu'a eu tendance à engendrer la critique canonique. Ceci dit, se limiter à une définition formelle du canon ne signifie pas ignorer le processus préliminaire par lequel des textes ont acquis de l'autorité avant d'être formellement canonisés. Au contraire, une explication globale du canon hébreu se doit d'éclairer le processus prenant place en amont sans lequel il n'y aurait pas eu de canon⁸³.

80 Ulrich 2003, 58-59.

81 *Ibid.*, 60.

82 Chapman 2000, 70-110 ; voir aussi p. ex. Childs 1979, 58-59.

83 En ce sens, même en employant le terme de canon au sens formel, nous rejoignons la réflexion de Childs 1979, 53 : « The formation of the canon was not a late extrinsic validation of a corpus of writings, but involved a series of decisions deeply affecting the shape of the books. Although it is possible to distinguish different phases within the canonical process – the term canonization would then be reserved for the final fixing of the limits of scripture – the earlier decisions were not qualitatively different from the later. When

Une telle démarche implique de s'intéresser non seulement à la réception des textes, mais aussi au processus de leur composition (et notamment leur finalisation) qui, en général, semble avoir eu pour fonction d'attribuer une autorité croissante aux collections littéraires naissantes.

Rappelons encore que, de fait, l'utilisation des termes « canon » ou « canonisation » dans le contexte du judaïsme ancien s'est souvent faite en important une vision chrétienne de ce qu'est un canon et du processus de canonisation, impliquant notamment l'idée d'une autorité statuant à un moment précis, tel un concile, sur le statut supérieur d'une sélection de livres à l'exclusion d'autres. Or, comme on l'a souligné, de tels événements ne sont pas véritablement attestés dans le judaïsme ancien ; et même si le terme grec *kanôn* (« règle » au sens physique et abstrait) est étymologiquement apparenté à une racine sémitique attestée en hébreu⁸⁴, il convient d'observer qu'aucun terme hébreu ou araméen n'est utilisé dans le judaïsme ancien comme équivalent au grec *kanôn* dans la tradition chrétienne pour désigner les Écritures saintes⁸⁵. Il importe donc d'être prudent dès lors que l'on applique cette terminologie à la Bible hébraïque, en tâchant notamment de ne pas y importer des conceptions marquées par la tradition chrétienne. Si des listes closes de livres saints sont bel et bien attestées dans le judaïsme ancien à partir de la fin du 1^{er} s. n. è. (après la destruction du Second Temple par les Romains en 70), les données dont nous disposons pour la période précédente, celle du Second Temple, sont loin d'être aussi claires. Plutôt que de décrire un processus de « canonisation » en des termes événementiels (voire conciliaires), ces données invitent plutôt à envisager un « processus d'acceptation publique »⁸⁶, prenant progressivement place dans des contextes socio-institutionnels qui ont permis à des collections littéraires d'acquiescer une autorité croissante.

C'est dans cette perspective que la suite de cette étude se focalisera maintenant sur deux sources incontournables pour comprendre la fixation du canon de la Bible hébraïque, *Contre Apion* (1 37-43) et 4 Esdras 14, toutes deux datant des alentours de la toute fin du 1^{er} s. n. è., époque particulièrement troublée du point de vue des différentes communautés juives.

scripture and canon are too sharply distinguished, the essential element in the process is easily lost ».

- 84 Voir notamment l'akkadien *qanûm*, « roseau », et l'hébreu *qaneh*, « roseau » ou « canne », pouvant servir à mesurer. L'étymologie du terme remonterait au terme sumérien du même sens, *gi, gi-nah* ; Sheppard 1987, 62-63 ; H.W. Beyer, « κανών », *TDNT* 3 : 596-602.
- 85 Voir p. ex. Barr 1983, 50 ; Ulrich 2015, 267. Gilles Dorival 2004, 103-105, propose comme équivalent le terme hébreu *sefer*, « ordre », mais aussi intéressante que puisse être cette proposition, l'utilisation du terme *sefer* pour parler de l'ensemble des livres de la Bible hébraïque n'est, à ma connaissance, pas attestée dans la tradition rabbinique.
- 86 Stemberger 2004, 131.

4 La clôture d'une collection de livres saints après la destruction du Second Temple de Jérusalem : l'éclairage de *Contre Apion* I 37-43 et 4 Esdras 14

Dans des genres et des buts très différents, l'apologie du judaïsme de Flavius Josèphe, *Contre Apion* (I 37-43), et le texte apocalyptique de 4 Esdras (ch. 14) apportent les premières attestations explicites de l'idée d'une collection fermée de livres saints dans le judaïsme ancien⁸⁷. La particularité commune à ces deux textes est de définir un nombre exact de livres faisant autorité. Ce point commun est d'autant plus notable que les deux textes datent de la fin du 1^{er} s. n. è. et qu'aucune source antérieure ne témoigne de la même préoccupation de dénombrer les livres saints, ainsi qu'on l'a évoqué. Ceci dit, les deux textes montrent aussi que la manière de dénombrer, d'organiser et d'envisager la fonction de ce canon varie.

Flavius Josèphe insiste sur le fait que les Juifs n'ont « pas des myriades de livres en désaccord et en contradiction, mais uniquement vingt-deux livres, qui contiennent les annales de tous les temps, dignes de confiance »⁸⁸. De manière générale, un point important que Josèphe cherche à défendre dans son premier livre de *Contre Apion* est la parcimonie, la prudence et la fiabilité des Juifs, contrairement aux Grecs, lorsqu'ils écrivent l'histoire – des qualités qu'il met bien sûr aussi à son actif dans son propre travail d'historien⁸⁹. Josèphe défend ainsi la haute antiquité et la dignité du peuple juif, sur lesquelles il a déjà largement insisté notamment dans ses *Antiquités juives* en s'appuyant sur les textes juifs anciens (*C. Ap.* I 1-5, 47-59). Pour lui, le nombre limité des annales officielles (*ἀναγραφὰι*) racontant le passé des Juifs est dû au fait que seuls les prophètes, sous inspiration divine, pouvaient écrire l'histoire passée ou mettre par écrit les faits de leur temps (*C. Ap.* I 37). En effet, Josèphe perçoit le canon hébreu avant tout comme une bibliothèque historique, qu'il organise en trois grandes catégories, notamment en fonctions des genres littéraires⁹⁰ : les cinq livres de Moïse contiennent les lois et les traditions portant sur l'origine de l'humanité, et couvrent une période de 3 000 ans ; puis, prenant la suite, treize livres prophétiques racontent l'histoire à partir de Moïse jusqu'au règne d'Artaxerxès ; enfin, quatre autres livres ne sont pas particulièrement

87 L'étude toute récente de J.C. Ossandón Widow (2018) entreprend également la comparaison de ces deux sources ; elle est à ce jour l'étude la plus poussée sur ce sujet et nous servira donc d'appui même si l'on s'en éloignera aussi sur certains points.

88 *C. Ap.* I, 38 : οὐ μυριάδες βιβλίων εἰσὶ παρ' ἡμῖν ἀσυμφώνων καὶ μαχομένων δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία τοῦ παντὸς ἔχοντα χρόνου τὴν ἀναγραφὴν τὰ δικαίως πεπιστευμένα.

89 Leiman 1989, 51-52 ; Mason 2002, 112-119.

90 Voir en ce sens Mason 2002, 114.

historiques mais contiennent « des hymnes à Dieu et des préceptes pour la vie des hommes » (*C. Ap.* I 39-40). Josèphe souligne non seulement le nombre restreint de livres mais aussi pourquoi celui-ci est définitivement arrêté : « Depuis Artaxerxès jusqu'à nos jours, cela a bien été écrit de manière fiable, mais on n'accorde pas à ces écrits la même valeur qu'aux précédents, parce que les successeurs des prophètes n'étaient pas aussi précis »⁹¹. En d'autres termes, l'histoire écrite par les Juifs après le règne d'Artaxerxès est toujours fiable, mais elle n'a pas la même valeur et autorité que celle écrite précédemment, car elle n'a plus été écrite par des prophètes. Josèphe renvoie ici à une conception qui semble attestée au moins dès le II^e s. av. n. è., selon laquelle les prophètes ont cessé de se manifester à l'époque perse (voir notamment 1 M 4,46 ; 9,27 ; 14,41)⁹².

Ces considérations permettent à Josèphe de décrire un canon bien délimité de vingt-deux écrits, dont la présentation générale se rapproche du canon rabbinique mais en diffère aussi ostensiblement⁹³. En effet, même si Josèphe évoque une organisation du canon qui peut faire écho à la tripartition rabbinique (le Pentateuque, des livres prophétiques et des écrits complémentaires), les différences sont néanmoins sensibles : contrairement aux rabbins, Josèphe présente l'essentiel du canon comme des livres prophétiques (et historiques), alors que la tripartition rabbinique propose une version beaucoup plus étoffée de la dernière collection, les Écrits⁹⁴. S. Mason a ici raison de souligner que la présentation des livres faite par Josèphe est avant tout (mais pas

91 ἀπό δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν ἕκαστα πίστεως δ' οὐχ ὁμοίας ἤξιῳται τοῖς πρὸ αὐτῶν διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχὴν. Ce sens a récemment été défendu par S. Mason (2019), qui montre bien le caractère problématique de l'interprétation courante d'une succession discontinue de la lignée des prophètes après l'époque perse (récemment encore reprise par Ossandón Widow 2018, 46-54). Dans tous les cas, ce passage de Josèphe reflète la conception de la fin d'une époque spécifiquement caractérisée par la présence des prophètes se produisant au cours de la période perse.

92 Cette conception transparait déjà dans des textes prophétiques tels que Za 9-14 et Malachie ; voir p. ex. Gonzalez 2013, 32-42 ; cf. Ossandón Widow 2018, 49. La question de savoir jusqu'où il était possible d'envisager des manifestations prophétiques à la fin de l'époque du Second Temple est débattue et la réponse dépend vraisemblablement des différents groupes en présence. P. ex., en *B.J.* I, 68-69 et *A.J.* XIII, 299, Josèphe lui-même accrédite le roi hasmonéen Jean Hyrcan du don de la prophétie ; ou encore, la communauté de Qoumrân revendiquait aussi une forme d'inspiration ; en outre, l'idée d'un retour d'un prophète à un moment ou un autre était prégnante (voir notamment Ml 3,22-24 ; 1 M 4,46 ; 14,41 ; Mt 11,7-11). Néanmoins, dans l'ensemble, la catégorie de prophète (נביא) était essentiellement réservée à des figures pré-hellénistiques, dans la continuité desquelles certains pouvaient chercher à s'inscrire plus ou moins directement. Voir p. ex. la discussion avec références dans Mason 2019, 527-537 ; cf. Brooke 2012.

93 C'est notamment la position défendue par Leiman 1989, 54-55 ; Beckwith 1985, 125.

94 Cf. Ossandón Widow 2018, 44.

uniquement) établie par genres littéraires⁹⁵. Josèphe s'adresse à des non-Juifs et, dès lors, il n'utilise pas des catégories juives mais grecques, des catégories qui vont d'ailleurs dans le sens de sa principale préoccupation personnelle, d'ordre historique. Malgré ces observations, la présentation de Josèphe montre *a minima* que, si jamais il connaissait déjà la répartition des Prophètes et des Écrits telle qu'elle s'imposera chez les rabbins, celle-ci ne lui paraissait pas du tout incontournable, au point non seulement de ne pas en faire état dans sa présentation des livres officiels, mais aussi de proposer une autre répartition, principalement par genres littéraires. C'est aussi ce que confirme le nombre de livres indiqué par Josèphe, celui de 22, alors que les rabbins ont opté pour celui de 24. Certes, tout comme Esdras et Néhémie sont comptés ensemble dans la tradition rabbinique ancienne (cf. *b. Baba Bathra* 14b-15a), une tradition rapportée par Eusèbe, qu'il tiendrait d'Origène (*Histoire Ecclésiastique* VI 25), montre que, dans l'Antiquité, le livre de Ruth pouvait être compté avec celui des Juges, et les Lamentations avec le livre de Jérémie⁹⁶. Dans ce cas les 22 livres de Josèphe pourraient correspondre aux 24 livres rabbiniques, le nombre de 22 ayant pour intérêt de résonner avec le nombre de lettres hébraïques, comme le souligne la tradition rapportée par Eusèbe (voir aussi *Jubilés* 2,22-24 qui souligne l'importance de ce nombre). Quoi qu'il en soit, la présentation du canon ne semble pas être figée ou codifiée à la fin du 1^{er} s. n. è., au point que même le comptage des livres pouvait varier.

De plus, en dépit de la tradition de comptage rapportée par Eusèbe, on ne peut pas partir du principe que les 22 livres évoqués par Josèphe correspondent nécessairement aux 24 du canon rabbinique. Il est certes fort probable que Josèphe inclut le livre de Ruth dans la catégorie des livres prophétiques (et historiques) puisqu'il l'utilise comme source et raconte cette histoire au livre v de ses *Antiquités juives* après avoir raconté les histoires des Juges. Le cas de Lamentations est moins clair, mais il pourrait aussi en faire partie étant donné que, dans *A.J.* x 78, Josèphe parle aussi d'une lamentation composée par Jérémie. Toutefois, il n'est pas du tout certain que Josèphe comptait Ruth ensemble avec Juges et Lamentations avec Jérémie. Notons que le comptage de ces livres ensemble n'est attesté pour la première fois qu'environ deux siècles plus tard. Il est en ce sens tout à fait possible qu'il se soit développé *a posteriori*

95 Mason 2002, 114.

96 Voir notamment Leiman 1976, 31-34 ; Barthélemy 1984, 39-40 ; Beckwith 1985, 235-273. En ce sens, les 13 livres prophétiques (et historiques) de Josèphe seraient Josué, Juges-Ruth, Samuel, Rois, Ésaïe, Jérémie-Lamentations, Ézéchiel, les Douze prophètes (comme un livre), Job, Daniel, Esdras-Néhémie, Chroniques et Esther, comme le défend notamment Leiman 1989, 53-54 ; les quatre autres livres seraient Psaumes, Proverbes, Qohélet et Cantique des cantiques.

dans le but d'harmoniser des traditions sur le nombre des livres qui, à l'origine, avaient des divergences de fond sur les marges du canon ; de la sorte, la tradition des 22 livres dont atteste Josèphe n'était plus en dissonance avec celle des 24 livres retenue par les rabbins⁹⁷.

Plusieurs chercheurs considèrent en effet que le canon décrit par Josèphe était en réalité plus restreint, ne comprenant notamment pas le Cantique des cantiques et/ou Qohéleth⁹⁸. J.C. Ossandón Widow souligne à juste titre que la catégorie « des hymnes à Dieu et des préceptes pour la vie des hommes » ne correspond pas très bien aux poèmes d'amour du Cantique des Cantiques⁹⁹. La question de la place du livre de Job me paraît ici décisive. Ceux qui défendent le même contenu pour les 22 et les 24 livres placent en général Job dans la catégorie des treize livres à la fois prophétiques et historiques, afin de laisser la place à des livres comme Qohélet et Cantique des cantiques aux côtés de Psaumes et Proverbes parmi les quatre livres d'hymnes et d'instruction sapientiale¹⁰⁰. Or, non seulement le contenu de Job le rapproche davantage des livres de « préceptes pour la vie des hommes », mais il faut observer que Josèphe n'y fait aucunement référence lorsqu'il retrace l'histoire d'Israël dans les *Antiquités juives*¹⁰¹. Si, comme cela semble être le cas, Job est plutôt à situer parmi les quatre livres de la troisième catégorie évoquée par Josèphe, aux côtés notamment de Psaumes et Proverbes, cela impliquerait que soit le Cantique

97 Le nombre de 22 est notamment mentionné par des auteurs chrétiens tels qu'Eusèbe (se rapportant à Origène) et Jérôme, qui prétendent le tenir des Juifs. *Contre Apion* a probablement été un des véhicules importants de cette tradition, y compris chez ces auteurs. Beckwith 1985, 235-240, mentionne également un ajout fait dans la tradition grecque du livre des Jubilés (au ch. 2), ajout qui insiste sur le nombre de 22 comme étant celui des œuvres de la création, des lettres, des livres et des ancêtres d'Adam à Jacob. Beckwith considère que cet ajout serait introduit vers le 1^{er} s. av. n. è. d'emblée par le traducteur grec du livre des Jubilés mais cette hypothèse ne s'impose pas, d'autant que la traduction éthiopienne, qui se base sur un original grec, ne présente pas cet ajout. L'hypothèse de Beckwith d'une correction secondaire de la traduction grecque ou éthiopienne retirant l'ajout pour suivre l'hébreu n'apparaît pas comme le scénario le plus simple.

98 Voir p. ex. Hengel 2002, 101, ou les hypothèses présentées par Guillaume 2005, 32.

99 Ossandón Widow 2018, 44.

100 Par exemple, Leiman 1976, 33 ; 1989, 53 ; Beckwith 1985, 253.

101 Mason 2002, 121-124 ; Ossandón Widow 2018, 44-45 (p. 44 : « If Job is one of the thirteen books, it could be implied that it narrates facts that happened after Moses which belong to the history of Israel, which is not the case »). À noter aussi que Ben Sira, au début du 1^{er} s. av. n. è. ne mentionne pas non plus Job dans son *Éloge des Pères* (ch. 44-49) ; cf. Guillaume 2005, 13. Plus tard, vers le 1^{er} s. n. è., les rabbins se demandent si Job est un personnage historique (le livre serait-il une parabole ?), quand il aurait vécu et s'il appartient au peuple juif (*b. Baba Bathra* 14a-15b). Même si les rabbins présentent aussi Job comme un prophète, ces observations tendent à appuyer l'idée que Josèphe inclurait Job dans les écrits de sagesse plutôt que parmi les treize livres à la fois prophétiques et historiques.

des cantiques, soit Qohéleth, deux livres qui peuvent difficilement faire partie des treize livres prophétiques, n'était pas inclus dans le canon de Josèphe. D'ailleurs, le statut de ces deux livres est discuté par les rabbins au début de notre ère¹⁰². Dans l'ensemble, l'hypothèse selon laquelle les 22 livres de Josèphe correspondent aux 24 livres rabbiniques ne me paraît pas s'imposer.

Certes, Josèphe prétend parler pour tous les Juifs, qui révèreraient exactement les mêmes livres (*C. Ap.* 1 42). Mason souligne que, ce faisant, l'historien prend le risque de s'exposer à la critique de la part de ses compatriotes en cas d'erreur sur le canon ; son discours impliquerait donc un canon largement accepté par les communautés juives et donc, déjà défini de longue date¹⁰³. À mon sens, cette conclusion prend peu en compte le but et la stratégie rhétoriques de Josèphe dans ce passage de *Contre Apion* : celui-ci ne s'adresse pas à ses compatriotes mais à des non-Juifs, précisément dans le but de défendre la valeur des écrits juifs. En ce sens, Josèphe ne peut faire état d'éventuels débats internes sur les limites du canon, d'autant que le cœur du canon, lui, est probablement largement accepté dans beaucoup des communautés juives de son époque ; sinon, il s'exposerait au risque bien plus grand de complètement discréditer son propos auprès de ses destinataires non Juifs¹⁰⁴. L'important pour Josèphe est de défendre la supériorité des traditions juives en mettant en avant la particularité et l'unicité du rapport des différentes communautés juives à leurs écrits anciens : celles-ci en auraient toujours pris et en prendraient encore grand soin, un point sur lequel Josèphe ne s'exposait vraisemblablement pas à la critique de ses compatriotes. Son discours étant avant tout apologétique, il importe de pas le prendre à la lettre pour comprendre la situation interne aux communautés juives¹⁰⁵. Josèphe n'aurait probablement pas formulé les choses de la même façon s'il s'adressait à elles.

À mon sens, le texte de Josèphe permet surtout d'observer une des fonctions de la délimitation du canon hébreu qui s'opère dans les tout premiers siècles de notre ère : celle-ci sert à mieux définir et défendre l'identité juive vis-à-vis des

102 Cf. *m. Yadayim* 3,5 ; *b. Mequila* 7a ; *t. Yadayim* 2,14 ; voir p. ex. Broyde 1995 ; Giszczak 2016.

103 Mason 2002, 125-126.

104 Cf. Ossandón Widow 2018, 197.

105 Voir aussi Carr 1996, 52. Ainsi, p. ex., l'idée que les Juifs n'auraient jamais modifié leurs textes (*C. Ap.* 1 42) est évidemment apologétique, en décalage avec la réalité historique comme l'attestent bien les manuscrits du tournant de notre ère retrouvés dans le désert de Judée. On peut aussi rappeler à titre d'exemple que, s'agissant des traditions sur Esdras, Josèphe se base sur 1 Esdras plutôt que sur le livre d'Esdras qui a été retenu par les rabbins ; Pohlmann 1970, 74-114 ; Ossandón Widow 2018, 71-72. Ceci-dit, ce discours de Josèphe pourrait toute de même refléter le processus de standardisation textuelle en cours de son temps, notamment après 70 (même si celle-ci débute vers le tournant de notre ère) ; cf. Lange 2007 ; 2009 (sp. p. 80).

autres groupes de l'Empire romain, et notamment du pouvoir dominant. Elle permet en particulier de véhiculer l'idée que toutes les communautés juives auraient en commun un même socle de textes et seraient unies par la déférence qu'elles leurs accordent, idée qui facilite la présentation et l'apologie du judaïsme vis-à-vis des autres¹⁰⁶. De la sorte, il apparaît que l'importante connectivité entre les différents groupes vivant sous l'Empire romain a été un facteur déterminant dans la délimitation du canon juif. On peut se demander si le besoin de clarifier son identité n'a pas aussi été provoqué par des problématiques internes aux communautés juives, dont les fondements ont été ébranlés à la suite de la destruction du temple de Jérusalem en 70 ; nous reviendrons sur ce point ultérieurement. Pour l'instant, rappelons que non seulement la présentation et l'organisation de ce canon mais probablement aussi son contenu n'étaient pas aussi évidents que ce que Josèphe voulait le signifier à ses lecteurs non-juifs, ainsi que nous venons de le voir et ainsi que le suggère aussi le texte à peu près contemporain de 4 Esdras.

Il est en effet intéressant de mettre en regard la présentation du canon par Josèphe et celle faite en 4 Esdras 14, non seulement parce que ces sources sont à peu près contemporaines (fin du 1^{er} s. n. è.), mais aussi parce que 4 Esdras apporte un autre point de vue, cette fois-ci interne, sur la question. À la différence de Josèphe, 4 Esdras ne s'inscrit pas dans un dialogue avec des non-juifs mais, dans le genre de l'apocalypse, ce texte développe au contraire un discours ésotérique à l'intérieur des communautés juives. Dans ce contexte, 4 Esdras apparaît en porte-à-faux complet par rapport au propos de Josèphe car, contrairement à ce dernier, il ne défend pas un nombre restreint d'écrits inspirés, mais bien plutôt leur grand nombre ; non pas un canon de 22 livres, mais pas moins de 94 livres révélés, qui incluent vraisemblablement de la littérature apocalyptique dont 4 Esdras reprend le genre. La fiction pseudépigraphique montre en effet le scribe Esdras qui, seulement 30 ans après la destruction de Jérusalem, à Babylone (4 Esd 3,1-2), est troublé par la désolation de Jérusalem et la domination babylonienne. Celui-ci est alors en dialogue avec l'ange Ouriel sur les desseins divins et il reçoit des révélations portant notamment sur l'avenir, le jugement divin, le salut des justes ou la restauration de Sion. Finalement, le ch. 14, qui correspond à la septième et dernière section du livre, présente Esdras qui, à la manière d'un nouveau Moïse¹⁰⁷, reçoit en révélation et met par écrit (avec l'aide de cinq scribes pendant 40 jours) le contenu de 94 livres. Après cela il reçoit la consigne de rendre publics les 24 premiers livres, destinés à tous, « les dignes et les indignes » ; en revanche les 70 autres livres, eux,

106 *Ibid.*, 41 et 214.

107 Kaestli 1984, 90-92 ; Ossandón Widow 2018, 130-134.

doivent rester cachés, destinés uniquement à un nombre limité d'initiés, les « sages » du peuple¹⁰⁸.

4 Esdras contredit donc clairement Josèphe sur la question du nombre des écrits inspirés, cherchant au contraire à légitimer toute une littérature supplémentaire, à la fois ancienne et révélée, notamment ésotérique (et apocalyptique) et spéculant sur l'avenir¹⁰⁹. En particulier, le chiffre symbolique de 70 évoque la complétude de la collection ainsi que son ampleur¹¹⁰. Ceci dit, il est frappant que, malgré cette contradiction, 4 Esdras s'accorde tout de même avec Josèphe sur l'idée d'un nombre limité d'écrits *officiels* juifs¹¹¹. Certes, le nombre 24 diffère de celui de 22, s'accordant plutôt avec la conception rabbinique et les références littéraires gréco-romaines évoquées *supra* par A. Lardinois et W. Marx ; et ainsi qu'on l'a vu, il n'est pas certain que les deux nombres renvoient exactement à la même collection. Cependant, les deux sources soulignent tout de même l'idée d'une collection limitée de livres officiels (un peu plus de vingt) qui serait commune aux différents groupes juifs ; et c'est précisément parce que les auteurs de 4 Esdras acceptent la limitation de cette collection officielle sans pour autant s'en contenter qu'ils insistent aussi sur l'existence d'une révélation cachée additionnelle. Il semble ainsi qu'à la fin du 1^{er} s. n. è., l'idée d'un nombre limité de livres officiels s'imposait aux différents groupes juifs, et que seule la présentation ou la structure de la collection, voire aussi les marges de son contenu, pouvaient encore être discutées. Josèphe, qui insiste sur le nombre restreint des écrits anciens, opte pour 22, alors que 4 Esdras, qui vise à légitimer une vaste collection de livres supplémentaires, préfère le nombre de 24 livres officiels.

Il faut aussi noter que 4 Esdras s'accorde aussi implicitement avec Josèphe sur la raison pour laquelle les livres inspirés, en particulier ceux de la collection officielle, peuvent être limités en nombre : ceux-ci proviennent tous d'une période ancienne, notamment pré-hellénistique¹¹². Certes, contrairement à

108 4 Esd 14, 45-47 : « Lorsque les quarante jours furent passés, le Très-Haut me parla et dit : "Les premiers livres que tu as écrits, publie-les ; que les dignes et les indignes les lisent. Quant aux soixante-dix derniers, tu les conserveras pour les livrer aux sages de ton peuple. Car en eux est la source d'intelligence, la fontaine de la sagesse, le fleuve de la connaissance" » (traduction du texte latin par P. Geoltrain 1987, 1464-1465).

109 Voir p. ex. Stone 1990, 429-441.

110 Kaestli 1984, 94 ; Geoltrain 1987, 1464 n. 43-47 ; Ossandón Widow 2018, 171.

111 *Ibid.*, 186. Comme 22, 24 raisonne avec le nombre des lettres de l'alphabet, mais grec.

112 Ossandón Widow 2018, 200-201 (cf. p. 210-214). Kaestli 1984, 96-97 souligne que l'auteur de 4 Esdras pouvait envisager la composition de nouvelles œuvres littéraires au début de notre ère, sous l'inspiration divine et la sagesse que permet l'étude des textes révélés (4 Esd 14,40.47). Il faut néanmoins souligner qu'à l'instar de 4 Esdras, de telles œuvres devaient se présenter comme anciennes.

Flavius Josèphe, 4 Esdras n'évoque pas explicitement la période perse. Bien qu'il utilise une figure scribale traditionnellement située à l'époque perse, le texte insiste sur le fait qu'Esdras est en exil à Babylone, seulement quelques décennies après la destruction de Jérusalem¹¹³. Étant donné la perspective inclusiviste du livre, cette présentation babylonienne d'Esdras ne s'inscrit vraisemblablement pas dans une polémique contre les livres associés à l'époque perse (dont Esdras-Néhémie fait notamment partie)¹¹⁴. Elle vise plutôt à présenter la figure d'Esdras en exil, confronté au choc de la destruction de la ville et de son temple, aspect qui, dans le livre, fait l'objet de plaintes et de révélations¹¹⁵ et qui résonne avec le contexte historique des auteurs du texte peu après la destruction du Second Temple en 70 n. è. (d'autant que 4 Esdras ne parle pas seulement du passé mais se projette aussi largement dans le futur)¹¹⁶. En ce sens, 4 Esdras ne souligne pas seulement que la littérature sainte est nécessairement ancienne ; le texte insiste aussi sur l'importance des livres révélés en situation d'exil, de destruction de la ville de Jérusalem et d'absence de temple.

Pour J.-D. Kaestli, 4 Esd 14 polémiquerait contre les initiatives des Pharisiens qui cherchaient à délimiter un canon de 24 livres, en insistant sur le fait que la littérature révélée ne se cantonne pas à ces livres¹¹⁷. Ossandón Widow est plus prudent sur cette hypothèse, soulignant qu'on ne connaît pas véritablement ni le rôle des pharisiens, ni celui des rabbins, dans la fixation du canon des 24 livres. Toutefois, il considère tout de même que le but du texte est de s'opposer à la limitation de la littérature révélée en défendant une conception ouverte de la révélation¹¹⁸. Sur cette base, Ossandón Widow accentue le contexte

113 La référence à la trentième année de la ruine de la ville en 4 Esd 3,1 permet notamment de faire allusion à Ez 1,1 ; cf. Ossandón Widow 2018, 117-118.

114 Ce déplacement chronologique d'Esdras (conscient ou pas) a probablement été facilité par la mention d'un Esdras du VI^e s. en Esd 3,2 ; 7,1-5 ; cf. *ibid.*, 118.

115 Voir en particulier la vision de la femme en deuil et son explication en 9,38-10,59 ; voir p. ex. aussi 3,1-2 (ou ex. 12,48).

116 On peut aussi y voir une polémique anti-romaine, dans la mesure où le nom de Babylone pouvait être utilisé de manière cryptique pour renvoyer à l'empire romain, comme le montre en particulier l'Apocalypse de Jean (ch. 17-18).

117 Kaestli 1984, 94-97.

118 Ossandón Widow parle notamment de « Resistance to a Collection of Twenty-Four Books » (il s'agit du titre d'une section ; 2018, 186) ; voir aussi p. 189 : « However, it is not unreasonable to understand 4 Ezra in these terms, namely, as an apology for an open of "still not closed" revelation. The symbolic character of the numbers twenty-four books and seventy allows us to suppose that the author does not want to defend any closed collection : he knows one group of twenty-four books and wants to leave room for more ». Il est toutefois quelque peu ambigu sur cette résistance, puisqu'il soutient aussi que la

polémique de la délimitation d'une collection de 24 livres au sein des communautés juives. Il soutient que cette délimitation, qui serait intervenue vers la fin du 1^{er} s. n. è., relèverait d'une réaction conservatrice face aux nouveaux mouvements juifs du début de notre ère et la littérature à contenu eschatologique qu'ils développaient¹¹⁹. Dans ce contexte, selon Ossandón Widow, 4 Esdras représenterait une réponse de la part d'un des mouvements qui s'opposait à une telle délimitation de la littérature inspirée.

À mon sens, le problème de ce type d'interprétations polémiques est que 4 Esdras ne polémique nullement contre la délimitation des 24 livres ; au contraire, il la confirme, un fait qu'il s'agit de prendre pleinement en considération. On peut donc plutôt comprendre que le texte reconnaît la nécessité d'une liste limitée de livres inspirés, au nombre de 24, qui soit publique et officielle. Certes, 4 Esdras souligne aussi que le nombre des livres révélés est loin de s'arrêter là et il légitime en sus une vaste littérature ésotérique comme étant également d'inspiration divine. Toutefois, cette littérature s'inscrit non pas en opposition mais en complément avec la première collection des 24, permettant notamment d'approfondir la voie de la sagesse. En ce sens, il me paraît plus judicieux de comprendre que 4 Esdras cherche à clarifier la fonction des différents livres qui circulent dans les communautés juives : certains sont publics et destinés à tous ; d'autres ne sont destinés qu'à ceux qui souhaitent s'initier davantage et progresser dans la sagesse.

Cette distinction n'est probablement pas un simple artifice trouvé par les auteurs de 4 Esdras pour refuser une limitation et légitimer une vaste littérature de révélation ; elle répond plus vraisemblablement aux enjeux d'un contexte socio-politique. Rappelons que ce texte est écrit dans un contexte de conflits importants entre les Juifs et l'Empire romain (entre les deux guerres juives), qui ont notamment provoqué la chute du temple. Or, la littérature apocalyptique juive, dans laquelle s'inscrit 4 Esdras et qui cherche précisément à apporter un réconfort face aux drames de l'histoire, a pour tendance générale de développer une perspective opposée au pouvoir en place. Dans ce contexte, le fait de maintenir caché ce genre de textes peut s'avérer une stratégie opportune¹²⁰. Une telle stratégie a d'ailleurs probablement été inspirée par la

collection des 70 livres ne s'oppose pas aux 24 (*ibid.*, 151-155). Voir p. ex. Carr 1996, 53 et 56, qui interprète aussi le texte dans le sens d'une « résistance » au canon des 24.

119 Ossandón Widow 2018, 214-216.

120 À l'inverse de la conception de 4 Esdras, les rabbins se sont refusés à écrire de nouvelles compositions, privilégiant le médium oral (la Mishna se présentant comme une compilation des paroles des Tannaïm). Ceci-di, comme le propose N. Dohrman 2020, 441, même cette insistance sur l'oralité pourrait relever d'une forme de résistance à l'Empire romain : « Might we gloss this reticence to write as a resistance to being read, collected, copied,

pratique des cultes à mystères, en vogue dans l'Empire romain à cette époque, qui préconisaient précisément la préservation de secrets réservés aux initiés. Par ailleurs, notons que la reconnaissance d'une collection clairement délimitée de 24 livres destinés à tous permettait au groupe porteur de 4 Esdras de rester lié aux autres communautés juives, y compris celles qui ne partageaient pas leur littérature ésotérique, en se fondant sur un même socle commun de livres. En ce sens, et malgré leurs différences importantes, ce groupe s'accorde avec Flavius Josèphe sur l'idée d'un peuple dont la particularité serait d'avoir une même collection de livres saints en partage. Ainsi, dans un contexte mouvementé marqué par la perte de l'institution culturelle centralisante, ils participaient à renforcer une nouvelle unité des communautés juives, centrée autour de leur littérature sainte, tout en préservant en même temps leurs spécificités, voire leurs mystères.

De manière générale, le cas de 4 Esdras montre bien que la fixation d'un canon officiel commun aux différents groupes juifs n'exclut en rien des divergences théologiques significatives entre eux¹²¹, pouvant aller jusqu'à l'étude (et la composition) de nombreux autres livres également considérés comme anciens et inspirés, contrairement à ce que souligne Flavius Josèphe. Ainsi, plutôt que d'accentuer l'idée d'une polémique interne aux différentes communautés juives, 4 Esdras 14 doit plutôt être lu à la lumière de son contexte socio-institutionnel troublé, au sein duquel la clôture du canon a pu bénéficier à une variété de groupes juifs. Une telle approche peut permettre de mieux comprendre le succès du canon qui s'imposera progressivement au cours des premiers siècles de notre ère dans différents milieux juifs¹²². Dans l'ensemble, les deux sources analysées montrent que la clôture du canon qui s'opère progressivement à partir de la fin du I^{er} s. n. è. a permis de redéfinir et préciser un fondement de l'identité juive dans un contexte où celle-ci était ébranlée, en particulier par la chute du temple. Vis-à-vis de l'extérieur, c'est-à-dire les autres groupes de l'Empire et surtout le pouvoir en place, cette nouvelle définition permettait de mieux présenter et défendre l'identité juive malgré l'absence d'institution centrale à laquelle se rattacher. À l'interne, celle-ci permettaient aux différentes communautés juives de préserver une certaine unité en dépit de leurs divergences significatives et de la disparition de leur cœur institutionnel.

quoted, shelved, or epitomized – in short, to become a primary source in someone *else's* history? ».

121 C'est d'ailleurs aussi ce que montrent les débats rabbiniques conservés dans la Mishna.

122 Cette approche a le mérite de ne pas survaloriser le rôle des rabbins vers la fin du I^{er} s. n. è., comme le préconise la recherche récente ; voir p. ex. Mimouni 2012 ; Costa 2015 ; cf. Ossandón Widow 2018, 5-15.

Les livres prenant le relai du temple, la collection des livres saints ne pouvait plus rester ouverte.

L'approche de la clôture du canon qui vient d'être esquissée mériterait d'être approfondie, notamment par l'analyse des sources rabbiniques. En outre, elle pourrait être complétée par la reconstruction des processus qui sont à l'origine du cœur des collections aujourd'hui contenues dans la Bible hébraïque et qui lui ont permis d'acquérir une autorité croissante à l'époque du Second Temple. Les observations apportées permettent néanmoins de pointer l'importance des changements institutionnels pour comprendre des phénomènes de (trans)formation culturelle tels que la canonisation de la Bible hébraïque.

Bibliographie

- Alexander, Philip S. 2007. "The Formation of the Biblical Canon in Rabbinic Judaism." In *The Canon of Scripture in Jewish and Christian Tradition. Le canon des Écritures dans les traditions juives et chrétiennes*, edited by Philip S. Alexander and Jean-Daniel Kaestli, 57-80. Prahins : Éditions du Zèbre.
- Assmann, Jan. 2000. "Fünf Stufen auf dem Wege zum Kanon : Tradition und Schriftkultur im alten Israel und frühen Judentum." In *Religion und kulturelles Gedächtnis : Zehn Studien*, 81-100. Munich : C.H. Beck.
- Aune, David M. 1991. "On the Origins of the 'Council of Javneh' Myth." *Journal of Biblical Literature* 11:491-493.
- Barr, James. 1983. *Holy scripture: Canon, Authority, Criticism; The Sprunt Lectures Delivered at Union Theological Seminary, Richmond, Virginia, Febr.* Clarendon Press, 1982. Oxford : Clarendon Press.
- Barthélemy, Dominique. 1984. "L'état de la Bible juive depuis le début de notre ère jusqu'à la deuxième révolte contre Rome (131-135)." In *Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, edited by Jean-Daniel Kaestli and Otto Wermelinger, 9-45. Genève : Labor et Fides.
- Barton, John. 1984. "'The Law and the Prophets: Who are the Prophets?'" *Oudtestamentische Studiën* 23:1-18.
- Barton, John. 1986. *Oracles of God. Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile*. Oxford: Oxford University Press.
- Barton, John. 1997. *Holy Writings, Sacred Text: The Canon in Early Christianity*. Louisville: Westminster John Knox.
- Barton, John. 2007. *The Old Testament: Canon, Literature and Theology. Collected Essays of John Barton*. Hampshire – Burlington, VT: Ashgate.
- Beckwith, Roger T. 1985. *The Old Testament Canon of the New Testament Church*. London: SPCK.

- Beckwith, Roger T. 1991. "A Modern Theory of the Old Testament Canon." *Vetus Testamentum* 41:385-395.
- Beecher, Willis J. 1896. "The Alleged Triple Canon of the Old Testament." *Journal of Biblical Literature* 15(1): 118-128.
- Beyer, Hermann Wolfgang. 1965. "Κανών." *Theological Dictionary of the New Testament* 3:596-602.
- Blenkinsopp, Joseph. 1977. *Prophecy and Canon. A Contribution to the Study of Jewish Origins*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Bloch, Josef S. 1876. *Studien zur Geschichte der Sammlungen der althebräischen Literatur*. Breslau : H. Skutsch.
- Brooke, George J. 2012. "La prophétie de Qumrân." In *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux et contexte proche-oriental*, edited by Jean-Daniel Macchi, Christophe Nihan, Thomas Römer and Jan Rückl, 480-510. Genève : Labor Fides.
- Broyde, Michael J. 1995. "Defilement of the Hands, Canonization of the Bible, and the Special Status of Esther, Ecclesiastes, and Song of Songs." *Judaism* 44.1:65.
- Buhl, F. 1892. *Canon and Text of the Old Testament*. Edinburgh: T & T Clark.
- Carr, David M. 1996. "Canonization in the Context of Community: An Outline of the Formation of the Tanakh and the Christian Bible." In *A Gift of God in Due Season: Essays on Scripture and Community in Honor of James A. Sanders*, edited by Richard D. Weis and David M. Carr, 22-64. Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Carr, David M. 2005. *Writing on the Tablet of Heart: Origins of Scripture and Literature*. Oxford : Oxford University Press.
- Carr, David M. 2011. *The Formation of the Hebrew Bible. A New Reconstruction*. Oxford : Oxford University Press.
- Chapman, Stephen B. 2000. *The Law and The Prophets: A Study in Old Testament Canon Formation*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Clements, Ronald E. 1965. *Prophecy and Covenant* (Studies in Biblical Theology 43). London : SCM Press.
- Clements, Ronald E. 1975. *Prophecy and Tradition. A Presentation of Its Results and Problems*. Atlanta: John Knox Press.
- Cohen, Shaye J.D. 2006 (1st edn. 1987). *From the Maccabees to Mishnah*. Louisville : Westminster John Knox Press.
- Collins, John J. 1995. "Before the Canon: Scriptures in Second Temple Judaism." In *Old Testament Interpretation: Past, Present, and Future. Essays in Honor of Gene M. Tucker*, edited by James L. Mays, David Petersen and Kent H. Richards, 225-241. Nashville TN: Abingdon Press.
- Costa, José. 2015. "Qu'est-ce que le « judaïsme synagogal » ?." *Judaïsme ancien/Ancient Judaism* 5: 63-218.
- Davies, Philip R. 1998. *Scribes and Schools. The Canonization of the Hebrew Scriptures*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.

- Davies, Philip R. 2010. "The 'Nationalization' of the Jewish Canon." *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 21(1): 371-383.
- Dempster, Stephen G. 1997. "An 'Extraordinary Fact': *Torah and Temple* and The Contours of the Hebrew Canon." *Tyndale Bulletin* 48:23-56 (Part 1) and 191-218 (Part 2).
- Dempster, Stephen G. 2008. "Torah, Torah, Torah. The Emergence of the Tripartite Canon." In *Exploring the Origins of the Bible. Canon Formation in Historical, Literary, and Theological Perspective*, edited by Craig A. Evans and Emanuel Tov, 87-127. Grand Rapids, MI: Backer Academics.
- Dohrman, Nathalie B. 2020. "Jewish Books and Roman Readers : Censorship, Authorship and Rabbinic Library." In *Reconsidering Roman Power: Roman, Greek, Jewish and Christian Perceptions and Reactions*, edited by Katell Berthelot, 417-441. Rome : École française de Rome.
- Dorival, Gilles. 2004. "La formation du canon de l'Ancien Testament. Position actuelle et problèmes." In *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité : perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel. Actes du colloque organisé dans le cadre du programme plurifacultaire La Bible à la croisée des savoirs de l'Université de Genève, 11-12 avril 2002*, edited by Enrico Norelli, 83-112. Prahins : Éditions du Zèbre.
- Eichhorn, Johann G. 1820-1824 (4th edn.). *Einleitung in das Alte Testament*, 5 vols. Göttingen : Rosenbusch.
- Fantalkin, Alexander, and Oren Tal. 2012. "The Canonization of the Pentateuch: When and Why ?" *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 124:1-18 (Part I) and 201-212 (Part II).
- Frei, Peter. 1995. "Die Persische Reichsautorisation. Ein Überblick." *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 1:1-35.
- Geoltrain, Pierre. 1987. "XI Quatrième livre d'Esdras." In *La Bible. Écrits intertestamentaires*, edited by André Dupont-Sommer and Marc Philonenko, 1393-1470. Paris : Gallimard.
- Gertz, Jan C., Bernard M. Levinson, Dalit Rom-Shiloni and Konrad Schmid, eds. 2016. *The Formation of the Pentateuch Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Giszcak, Mark. 2016. "The Canonical Status of Song of Song in *m. Yadayim* 3.5." *Journal for the Study of the Old Testament* 41(2): 205-220.
- Gonzalez, Hervé. 2013. "Zechariah 9-14 and the Continuation of Zechariah during the Ptolemaic Period." *Journal of Hebrew Scriptures* 13(9): 1-43.
- Gonzalez, Hervé. 2021. "No Prophetic Texts from the Early Hellenistic Period ? Some Methodological, Philological and Historical Observations on the Writing of Prophecy in Early-Hellenistic Judea." In *Times of Transition: Judea in the Early Hellenistic Period*, edited by Sylvie Honigman, Christophe Nihan and Oded Lipschits, 293-340. University Park, PA: Eisenbrauns.

- Grabbe, Lester L. 2006. "The Law, the Prophets, and the Rest: The State of the Bible in Pre-Maccabean Times." *Dead Sea Discoveries* 13(3): 319-338.
- Graetz, Heinrich. 1871. "Der alttestamentliche Kanon und sein Abschluss." In *Kohélet, oder der Salomonische Prediger*, edited by Heinrich Graetz, 147-173. Leipzig: C.F. Winter.
- Grätz, Sebastian. 2004. *Das Edikt des Artaxerxes. Eine Untersuchung zum religionspolitischen und historischen Umfeld von Esra 7,12-26*. Berlin: W. de Gruyter.
- Guillaume, Philippe. 2005. "New Light on the Nebiim from Alexandria: A Chronography to Replace the Deuteronomistic History." *Journal of Hebrew Scriptures* 5(9): 1-51.
- Hempel, Charlotte. 2020. "Why We Should be Looking for Ezra's Legacy in the Dead Sea Scrolls." *Semitica* 62:283-305.
- Hengel, Martin. 2002. *The Septuagint as Christian Scripture: Its Prehistory and the Problem of Its Canon*. Edinburgh: T & T Clark.
- Höffken, Peter, 2001. "Zum Kanonsbewusstsein des Josephus Flavius in *Contra Apionem* und in den *Antiquitates*," *Journal for the Study of Judaism* 32:159-177.
- Hölscher, Gustav. 1905. *Kanonisch und Apokryph: Ein Kapitel aus der Geschichte des alttestamentlichen Kanons*. Leipzig: A. Deichert.
- Honigman, Sylvie. 2019. Figures fondatrices dans les traditions d'Esdras et des Maccabées. In *Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 5 et 6 mai 2015*, edited by Thomas Römer, Hervé Gonzalez and Lionel Marti, 285-309. Louvain: Peeters.
- Janzen, David. 2000. "The 'Mission' of Ezra and the Persian-Period Temple Community." *Journal of Biblical Literature* 119:619-643.
- Kaestli, Jean-Daniel. 1984. "Le récit de IV Esdras 14 et sa valeur pour l'histoire du canon de l'Ancien Testament." In *Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, edited by Jean-Daniel Kaestli and Otto Wermelinger, 71-102. Genève: Labor et Fides.
- Kooij, Arie van der. 1998. "The Canonization of Ancient Books Kept in the Temple of Jerusalem." In *Canonization and Decanonization. Papers presented to the International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (LISOR) held at Leiden 9-10 January 1997*, edited by Arie Van der Kooij and Karel van der Toorn, 17-40. Leiden: Brill.
- Kooij, Arie van der. 2003. "Canonization of Ancient Hebrew Books and Hasmonean Politics." In *The Biblical Canons*, edited by Jean-Marie Auwers and Henk J. de Jonge, 27-38. Louvain: Peeters.
- Koorevaar, Hendrik. 1997. "Die Chronik als intendierter Abschluß des alttestamentlichen Kanons." *Jahrbuch für Evangelikale Theologie* 11:42-76.
- Koorevaar, Hendrik. 2015. "Chronicles as the intended conclusion of the Old Testament." In *The Shape of the Writings*, edited by Julius Steinberg and Timothy J. Stone, 207-235. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

- Kraemer, Daniel. 1991. "The Formation of Rabbinic Canon : Authority and Boundaries." *Journal of Biblical Literature* 110:613-630.
- Lang, Bernhard. 1998. "The 'Writings': A Hellenistic Literary Canon in the Hebrew Bible." In *Canonization and Decanonization*, edited by Arie van der Kooij and Karel van der Toorn, 41-65. Leiden : Brill.
- Lange, Armin. 2007. "Nobody Dared To Add To Them, To Take from Them, Or To Make Changes' (Josephus, *Ag. Ap.* 1.42) : The Textual Standardization of Jewish Scriptures in Light of the Dead Sea Scrolls." In *Flores Florentino: Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez*, edited by Anthony Hilhorst, Émile Puech and Eibert J.C. Tigchelaar, 105-126. Leiden : Brill.
- Lange, Armin. 2008. "The Law, the Prophets, and the Other Books of the Fathers (Sir, Prologue): Canonical Lists in Ben Sira and Elsewhere?" In *Studies in the Book of Ben Sira: Papers of the Third International Conference on the Deuterocanonical Books, Shime'on Centre, Pápa, Hungary, 18-20 May, 2006*, edited by Géza G. Xeravits and József Zsengellér, 55-80. Leiden: Brill.
- Lange, Armin. 2009. "They Confirmed the Reading (*y. Ta'an* 4.68a): The Textual Standardization of Jewish Scriptures in the Second Period." In *From Qumran to Aleppo: A Discussion with Emanuel Tov about the Textual History of Jewish Scriptures in Honor of his 65th Birthday*, edited by Armin Lange, Matthias Weigold and József Zsengellér, 29-80. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lange, Armin. 2010. "The Textual Plurality of Jewish Scriptures in the Second Temple Period in Light of the Dead Sea Scrolls." In *Qumran and the Bible: Studying the Jewish and Christian Scriptures in Light of the Dead Sea Scrolls*, edited by Nóra Dávid and Armin Lange, 43-96. Leuven: Peters.
- Lange, Armin and Emanuel Tov, eds. 2017. *Textual History of the Hebrew Bible. Vol 1B: Pentateuch, Former and Latter Prophets*. Leiden: Brill.
- Lebram, Jürgen-Christian H. 1968. "Aspekte der alttestamentlichen Kanonbildung." *Vetus Testamentum* 18(2): 173-189.
- Lee, Kyong-Jin. 2011. *The Authority and Authorization of Torah in the Persian Period*. Leuven: Peeters.
- Leiman, Sid Z. 1976. *The Canonization of the Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence*. Hamden, CT: The Connecticut Academy of Arts and Sciences.
- Leiman, Sid Z. 1989. "Josephus and the Canon of the Bible." In *Josephus, the Bible, and History*, edited by Louis H. Feldman and Gohei Hata, 50-58. Detroit: Wayne State University Press.
- Lewis, Jack P. 1964. What Do We Mean by Jabneh? *Journal of Bible and Religion* 32(2): 125-132.
- Lewis, Jack P. 2002. "Jamnia revisited." In *The Canon Debate: On the Origins and Formation of the Bible*, edited by Lee M. McDonald and James A. Sanders, 146-162. Peabody, MA: Hedrickson.

- Lightstone, Jack N. 1979. "The Formation of the Biblical Canon in Judaism of Late Antiquity: Prolegomenon to a General Reassessment." *Sciences religieuses/Studies in Religion* 8(2): 35-142.
- Lim, Timothy H. 2012. "A Theory of the Majority Canon." *The Expository Times* 124(8): 365-373.
- Lim, Timothy H. 2013. *The Formation of the Jewish Canon*. New Haven: Yale University Press.
- Lim, Timothy H. 2017. "An Indicative Definition of the Canon." In *When Texts Are Canonized*, edited by Timothy H. Lim, 1-24. Providence, RI: Brown Judaic Studies.
- Mason, Steve. 2002. "Josephus and His Twenty-Two Book Canon." In *The Canon Debate: On the Origins and Formation of the Bible*, edited by Lee M. McDonald and James A. Sanders, 110-127. Peabody, MA: Hendrickson.
- Mason, Steve. 2019. "Prophecy in Roman Judaea: Did Josephus Report the Failure of an 'Exact Succession of the Prophets' (*Against Apion* 1,41)?" *Journal for the Study of Judaism* 50:524-526.
- McDonald, Lee M. 2017. *The Formation of the Jewish Canon. Vol. I: The Old Testament, its Authority and Canonicity. Vol. II: The New Testament, its Authority and Canonicity*. London: Bloomsbury T & T Clark.
- Metzger, Bruce. 1987. *The Canon of the New Testament*. Oxford: Clarendon Press.
- Mimouni, Simon C. 2012. *Le judaïsme ancien du VI^e s. avant notre ère au III^e siècle de notre ère. Des prêtres aux rabbins*. Paris: PUF.
- Nihan, Christophe. 2010. "The Emergence of the Pentateuch as 'Torah.'" *Religion Compass* 4(6): 353-364.
- Nihan, Christophe et Thomas Römer. 2009. "Le débat actuel sur le Pentateuque." In *Introduction à l'Ancien Testament*, edited by Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi and Christophe Nihan, 158-184. Genève: Labor Fids.
- Orlinsky, Harry M. 1974. "The Canonization of the Bible and the Exclusion of the Apocrypha." In *Essays in Biblical Culture and Bible Translation*. New York: Ktav.
- Orlinsky, Harry M. 1991. "Some Terms in the Prologue to Ben Sira and the Hebrew Canon." *Journal of Biblical Literature* 110:183-190.
- Ossandón Widow, Juan Carlos. 2018. *The Origins of the Canon of the Hebrew Bible: An Analysis of Josephus and 4 Ezra*. Leiden: Brill.
- Pakkala, J. 2004. *Ezra the Scribe The Development of Ezra 7-10 and Nehemia 8*. Berlin: W. de Gruyter.
- Peels, Hendrick G.L. 2001. "The Blood 'from Abel to Zechariah' (Matthew 23,35; Luke 11,50 f.) and the Canon of the Old Testament." *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 113:583-601.
- Pohlmann, Karl-Friedrich. 1970. *Studien zum dritten Esra. Ein Beitrag zur Frage nach dem ursprünglichen Schluß des chronistischen Geschichtswerkes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Pury, Albert de. 2009. "Le canon de l'Ancien Testament." In *Introduction à l'Ancien Testament*, edited by Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi and Christophe Nihan, 19-41. Genève : Labor et Fides.
- Römer, Thomas. 2019. *L'Ancien Testament*. Paris : PUF.
- Rudolph, Wilhelm. 1976. *Haggai – Sacharja 1-8 – Sacharja 9-14 – Maleachi* (ΚΑΤ XIII 4). Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Rüger, Hans Peter. 1984. "Siracide : un livre à la frontière du canon." In *Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, edited by Jean-Daniel Kaestli and Otto Wermelinger, 47-69. Genève : Labor et Fides.
- Rüger, Hans Peter. 1988. "Das Werden des christlichen Alten Testaments." *Jahrbuch für Biblische Theologie* 3:115-133.
- Ruhnken, David. 1768. "Historia critica oratorum graecorum." In *P. Rutilii Lupi : De Figuris Sententiarum et Elocutionis Duo Libri*, xxxiii-c. Leiden : Samuel & Joannes Luchtmans.
- Ryle H.E. 1899. *The Canon of the Old Testament. An Essay on the Gradual Growth and Formation of the Hebrew Canon of Scripture*. London (1st edn. 1892).
- Sanders, James A. 1972. *Torah and Canon*. Philadelphia: Fortress Press.
- Sanders, James A. 1984. *Canon and Community. A Guide to Canonical Criticism* (Guide to Biblical Scholarship. Old Testament Series). Philadelphia: Fortress Press.
- Sanders, James A. 1987. *From Sacred Story to Sacred Text* (Canon as Paradigm). Philadelphia: Fortress Press.
- Sanders, James. 1992. "Canon." *Anchor Bible Dictionary* 1:837-852.
- Satlow, Michael L. 2018. *Comment la Bible est devenue sacrée*. Genève : Labor et Fides.
- Schmid, Konrad. 2007. "The Persian Imperial Authorization as a Historical Problem and as a Biblical Construct: A Plea For Distinction in the Current Debate." In *The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, edited by Gary N. Knoppers and Bernard M. Levinson, 22-38. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Schmid, Konrad. 2012. "La formation des 'Nebiiim'. Quelques observations sur la genèse rédactionnelle et les profils théologiques de Josué-Malachie." In *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux et contexte proche-oriental*, edited by Jean-Daniel Macchi, Christophe Nihan, Thomas Römer and Jan Rückl, 115-142. Genève : Labor Fides.
- Schmid, Konrad. 2019. *A Historical Theology of the Hebrew Bible*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans.
- Schmidt, Nathaniel. 1902. "Bible Canon – Untraditional View." *The Jewish Encyclopedia* 3:150-154.
- Seitz, Christopher R. 2009. *The Goodly Fellowship of the Prophets. The Achievement of Association in Canon Formation*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Sheppard, Gerald. 1980. *Wisdom as a Hermeneutical Construct* (BZAW 151). Berlin: W. de Gruyter.

- Sheppard, Gerald. 1987. "Canon." *The Encyclopedia of Religion* 3:62-69.
- Steck, Odil Hannes. 1991. *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament*. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Vlg.
- Steck, Odil Hannes. 1988. "Der Kanon des hebräischen Alten Testaments : Historische Materialien für eine ökumenische Perspektive." In *Vernunft des Glaubens : Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre*, edited by Jan Rohls and Gunther Wenz, 231-252. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Steinberg, Julius and Timothy J. Stone 2015. "The Historical Formation of the Writings in Antiquity". In *The Shape of the Writings*, edited by Julius Steinberg and Timothy J. Stone, 1-58. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Steinmann, Andrew E. 1999. *The Oracles of God: The Old Testament Canon*. St. Louis: Concordia Academic Press.
- Stemberger, Günter. 1988. "Jabne und der Kanon." *Jahrbuch für biblische Theologie* 3:163-174.
- Stemberger, Günter. 2004. "La formation et la conception du canon dans la pensée rabbinique." In *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité : perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel. Actes du colloque organisé dans le cadre du programme plurifacultaire La Bible à la croisée des savoirs de l'Université de Genève, 11-12 avril 2002*, edited by Enrico Norelli, 113-131. Prahins : Éditions du Zèbre.
- Stone, Michael E. 1990. *Fourth Ezra*. Minneapolis: Augsburg Press.
- Stordalen, Terje. 2007. "The Canonization of Ancient Hebrew and Confucian Literature." *Journal for the Study of the Old Testament* 32(1): 3-22.
- Sundberg, Albert C. Jr. 1964. *The Old Testament of the Early Church*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sundberg, Albert C. Jr. 1988. "Reexamining the Formation of the Old Testament Canon." *Interpretation* 42: 78-82.
- Swanson, Theodore N. 1970. *The Closing of the Collection of Holy Scripture. A Study in the History of the Canonization of the Old Testament* (PhD dissertation). Nashville, TN: Vanderbilt University.
- Talmon, Shemaryahu. 1987. "Heiliges Schrifttum und Kanonische Bücher aus jüdischer Sicht – Überlegungen zur Ausbildung der Grösse 'Die Schrift' im Judentum." In *Mitte der Schrift ? Ein jüdisch-christliches Gespräch. Texte des Berner Symposiums vom 6.-12. Januar 1985*. Edited by Martin Klopfenstein, Ulrich Luz, Shemaryahu Talmon and Emanuel Tov, 45-79. Bern : Peter Lang.
- Talmon, Shemaryahu. 2002. "The Crystallization of the 'Canon of the Hebrew Scriptures' in the Light of the Biblical Scrolls from Qumran." In *The Bible as a Book: The Hebrew Bible and the Judaean Desert Discoveries*, edited by Edward D. Herbert and Emanuel Tov, 5-20. London: British Library.

- Toorn, Karel van der. 2007. *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*. Cambridge: Harvard University Press.
- Trebolle Barrera, Julio. 2002. "Origins of a Tripartite Old Testament Canon." In *The Canon Debate: On the Origins and Formation of the Bible*, edited by Lee M. McDonald and James A. Sanders, 128-145. Peabody, MA: Hendrickson.
- Ulrich, Eugene. 2000. "Canon." *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* 1: 117-120.
- Ulrich, Eugene. 2002. "The Notion and Definition of Canon." In *The Canon Debate: On the Origins and Formation of the Bible*, edited by Lee M. McDonald and James A. Sanders, 21-35. Peabody, MA: Hendrickson.
- Ulrich, Eugene. 2003. "Qumran and the Canon of the Old Testament." In *The Biblical Canons*, edited by J.M. Auwers and Henk J. de Jonge, 57-80. Leuven: Peeters.
- Ulrich, Eugene. 2015. *The Dead Sea Scrolls and the Developmental Composition of the Bible*. Leiden: Brill.
- Vanderkam, James C. 2010 (2nd edn. revised). *The Dead Sea Scrolls Today*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Watts, James W., ed. 2011. *Persia and Torah: The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*. Atlanta: SBL.
- Wildeboer, Gerrit. 1895 (1st edn. 1889). *The Origin of the Canon of the Old Testament: An Historico-Critical Enquiry*. London: Luzac.
- Wright, Jacob. 2004. *Rebuilding Identity: The Nehemiah-memoir and Its Earliest Readers*. Berlin: W. de Gruyter.
- Zaman, Luc. 2008. *Bible and Canon. A Modern Historical Inquiry*. Leiden: Brill.
- Zeitlin, Solomon. 1931-1932. "An Historical Study of the Canonization of the Hebrew Scriptures." *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 3:121-158.