

La formation du canon biblique — qui a décidé de l'Écriture ?

Partie IV — Double mouvement : re-sacralisation et hellénisation

Rares sont les questions qui touchent aussi directement aux fondements de l'Église que celle-ci : qui a décidé que tel texte était Écriture et que tel autre ne l'était pas ? La réponse intuitive des croyants — Dieu lui-même, par l'inspiration de l'Esprit — ne répond qu'à moitié à l'interrogation historique, qui demande en outre par quels acteurs humains, dans quels contextes conflictuels et selon quels critères cette reconnaissance s'est opérée. Or les chapitres précédents de ce rapport ont précisément montré que les grands basculements du christianisme ancien — l'émergence de l'épiscopat monarchique, la montée en puissance de la règle de foi, l'hellénisation progressive des catégories théologiques — ne peuvent pas être dissociés des tensions qui traversent les premières communautés. La formation du **canon biblique** s'inscrit pleinement dans ce double mouvement de re-sacralisation et d'hellénisation que la Partie IV s'emploie à décrire : re-sacralisation, parce que fixer un corpus d'Écritures normatives revient à délimiter le sacré, à le séparer du profane et à le rendre intouchable ; hellénisation, parce que les catégories intellectuelles qui permettent de penser l'inspiration, l'apostolicité et la règle de foi sont indissociables de la culture gréco-romaine dans laquelle baigne le christianisme des II^e et III^e siècles.

Ce chapitre propose une lecture critique de ce processus. Il s'appuie sur les travaux d'une historiographie abondante et plurielle, allant des synthèses classiques de Bruce Metzger et Harry Gamble aux études plus récentes de Lee McDonald et Michael Kruger, en passant par les perspectives provocatrices de Bart Ehrman sur les « perdants » du canon. Loin de présenter la constitution du canon comme une évidence ou comme un scandale, il cherche à en restituer la complexité : un processus long, non linéaire, traversé de controverses réelles et porté par des communautés qui discernaient, dans leurs lectures liturgiques et leurs combats doctrinaux, ce qui

leur semblait d'autorité définitive. La question réformatrice est posée dès le départ et maintenue tout au long du chapitre : que dit cette histoire à une Église qui voudrait aujourd'hui se renouveler dans son rapport à l'Écriture ?

Le chapitre s'articulera en cinq temps. Il examinera d'abord l'héritage scripturaire ambigu que le christianisme reçoit du judaïsme, notamment à travers la question de la **Septante** et des livres deutérocanoniques. Il analysera ensuite le rôle décisif de la crise marcionite comme révélateur et accélérateur de la conscience canonique. Il étudiera les critères de discernement progressivement élaborés par les Pères, et les tensions que leur application recèle. Il montrera comment le IV^e siècle, marqué par l'alliance entre pouvoir impérial et christianisme, constitue une phase de stabilisation dont les enjeux dépassent la simple fixation d'une liste. Il s'interrogera enfin sur ce que cet ensemble signifie pour une Église qui se veut fidèle aux sources.

I. Un héritage scripturaire pluriel : entre canon hébreu et Bible grecque

La tripartition hébraïque et ses frontières fluides

Toute réflexion sur le canon chrétien doit commencer par prendre la mesure de l'héritage reçu du judaïsme, parce que cet héritage n'est pas monolithique. La Bible hébraïque se présente sous une forme tripartite désignée par l'acronyme **Tanak** : Torah (Pentateuque), Neviim (Prophètes) et Ketouvim (Écrits). Les deux premières sections sont stabilisées assez tôt, probablement avant le II^e siècle avant notre ère, mais la troisième — les Écrits — reste longtemps d'une fluidité remarquable. Des discussions rabbiniques attestent encore, aux premiers siècles de notre ère, des débats sur la canonicité du Cantique des Cantiques, de l'Ecclésiaste ou même du livre d'Esther. L'image d'un canon hébreu fermé de longue date, souvent supposée dans les polémiques confessionnelles ultérieures, est une reconstruction rétrospective que la recherche contemporaine a largement démontée.

C'est dans ce contexte de plasticité relative qu'il faut comprendre la naissance et le développement de la **Septante**, la traduction grecque des Écritures hébraïques dont la tradition attribue l'origine aux soixante-dix sages convoqués à Alexandrie sous Ptolémée II. Quelles que soient les légendes de fondation, la Septante représente bien davantage qu'une traduction : elle est une reconfiguration du corpus scripturaire pour des communautés juives de langue grecque, dispersées dans le monde méditerranéen. Sa troisième section, les « Écrits », inclut un ensemble de textes qui ne seront pas retenus par le canon massorétique ultérieur : Tobie, Judith, le Siracide (ou Ecclésiastique), la Sagesse de Salomon, Baruch, et les deux livres des Maccabées, ainsi que des additions à Esther et à Daniel. Ces livres, que le catholicisme appellera **deutérocanoniques** et le protestantisme « apocryphes », reflètent une pratique scripturaire juive hellénophone dans laquelle la frontière entre textes normatifs et textes édifiants était bien moins tranchée qu'on ne l'imaginerait.

Les chrétiens de la première génération, en très grande majorité hellénophones et insérés dans les réseaux de la diaspora juive, adoptent spontanément cette Bible grecque comme leur Écriture de référence. Le Nouveau Testament lui-même, dans la très grande majorité de ses citations de l'Ancien Testament, suit la Septante plutôt que le texte hébreu. Cette réalité textuelle a des conséquences théologiques non négligeables : certains passages de la Septante ont orienté des développements christologiques que le texte hébreu ne permettrait pas de la même manière. Le verset d'Isaïe 7,14 en est l'exemple classique, où le terme grec *parthenos* (vierge) traduit l'hébreu *almah* (jeune femme), ouvrant la voie à la théologie de la naissance virginale. L'héritage grec n'est donc pas un simple vêtement formel : il est porteur de contenu théologique propre.

La divergence entre canon juif et canon chrétien

La divergence entre canon hébreu et Septante ne doit pas être lue uniquement comme une controverse sur des listes de livres. Elle reflète une bifurcation plus profonde entre deux trajectoires communautaires : d'un côté, le judaïsme rabbinique qui, après la destruction du Temple en 70 et la ruine de Bar Kokhba en 135, se recentre sur le texte hébreu comme marqueur identitaire fondamental ; de l'autre, le christianisme qui, en adoptant la Septante, affirme une continuité avec

Israël tout en intégrant les formes culturelles de l'hellénisme. Cette bifurcation ne s'opère pas sans tensions, et l'on trouve chez des Pères comme Origène ou Jérôme une conscience aigüe de la différence entre les deux traditions textuelles, sans que la résolution en soit simple.

C'est la Réforme protestante du XVIe siècle qui, armée du principe du *Sola Scriptura* et d'une philologie humaniste désireuse de retrouver la *veritas hebraica*, tranche la question en faveur du canon massorétique pour l'Ancien Testament, reléguant les deutérocanoniques au statut de lectures utiles mais non normatives. Le concile de Trente, en réaction, réaffirme la canonicité de ces livres pour l'Église catholique, actant une divergence confessionnelle qui dure jusqu'à aujourd'hui. Ce qu'il importe de souligner pour notre propos est que cette divergence a des racines dans la pluralité scripturaire des tout premiers siècles chrétiens, et non dans une décision clairement prise une fois pour toutes par l'Église ancienne. La question de l'Ancien Testament est, en ce sens, l'une des premières illustrations de ce que la recherche appelle aujourd'hui la dimension fondamentalement **historique et communautaire** du canon.

II. Marcion, ou la crise qui força l'Église à se nommer

Un canon réduit pour une théologie radicale

Vers le milieu du IIe siècle, un riche armateur de Sinope du Pont, **Marcion**, arrive à Rome et propose à la communauté chrétienne une interprétation du message évangélique qui va provoquer une rupture décisive. Sa théologie est construite sur un dualisme radical : le Dieu de l'Ancien Testament, créateur d'un monde imparfait et législateur impitoyable, ne peut pas être le Père de Jésus-Christ, ce Dieu inconnu d'amour absolu qui s'est révélé dans l'Incarnation pour racheter les hommes d'un monde qu'ils n'ont pas voulu. La conséquence pratique de cette théologie est une sélection draconienne des Écritures : Marcion élabore un corpus normatif composé d'une version abrégée de l'Évangile selon Luc — épurée des éléments trop favorables à la continuité avec l'Ancien Testament — et de dix lettres de Paul, soigneusement purgées des passages qui témoignent d'une relation positive avec l'héritage juif. Ce corpus est accompagné d'un traité exégétique, les *Antithèses*, qui justifie théologiquement les coupes opérées.

L'importance de Marcion pour l'histoire du canon est considérable, même si elle doit être nuancée. Il est, de l'avis quasi unanime des spécialistes, le premier auteur chrétien à proposer explicitement un corpus normatif d'écrits spécifiquement chrétiens, accompagné d'un programme théologique cohérent. En ce sens, il est moins l'inventeur du concept de canon que son premier formulateur explicite, ou, selon une image suggestive, le premier à poser sur la table le problème que tout le monde évitait de formuler. Son excommunication de Rome vers 144 ne règle pas la question qu'il a posée : elle l'aggrave, car les communautés qui l'expulsent doivent désormais dire ce qu'elles reconnaissent comme Écriture et pourquoi.

Un catalyseur, et non simplement un déclencheur

La thèse classique, héritée notamment d'Adolf von Harnack, fait de Marcion le déclencheur principal de la réflexion canonique chrétienne. Sans lui, selon cette lecture, l'Église n'aurait pas éprouvé le besoin de définir un corpus normatif et serait restée dans une relative fluidité scripturaire. Des chercheurs comme Lee McDonald ont significativement nuancé cette position : les collections d'écrits pauliniens circulaient en corpus dès la fin du Ier siècle, les évangiles faisaient l'objet d'un usage liturgique régulier et certains Pères apostoliques citaient déjà des paroles de Jésus avec l'autorité qu'on accordait à l'Écriture. L'épître de 2 Pierre, dont la rédaction est peut-être à situer dans les premières décennies du IIe siècle, qualifie déjà les lettres de Paul d'*Écritures* — terme fort qui suppose une reconnaissance de leur autorité scripturaire. Marcion n'a donc pas inventé le problème : il l'a rendu incontournable.

Ce que la crise marcionite révèle surtout, c'est la nécessité de clarifier deux points qui resteraient obscurs sans elle. Le premier est le rapport entre l'Évangile et les Écritures d'Israël : les proto-orthodoxes, en répondant à Marcion, insistent sur la continuité entre les deux Testaments, affirmant que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob est le même que le Père de Jésus-Christ, et que la Loi et les Prophètes témoignent du Christ. Le second est la définition d'un espace scripturaire proprement chrétien qui ne soit ni une simple continuation de la Bible juive ni une table rase au style marcionite. Irénée de Lyon, vers 180, sera le grand artisan de cette double affirmation dans son *Adversus haereses* : les quatre évangiles — ni plus ni moins — constituent avec les écrits

apostoliques un corpus d'autorité qui s'articule de manière organique avec les Écritures reçues d'Israël. Sa justification symbolique du nombre quatre (les quatre points cardinaux, les quatre vents, les quatre chérubins) est moins naïve qu'il n'y paraît : elle signifie que cette pluralité évangélique est universelle, cosmique, et qu'elle ne peut être ni réduite à l'unité marcionite ni multipliée à l'infini gnostique.

La pluralité gnostique comme second front

Il faut mentionner ici le second adversaire de la réflexion canonique proto-orthodoxe, qui n'est pas moins important que Marcion : les courants **gnostiques**. Si Marcion sélectionne trop peu, les gnostiques prolifèrent à l'excès : évangiles, apocalypses, dialogues du Ressuscité, actes apocryphes fleurissent dans ces milieux, proposant des révélations ésotériques réservées à une élite spirituelle. L'Évangile de Thomas, l'Apocryphe de Jean, la Sophia de Jésus, l'Évangile de Judas — autant de textes qui construisent une figure du Christ comme révélateur d'une gnose salvatrice, au prix d'une dévaluation systématique de l'histoire, du corps et de la création. Les travaux de Bart Ehrman sur ces textes, notamment dans *Lost Scriptures*, ont eu le mérite de les rendre accessibles et de les intégrer dans le tableau d'ensemble du christianisme des II^e et III^e siècles. Sa lecture, volontairement critique, insiste sur les *enjeux de pouvoir* liés à la sélection canonique : ce sont des groupes dominants qui ont exclu des voix minoritaires, réduisant au silence une pluralité théologique initiale riche.

Cette interprétation, stimulante, appelle toutefois une nuance. Si les textes gnostiques témoignent effectivement d'une diversité théologique réelle, il serait erroné de les présenter comme également « primitifs » ou également proches de Jésus historique que les évangiles canoniques. La majorité des spécialistes les date du II^e siècle au plus tôt, et les reconstructions qui voudraient y voir des témoins d'un christianisme antérieur aux évangiles canoniques restent très minoritaires dans l'historiographie récente. La pluralité initiale est réelle, mais elle n'implique pas une équivalence de toutes les traditions. Ce point importe pour la question réformatrice : reconnaître la dimension historique du canon n'oblige pas à mettre tous les textes sur le même plan.

III. Les critères de canonicité : entre fécondité théologique et fragilité historique

Apostolicité, orthodoxie, usage liturgique, inspiration

Les Pères de l'Église qui débattent de la recevabilité des écrits invoquent généralement quatre critères, que la recherche contemporaine a contribué à expliciter et à critiquer. Le premier est l'**apostolicité** : un écrit doit être attribuable à un apôtre ou à un collaborateur immédiat des apôtres. Ce critère est logiquement central, car il garantit un lien direct avec Jésus et la première génération de témoins. Mais il est aussi le plus fragile historiquement : l'Épître aux Hébreux, dont l'attribution paulinienne est contestée depuis l'Antiquité même (Origène disait que *Dieu seul sait* qui l'a écrite), la Seconde Épître de Pierre, que la quasi-totalité des exégètes modernes tient pour pseudonyme, ou les épîtres pastorales, dont la pseudonymie est très largement admise — tous ces textes sont canoniques alors que leur apostolicité directe est hautement douteuse. Le critère d'apostolicité fonctionne donc souvent de manière rétrospective : on attribue un écrit à un apôtre parce qu'il est déjà reçu comme autoritaire, et cette attribution consolide ensuite la canonicité. Harry Gamble a bien montré, dans ses travaux sur les dimensions sociologiques du canon, que cette logique circulaire n'invalide pas nécessairement le processus, mais qu'elle en révèle la nature pratique et communautaire plutôt que purement critique.

Le second critère est celui de l'**orthodoxie** : un texte est canonique s'il s'accorde avec la règle de foi reçue dans les Églises. Ici encore, la circularité est manifeste : la règle de foi est définie à partir des Écritures reconnues, et les Écritures reconnues sont celles qui s'accordent avec la règle de foi. Ce cercle herméneutique n'est pas nécessairement vicieux — il peut être compris comme la description d'un processus de discernement organique dans lequel une communauté reconnaît ses propres convictions profondes. Mais il implique que la canonicité n'est jamais une propriété intrinsèque des textes, mesurable de l'extérieur, mais toujours une relation entre un texte et une communauté qui le reçoit comme normatif.

Le troisième critère, l'**usage liturgique**, est peut-être le plus concret et le plus décisif dans la pratique. Un écrit qui est régulièrement lu dans les assemblées, qui nourrit la prière, le baptême et l'eucharistie, acquiert progressivement une autorité que nulle décision conciliaire ne pourrait lui conférer d'emblée. L'inverse est également vrai : certains textes aujourd'hui canoniques semblent avoir eu, dans certaines régions, un usage liturgique limité, tandis que des textes finalement non retenus comme le *Pasteur d'Herma*s jouissaient d'une présence liturgique forte, notamment à Rome et à Alexandrie. La géographie de la réception compte autant que la valeur intrinsèque des textes.

Le quatrième critère, l'**inspiration**, est le plus théologique et le plus difficile à opérationnaliser. Comment reconnaître qu'un texte est inspiré par l'Esprit ? La réponse pratique des communautés semble avoir été circulaire : est inspiré ce que l'Église reconnaît comme tel. Michael Kruger, dans *Canon Revisited*, propose de dépasser cette circularité en distinguant trois niveaux : ontologique (les textes sont inspirés par nature, indépendamment de leur reconnaissance), historique (cette inspiration se manifeste dans le processus de réception ecclésiale) et fonctionnel (elle est actualisée dans l'usage qui en est fait). Cette articulation est théologiquement stimulante, mais elle ne supprime pas la question historique : comment sait-on, dans le moment du discernement, quel texte relève du premier niveau ?

Les jalons institutionnels : d'Irénée à Athanase

Si le processus canonique est long et non linéaire, il connaît néanmoins des jalons institutionnels qui méritent d'être décrits avec précision. Irénée de Lyon, vers 180, constitue le premier témoin d'une conscience canonique appliquée de manière explicite aux textes néotestamentaires. Son affirmation des quatre évangiles dans l'*Adversus haereses* n'est pas seulement polémique : elle dessine une ecclésiologie dans laquelle la diversité évangélique est une richesse, et non un problème à résoudre par la réduction marcionite ou la prolifération gnostique.

Le **Fragment de Muratori**, dont la datation oscille selon les chercheurs entre la fin du IIe et le IVe siècle, constitue la première liste connue d'écrits reconnus par une Église locale. Sa valeur est considérable malgré son état lacunaire : il atteste l'existence d'une réflexion explicite sur les limites du corpus, avec des critères d'inclusion et d'exclusion articulés. Le *Pasteur d'Herma*s y est

mentionné comme utile à la lecture privée mais non comme lecture liturgique officielle, car trop récent pour venir des apôtres — indication précieuse sur la logique temporelle du critère d'apostolicité.

Origène, dans la première moitié du III^e siècle, offre le témoignage le plus sophistiqué de la conscience canonique avant le IV^e siècle. Son œuvre exégétique colossale parcourt presque tous les livres de la Bible et témoigne d'une familiarité intime avec les questions d'attribution et de réception. Il distingue déjà des textes fermement reçus, des textes disputés et des textes clairement rejetés, préfigurant la classification qu'Eusèbe de Césarée systématisera dans son *Histoire ecclésiastique*. La classification eusébieenne en *homologoumena* (reconnus), *antilegomena* (disputés) et textes hérétiques constitue une synthèse précieuse, même si elle reflect les hésitations persistantes sur des livres comme l'Apocalypse de Jean, les épîtres catholiques ou le *Pasteur d'Herma*s.

C'est finalement **Athanase d'Alexandrie** qui, dans sa 39^e lettre festale de 367, donne pour la première fois la liste exacte des vingt-sept livres du Nouveau Testament que nous connaissons aujourd'hui, les distinguant clairement des livres recommandés à la lecture — comme la *Didachè* ou le *Pasteur d'Herma*s — et des apocryphes au sens strict. La lettre d'Athanase n'est pas un décret conciliaire : c'est une lettre pastorale d'un évêque influent à ses diocésains, à l'occasion des instructions pour la célébration pascale. Sa réception ultérieure, notamment par les conciles régionaux d'Hippone (393) et de Carthage (397), lui conférera une autorité normative qui dépasse son intention originelle.

Les textes en lisière : mémoire d'une pluralité réelle

Il est instructif de s'arrêter sur les textes qui ont failli entrer dans le canon, ou qui en ont longtemps été aux marges, car leur sort illustre mieux que toute théorie les mécanismes concrets du discernement. La **Didachè**, ou *Enseignement des Douze Apôtres*, composée probablement entre la fin du I^{er} et le début du II^e siècle, est un document d'une richesse exceptionnelle sur les pratiques liturgiques, catéchétiques et disciplinaires des communautés primitives. Elle témoigne d'une Église encore fluide, où les prophètes itinérants côtoient les évêques locaux, où l'eucharistie s'accompagne

de formules qui ne ressemblent pas encore tout à fait à celles que formaliseront les siècles suivants. Sa non-canonisation dit quelque chose de ce que la Grande Église a choisi de mettre à l'écart en se structurant.

*Le Pasteur d'Herma*s, œuvre romaine du début du IIe siècle, propose une spiritualité centrée sur la pénitence post-baptismale et les visions symboliques d'un personnage nommé Herma. Sa présence dans le Codex Sinaiticus, immédiatement après les livres néotestamentaires, est un signe de l'autorité considérable qu'il a longtemps exercée. Sa mise à l'écart progressive tient à plusieurs facteurs : sa datation trop récente pour prétendre à l'apostolicité, son insistance sur la pénitence qui pouvait sembler en tension avec la grâce paulinienne, et peut-être aussi une certaine concurrence avec l'autorité épiscopale montante. L'histoire de sa marginalisation est, en un sens, l'histoire en miniature de ce que la canonisation a nécessité de mettre en sourdine.

IV. Le IVe siècle : stabilisation, pouvoir impérial et enjeux politiques

Constantin et la tentation de l'Écriture officielle

Le IVe siècle marque une phase de stabilisation accélérée du canon, sous l'effet conjugué de plusieurs forces. La controverse **arienne**, qui occupe l'Église pendant la majeure partie du siècle, a pour conséquence paradoxale de renforcer l'appel aux Écritures comme norme commune : chacun des partis — ariens, nicéens, homéens — prétend fonder sa théologie sur les textes bibliques, et ce recours généralisé suppose un corpus de textes partagé. L'Écriture ne peut arbitrer les conflits que si elle est, au moins formellement, reconnue par tous.

L'alliance entre le pouvoir impérial et le christianisme, inaugurée par **Constantin** après 312, ajoute une dimension politique à ce processus de normalisation. La commande passée par Constantin à **Eusèbe de Césarée** de préparer cinquante exemplaires de luxe des Écritures pour les Églises de Constantinople est un geste qui dit beaucoup : elle suppose une décision implicite sur ce qu'est l'Écriture, même si les détails de la sélection nous échappent. Elle illustre aussi la manière dont le

pouvoir impérial peut contribuer à fixer et à diffuser une norme scripturaire, non par décision conciliaire formelle, mais par le simple fait de produire des objets matériels qui circulent dans les communautés.

Il serait cependant excessif de réduire la stabilisation canonique du IV^e siècle à une affaire politique. Les grands codices bibliques — **Vaticanus** et **Sinaiticus** — témoignent d'un état du canon qui est le fruit d'un long discernement communautaire, non d'un décret impérial. Le **Sinaiticus**, avec son appendice composé de l'Épître de Barnabé et du *Pasteur d'Herma*s, montre que la frontière entre le canonique et le para-canonique reste fluide en plein IV^e siècle : on copie ces textes après le Nouveau Testament non par négligence, mais parce qu'ils jouissent encore d'une autorité réelle, même si elle est d'un ordre différent. Le canon, en ce milieu du IV^e siècle, ressemble moins à un mur qu'à une zone de transition, avec un centre dense et des marges habitées.

Les conciles régionaux et la fixation progressive

Les conciles régionaux du IV^e siècle — Laodicée vers 363, Hippone en 393, Carthage en 397 — jouent un rôle de formalisation et de diffusion plutôt que de création. Leur importance est réelle, mais elle doit être contextualisée : ce sont des conciles locaux, dont l'autorité couvre des zones géographiques limitées, et non des conciles œcuméniques capables de lier l'ensemble des Églises. Il n'existe, de fait, aucun concile œcuménique de l'Antiquité qui ait formellement défini le canon — constat que la recherche contemporaine souligne avec insistance et qui relativise les représentations confessionnelles selon lesquelles la Bible aurait été « donnée » par un concile.

Ce que ces conciles font, concrètement, c'est entériner des pratiques liturgiques déjà établies et les formuler de manière normative pour les communautés relevant de leur autorité. Les listes qu'ils arrêtent pour le Nouveau Testament correspondent largement à ce qu'Athanase avait proposé en 367 et à ce que l'usage liturgique avait progressivement sélectionné. Pour l'Ancien Testament, leurs listes intègrent les deutérocanoniques, confirmant que la tradition des Églises latines et orientales s'enracine dans la Septante plutôt que dans le canon hébreu. Ce n'est qu'à la Réforme que ce choix sera explicitement contesté.

La question du « vainqueur » qui écrit l'histoire

La recherche récente, en particulier dans la lignée d'Ehrman, a insisté sur le fait que la canonisation est aussi un processus d'exclusion : les écrits retenus sont ceux des groupes qui ont gagné le combat théologique, et leur victoire a contribué à marginaliser, voire à faire disparaître, les écrits des perdants. Cette lecture a le mérite de nommer une réalité souvent euphémisée : le canon a une histoire de pouvoir. Elle risque cependant de tomber dans un symétrisme naïf, qui consisterait à supposer que les exclus avaient nécessairement raison ou que leurs textes étaient également proches des origines du christianisme. La question n'est pas de savoir qui a « gagné », mais de comprendre les critères réels — fussent-ils partiellement intéressés — qui ont guidé le discernement.

Ce que les études de McDonald et de Kruger, malgré leurs perspectives divergentes, permettent de maintenir ensemble, c'est la double réalité d'un canon à la fois **historiquement conditionné** et **théologiquement normatif**. Ces deux propositions ne s'excluent pas. Un texte peut être le fruit d'un choix historique contingent et être reconnu, dans la foi, comme porteur d'une parole qui dépasse les circonstances de ce choix. La théologie de l'inspiration ne requiert pas de supposer que le processus de reconnaissance soit lui-même infaillible : elle suppose seulement que, dans ce processus imparfait, une parole a été entendue qui oriente vraiment vers Dieu.

V. Implications herméneutiques et perspectives réformatrices

La Bible comme espace de négociation herméneutique

La conclusion que tire la recherche contemporaine du processus canonique n'est pas une invite au scepticisme, mais une invitation à une herméneutique plus sophistiquée. Si le canon est le fruit d'un long discernement communautaire, il doit être reçu comme tel : non comme un oracle tombé du ciel, mais comme le résultat d'une écoute collective dans laquelle des communautés réelles, avec leurs conflits, leurs cultures et leurs intuitions spirituelles, ont progressivement reconnu ce qui les fondait. Cette reconnaissance est elle-même un acte théologique, au sens où elle implique une confiance dans le fait que l'Esprit travaille dans et à travers l'histoire, non en la court-circuitant.

Les travaux du groupe d'exégèse strasbourgeois sur les *mutations identitaires* et *l'accomplissement des Écritures* offrent un cadre théorique utile pour penser le canon comme un *espace de négociation herméneutique* plutôt que comme un objet fixe. Cette formulation ne relativise pas l'autorité du canon : elle la situe dans la dynamique vivante d'une tradition qui doit constamment relire ses textes fondateurs dans de nouvelles situations. En ce sens, toute Église qui se veut réformatrice ne peut pas ne pas se confronter à la question canonique — non pour rouvrir la liste des livres, mais pour interroger la manière dont elle reçoit, lit et actualise ces textes.

Canon ouvert, autorité différenciée ?

Une question plus radicale, posée par certains exégètes contemporains, mérite d'être nommée sans être esquivée : celle d'une **autorité différenciée** au sein même du canon. La tradition protestante, depuis Luther, a pratiqué une forme de hiérarchisation interne : il y a des écrits qui forment le cœur vivant de l'Écriture — les évangiles, les grandes lettres pauliniennes, peut-être certains psaumes — et d'autres qui occupent une place plus périphérique. Luther lui-même hésitait sur la valeur de l'Épître de Jacques, dont il estimait qu'elle ne prêchait pas assez le Christ. *Ce canon dans le canon*, souvent pratiqué sans être théorisé, pose la question de son fondement : au nom de quoi hiérarchise-t-on ? Qui décide, et selon quels critères explicites ?

L'histoire de la formation du canon montre que cette hiérarchisation implicite est ancienne : Eusèbe distinguait déjà des textes fermement reçus et des textes disputés au sein de ce qui deviendra le Nouveau Testament. La différence entre les évangiles et les Actes d'une part, et les épîtres catholiques ou l'Apocalypse d'autre part, n'est pas seulement une question d'usage mais d'épaisseur de la réception. Une Église réformatrice pourrait trouver dans cette histoire une invitation à lire son canon avec une attention aux degrés de centralité, sans tomber pour autant dans l'arbitraire d'un choix purement subjectif.

La Septante et la question des deutérocanoniques

La question des **deutérocannoniques** mérite, dans une perspective réformatrice, d'être rouverte avec plus de sérénité que ne le permettent ordinairement les réflexes confessionnels. L'argument protestant du retour au texte hébreu est historiquement fort, mais il repose sur une pétition de principe : pourquoi le canon rabbinique tardif serait-il plus « originel » que la Septante qui était effectivement la Bible de Jésus et des premiers chrétiens hellénisés ? Inversement, l'argument catholique de la continuité avec la pratique ancienne des Églises est bien attesté, mais il ne résout pas la question de l'inégalité de ces textes en termes d'antiquité et de profondeur théologique. Les dialogues œcuméniques contemporains ont progressivement reconnu que cette divergence sur le canon ne touchait pas aux articles fondamentaux de la foi, ce qui est un premier pas vers une compréhension plus sereine de la question.

Une réflexion réformatrice sur la Septante ouvrirait aussi sur la richesse théologique propre de ces livres deutérocannoniques : la théologie de la sagesse du Siracide et de la Sagesse de Salomon, la méditation sur le juste souffrant dans ces textes, la théologie de la prière dans Tobie — autant de ressources spirituelles que l'Église protestante s'est partiellement privée en les marginalisant. Le renouveau ecclésiologique ne passe pas nécessairement par une révision formelle des listes canoniques, mais il peut passer par une réconciliation pratique avec des textes que la division confessionnelle a rendus moins accessibles que leur valeur ne le justifierait.

Des textes exclus à relire autrement

Enfin, l'histoire du canon invite à relire avec une curiosité renouvelée les textes qui ont failli y entrer — non pour les canoniser rétrospectivement, mais pour comprendre ce qu'ils disent de la pluralité des christianismes primitifs et des choix qui ont présidé à leur marginalisation. La *Didachè*, redécouverte au XIXe siècle, est devenue un document de référence pour les débats liturgiques et ecclésiaux contemporains : ses formules baptismales et eucharistiques, son modèle de ministère souple et itinérant, son attention aux pauvres ont nourri des réflexions réformatrices dans de nombreuses traditions. Le *Pasteur d'Herma*s, avec sa spiritualité pénitentielle et son

anthropologie robuste du péché et de la grâce, offre un contrepoids utile à certaines tendances d'un protestantisme qui a parfois minimisé la dimension de la conversion permanente au profit de la justification initiale.

Ce que ces textes en lisière nous offrent, ce n'est pas un contre-canon, mais un élargissement du regard sur la profondeur et la diversité du christianisme primitif. Ils nous rappellent que le canon n'a pas épuisé la richesse de cette tradition, et que l'Église réformatrice peut puiser dans cet arrière-pays sans nécessairement remettre en cause les choix qui ont été faits. Il y a une différence entre *relire* ces textes et les *canoniser* : la première démarche est une sagesse historique et spirituelle ; la seconde serait une décision ecclésiologique majeure qui ne peut s'opérer que dans un processus communautaire analogue à celui qui les a exclus.

Conclusion

La formation du canon biblique est l'une des histoires les plus révélatrices que le christianisme ait à raconter sur lui-même. Elle montre une Église qui ne s'est pas reçue toute faite, mais qui s'est construite dans le discernement, le conflit et la prière. Ni l'image d'un canon tombé du ciel ni celle d'un canon fabriqué de toutes pièces par des intérêts de pouvoir ne rend justice à la complexité de ce processus : il faut tenir ensemble la contingence historique et la profondeur théologique, la pluralité initiale et la convergence progressive, le rôle des acteurs humains et la confession d'une présence de l'Esprit dans leur discernement. Ce qui est certain, c'est qu'aucune Église ne peut se prétendre fidèle à l'Écriture sans se demander, sérieusement et humblement, comment elle a reçu ce qu'elle appelle l'Écriture et ce que cette réception dit d'elle-même.

Pour une Église qui voudrait se renouveler, cette histoire est une invitation à trois conversions. La première est épistémologique : accepter que l'Écriture soit un texte historique, reçu dans l'histoire, sans que cela réduise son autorité théologique, mais en la resituant dans la dynamique vivante d'une tradition d'interprétation. La seconde est herméneutique : lire le canon non comme un bloc uniforme mais comme un espace habité, avec un centre de gravité christologique et des marges plus ou moins denses, dans lequel certains textes parlent plus directement que d'autres à certaines

situations. La troisième est ecclésiale : reconnaître que la décision sur l'Écriture a toujours été une décision communautaire, et que l'Église d'aujourd'hui ne peut pas se dispenser d'une réflexion collective sur la manière dont elle reçoit, lit et enseigne ses textes fondateurs.

Ce chapitre s'inscrit dans la continuité de la Partie IV en montrant que le double mouvement de re-sacralisation et d'hellénisation n'a nulle part trouvé une expression plus concentrée que dans la formation du canon : re-sacralisation d'un corpus qui devient intouchable, hellénisation d'une tradition dont les catégories de réception sont inséparablement liées à la culture grecque et romaine dans laquelle elle s'est construite. Le chapitre suivant, qui abordera la théologie de l'inspiration et les débats patristiques sur le sens de l'Écriture, prolongera naturellement cette réflexion en examinant non plus la question de *quels* textes, mais celle de *comment* les lire — question qui est, au fond, l'envers indissociable de la question canonique.