Questes

Revue pluridisciplinaire d'études médiévales

38 | 2018

Formes et usages de la Bible au Moyen Âge

Avant-propos

La Bible au Moyen Âge, entre lecture et écriture

Jean-René Valette

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/questes/4806>

DOI : 10.4000/questes.4806

ISSN : 2109-9472

Éditeur

Les Amis de Questes

Édition imprimée

Date de publication : 1 juillet 2018

Pagination : 1-13

ISSN : 2102-7188

Référence électronique

Jean-René Valette, « Avant-propos », *Questes* [En ligne], 38 | 2018, mis en ligne le 18 juin 2018, consulté le 25 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/questes/4806> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/questes.4806>

Avant-propos

La Bible au Moyen Âge, entre lecture et écriture

Jean-René VALETTE

Université Paris-Sorbonne (Paris IV)

Heureux hasard des calendriers éditoriaux ! En cet automne 2017 paraissent simultanément deux gros ouvrages collectifs consacrés à la Bible. D'un côté, sous le titre *Lectures de la Bible (I^{er}–XV^e siècle)*, Laurence Mellerin présente un ambitieux « manuel », longuement mûri dans le cadre d'un séminaire lyonnais¹. De l'autre, *Écrire la Bible en français au Moyen Âge et à la Renaissance* recueille les fruits d'une enquête menée à la faveur de trois colloques internationaux (à Bordeaux en 2012 et 2013, puis à Nanterre en 2015)². *Lire, écrire*, deux voies d'accès au « livre monde » qu'est la Bible³ mais aussi deux questions que ce « livre pluriel⁴ » pose de façon singulière.

¹ *Lectures de la Bible (I^{er}–XV^e siècle)*, dir. Laurence Mellerin, Paris, Éditions du Cerf, 2017.

² *Écrire la Bible en français au Moyen Âge et à la Renaissance*, dir. Véronique Ferrer et Jean-René Valette, Genève, Droz, 2017. Certains exemples ou développements que l'on trouvera dans mon texte sont en partie empruntés aux chapitres introductifs de cet ouvrage.

³ Longtemps le monde s'est lu dans la Bible et, comme le montre Gilbert Dahan à propos des vers célèbres d'Alain de Lille (*Omnis mundi creatura / Quasi liber et pictura / Nobis est et speculum*), il y a « une sorte de jeu de miroir entre le monde-livre, le monde qui se donne comme un livre à déchiffrer, et la Bible, qui, à son tour, est un livre-monde, miroir de ce monde et nous donnant les clés de ce monde » (Gilbert Dahan, « Les fondements de l'exégèse médiévale », dans *L'Occident médiéval, lecteur de l'Écriture*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Supplément. Cahiers Évangile », 116, 2001, p. 80–81).

⁴ Comme le rappelle Frédéric Boyer en faisant allusion à l'étymologie du mot (*ta biblia*, « les livres »), « il s'agit d'un seul livre à plusieurs voix » : « si cette collection de livres forme dans notre culture un tout, un livre unique, elle a toujours gardé en

Se tourner vers les *lectures* de la Bible invite à considérer l'exégèse car en l'occurrence « la lecture est recherche interprétative⁵ ». Tel est le sens qu'il faut accorder au geste sur lequel s'ouvre le grand livre d'Erich Auerbach, *Mimésis*, publié en 1946. Au seuil d'une longue série d'analyses menant d'Homère et de la Bible à Virginia Woolf, l'éminent romaniste entend comparer les « deux styles » qui ont exercé « une influence constitutive sur la représentation de la réalité dans la littérature européenne⁶ ». Sa démarche vise à fixer les traits de ces « types fondamentaux » à partir de deux épisodes « également antique[s], également épique[s] » mais appartenant à deux « mondes formel[s] » étrangers l'un à l'autre : d'une part, la scène du chant XIX de l'*Odyssée* où Ulysse, de retour à Ithaque, est reconnu par sa vieille nourrice Euryclée à la cicatrice qu'il porte à la cuisse ; de l'autre, le sacrifice d'Isaac (Genèse, XXII, 1). Qu'il s'agisse de la conduite du récit, de l'utilisation du discours direct ou du traitement des personnages, le relevé de « contrastes stylistiques » aussi « accusés » que possible permet à l'analyste de mettre au jour deux *réalismes* et d'opposer un « art du premier-plan » et un « art de l'arrière-plan » :

L'un décrit les événements en les extériorisant, les éclaire également, les enchaîne sans discontinuité ; c'est une expression libre et complète, sans ambiguïté, qui place tous les phénomènes au premier plan et ne laisse que peu de place au développement historique et humain ; – l'autre met en valeur certains

même temps les traces de son pluriel » (« Les livres, la Bible », dans *La Bible. Nouvelle traduction*, dir. Frédéric Boyer, Marc Sevin et Jean-Pierre Prévost, Paris/Montréal, Bayard/Médiaspaul, 2001, p. 16).

⁵ Pierre-Marie Beaude, « La Bible à plusieurs voix », dans *Le Discours religieux, son sérieux, sa parodie en théologie et en littérature*, dir. Pierre-Marie Beaude et Jacques Fantino, Paris/Metz, Éditions du Cerf/Université de Metz, 2011, p. 15.

⁶ Erich Auerbach, *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale* [1946], trad. de l'allemand par Cornélius Heim, Paris, Gallimard, 1968, chap. 1, « La cicatrice d'Ulysse », p. 34.

éléments pour en laisser d'autres dans l'ombre ; c'est un style abrupt, qui suggère l'inexprimé, l'arrière-plan, la complexité, qui appelle l'interprétation, qui prétend exprimer l'histoire universelle, qui met l'accent sur le devenir historique et en approfondit l'énigme⁷.

Rien d'étonnant, dès lors, si « l'herméneutique est déjà à l'œuvre dans l'Écriture, qui s'explique elle-même⁸ » : le Deutéronome et, plus encore, le Livre des Chroniques le montrent à merveille, en relisant, l'un l'Exode, l'autre Samuel et les Rois. Rien d'étonnant non plus à ce que le christianisme, assimilable à « une grande entreprise de lecture⁹ », ait suscité de nombreux commentaires, allant jusqu'à les intégrer au texte biblique. C'est notamment le cas des « traductions-commentaires » en vigueur au Moyen Âge, période où « la lecture privée de la Bible ne se concevait pas sans le recours à une “exposition”, un commentaire dont l'autorité encadrait, au sens propre, le texte sacré dans les manuscrits¹⁰ ». Depuis le pape Alexandre II (1061–1073), la lecture de la Bible *sine glossa* était prohibée tandis que le texte non glosé, réservé à la liturgie, donnait lieu à un commentaire oral. Le montrent bien les recherches de mise en page à l'œuvre dans des manuscrits soucieux de distinguer matériellement la traduction *stricto sensu* de la glose au fil du texte, bien que le traducteur ait conçu l'ensemble comme un tout organique¹¹.

Les rapports qui lient la « lettre » à l'exégèse qu'elle a suscitée au fil du temps sont si étroits et si nombreux qu'on assimile parfois la Bible

⁷ *Ibid.*, p. 33–34.

⁸ Laurence Mellerin, *Lectures de la Bible (I^{er}–XV^e siècle)*, *op. cit.*, p. 11.

⁹ Pierre-Marie Beaude, « La Bible à plusieurs voix », *art. cit.*, p. 19.

¹⁰ Frédéric Duval, *Lectures françaises de la fin du Moyen Âge*, Genève, Droz, 2007, p. 41.

¹¹ Geneviève Hasenohr, « Bibles et psautiers », dans *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit*, dir. Henri-Jean Martin et Jean Vezin, Paris, Éditions du Cercle de la Librairie/Promodis, 1990, p. 317–328.

à un texte « double ». Jean-Claude Schmitt, pour sa part, n'hésite pas à employer le terme de *mythologie* à propos du christianisme, « à tous les sens du terme », non seulement parce que le *mythos* du christianisme s'est continuellement développé à travers la littérature apocryphe, l'hagiographie et les légendes chrétiennes jusqu'à constituer une véritable « nébuleuse mythique », mais aussi parce que « la culture chrétienne savante n'a jamais cessé de tenir sur ses "mythes" un discours critique¹² », ce qui la rapproche de la philosophie grecque. La « mythologie chrétienne résulterait ainsi d'un *mythos* » et de ce que l'historien nomme une « raison théologique », c'est-à-dire « le *logos* propre à cette culture¹³ ». Voici ce qu'écrit de son côté Pierre Gibert : « En réalité Bible et logos manifestent en théologie une dialectique dont la Grèce elle-même a profité, celle du dionysiaque et de l'apollinien, que nous traduirons ici en dialectique de l'éros et du logos¹⁴ ».

Une telle présentation mène parfois à distinguer artificiellement écriture et commentaire, activité créatrice et activité herméneutique. Or, loin d'être commandé par la mise en œuvre d'une grille extérieure, le déploiement de l'interprétation relève, comme on l'a vu, d'une poétique immanente au texte biblique. Exégèse et création littéraire ne sauraient être conçues comme deux voies parallèles : l'herméneutique joue un rôle à part entière dans le processus de création¹⁵. Au fond,

¹² Jean-Claude Schmitt, « Une histoire religieuse du Moyen Âge est-elle possible ? Jalons pour une anthropologie historique du christianisme médiéval » [1994], dans *Le Corps, les rites, les rêves, le Temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001, p. 54.

¹³ *Ibid.*, p. 41.

¹⁴ Pierre Gibert, « Fondements bibliques », dans *Histoire de la théologie*, dir. Jean-Yves Lacoste, Paris, Éditions du Seuil, 2009, p. 48.

¹⁵ Voir à cet égard le projet développé par un ouvrage récent : « L'idée directrice de ce volume est de mesurer le rôle joué par l'herméneutique. Car plus qu'aucune autre œuvre, la Bible est reçue à travers un "filtre" – celui des diverses traditions religieuses qui en ont assuré la diffusion. Elle n'a cessé, on le sait, de susciter d'infinies "lectures" : le Midrash, la patristique, le Zohar, l'herméneutique moderne, pour ne

la Bible n'est pas un livre au sens où le poème épique de l'Iliade forme un livre mais elle est la forme éditoriale et littéraire concrète que revêt une tradition herméneutique. À cet égard, le premier effet produit par l'insertion de la Bible dans la culture européenne d'origine gréco-latine consiste dans l'habitude mentale et spirituelle qui pose une équivalence entre l'acte de la lecture et l'exigence d'une interprétation, plus précisément entre le déchiffrement du Livre et les structures de l'expérience du monde et de l'histoire¹⁶.

Pour Philippe de Robert et Olivier Millet, le *Roman de la Rose* de Guillaume de Lorris et *La Divine Comédie* de Dante constituent sous ce rapport « les deux réalisations poétiques les plus éclatantes de cette idée de la lecture qui a fondé à son tour une idée de la littérature¹⁷ », chacun de ces ouvrages retenant à sa manière un trait caractéristique. Si le premier *Roman de la Rose* invite au déchiffrement d'une *senefiance* latente, le texte de Dante se présente, quant à lui, comme une somme à la fois symbolique et encyclopédique : « À cet égard, ces deux poèmes sont bien les deux Bibles poétiques de la littérature occidentale¹⁸ ».

Parmi les nombreuses modalités selon lesquelles la Bible se rend « présente à la culture » – en marge des champs théologiques ou

citer que quelques exemples, ont accompagné de leurs commentaires la diffusion du corpus biblique. Cet effort continu d'interprétation, avec ses divergences, ses polémiques, ses enjeux aux conséquences parfois tragiques, a modelé le sens des différents épisodes. Lorsque des écrivains – poètes, dramaturges, romanciers – s'intéressent à une figure biblique, c'est cet arrière-plan qui intervient à chaque fois, selon des modalités qui dépendent du contexte religieux et culturel au sein duquel ils ont évolué. Ce sont ces interactions, donc, que l'on tente ici d'explorer. Comment et jusqu'à quel point l'environnement piétiste, le courant hassidique, les habitudes de lecture prises au contact de la Kabbale ou les enjeux de la crise moderniste, ont-ils influencé la création littéraire ? » (« Présentation », dans *Les Écrivains face à la Bible. Herméneutique et création*, dir. Sylvie Parizet et Jean-Yves Masson, Paris, Éditions du Cerf, 2011, p. 7–8).

¹⁶ *Bible et littérature*, dir. Olivier Millet, Paris, Champion, 2003, p. 10–11.

¹⁷ Olivier Millet et Philippe de Robert, *Culture biblique*, Paris, PUF, 2001, p. 404.

¹⁸ *Ibid.*

confessionnels –, on retiendra les pages que Dominique Millet-Gérard consacre au « paradoxe de la mystérieuse beauté noire¹⁹ ». S’inspirant de la doctrine des quatre sens de l’Écriture, elle étudie le célèbre verset *Nigra sum, sed formosa* en distinguant un sens historique et une « vérité mystique ». À l’*ordo litteralis* et à l’*ordo mysticus*, fondements de la tradition exégétique, elle superpose un *ordo aestheticus*, qui ouvre la voie à la création littéraire. Le verset biblique du Cantique n’est-il pas l’un des rares à traiter directement de la beauté ? Les beaux objets que Claude Hopil déclare « remplis de beauté, d’artifice et d’excellence » font à ses yeux du Cantique « un tremplin pour des poètes soucieux de commentaires qui respectent, voire imitent, la beauté plastique du texte biblique²⁰ ». Ces *ekphraseis*, liées à l’aspect érotique du texte, « sont aussi la porte ouverte à une tentante fantaisie du commentaire²¹ », comme le montre, au terme du parcours proposé par Dominique Millet-Gérard, le cas de Claudel, « disciple de Mallarmé converti à l’exégèse, [qui] ne négligera pas une interprétation théorique, métalinguistique du verset²² ».

C’est au sein de cette vaste perspective herméneutique, religieuse ou esthétique, que Laurence Mellerin situe le projet qu’elle a coordonné : « Ce livre n’a pas d’autre ambition que d’introduire à ce phénomène, que David Banon a nommé “lecture infinie” dans le judaïsme, Pier Cesare Bori “interprétation infinie” dans le christianisme²³ ».

¹⁹ Dominique Millet-Gérard, « “Je suis noire, mais belle” (Ct I, 4–5). Les mystères de la noirceur éclatante : *candida nigredo* », dans *Le Lumineux Abîme du Cantique des cantiques*, dir. Catherine Chalié, Jean-Louis Chrétien, Ruedi Imbach, Dominique Millet-Gérard, Paris, Parole et silence, 2008, p. 99–131.

²⁰ Claude Hopil, *Les Douces Extases de l’âme spirituelle*. Cité par Dominique Millet-Gérard, « “Je suis noire, mais belle”. Les mystères... », art. cit., p. 120.

²¹ Dominique Millet-Gérard, *ibid.*

²² *Ibid.*, p. 129.

²³ Laurence Mellerin, *Lectures de la Bible (I^{er}–XV^e siècle)*, op. cit., p. 11. Voir David Banon, *La Lecture infinie. Les voies de l’interprétation midrachique*, Paris, Éditions du Seuil, 2017 ; Pier Cesare Bori, *L’Interprétation infinie. L’herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, Paris, Éditions du Cerf, 1991.

*

Cet infini « biblique » n'est cependant pas propre à la lecture ou à l'interprétation. On le rencontre aussi sur le versant de l'écriture. Dans la mesure où la Parole divine est première (au double sens, logique et chronologique), il convient sans doute d'abord de se demander si

l'Écriture Sainte n'est pas elle-même, par essence, déjà réécriture. Réécriture de ce message divin, c'est-à-dire adaptation de son contenu transcendant aux ressources de l'homme, utilisant les possibilités (réduites pour toutes sortes de raisons, ne serait-ce que du fait de la marque qu'imprime le temps) du langage de l'homme – ou plutôt des langages des hommes²⁴.

Tel est le point de départ, à partir duquel l'histoire de l'écriture de la Bible se révèle indissociable de l'histoire indéfinie de ses traductions : « ce que nous appelons la Bible est le fruit de plusieurs traductions, de multiples transferts d'une langue à l'autre²⁵ », rappelle Frédéric Boyer en soulignant que le texte biblique en lui-même évoque l'activité traductrice (targoums araméens dans le Livre de Néhémie, version grecque du prologue du Siracide, équivalents grecs de l'araméen donnés par les évangélistes). À partir de saint Jérôme, une Bible est avant tout une « vulgate », une version répandue (*versio vulgata*) destinée à faire autorité : « chaque fois, traduire, ce fut fonder une autorité. Chaque traduction de la Bible a ainsi, dans l'histoire occidentale, contribué à homogénéiser la matière biblique », jusqu'à « créer une sorte de “langue biblique” dans notre culture », à telle enseigne que les mots que nous employons aujourd'hui – *péché*, *loi*, *grâce* – « sont autant de mots sources du vocabulaire biblique, même s'il ne s'agit au départ que de

²⁴ Gilbert Dahan, « Réécrire l'Écriture ? », dans *Réécrire les saintes Écritures*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Supplément. Cahiers Évangile », 158, décembre 2011, p. 3–4.

²⁵ Frédéric Boyer, « Les livres, la Bible », art. cit., p. 20.

traductions, de mots issus du long travail des passages et des traductions homogénéisantes²⁶ ».

Comment en serait-il autrement puisqu'il s'agit, pour chaque époque, dans chaque culture, d'adapter et d'actualiser ? Selon Michel Zink, le Moyen Âge tout entier se présente, à cet égard, comme « une vaste entreprise de traduction ». En témoigne le nom donné à cet âge, qui « le définit en termes d'héritage et de succession²⁷ ». En témoigne aussi la manière dont les médiévaux eux-mêmes, après Pétrarque, présentent la période comprise entre la chute de l'empire romain et celle de Byzance en termes culturels (et non seulement politiques), à partir d'une renaissance des lettres. Si la notion de *translatio studii* s'impose aux esprits, c'est bien parce que

le mouvement qui anime le monde intellectuel médiéval tout entier est celui d'une immense traduction. Mouvement en diachronie, avec l'émergence des langues romanes. Mouvement en synchronie, avec le quasi monopole que le latin exerce sur la vie intellectuelle et avec la circulation des mouvements littéraires à travers l'Europe²⁸.

Des « traductions métaphoriques » aux « vraies traductions », il n'y a qu'un pas, que le mot de *translatio* permet de franchir aisément car ce terme, par lequel le Moyen Âge désigne un transfert, s'applique aussi à la traduction d'une langue vers une autre. Lorsque Roger Bacon déplore que

²⁶ *Ibid.* Parmi maints autres exemples de la mémoire biblique d'une langue, voir celui de la parémiologie, étudié par Nicole Geunier (« Les cornes de Moïse et les corbeaux d'Élie : l'apport biblique à la parémiologie française », *Littérales*, n° 16, *Mémoires bibliques*, dir. Anne-Marie Pelletier, 1995, p. 23–47).

²⁷ Michel Zink, « Préface », dans *Translations médiévales. Cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (XII^e–XV^e siècle)*, dir. Claudio Galderisi, vol. 1, *De la translatio studii à l'étude de la translatio*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 9.

²⁸ *Ibid.* L'ouvrage de Michèle Gally et de Christiane Marchello-Nizia, *Littératures de l'Europe médiévale* (Paris, Magnard, 1985) permet de mesurer la richesse et l'intensité de ces mouvements littéraires.

« toute la sagesse des Latins dépend des langues étrangères²⁹ », il signifie que « la *translatio studii* est en même temps une *translatio linguarum*³⁰ ». Et si, comme le note Frédéric Duval, la « dimension linguistique de la traduction n’a pas toujours été mise en avant au Moyen Âge³¹ » malgré l’abondante activité qui la caractérise et l’intense réflexion à laquelle elle donne lieu³², c’est sans doute en raison de la polysémie qui la rattache aux phénomènes de la *translatio imperii* et de la *translatio studii*, transferts à la fois géographiques et historiques du pouvoir et du savoir³³. Cette polysémie explique sans doute aussi en partie la diversité des appropriations, la diversification des modes d’appropriation de la Bible, depuis les traductions-*transpositions*, -*adaptations*, -*paraphrases* ou encore -*translations* que distinguent les médiévistes jusqu’aux trois types de paraphrases pratiqués à la Renaissance³⁴.

Au fond, « la traduction est tradition³⁵ » et, en tant que « relais privilégié du passé dans la société médiévale », elle a pour vocation de s’inscrire « au cœur des renaissances³⁶ », qu’il s’agisse des « renaissances médiévales » mises au jour par les travaux de Jean-Jacques Ampère et de

²⁹ Roger Bacon, *Opus Majus*, III, c, vi. Cité par Gilbert Dahan, Irène Rosier et Luisa Valente, « L’arabe, le grec, l’hébreu et les vernaculaires », *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, dir. Sten Ebbesen, Tübingen, Gunter Narr, coll. « Geschichte der Sprachtheorie », 3, 1995, p. 265.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Frédéric Duval, « Quels passés pour quel Moyen Âge ? », dans *Translations médiévales*, op. cit., vol. 1, p. 47.

³² Gilbert Dahan et al., « L’arabe, le grec, l’hébreu et les vernaculaires », art. cit. (voir les p. 281–291).

³³ Voir Clara Auvray-Assayas, Christian Berner, Barbara Cassin, André Paul, Irène Rosier-Catach, « Traduire », dans *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, dir. Barbara Cassin, Paris, Éditions du Seuil/Le Robert, 2004, p. 1313–1315.

³⁴ Sur ce point, voir Véronique Ferrer et Jean-René Valette, « La langue de la Bible, Les traductions en français », dans *Écrire la Bible en français au Moyen Âge et à la Renaissance*, op. cit., p. 23–47.

³⁵ Frédéric Duval, « Quels passés pour quel Moyen Âge ? », art. cit., p. 48.

³⁶ Voir Claudio Galderisi, « Introduction – “La Belle captive” ou les âges de papier », dans *Translations médiévales*, op. cit., vol. 1, p. 41 sq.

Charles H. Haskins³⁷ ou de la « grande » Renaissance, celle du XVI^e siècle³⁸, voire du long Moyen Âge évoqué par Jacques Le Goff, « toujours en quête d'une autorité dans le passé, d'un âge d'or en arrière³⁹ ».

La perspective change au XVIII^e siècle, sous l'effet de l'une des plus fortes secousses qui donnèrent naissance à la modernité, écrit Frédéric Boyer : « il devint urgent de desceller notre représentation du monde de son socle théologico-biblique, et de risquer un exercice de la pensée dont la liberté inverse notre relation aux Livres saints ». Cela explique sans doute que « nous héritons non plus du Livre dominant mais d'un Livre à déconstruire, à *déclure*, selon une expression de Jean-Luc Nancy⁴⁰ ». Si la question consiste aujourd'hui à se demander « comment devenir les héritiers d'un Livre déraciné de sa propre parole », elle invite un certain nombre de philosophes, tels Jean-Louis Chrétien, Josef Simon, Henri Atlan, Giorgio Agamben ou George Steiner, à situer leur pensée « au cœur d'un certain rapport contemporain à la Bible » en entreprenant d'interroger une « humanité hors texte⁴¹ ».

Loin de détourner les regards de la Bible, cette mutation a permis que « la littérature biblique soit découverte dans sa pleine singularité littéraire », comme « réservoir de récits et de symboles, de registres et de

³⁷ Jean-Jacques Ampère, *Histoire littéraire de la France avant le XII^e siècle*, Paris, Hachette, 1839–1840, 3 vol. ; Charles H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1927.

³⁸ Sur l'idée de Renaissance, voir *La Renaissance ? Des Renaissances ? (VIII^e–XVI^e siècle)*, dir. Marie-Sophie Masse et Michel Paoli, Paris, Klincksieck, 2010.

³⁹ Jacques Le Goff, « Pour un long Moyen Âge », dans *id.*, *L'Imaginaire médiéval. Essais*, Paris, Gallimard, 1985, p. 8–9.

⁴⁰ Frédéric Boyer, « La Bible comme héritage », art. cit., p. 36. Voir Jean-Luc Nancy, *La Déclosion. Déconstruction du christianisme I*, Paris, Galilée, 2005, ouvrage dans lequel le philosophe en appelle à « une déclosion mutuelle des héritages de la religion et de la philosophie », invitant la raison à « éclairer sa propre obscurité, non pas en la baignant de lumière, mais en acquérant l'art, la discipline et la force de laisser l'obscur émettre sa propre clarté » (p. 15).

⁴¹ Frédéric Boyer, « La Bible comme héritage », art. cit., p. 36.

styles, à côté des autres réservoirs culturels que la tradition littéraire occidentale et les littératures mondiales mettent à la disposition des écrivains et de leurs lecteurs⁴² ». Pour qui la fréquente aujourd’hui, note Sylvie Germain, la Bible se présente « comme une Bibliothèque ouverte à tous les vents, infiniment bruissante de mots. [...] Et, à égale intensité, comme une Bibliothèque puissamment sonore de silence ». Un vers de René Char suggère à ses yeux la manière dont « la Bible, qui détient *l’esprit du livre*, œuvre dans l’imaginaire et le désir de son lecteur : “Livres qui s’introduisent avec souplesse dans nos jours, y poussent une plaine, ouvrent des bals”⁴³ ». Au fond, « la Bible joue ainsi, plus que jamais, son rôle de littérature [à un] double titre [...], corpus inspiré attendant une réponse humaine et bibliothèque engendrant de nouveaux livres⁴⁴ ».

*

Choisissant de ne pas choisir entre l’infini des lectures et celui des réécritures, les auteurs de ce numéro de *Questes*, à l’initiative de Louis-Gabriel Bonicoli et de Maïté Sauvêtre, se sont portés au point de rencontre entre « le monde du texte » et le « monde du lecteur », pour reprendre les mots de Paul Ricœur⁴⁵. À leur manière, et sans même

⁴² Olivier Millet et Philippe de Robert, *Culture biblique*, op. cit., p. 405. Sous ce rapport, voir le récent dictionnaire, *La Bible dans les littératures du monde*, dirigé par Sylvie Parizet, Paris, Éditions du Cerf, 2016, 2 vol. En choisissant d’étendre à tous les âges et à tous les pays le nouveau sens que le mot *littérature* a pris en Europe à partir du XVIII^e siècle et qui s’impose au seuil du XIX^e siècle, cette vaste entreprise réunit les noms de quelque sept mille écrivains. D’inspiration comparatiste, elle vise à reconnaître le rôle joué par la Bible juive et chrétienne dans la « création littéraire » du monde entier.

⁴³ Sylvie Germain, « Bibliocosmos », *Le Magazine littéraire*, n° 448, 2005, p. 42.

⁴⁴ Olivier Millet, « La Bible comme littérature », dans *Constitution du champ littéraire. Limites-Intersections-Déplacements*, dir. Pierre Chiron et Francis Claudon, Paris, L’Harmattan, 2008, p. 190.

⁴⁵ Paul Ricœur, *Temps et récit*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, vol. 3, *Le Temps raconté*, p. 228–263.

pouvoir compter sur la longue durée ni sur le grand nombre des collaborateurs dont disposent la plupart des projets conduits par leurs aînés, ils ont privilégié le lien dialectique suivant, excellemment défini par Donald F. McKenzie : « De nouveaux lecteurs produisent de nouveaux textes, et les significations de ceux-ci dépendent de leurs nouvelles formes⁴⁶ ». Avec Donald F. McKenzie, et dans le sillage du récent ouvrage coordonné par Eyal Poleg et Laura Light, *Form and Function in the late medieval Bible*⁴⁷, les jeunes chercheurs de *Questes* ont tenté d'appréhender « le double ensemble de variations – variations des formes de l'écrit, variation de l'identité des publics – que doit prendre en compte toute histoire désireuse de restituer la signification mouvante et plurielle des textes⁴⁸ ».

Il faut saluer l'intérêt du vaste projet qu'ils ont formé pour la période médiévale et la qualité des résultats obtenus. Forts d'une belle orientation interdisciplinaire, ils ont réussi à éclairer les textes et les images associées au Livre à la lumière des facteurs socio-historiques. Il faut également souligner leur audace, conforme à celle du lecteur idéal décrit par les tenants du nomadisme, qu'il s'agisse de Paul Zumthor⁴⁹ ou, ici, de Michel de Certeau :

Bien loin d'être des écrivains, fondateurs d'un lieu propre, héritiers des laboureurs d'antan, mais sur le sol du langage, creuseurs de puits et constructeurs de maisons, les lecteurs sont des voyageurs ; ils circulent sur les terres d'autrui,

⁴⁶ Donald F. McKenzie, *Bibliography and the Sociology of Texts*, London, British Library, 1986, p. 20. Cité par Guglielmo Cavallo et Roger Chartier, « Introduction », dans *Histoire de la lecture dans le monde occidental* [1995], Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 9.

⁴⁷ *Form and Function in the late medieval Bible*, dir. Eyal Poleg et Laura Light, Leiden/Boston, Brill, 2013.

⁴⁸ Guglielmo Cavallo et Roger Chartier, « Introduction », dans *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, op. cit., p. 9.

⁴⁹ Paul Zumthor, *Écriture et nomadisme. Entretiens et essais*, Montréal, Hexagone, 1990.

nomades braconnant à travers les champs qu'ils n'ont pas écrits, ravissant les biens d'Égypte pour en jouir. L'écriture accumule, stocke, résiste au temps par l'établissement d'un lieu et multiplie sa production par l'expansionnisme de sa reproduction. La lecture ne se garantit pas contre l'usure du temps (on s'oublie et on l'oublie), elle ne conserve pas ou mal son acquis, et chacun des lieux où elle passe est répétition du paradis perdu⁵⁰.

Dans cette définition à visée générale, qui distingue entre « la trace écrite, quelle qu'elle soit, fixée, durable, conservatrice, et ses lectures, toujours dans l'ordre de l'éphémère, de la pluralité, de l'invention⁵¹ », on aura reconnu une double référence vétérotestamentaire – aux biens d'Égypte et au paradis perdu –, comme si la Bible restait décidément, du Moyen Âge à nos jours, l'un des paradigmes essentiels des formes d'écriture et des usages de lecture.

⁵⁰ Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien*, vol. 1, *L'art de faire*, Paris, Gallimard, 1990, p. 251.

⁵¹ Guglielmo Cavallo et Roger Chartier, « Introduction », dans *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, *op. cit.*, p. 9.