

Les religions du Livre

Jean Ouellette

Volume 18, numéro 2, automne 1982

L'objet-livre

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/036760ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/036760ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0014-2085 (imprimé)

1492-1405 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Ouellette, J. (1982). Les religions du Livre. *Études françaises*, 18(2), 37–42.
<https://doi.org/10.7202/036760ar>

Les religions du Livre

JEAN OUELLETTE

C'est à l'Islam, dernière en date des grandes religions monothéistes, que l'on doit d'avoir consacré, par une formule aussi lapidaire que neuve, le caractère unique que le Coran reconnaît aux «gens du Livre» (*ahl al-kitab*), c'est-à-dire aux croyants du judaïsme et du christianisme. Paradoxalement, l'estime professée par l'Islam à l'endroit des «gens du Livre» s'est traduite, sur le plan socio-juridique, par le statut de *dhimmi* («protégé») accordé aux Juifs et aux Chrétiens¹. Généreux dans son intention première, mais rigoureux s'il avait dû être appliqué à la lettre, ce statut de «protégé» accusait néanmoins, dans les faits, le caractère tout relatif des droits et privilèges concédés aux minorités religieuses qui jouissaient d'une reconnaissance officielle de la part de la majorité dominante.

Non moins paradoxale doit apparaître aussi la référence coranique à un «livre» qui aurait constitué, en quelque sorte, un dénominateur commun entre des religions greffées sur un même tronc mais devenues rivales. Le substantif *qur'an*, construit à partir d'une racine qui évoque l'acte de récitation à voix haute, suggère le concept de communication orale d'un message transmis de proche en proche. Il semble admis, aujourd'hui, que durant la période qui couvre les vingt années de la prédication de Mahomet, les

¹ Sourate 3 57ss Traditionnellement, on compte aussi la secte des Sabéens parmi les «gens du Livre»

enseignements révélés au Prophète demeurèrent entièrement confiés à la mémoire. Et ce n'est que plus tard, vers la fin de son apostolat, que l'on commença à fixer graphiquement les révélations de Mahomet et que se constitua peu à peu la Vulgate coranique. Même si le mot *qur'an* alterne, dans la littérature traditionnelle, avec le vocable *kitab*, ce n'est qu'au terme d'un long processus de codification et dans une certaine mesure abusivement que l'on finit par considérer le Coran comme un livre «écrit». Il y avait longtemps, du reste, que le Prophète avait abandonné tout espoir de rallier les Juifs, et probablement aussi les Chrétiens, autour de la révélation contenue dans le nouveau livre.

Pourtant, la notion même de texte écrit, comme l'a souligné Régis Blachère, ne pouvait pas être étrangère à la conscience des premiers convertis mekkois, à cause de la connaissance qu'ils devaient avoir de la notion de Torah utilisée dans le judaïsme². Mais il importe peu pour notre propos de déterminer si cette familiarité avec le judaïsme était médiatisée par des Juifs «ordinaires», c'est-à-dire soumis à l'autorité rabbinique, ou si elle procédait de contacts que Mahomet aurait entretenus avec des groupes sectaires, tels les Karaïtes³.

La notion de «livre» ne contient donc pas autre chose qu'une référence à la forme écrite que finit par prendre l'idée de révélation divine dans les trois grandes religions monothéistes. Elle ne signifie nullement que les croyants de ces trois religions se déclarent en accord sur la nature et le nombre des éléments qui entrent dans la composition de ce «livre» ni même sur son interprétation globale.

Et comment pourrait-il en être autrement? La canonisation des Écritures révélées, juives, puis chrétiennes, introduit certes un élément de stabilité et de fixité dans la notion même de révélé, en la contre-distinguant à la fois du révélable et du non-révélé, mais elle a été elle-même le fruit d'un lent processus de maturation. Même l'important concile de Javné, tenu aux environs des années 90 de notre ère, n'a pu créer de consensus définitif sur la canonicité des livres contenus dans la Bible hébraïque.

La formation parallèle au sein de la communauté juive d'Alexandrie d'un canon des Écritures en grec, celui-là même qu'adoptera l'Église naissante, suffit à elle seule à nous mettre en garde contre toute absolutisation de la valeur immuable de l'écrit.

2 *Le Coran*, Paris, P.U.F., coll. Que sais-je?, 1980, p. 19

3 Voir à ce sujet S. D. Goitein, *Jews and Arabs*, New York, Schocken, 1974,

Le canon grec, différent à maints égards du canon des Écritures hébraïques, devait être investi aux yeux des Juifs d'Alexandrie d'une valeur sacrée égale à celle dont jouissait le canon des Juifs de Palestine. D'ailleurs, on est en mesure d'affirmer aujourd'hui, grâce surtout aux découvertes des manuscrits de la Mer Morte, qu'il devait circuler en Palestine des recensions de la Bible hébraïque plus proches du prototype présumé par la traduction de la Septante que du modèle qui sous-tend nos bibles traditionnelles.

Qui dit canon dit fixité, mais cette fixité, on le voit, est toute relative puisqu'elle admet une extrême diversité dans sa définition du «canonique». Tel livre, Ben Sira⁴ (l'Ecclésiastique) par exemple, canonique pour les Juifs d'Alexandrie, mais exclu du canon hébraïque, n'en est pas moins cité dans le Talmud et faisait même partie de la bibliothèque des derniers résistants de Massada! Le livre d'Ézéchiel^{4a}, parfaitement acceptable aux croyants juifs et chrétiens, n'entra dans le canon hébraïque qu'au prix du labeur exégétique de Hananiah ben Hezekiah. Et que dire du Cantique des Cantiques^{4b} dont le sort était encore douteux vers l'an 130 de notre ère?

Personne ne doute, de nos jours, de l'existence d'une longue période de transmission orale antérieure à la fixation par écrit des éléments les plus anciens du «Livre». Les tenants de la théorie documentaire dans sa version la plus classique aussi bien que les partisans de la théorie renouvelée, en particulier, par les modifications proposées par l'école scandinave qui tend à retarder jusqu'à l'exil babylonien le moment historique de l'écrit, s'accordent tous à reconnaître que l'oral a précédé l'écrit comme véhicule des traditions anciennes d'Israël. Ce premier mode de transmission apparaît même d'emblée comme presque la seule garantie de l'antiquité et de la vérité historique du document écrit.

On ne peut en dire autant de la tradition orale fixée postérieurement au «Livre» et dont l'existence est affirmée, sinon postulée, à la fois par le judaïsme (*torah she be al peh*), par l'Islam (*hadith*) et par le christianisme naissant dans la mesure où la fixation de l'écrit néotestamentaire représente l'aboutissement de la proclamation orale du kérygme. Dans le judaïsme, ce type de tradition orale est perçue comme parallèle à la formation de l'écrit biblique et indépendante

4 Shabbat 13b

4a Hagga 13a

4b Menahot 45a

de lui. Elle joue vis-à-vis du «Livre» un rôle de suppléance qui lui confère une importance au moins égale à celle de la tradition écrite (*torah she bikhtav*), puisque, comme cette dernière, elle puise son autorité dans la parole révélée.

Ce sont les Pharisiens qui, dans le judaïsme, se sont imposés comme les détenteurs de la tradition orale et se sont affirmés les champions des valeurs qu'elle véhiculait de par l'autorité nouvelle dont ils se voyaient investis. Il s'agissait, à proprement parler, d'une véritable révolution⁵. Avec la synagogue comme centre d'enseignement et de diffusion de la tradition orale des Pharisiens, on comprend bien que le Temple de Jérusalem ne représentait pas la même nécessité vitale que pour la secte rivale des Sadducéens. Ceux-ci une fois le Temple détruit, disparurent avec lui. Pour les Pharisiens, au contraire, tout Israël jouissait de la qualité sacerdotale et les lois de sainteté dont ils se faisaient les champions présupposaient que le foyer de chaque juif constituait en lui-même un temple tout aussi vénérable.

Dans la mesure où la tradition orale se veut aussi un commentaire de la tradition écrite, elle est régie par des règles d'herméneutique qui définissent à l'avance, pour ainsi dire, les limites du nouveau discours et l'écart qui le sépare de l'ancien, fixé une fois pour toutes. Les consonnes du mot persan *PARDES* offrent, dans le judaïsme, une description commode des divers modes d'interprétation qui permettent d'extraire d'un texte ancien des sens nouveaux. La lettre «p» annonce le mot *peshat* («simple») et désigne l'analyse du sens littéral d'un texte. «R», du mot *remez* («allusion»), invite à l'interprétation allégorique alors que la lettre «D», de l'hébreu *d'rash* («étude») fournit l'occasion de l'exégèse la plus rigoureuse et la plus approfondie. La lettre «S», enfin, représente l'exégèse ésotérique et plus secrète (*sod*, «secret») des mystiques.

Deux genres littéraires distincts émanèrent très tôt de l'enseignement rabbinique fondé sur la loi orale : le *midrash* halachique, ou énoncé légal tiré de l'analyse d'un texte biblique, donc écrit, et la *mishnah*, laquelle est aussi un énoncé légal mais sans fondement autre que l'autorité de la tradition orale.

La synagogue n'assura pas qu'une diffusion géographique à l'enseignement des Pharisiens. Elle modela aussi l'avenir du judaïsme puisqu'il est devenu conventionnel de voir dans la version

5 Voir E. Rivkin, «The Pharisaic Revolution», dans *The Shaping of Jewish History*, New York, Scribners, 1971, p. 42-83

rabbinique et talmudique de cette religion l'héritier spirituel du pharisaïsme.

Par un caprice de l'histoire, pourtant, ce n'est pas aux champions de la double notion de révélation orale et écrite que nous devons la préservation du Livre en tant que livre. Le Karaïsme, déjà qualifié par Richard Simon dans son *Histoire critique du Vieux Testament*, de «secte... peu connue aux chrétiens et même à la plupart des Juifs», tout dissident qu'il fût par rapport au judaïsme rabbinique considéré à tort ou à raison comme normatif, a quand même alimenté au sein de ce dernier une tradition féconde axée sur l'obligation personnelle faite à l'individu d'étudier soigneusement l'Écriture⁶.

En insistant sur la nécessité d'interpréter les préceptes de la Torah selon son intelligence et sa compréhension, dans le respect de la tradition, mais sans se laisser lier aveuglément par elle, le Karaïsme «a ouvert la voie à un individualisme extrême dans les opinions religieuses»⁷. D'ailleurs, la devise d'Anan, le premier des Karaïtes, «étudiez la loi à fond et ne vous en rapportez pas à mon opinion», illustre bien l'enseignement et le programme doctrinal de ce mouvement religieux qui en est venu à rejeter l'affirmation du judaïsme rabbinique qu'il existait une Loi orale et qu'il fallait voir en elle le complément nécessaire de la Loi écrite. En pratique, les Karaïtes refusaient de reconnaître l'autorité du Talmud et préconisaient un retour à l'Écriture comme base quasi unique de la religion et de la morale.

L'individualisme des Karaïtes, que l'on a pu comparer à celui qu'introduisit la Réforme protestante dans le christianisme, eut pour effet de favoriser l'étude critique du texte biblique. L'étude du texte écrit entraîna à son tour la préparation de manuscrits soigneusement établis, tâche à laquelle s'adonnèrent des savants «traditionalistes» appelés massorètes et dont les plus célèbres se recrutèrent dans de grandes familles d'allégeance karaïte de la ville de Tibériade. Ces savants travaillèrent à la fixation et à la vocalisation du texte consonantique de la Bible. Il n'est pas exclu que le travail entrepris par les Massorètes répondait à des préoccupations partagées également par des traditionalistes musulmans engagés dans la fixation, vers la même époque, du texte coranique.

6 Édition de 1685 publiée à Rotterdam, p. 160

7 Simon Szyszman, *le Karaïsme*, Paris, L'Âge d'Homme, 1980, p. 28

Que l'on ait pu déceler des points communs entre l'essénisme révélé par les manuscrits de la Mer Morte et le Karaïsme, comme tendent à le démontrer certaines recherches modernes, laisse entrevoir le rôle prépondérant mais insoupçonné qu'ont joué dans l'histoire de la transmission du «Livre» des mouvements spirituels longtemps négligés par les historiens en raison même de leur supposé caractère marginal et sectaire⁸.

8 Sur les rapports entre le Karaïsme et l'essénisme, voir André Paul, *Écrits de Qumran et Sectes juives aux premiers siècles de l'Islam*, Paris, Letorzey et Ani, 1969 On pourra aussi consulter N Wieder, *The Judean Scrolls and Karaism*, Londres, Horowitz Publishing Co Ltd, 1962, Simon Szyszman, *op cit*, p 34-48 et Jean Ouellette, «Aphraate, Qumrân et les Qaraites», dans J Neusner, *A History of the Mishnaic Law of Purities*, partie XV, Leiden, E J Bull, 1976, p 163-183