

## RICHARD SIMON, CRITIQUE DE LA SACRALITÉ BIBLIQUE

Antoine Fleyfel

Docteur en Philosophie (Paris I)

***Résumé :** Cet article a comme but d'étudier la désacralisation de la Bible effectuée par l'exégèse de Richard Simon, dont la méthode critique philologique et historique trouve ses sources chez Cappel et Spinoza. L'utilisation et la valorisation par Simon de l'élément profane affaiblissent l'autorité de la Bible et inscrivent l'histoire sacrée dans le cadre d'une histoire unique du monde. La désacralisation qu'opère Simon passe par ses travaux sur le Pentateuque, le prophétisme, la langue hébraïque et l'inspiration.*

***Abstract :** This paper investigates the secular approach of the Bible carried out by Richard Simon, whose philological and historical criticism originates from Cappel and Spinoza. Simon's use and development of a secular methodology weaken the authority of the Bible and insert Biblical history into the framework of world history. Simon carried out this approach in his works on the Pentateuch, the prophets, the Hebrew language, and inspiration.*

### INTRODUCTION

La désacralisation de la Bible occupe un important chapitre dans la vaste histoire de la critique de la religion<sup>1</sup>. Et c'est au XVII<sup>e</sup> siècle qu'un rôle majeur sera joué en matière de désacralisation à travers des pensées exégétiques, philosophiques et théologico-politiques. De grandes figures comme celles de Louis Cappel, de Moïse Amyraut, de Thomas Hobbes et de Spinoza effectueront des contributions décisives en la matière. Cet article a comme objectif d'examiner la désacralisation de l'Écriture opérée par la méthode exégétique de Richard Simon, tout en mettant en exergue ses deux principales sources d'influences : Louis Cappel et Baruch Spinoza. C'est à travers ses travaux sur le Pentateuque, sur la prophétie, sur la langue hébraïque et aussi à partir de sa conception de l'inspiration, que l'on mesure la désacralisation qu'il opère.

L'apport de Simon est déterminant pour l'histoire de l'exégèse, surtout pour l'ancienne France royale, bien forte et traditionnelle

---

<sup>1</sup> Cf. Strauss (1996), surtout le premier chapitre qui traite de « La tradition de la critique de la religion ».

dans sa foi catholique. Encore plus que Louis Cappel, le grand exégète protestant, Simon va souffrir la persécution. Il est difficile de déterminer si Bossuet était conscient du danger que représentait la critique du sacré opérée par l'œuvre de Simon, mais il a pressenti le danger que représente Simon pour l'expression catholique traditionnelle de la foi chrétienne. Ainsi va-t-il tout faire pour empêcher la diffusion de l'œuvre de l'exégète, et avec succès. D'autres circonstances interviendront dans ce sens, comme les démêlés de Simon avec « l'Oratoire, [le] Port-Royal, les Bénédictins, les Jésuites, la Sorbonne, [et] les Protestants. L'Église l'a tenu pour suspect. Les encyclopédistes étaient trop superficiels et fanatiques pour le lire »<sup>2</sup>. De plus, la personnalité de Simon va jouer un grand rôle en faveur de son exclusion, car « il avait méprisé les puissants »<sup>3</sup>, et a par conséquent « fini curé de campagne en disponibilité, sans grade, sans titre, sans partisans ni disciples et brûlant ses papiers avant de mourir »<sup>4</sup>. Son style ironique et sa critique qui s'adresse à presque tous les spécialistes des domaines qu'il aborde, vont nuire à la diffusion de son œuvre qui ne va pas paraître en France, mais à l'étranger. Son tort, selon Jean Steinmann, va être d'avoir raison contre tout le monde<sup>5</sup>. En conséquence, pendant deux siècles, ses livres ne seront pas réédités. Steinmann mentionne que « pas une thèse en Sorbonne n'a été soutenue sur Richard Simon, pas une étude d'ensemble n'a été consacrée à son œuvre, sinon 130 pages de Bernus à Lausanne en 1869, et l'Essai, tiré à 200 exemplaires d'Henry Margival en 1900 »<sup>6</sup> (ceci reste vrai jusqu'en 1985, date de la parution de l'ouvrage de Steinmann). L'œuvre maîtresse de Simon, « *Histoire critique du Vieux Testament* », imprimée à Rotterdam en 1685, ne sera rééditée qu'à Frankfurt en 1968.

## I. LA MÉTHODE PHILOLOGICO-HISTORIQUE DE RICHARD SIMON

Richard Simon profite de deux éléments majeurs des exégèses de Louis Cappel<sup>7</sup> (1585-1658) et de Baruch Spinoza<sup>8</sup> (1632-1677) :

<sup>2</sup> Steinmann, 1985, p. 7.

<sup>3</sup> *Idem.*

<sup>4</sup> *Idem.*

<sup>5</sup> Force est de mentionner un avis différent, celui de Bernier, qui considère que les failles existant dans l'œuvre de Simon ont nui à sa diffusion (Bernier, 2007, p. 157).

<sup>6</sup> Steinmann, 1985, p. 7.

<sup>7</sup> « Cappel fait partie de ceux qui sont considérés être les précurseurs de Simon » (Auvray, 1974, p. 62).

<sup>8</sup> Les similitudes exégétiques entre Spinoza et Simon apparaissent à plus d'un niveau. C'est pour cette raison que « les théologiens les plus traditionnels confondaient ses hypothèses avec les principes de Spinoza » (Le Brun, 1996, p. 1371). Toutefois, bien que profitant de la méthode historico-critique de Spinoza, et pour écarter de lui toute accusation d'hérésie, « dans *De l'inspiration des Livres Sacrés*, Simon, pour mieux marquer ses distances par rapport à Spinoza, le réfuta pas à pas » (*Idem.*).

la philologie et la lecture historique des textes bibliques. Ces deux outils lui permettront d'avoir une double approche du texte.

D'emblée, en travaillant la méthode de Cappel, Simon avait à sa disposition comme des balbutiements d'une analyse historique. Celle-ci était présente au niveau de l'histoire des versions du texte sacré dans laquelle l'exégète saumurois dépasse la pure question de l'analyse grammaticale et compare les différents manuscrits et versions du texte biblique. Il en arrive à une histoire de ce texte qui implique les versions dans une progression historique, leur faisant subir les erreurs des copistes, et les traductions erronées dues à un manque de compétence ou à des falsifications liées à la théologie et à l'apologie. Cappel s'éloigne ainsi d'une compréhension atemporelle et immuable du texte biblique, et opte pour une lecture non seulement philologique, mais aussi historique, voire profane<sup>9</sup>.

Dans son *Traité théologico-politique* (1670), Spinoza, qui est selon Simon le créateur de la « méthode historico-critique », lit le texte biblique à partir d'un point de vue qui est absolument profane, c'est-à-dire, qui fait abstraction de tout surnaturel et du monde de la foi. Le philosophe hollandais comprend l'histoire biblique dite « l'histoire sacrée » à partir d'un point de vue totalement historique et philosophique. Tout s'explique à partir de l'histoire, et sa « méthode ne diffère en rien de celle [qu'il] suit dans l'interprétation de la Nature, mais s'accorde avec elle en tout »<sup>10</sup>. Et même si Spinoza s'appuie parfois sur des éléments qui relèvent de sa philosophie pour réfuter des catégories de « l'histoire sacrée » (tel le miracle par exemple), les articulations de son exégèse mettent en évidence l'histoire comme outil herméneutique majeur pour la compréhension de la Bible.

Richard Simon profite de la philologie de Cappel et pousse son analyse historique des textes scripturaires de manière à rejoindre la méthode historique de Spinoza, sans toutefois assumer les résultats absolument désacralisants du sage d'Amsterdam, qui supposent une mise à l'écart de Dieu tel que la tradition judéo-chrétienne le conçoit. François Laplanche constate dans ce sens que la « pleine appartenance du texte biblique à l'histoire est très claire dans l'œuvre de Richard Simon »<sup>11</sup>. Ce dernier considère que la rédaction du texte biblique est tributaire de l'histoire, puisque c'est à partir de ses vicissitudes que le texte sacré a pris forme. Celui-ci ne devrait pas être abordé dans une perspective intra-israélite, puisque la compréhension historique de beaucoup de ses éléments, telle la fonction

<sup>9</sup> Cf. Cappel, 1650, p. 302.

<sup>10</sup> Spinoza, 1965 [1670], p. 138.

<sup>11</sup> Laplanche, 1994, p. 16.

prophétique par exemple, passe par une investigation menée chez d'autres peuples (les Égyptiens ou les Babyloniens). La compréhension de l'Écriture passe par des éléments profanes, et le parallélisme avec d'autres peuples s'impose, et permet une compréhension plus claire du texte scripturaire<sup>12</sup>.

En plus des influences de Cappel et de Spinoza, le catholicisme de Simon joue un grand rôle dans son analyse historique. À la différence de Cappel, héritier de la *Sola Scriptura* luthérienne, Simon tient à la Tradition de l'Église. Ses livres ne manquent pas d'apologies et de polémiques avec les protestants pour souligner l'importance de la Tradition qui peut jouer un grand rôle pour la clarification des obscurités de l'Écriture. *L'Histoire critique du texte du Nouveau Testament* (1689) souligne l'importance de la tradition de l'Église qui est elle-même histoire. L'exemple qui peut être cité à ce niveau est celui des auteurs des évangiles. Pour connaître leur identité, Simon commence par une analyse philologique et grammaticale du texte et la complète par une analyse historique. Il en conclut :

Nous n'avons aucune preuve solide dans l'antiquité, qui nous fasse voir que les noms qui sont à la tête de chaque Évangile y aient été mis par ceux qui sont les Auteurs de ces Évangiles<sup>13</sup>.

Pour dépasser cette impasse exégétique, Simon a recours à la Tradition de l'Église, qui est pour lui une autre source historique fiable. En se fondant sur Tertullien, il affirme :

La tradition constante de l'Église est le motif qui nous fait distinguer les Livres Divins & Canoniques, de ceux qui ne le sont point ; & que c'est cette même Église qui a ajouté, ou au moins approuvé les titres des quatre Évangiles, pour nous marquer que ces Évangiles avoient été écrits par des Apôtres, ou par leurs Disciples<sup>14</sup>.

Un texte polémique de *L'Histoire critique du Vieux Testament* (1685) permet de souligner l'importance que Simon lègue à la critique historique. Ayant à affronter la suspicion de sa propre Église et les attaques des protestants, il tente de démontrer que son examen critique de la Bible n'est pas dangereux pour la foi :

Les Catholiques qui sont persuadés que leur religion ne dépend pas seulement du Texte de l'Écriture, mais aussi de la Tradition de l'Église,

<sup>12</sup> Bernier souligne bien les limites d'une telle investigation en analysant les débats qui opposaient Simon à Leclerc et à Basnage. Il dit que « la théorie de Simon manquait de solidité parce qu'elle n'avait pas de fondement dans l'Écriture et parce qu'elle n'avait pas été formulée à la suite d'une succession de suppositions. Simon avait cru que la présence de scribes chez certaines civilisations orientales forts anciennes permettait de conclure qu'il en avait été ainsi chez les Hébreux dès leur affranchissement. Ce raisonnement manquait de rigueur, une telle conséquence ne pouvait être tirée d'une simple possibilité » (Bernier, 2007, p. 167).

<sup>13</sup> Simon, 1968 [1689], p. 10.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 12.

ne sont pas scandalisés de voir que le malheur des tems & la négligence des Copistes ayent apporté des changements aux Livres Sacrés, aussi bien qu'aux Livres profanes. Il n'y a que des Protestans préoccupés ou ignorans, qui puissent s'en scandaliser. Je dis des Protestans préoccupés ou ignorans, parce que les plus habiles d'entre eux n'ont fait aucune difficulté de les reconnoître tant dans le Vieux que dans le Nouveau Testament. Le plus sçavant ouvrage que nous ayons sur les diverses Leçons & les autres changements du Vieux Testament, est le Livre de Louïs Cappel, Ministre & Professeur à Saumur, intitulé *Critica sacra*<sup>15</sup>.

Ce texte montre le caractère primordial de l'élément historique qui est un facteur majeur à prendre en compte pour comprendre les altérations du texte scripturaire. L'exégète français prend des distances avec les lectures théologiques sacralisantes de l'Écriture, à travers une désacralisation qui admet une certaine égalité historique entre le texte sacré et d'autres livres profanes. Son agressivité à l'égard des protestants, contempteurs de la Tradition de l'Église, pourrait correspondre à une attaque de toute exégèse qui voudrait s'opposer au donné historique comme outil herméneutique de la compréhension du texte biblique. Cela ne s'applique pas à Cappel, lequel reçoit les faveurs de Simon qui assume jusqu'à une certaine mesure son exégèse philologique<sup>16</sup> tout en la complétant par des analyses historiques trouvant leurs sources méthodologiques dans l'exégèse spinoziste.

La mise à profit des herméneutiques philologiques et historiques apparaît davantage dans son abord de l'hébreu. Par son travail comparatif de langues, Cappel désacralisait l'hébreu, en le rendant égal à d'autres langues qu'il étudiait en parallèle, et surtout, en relevant « l'ambiguïté des phrases » et « la signification aujourd'hui souvent douteuse et incertaine des mots eux-mêmes et des idiotismes »<sup>17</sup>. Simon, qui suivait un chemin analogue, « va beaucoup plus loin que ce simple constat linguistique. Plus nettement que Cappel, il se refuse à dire que l'hébreu est la langue la plus ancienne et considère qu'un certain nombre d'affirmations de la Bible d'apparence historique sont subrepticement théologiques »<sup>18</sup>. L'analyse historique est nécessaire

<sup>15</sup> Simon, 1967 [1685], p. 8-9.

<sup>16</sup> L'analyse philologique est bien présente dans l'œuvre de Simon. Le chapitre III de la première partie de son *Histoire critique du Vieux Testament*, intitulé : « Origine de quelques changements dans le Texte de la Bible. Raisons des répétitions des mêmes actes en différents Livres de l'Écriture avec quelques diversités » le montre. L'infatigable critique y entreprend une analyse linguistique et grammaticale comparée, afin d'étudier les concordances et les discordances de sens dans les différentes versions des textes scripturaires. Toutefois, cette analyse linguistique est complétée par le constat historique, puisqu'il attribue, entre autres, à la liberté du prophète d'écrire et de modifier l'histoire selon son propre but et pour sa propre fin, les répétitions des mêmes récits bibliques mais sous une forme différente dans différents livres.

<sup>17</sup> Cappel, 1650, p. 1.

<sup>18</sup> Laplanche, 1994, p. 46.

pour aboutir à de telles conclusions que Cappel n'avait pas atteintes. Et là où Simon établit facilement la différence entre les textes théologiques et historiques, toujours grâce à l'herméneutique historique, Cappel peine à souligner cette différence dans son œuvre. L'analyse linguistique de Simon n'est pas une analyse exclusivement grammaticale qui voudrait trouver le ressemblant, le dissemblant, l'influent et l'influencé, mais davantage, elle tire profit de l'histoire de la langue et de son inscription dans une période historique et dans une culture. Il n'hésite pas à mentionner dans le chapitre XIII de son deuxième livre de *l'Histoire critique du Vieux Testament* que la langue samaritaine et la langue phénicienne sont les deux plus anciennes langues (donc plus anciennes que l'hébreu). Son investigation se fonde sur des propos historiques concernant les Samaritains, les Caraites et les Mandéens. Il mentionne d'ailleurs, dans son deuxième chapitre du troisième livre de *l'Histoire critique du Vieux Testament* intitulé : « Continuation du même Projet d'une nouvelle Version de l'Écriture Sainte », qu'un bon interprète de la Bible doit très bien connaître la langue hébraïque, ainsi que la langue vers laquelle il veut traduire le texte hébreu. Il établit les règles de cette connaissance linguistique, ainsi que celles de la traduction. À cette traduction, il faudrait selon Simon joindre un dictionnaire de la langue hébraïque, mais aussi des outils d'histoire, comme un dictionnaire généalogique, un autre géographique, etc.

L'herméneutique historique de Simon est un outil de désacralisation car elle suppose que le texte biblique n'est pas autosuffisant et est incapable par lui-même de dégager le sens qui doit en ressortir ; en d'autres termes, le sacré a besoin du profane pour être clarifié. La Bible n'est plus l'écrit à partir duquel l'histoire du monde peut être comprise, car, pour Simon, d'autres sources sont valables. Davantage, d'autres sources devancent la Bible en importance, et ce sont elles seules qui peuvent expliquer des obscurités que l'Écriture comporte. La question du prophétisme en est un exemple : le prophétisme est une institution extra biblique qui se trouve chez d'autres civilisations et cultures. Ainsi n'y a-t-il plus deux histoires, l'une sacrée et l'une profane, mais une seule histoire du monde dans laquelle le sacré s'inscrit, tout en se mêlant avec le profane sans que il n'est pas tout à fait compréhensible. Si, pour la logique de « l'histoire sacrée », la Bible permet de comprendre l'histoire du monde, de ses origines, et de quelques peuplades, l'exégèse de Simon montre que c'est l'histoire du monde et des peuplades qui nous aide à comprendre la Bible et les circonstances de sa rédaction. L'exégète, considérant la Bible comme inspirée et contenant la révélation, inscrit l'Écriture dans un cadre historique profane en y effectuant des analyses historiques et philologiques.

L'exégèse de Simon est probablement la première exégèse croyante qui profite de l'analyse historique de Spinoza. Et c'est cet élément qui va contribuer le plus à faire de son exégèse une exégèse désacralisante. Toutefois, Spinoza ne sera pas dépassé en matière de désacralisation, car, quoique critique vis-à-vis de la sacralité de l'Écriture, Simon ne pousse pas sa désacralisation jusqu'au point de nier au Dieu chrétien son existence, ce qui est le cas de Spinoza. L'exégète français va loin dans son utilisation de la méthode historico-critique spinoziste, mais n'en assume pas toutes les conséquences. Mais si Spinoza est le premier exégète qui désacralise la Bible d'une manière radicale, Simon, en profitant du travail de Cappel et surtout de Spinoza, est le premier exégète croyant à aller si loin dans sa désacralisation de la Bible à partir d'une herméneutique biblique. Ce qui sépare Simon de Spinoza n'est pas la méthode historique, mais *l'a priori* qui sous-tend cette méthode : pour Spinoza, il s'agit de sa philosophie, alors que, pour Simon, il s'agit de sa foi. C'est pour cette raison qu'en matière de désacralisation, Simon restera toujours derrière Spinoza, sans jamais pouvoir le dépasser.

## II. LE PENTATEUQUE

La critique de la complète attribution du Pentateuque à Moïse s'oppose aux conceptions orthodoxes qui voyaient en cette critique une attaque à la sacralité de la Torah. Même si la critique de Simon est moins radicale que celle de Spinoza avec qui il polémique sur la question, elle garde un poids considérable car c'est un croyant qui effectue cette critique. Simon s'oppose ainsi à Spinoza qui met fondamentalement en doute l'attribution du Pentateuque à Moïse, et il fait face aux théologiens chrétiens qui trouvent sa lecture blasphématoire.

Simon considère Moïse comme l'un des auteurs du Pentateuque, et non comme son seul auteur, d'où ses objections contre Spinoza qui veut que l'œuvre de Moïse ait été perdue et que le Pentateuque ait été composé par un écrivain très récent. Simon affirme :

le Code de l'Alliance et la loi du Deutéronome n'ont pas été perdus [...] Ces deux livres, ou plutôt ces deux discours, font une partie du Pentateuque. Spinoza paraît ridicule, quand il prétend qu'ils sont différents du Pentateuque, sans en apporter d'autre preuve, si ce n'est qu'ils sont plus courts ; comme si une section d'un livre n'était pas plus courte que le livre entier<sup>19</sup>.

Si, par rapport à la théologie catholique de son temps, Simon va très loin, sa lecture du Pentateuque, quoique désacralisante,

<sup>19</sup> Steinmann, 1985, p. 213.

n'apporte pas de nouveaux éléments pour l'histoire générale de la critique de la religion, car, sur ce point, Spinoza et même Hobbes sont allés bien plus loin que lui. C'est probablement à ce niveau que l'herméneutique biblique de Simon est la moins critique.

Il n'est toutefois pas négligeable d'examiner les thèses de Simon sur la question, surtout qu'elles restent inédites dans le monde catholique de son temps. Margival le mentionne de la sorte : « Sa première thèse, celle qui devait provoquer d'abord contre l'auteur de si violentes tempêtes et qui était, cependant, destinée, dans la suite, à une si brillante fortune, est contenue toute entière dans le cinquième chapitre, qu'il importe d'analyser. Moïse, y est-il dit, n'est pas le seul auteur du Pentateuque ; d'autres écrivains ont dû prendre une part plus ou moins large à la composition de cette œuvre éminemment successive et anonyme »<sup>20</sup>. Simon sauve en partie l'attribution mosaïque du Pentateuque, mais le considère rédigé aussi par d'autres personnes, les écrivains sacrés, ou les prophètes. Le style des différents livres du Pentateuque en est une preuve : « La diversité du style qui se rencontre dans les livres de Moïse semble aussi être une preuve, pour montrer qu'un même Ecrivain n'en est pas l'auteur »<sup>21</sup>. Et la plus grande difficulté réside en ce que « les Livres de Moïse, tels qu'ils sont aujourd'hui dans le Recueil que nous en avons, les additions qui ont été faites aux anciens Actes empêchent que ne discernions ce qui est véritablement de lui, d'avec ce qui y a été ajouté par ceux qui lui ont succédé, ou par les Auteurs du dernier Recueil »<sup>22</sup>.

En somme, même si la lecture historique du Pentateuque qu'effectue Simon n'ajoute pas d'éléments nouveaux à la critique du sacré, elle affaiblit l'autorité de l'Écriture en soulignant des éléments qui la font dépendre de l'histoire humaine et qui ébranlent des convictions théologiques de longue date.

### III. LA PROPHÉTIE

C'est la conception qu'a Simon de la prophétie qui va être l'un des points forts de la désacralisation effectuée par son exégèse. Cette critique pose surtout problème à « l'histoire sacrée » en raison des pensées prophétiques qui régnaient dans plus d'une contrée européenne au XVII<sup>e</sup> siècle, et surtout au sein de maintes communautés protestantes. La critique adressée par Richard Simon au prophétisme

<sup>20</sup> Margival, 1970, p. 130.

<sup>21</sup> Simon, 1967 [1685], p. 39.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 50.

relève de sa vision politique et historique de l'histoire ancienne d'Israël, et de la place qu'il assigne aux prophètes au sein de cette nation, que ce soit durant la monarchie, ou durant la période postexilique.

De prime abord, et à l'écart de toute pensée théologique ou spirituelle, Simon conçoit la monarchie juive comme un État politique qui a ses particularités qui le distinguent des autres États, et qui en font un État exclusif. Il le décrit de la sorte dans son *Histoire critique du Vieux Testament* :

La république des Hébreux diffère en cela de tous les autres États du Monde, qu'elle n'a jamais reconnu pour Chef que Dieu seul, qui a continué de la gouverner en cette qualité dans les tems mêmes qu'elle a été soumise à des Rois. C'est ce qui lui a acquis le titre de république sainte & divine, & ses Peuples ont aussi pris la qualité de saints, afin de se distinguer du reste des nations par ce nom glorieux. Ce fut aussi pour cette raison que Dieu donna lui-même des Loix par le ministère de Moïse & des autres Prophetes qui lui succederent, à un Peuple qu'il avoit choisi pour être entièrement à lui<sup>23</sup>.

Cette exclusivité n'empêche pas Simon de concevoir la république des Hébreux d'un point de vue profane. Celle-ci est soumise à une organisation politique, et existe en tant qu'entité politique au sein d'un monde où elle rentre en relation avec d'autres États, toujours sous un mode politique<sup>24</sup>. Sa compréhension prend des distances avec la compréhension religieuse, et s'inscrit dans la logique d'une lecture historique politique de « l'histoire sacrée » de ce peuple dans le cadre de son environnement. C'est une désacralisation de l'histoire religieuse d'Israël au profit d'une l'histoire politique.

Il existe un lien intime entre cette lecture historico-politique de l'histoire du « peuple d'Israël » et la conception qu'a Richard Simon de la prophétie. Il faudrait, pour clarifier cette dernière, examiner la manière dont Simon comprend le ministère des prophètes. Ceux-ci ne sont pas une exclusivité juive (il rejoint en ceci Spinoza), et on peut, par investigation historique, constater qu'ils existaient chez d'autres peuples et nations<sup>25</sup>. « Le mot Hebreu Navi, que les Septante ont traduit Prophete, ne signifie dans sa premiere origine qu'un Orateur ou une personne qui parle en public ». Il observe même « que les mots de Scribes & de Prophetes sont synonymes dans la

<sup>23</sup> Simon, 1967 [1685], p. 15.

<sup>24</sup> Sans entrer en contradiction avec la compréhension religieuse vétérotestamentaire du peuple d'Israël, cette vision en est différente. Le peuple juif n'est pas un peuple qui vit (seulement) tel qu'il ressort des textes bibliques, à partir de l'Alliance, et à partir d'une vie totalement qualifiée par le surnaturel dans l'histoire et par les interventions divines. C'est un peuple qui a une histoire politique qui prime selon la logique historique de la lecture de son existence, sur la logique théologique.

<sup>25</sup> Cf. Simon, 1967 [1685], p. 15-16.

Paraphrase Caldaïque »<sup>26</sup>. Ainsi, au sein de l'organisme politique qu'est la république des Hébreux, les prophètes ont une fonction centrale, essentiellement politique, qui ressemble à celle qu'ont les prophètes (ou quoi qu'ils aient comme appellation) des autres nations au sein de leurs communautés politiques. « Dès les premières pages du premier livre de *l'histoire critique*, Simon expose sa thèse centrale. Les auteurs de la Bible ne sont pas des écrivains personnels. Ils n'ont pas pris la plume pour exprimer leurs idées et leurs réactions personnelles ; ce sont les témoins le plus souvent anonymes d'une collectivité, des scribes ou des prophètes, des "écrivains publics" »<sup>27</sup>. Ces écrivains publics<sup>28</sup> sont les auteurs de l'histoire juive, et « à Moïse, on attribue tout ce qui appartient aux lois et aux ordonnances »<sup>29</sup>. En termes modernes, les prophètes seraient des fonctionnaires d'État qui ont comme tâche de rédiger les rapports sur la vie et l'histoire de leur État. Ce qui est mis en question ici est l'inspiration personnelle du prophète qui, selon cette logique, n'est pas en train d'exprimer d'une manière directe la volonté de Dieu pour son peuple, mais la manière selon laquelle l'État se comprend dans un contexte historique bien défini. Bien que teintée de religieux, la fonction prophétique est une fonction politique. Sa référence est la théocratie juive en tant qu'institution politique : « Véritables annalistes de la théocratie juive, les prophètes ont pu tenir à jour le récit des événements qui intéressaient leur nation et même ajouter de nouveaux éclaircissements aux traditions

<sup>26</sup> Simon, 1967 [1685], p. 17.

<sup>27</sup> Steinmann, 1985, p. 100.

<sup>28</sup> Il ne relève pas de la problématique de cet article d'évaluer la pertinence exégétique de la notion d'« écrivains publics » que propose Simon, cette investigation ayant comme but de mesurer les résultats désacralisants de sa méthode exégétique. Toutefois, il est utile de mentionner l'article récent de Bernier traitant de la pertinence de la théorie des « écrivains publics ». Bernier considère cette dernière comme étant une faille qui a plus nui à la diffusion et au crédit de l'œuvre de Simon que les attaques opérées par Bossuet et la révocation de l'édit de Nantes (la thèse classique de Renan, cf. Bernier, 2007, p. 1), ainsi que « le conformisme intellectuel de l'époque » (thèse de Schwarzbach, cf. Bernier, 2007, p. 2). Bernier explique les raisons qui ont mené Simon à opter pour une telle notion, celles d'un compromis recherché entre ses résultats exégétiques et les conceptions catholiques traditionnelles : « Le défi consistait alors, aux yeux de Simon, à élaborer une théorie qui pouvait recueillir l'assentiment des catholiques et qui était également satisfaisante sur le plan de la critique textuelle, c'est-à-dire qui puisse résoudre les problèmes d'anachronismes et de variations stylistiques pour lesquels la tradition exégétique orthodoxe était sans réponse. Il fallait donc formuler une nouvelle théorie de la rédaction du corpus qui tînt compte des développements récents de l'exégèse biblique, mais qui ne modifiât en rien le statut exceptionnel du Pentateuque. Richard Simon pensa que sa thèse des écrivains publics était en mesure de répondre à toutes ces exigences » (Bernier, 2007, p. 6). Mais Bernier considère cette théorie comme manquant de solidité, de rigueur, et n'ayant pas de fondements scripturaires (Cf. Bernier, 2007, p. 11) ; Simon « avait dû admettre que sa tentative a échoué » (Bernier, 2007, p. 17). L'enjeu était de taille pour Simon, mais, malgré ce compromis qu'il essayait de formuler, et abstraction faite de sa pertinence, une exégèse qui se fonde largement sur l'histoire plutôt que sur la théologie était forcément critique vis-à-vis des catégories de l'histoire sacrée au XVII<sup>e</sup> siècle, donc, désacralisante.

<sup>29</sup> Steinmann, 1985, p. 100.

anciennes ; orateurs religieux, investis d'une mission publique, ils ont pu insérer leurs harangues, leurs instructions dans le corps d'un livre qui n'en demeurerait pas moins véritablement révélé »<sup>30</sup>. À la ressemblance de leur État théocratique qui ne distingue pas entre politique et religieux, les prophètes sont des hommes religieux dont la mission est aussi politique. Et pour appuyer la preuve qu'ils sont des écrivains publics ou divins (qui se distinguent pour lui des écrivains particuliers qui écrivent par intérêt), il cite Josèphe :

Que parmi les Juifs il n'étoit pas permis a chacun d'écrire des Annales ; mais que cela soit réservé aux seuls Prophetes, qui connoissoient les choses futures & éloignées d'eux par une inspiration divine, & qui écrivoient aussi ce qui arrivoit de leur temps. [Ainsi,] ceux qui étoient chargés de ce soin [le soin de la rédaction de l'histoire de la nation] étoient nommés Prophetes, selon Joseph ; & je crois que c'est la raison pourquoï les Juifs nomment encore aujourd'hui Prophetes, la plupart des livres historiques de la Bible, parce qu'il avoient été écrits par des personnes qu'on appelloit Prophetes<sup>31</sup>.

Ces annalistes sont ceux qui sont responsables de la rédaction des Écritures. Ils avaient une liberté de faire des ajouts au texte sacré, selon que les vicissitudes le nécessitaient. Ils étaient en droit de le faire. Ces ajouts ne relèvent pas forcément de l'histoire, et peuvent s'inscrire dans un cadre théologique. Toutefois, ce cadre théologique s'inscrit toujours dans un cadre politique. Pour éviter de saper la notion de l'inspiration qui pourrait être écartée de certains textes en raison de leur caractère purement théologique et non historique, notre exégète dissocie « l'inspiration des livres bibliques [...] de leur authenticité »<sup>32</sup>. Si le livre n'est pas vrai historiquement, cela ne cause aucun problème à l'inspiration. « Simon va soutenir la thèse d'une inspiration que Dieu a donnée d'une manière globale, au vaste corps anonyme des scribes, de ceux qu'il appelle les écrivains publics des Hébreux »<sup>33</sup>. La polémique de Simon avec le protestant Le Clerc va dans ce sens et clarifie davantage la question. Ce dernier ne pouvait admettre ce que Simon dit. Sa foi huguenote ne pouvait concevoir la Bible en tant qu'écrit comprenant les archives d'un État. « Pour les Protestants la Bible est essentiellement un recueil de livres personnels de piété où Dieu parle chaque fois qu'on trouve le ton moral et édifiant des cantiques huguenots. D'après Le Clerc, ce Dieu ne saurait être mêlé à l'impure histoire d'Israël, traversée d'épisodes sanglants, d'appels à la sagesse politique, s'appuyant sur des institutions civiles, un fonctionnarisme

<sup>30</sup> Margival, 1970, p. 135.

<sup>31</sup> Simon, 1967 [1685], p. 15.

<sup>32</sup> Margival, 1970, p. 100.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 101.

profane, tout ce que Simon appelait “la République des Hébreux” »<sup>34</sup>. Mais l’infatigable Simon insiste et lui répond énergiquement. L’Écriture est loin d’être un livre de piété personnelle de prophètes séparés, c’est un ouvrage collectif. Et le fait de mêler l’histoire profane à l’histoire d’Israël ne touche en rien à l’inspiration, puisqu’en tant qu’État politique, la république des Hébreux est forcément mêlée au profane. L’action de Dieu œuvre à travers cette histoire, ou à travers sa rédaction théologique, d’une manière générale. « Comme en Égypte, ces scribes, Simon le prouve, prenaient le nom de prophètes, que Le Clerc a le tort de confondre “avec ceux dont il voyait les noms dans les titres de la Bible” »<sup>35</sup>. Le prophétisme ne va pas disparaître à la période exilique et postexilique, il va juste changer de nom, alors que la fonction demeurera.

On conclut de ces analyses un déplacement de la conception traditionnelle du prophétisme qui a des incidences directes sur la conception traditionnelle de la divinité de l’Écriture. Il n’est ainsi plus question de parler de la divinité de l’Écriture selon la compréhension de l’histoire sacrée. Non que Simon dénie à l’Écriture sa divinité qu’il conçoit à partir d’une lecture générale du livre sacré. Mais, avec ces nouvelles conceptions, l’Ancien Testament est principalement compris à partir d’un angle politique, et serait plus un livre politique qu’un livre divin. Puisque sa fonction principale consiste à rendre compte des actes politiques de la république des Hébreux, c’est un recueil d’Annales d’État. Son origine directe est dans la vie politique et religieuse d’Israël, et non en Dieu comme le voudrait l’histoire sacrée. Cette lecture historique se situe à l’antipode des compréhensions scolastiques de l’Écriture, celles qui prenaient comme point d’appui des abstractions philosophiques et théologiques pour prouver la divinité de l’Écriture. Alors que, par sa lecture historico-politique de la théocratie juive et du prophétisme, Simon sort l’histoire hébraïque de sa sacralité, et la place dans un cadre profane. L’histoire d’Israël est lue à la lumière de l’histoire du monde, dans le cadre des conflits des peuples ; elle n’est plus une histoire tout à fait à part. Toutefois, quoique désacralisante, cette lecture garde au sacré une marge d’existence, car Simon croit que l’exclusivité d’Israël ne relève pas seulement de sa forme d’État, mais aussi du fait que l’inspiration divine est à l’œuvre, quoique comprise d’une manière très réductrice par rapport à l’héritage traditionnel de cette notion. L’histoire d’Israël reste un lieu où l’inspiration et la révélation de Dieu peuvent être perçues, ce qui rend cette histoire exclusive. Si, par son analyse historique, Simon

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 204.

fait gagner au profane du terrain, le sacré n'est pas tout à fait esquivé, et la désacralisation est toujours face à des limites que la foi lui impose.

Quant à la compréhension qu'a Richard Simon du prophétisme, elle s'oppose à la conception traditionnelle, et relève d'un autre ordre qui met le prophétisme de « l'histoire sacrée » au XVII<sup>e</sup> siècle en question, dans sa volonté de garder la fonction du prophète d'actualité. Simon considère que le prophétisme n'a plus de sens au-delà du monde de l'Ancien Testament, puisqu'il serait fondé sur une fausse compréhension de l'Écriture. Il n'est plus question de rédaction d'annales étatiques au XVII<sup>e</sup> siècle, et la vision prophétique qui veut que l'histoire devienne la scène de la réalisation de prophéties proclamées est repoussée par Simon à un second plan par rapport à la fonction principale du prophète en tant que scribe public<sup>36</sup>. Face au prophétisme anglais qui voyait en son histoire la réalisation des prophéties vétérotestamentaires, la logique de Simon répond que le prophétisme vétérotestamentaire concerne la situation politique propre à la république des Hébreux, et donc à une époque historique bien déterminée. Ainsi, l'histoire sacrée ferait fausse route en insistant sur le prophétisme, car son point de départ est erroné : elle se fonde sur une mauvaise compréhension de la prophétie qui découlait dans l'Ancien Testament du politique. Face à la fièvre eschatologique du prophétisme anglais, Simon oppose un réalisme historique politique.

En somme, même si Simon garde à la fonction prophétique une part de sacré en admettant l'inspiration globale qui existe dans l'œuvre des prophètes, celle-ci se trouve traitée et appréhendée en majeure partie d'une manière profane lorsque l'exégète la soumet à l'analyse historique et politique pour tirer des conclusions sur sa valeur, sur son sens et sur sa portée.

#### IV. LA LANGUE HÉBRAÏQUE

La critique de la langue hébraïque effectuée par Simon ne relève pas d'une mésestime pour cette langue, mais de sa méthode critique philologico-historique. Sur un plan linguistique, Richard Simon n'est pas seulement l'un des plus grands hébraïsants de son temps, mais aussi un amoureux de la langue carrée qu'il va connaître à la perfection, et de laquelle il va se faire pédagogue et apologiste :

J'ose dire qu'il n'y a point de langue qu'on puisse apprendre plus aisément et en moins de temps que la langue hébraïque, non seulement parce qu'elle comprend un très petit nombre de mots, qui sont tous

---

<sup>36</sup> Cf. Margival, 1970, p. 15.

renfermés dans les livres du Vieux Testament, mais aussi parce qu'il y a peu de règles de grammaire qui soient nécessaires pour apprendre cette langue<sup>37</sup>.

Il s'élève contre ceux qui compliquent la prononciation de l'hébreu, et banalise ce problème en disant qu'il est impossible de savoir quelle est la bonne manière de prononcer l'hébreu, puisque ceux qui parlent cette langue viennent d'horizons différents, et puisqu'on ne sait plus comment elle se prononçait aux origines (il opte personnellement pour la prononciation espagnole). Il essaie de tout simplifier pour donner à l'étudiant goût à cette langue. Il déconseille une étude bornée de la grammaire, et trouve inutile de se perdre dans son maquis. Il préfère plutôt se jeter dans le texte qui enseignera au fur et à mesure les règles de la langue.

Le problème qu'a Richard Simon avec la langue hébraïque relève de la compréhension sacralisante (langue sacrée, première langue parlée au monde, langue parlée par les anges...) qu'en ont les traditionnels et qui résulte en une sacralisation du texte massorétique. Cette sacralisation est problématique en tant qu'elle constitue un barrage majeur à l'investigation exégétique de Simon. C'est pour pouvoir donner libre cours à son travail que Simon doit écarter ce barrage fondé sur le sacré.

La *Critique du Vieux Testament* montre à quel point Simon a affaire à la langue hébraïque. À travers son but qui consiste à « donner un discours complet de la méthode en exégèse et la charte de la critique d'abord de l'Ancien Testament »<sup>38</sup>, il va avoir recours à d'interminables investigations de manuscrits hébreux, de versions et de traductions, avant d'aboutir au texte biblique le plus fiable possible. Ce travail va le mener à considérer les traductions de la Bible hébraïque avec sérieux, comme par exemple celle de la Septante qui est antérieure à la version massorétique, et qui peut lui servir en tant que texte critique de celui de la Massore. Les commentaires des Pères de l'Église ne vont pas échapper à ses critiques, et leur connaissance de la langue hébraïque sera considérée comme un critère principal : pas d'accès authentique au texte sans une connaissance parfaite de cette langue. C'est ainsi qu'Augustin ne sera pas épargné par Simon qui le considérerait comme n'ayant « pas les connaissances d'un vrai critique de la Bible »<sup>39</sup>. Même les commentaires bibliques de Luther sont situés par son analyse dans un cadre théologique plutôt qu'exégétique.

<sup>37</sup> Simon, 1681, p. 142.

<sup>38</sup> Steinmann, 1985, p. 97.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 113.

C'est à travers l'analyse historico-critique que l'atteinte à la sacralité de la langue carrée va être effectuée. Le premier résultat de l'investigation historique<sup>40</sup> de Simon frappe de plein fouet la majesté de la langue hébraïque. Dans le chapitre XIII de son *Histoire critique du Vieux Testament*, il conclut que la langue samaritaine et la langue phénicienne sont les deux plus anciennes langues. En d'autres termes, la langue hébraïque n'est plus la langue la plus ancienne, ni la langue première. Il l'inscrit dans un processus linguistique historique, et en fait ainsi une langue précédée et influencée par d'autres langues qui vont même jusqu'à la constituer. Il mentionne d'ailleurs dans le chapitre suivant que les juifs prétendent que leur langue est la première langue qui fut parlée au monde, et qu'Adam la parlait. La réponse critique de Simon passe par un bref survol de l'histoire d'autres peuples pour montrer qu'ils prétendent eux aussi à la primauté de leurs langues. Et par la suite, il annonce :

L'opinion la plus reçûe parmi les Chrétiens, est celle des Juifs, qui assurent que l'Hebreu est la langue d'Adam, que cette Langue étant plus simple que le Caldéen ou Syriaque, l'Arabe & les autres qui font des Dialectes de l'Hebreu, elle est pour cette raison plus ancienne.

Ce ne peut être un argument valable pour Simon car

La simplicité d'une langue n'est pas toujours une preuve évidente de son antiquité, & que souvent on abregé les Dialectes d'une Langue, comme il est arrivé dans les différents Dialectes de la Langue Italienne, dont les mots sont bien plus abregés dans les lieux où on la parle mal, que dans le pur Toscan.

Il pousse encore plus loin sa critique et affirme :

[On] peut dire même, que la diction Syriaque paroît plus simple & plus naturelle que celle des Hebreux. L'Hebreu de la Bible a aussi des façons de parler moins simples & moins naturelles que l'Arabe ; d'où l'on prouveroit que l'arabe est plus ancien que l'Hebreu. Toutes ces preuves ne font donc que des conjectures dont on ne peut rien conclure de vrai<sup>41</sup>.

Et enfin, Simon s'appuie sur Grégoire de Nysse pour qui Dieu qui n'est pas un grammairien, et n'a pas créé les langues, mais a donné à l'homme la faculté de pouvoir créer les langues et de nommer les choses. Dieu n'a enseigné aucune langue aux hommes,

---

<sup>40</sup> Il est important, d'emblée, de souligner les limites de la théorie des langues de Simon. Selon Droixhe (Droixhe, 1978, p. 160-162), celle-ci paraît peu cohérente et moins rigoureuse que sa critique littéraire, parce que Simon essaie de concilier des points de vue qui sont difficilement conciliables. Il se fonde d'un côté, sur Grotius qui dit que la première langue ne subsiste plus, et mentionne à la suite Grégoire de Nysse qui s'inscrit selon lui dans le même sillage. Et il se rapproche, d'un autre côté, des théories traditionnelles en appliquant à l'hébreu des théories qui parlent d'une « première langue », « très simple et sans composition » (Simon, 1967 [1685], p. 87), et qui a « tous les avantages de simplicité et d'antiquité » (*Ibid.*, p. 88).

<sup>41</sup> Simon, 1967 [1685], p. 84.

mais leur a donné la possibilité de s'exprimer chacun selon sa manière et sa culture.

La question de l'origine divine de la langue hébraïque écartée par son inscription dans le cours historique de la progression des langues, Simon voudrait montrer combien de problèmes cette langue a eus au cours de l'histoire. L'un de ces problèmes majeurs se situe au niveau du retour des Juifs de l'Exil au VI<sup>e</sup> siècle avant J.C. Suite à cet événement, les juifs ne connaissaient plus l'hébreu en tant que langue maternelle et introduisirent le chaldéen dans leurs copies, ce qui nuisit à la pureté du texte. Cette réflexion pousse Simon à ne pas vouloir donner beaucoup de crédit à la version de la Septante, puisque le texte hébraïque à partir duquel cette traduction a été effectuée est un texte dont la langue est selon lui fort altérée. Cette situation ne change pas au temps du Christ, et s'empire même :

Il est néanmoins plus à-propos de dire, que Nôtre Seigneur & les Apôtres citoient les passages du Vieux Testament selon la méthode des Phari-siens, qui ne contoient pas les mots du texte quand ils les citoient, étant persuadés que la Religion dépendoit plus des préjugés de la Tradition, que des paroles simples de l'Écriture, qui étoient sujettes à diverses explications<sup>42</sup>.

Il n'y a donc pas de rigueur grammaticale dans la manière dont est cité l'Ancien Testament par les Apôtres dans le Nouveau Testament. Ses reproches touchent même Josèphe et Philon qui commettent l'erreur de donner du crédit aux allégories.

Simon va s'attaquer à la question des points voyelles du texte massorétique. Sa réflexion est tributaire du travail de Louis Cappel, et, à la suite de l'exégète de Saumur, il va nier leur ancienneté, tout en affirmant leur fixation au moment de la réforme massorétique. Déjà, loin de leur attribuer un apport théologique, leur existence dans le texte ne relève que d'une question purement pratique, celle de la lecture du texte et de sa fixation :

Les points, comme nous le prouverons dans la suite, n'ont été inventés que pour fixer davantage la lecture du texte, & la rendre plus aisée à ceux qui n'y étoient pas exercés<sup>43</sup>.

Son point de vue est purement historique, et il n'y a pas lieu d'évoquer des questions qui relèvent du divin. La ponctuation massorétique est pour lui une ponctuation humaine qui n'a rien d'infailible<sup>44</sup>, et qui est sujette à l'apport critique de la science. Ainsi, Simon trouve-t-il dans la Massore des « minuties inutiles », ainsi qu'un « grand nombre de regles tres utile, & qui peuvent servir

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 149.

pour concilier les anciennes versions avec les nouvelles »<sup>45</sup>. Il trouve cette réforme utile et bénéfique jusqu'à un certain point, ce qui ne l'empêche pas de souligner ses limites et ses éventuelles lacunes :

Elias Levita assure que le Texte Hébreu avoit été défectueux, jusqu'à ce que les Massorettes y eussent mis la main : à quoi l'on peut ajouter, que ces Juifs n'en ont pas ôté tous les défauts, & que n'étant pas infailibles dans leur reformation, on ne doit considérer leur travail, que comme une Ouvrage d'habile Critique<sup>46</sup>.

Il s'ensuit que Simon évoque la possibilité de préférer parfois des exemplaires bibliques d'anciens interprètes, afin de trouver un meilleur sens du texte sacré, puisque la Massore n'est en rien absolue<sup>47</sup> ; son recours à cette version relève du fait qu'il la considère être un apport scientifique sérieux.

À la suite de son examen de la question massorétique, Simon effectue ce qui peut être considéré comme l'apogée de sa critique de la sacralité de l'hébreu. Il s'acharne contre ce qu'il appelle la superstition de certains Juifs concernant le texte hébraïque, et l'illustre par plusieurs exemples dont voici l'un des plus frappants :

Un Copiste aura laissé tomber par hazard au dessus de quelque lettre une petite goutte d'encre, dont il se sera formé quelque point : un juif en-suite superstitieux, qui est persuadé que tout ce qui est dans l'Écriture est mystere, même jusqu'aux petits points, ne manque pas d'inventer des raisons de ce prétendu mystere. Aussi n'y a-t-il rien de plus ridicule, que les raisons qui font dans les Livres des Rabbins, pour expliquer toutes les minuties dont nous venons de parler »<sup>48</sup>.

Ou de dire aussi dans un esprit non moins ironique :

Il n'y a donc que de l'entestement & de l'illusion dans l'esprit de ceux qui croient que les points sont aussi anciens que le texte de l'Écriture, ou qu'ils ont au moins été inventés par Esdras<sup>49</sup>.

Il termine enfin cette critique en l'étendant au monde chrétien, et n'hésite pas à qualifier la croyance en la divinité du texte massorétique comme ridicule :

Il est ridicule, de voir qu'il se trouve encore aujourd'hui des Chrétiens, principalement parmi les Protestants, qui respectent cette Massore comme si elle venoit de Dieu, & qui osent assurer avec les Juifs, qu'elle sert

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>47</sup> Les lois « de la Massore ne peuvent point être la règle infailible de tous les autres exemplaires. Leur critique sert seulement pour nous avertir des variétés ; & alors on doit examiner selon les Loix de la Critique, quelle Leçon est la meilleure » (Simon, 1967 [1685], p. 141).

<sup>48</sup> Simon, 1967 [1685], p. 144.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 146. Simon s'appuie là sur le fait que, du temps de Jérôme, ces points n'existaient pas.

de haye à l'Écriture, parce qu'elle l'a conservée entiere & exempte de toute corruption<sup>50</sup>.

Et enfin, son investigation historique va s'étendre à la grammaire de la langue hébraïque. À partir de ses études comparatives de langues, et plus précisément de la langue arabe, il va affirmer

que les Mahometans n'ont ajouté des points à leur Alcoran, que vers le tems d'Omar ; & de plus, [...] avant ce temps là les juifs n'ont point eu de Grammairiens. [À partir de là, Simon conclut] que les premiers Grammairiens Juifs ont tous écrit en Arabe, & qu'ainsi ils ont pris d'eux les points & les autres parties qui composent la Grammaire Hébraïque<sup>51</sup>.

En d'autres termes, l'origine de la grammaire hébraïque, et en l'occurrence les points voyelles, n'est pas divine et est tributaire d'une autre langue. C'est à l'imitation des Arabes que les Juifs ont fait une grammaire, et les premiers ouvrages de grammaire hébraïques « ont été premièrement écrits en Arabe, puis traduits en Hebreu de Rabbin »<sup>52</sup>.

Simon inscrit l'hébreu entièrement dans le cadre de l'histoire profane, et le dénude complètement de sa sacralité. Toute réflexion qui sortirait de ce cadre est considérée par lui comme illusoire et fantaisiste. Son amour pour cette langue et son besoin de travailler librement le texte sacré l'ont poussé à désacraliser complètement la langue carrée, et à considérer, à la suite de Cappel, qu'elle est obscure, face aux prétentions de ceux qui misaient sur sa clarté pour appuyer la divinité de l'Écriture.

Pour une fois, les réflexions de Simon rejoignent celles de Spinoza et opèrent la même désacralisation complète d'une composante majeure de l'histoire sacrée au XVII<sup>e</sup> siècle. Cependant, Simon va plus loin que Spinoza en matière d'analyse, d'exégèse et d'histoire. Son analyse est bien plus longue et beaucoup plus raffinée que celle de Spinoza, ce qui la fait gagner en pertinence. Son exégèse est pure, dans le sens où elle ne s'appuie que sur elle-même, sans faire référence, comme chez Spinoza, à un système philosophique. L'investigation exclusivement exégétique de Simon sur l'hébreu le mène à des résultats absolument désacralisants que Spinoza n'a pu atteindre qu'en appuyant son exégèse par sa philosophie.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 155-156.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 169.

## V. L'INSPIRATION

Par sa pensée sur l'inspiration, Simon occupe une position assez particulière, puisque celle-ci prend en compte les résultats de sa méthode historique. Sa réflexion sur la question est problématique car il donne parfois l'impression à son lecteur d'avoir un double langage. Ses propos sur l'inspiration s'inscrivent, d'une part, dans un cadre assez traditionnel et conforme, et, d'autre part, sa critique historique influence sa conception de l'inspiration d'une manière désacralisante<sup>53</sup>. S'il s'agissait de se borner exclusivement aux résultats de son investigation historique, Simon aurait probablement écarté cette notion. Mais sa foi chrétienne l'en empêche, et agit de manière à ce qu'il ne se prononce pas d'une manière claire et tranchée sur cette question. Cela a d'ailleurs été le problème de Cappel chez qui il est difficile de trouver une pensée uniforme sur l'inspiration.

Dans quel sens Simon est-il traditionnel quand il traite de l'inspiration ? Il l'est dans le sens où, lus par un chrétien moyen de son temps, ou même par un prêtre ou théologien, ses propos sur l'inspiration auraient été considérés comme orthodoxes, voire louables. Dans son *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, il affirme :

Ce que les Chrétiens ont de plus fort pour appuyer l'inspiration des Livres Sacrés est fondé sur ces paroles de Saint Paul à Timothée, toute l'Écriture est divinement *inspirée*<sup>54</sup>.

Sa citation et sa référence à Paul sont claires, il n'y a pas lieu de douter que l'inspiration divine est en œuvre quand il s'agit de la rédaction de l'Écriture. Il va d'ailleurs prendre position contre ceux qui nient l'inspiration de l'Écriture, et il n'hésitera pas à les réfuter. Ce sont particulièrement Spinoza et Grotius qui auront droit à ses réfutations :

Il n'y a qu'un très petit nombre de Critiques qui veulent qu'il n'y ait rien d'inspiré dans l'Écriture, que ce qui a été composé par des Prophètes. Ils nient que les Livres Historiques aient été inspirés, parce qu'il n'est pas besoin, disent-ils, d'être Prophète pour écrire des Histoires<sup>55</sup>.

Contre Spinoza, qui veut que la connaissance apostolique ne relève pas du mode de l'inspiration, il objecte en disant :

Cette distinction de Prophetes & de Docteurs ne détruit point l'inspiration qu'on attribué aux Apôtres, laquelle ne consiste que dans une simple direction de l'Esprit de Dieu, comme on l'a expliqué ci-dessus<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> Ce qui a mené Bossuet à considérer que « les hypothèses de Richard Simon constituaient un danger pour les doctrines orthodoxes de l'inspiration de la révélation » (Woodbridge, 1989, p. 197).

<sup>54</sup> Simon, 1968 [1689], p. 192.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 208.

Et de dire aussi de Spinoza, qui sépare radicalement raison et inspiration :

[Il] s'est trompé, parce qu'il s'est imaginé qu'un homme ne peut pas se servir de la raison, & être en même temps dirigé par l'Esprit de Dieu : comme si en devenant l'interprete de Dieu on cessoit d'être homme, & qu'on fût un instrument purement passif, si j'ose me servir de ce terme<sup>57</sup>.

Raison et inspiration ne peuvent être en contradiction pour le chrétien Simon, qui appuie scripturairement son idée de l'inspiration des Apôtres en disant :

[Ils] commencent la Lettre qu'ils écrivent à leurs Freres d'Antioche par ces mots, il a semblé bon au Saint Esprit & à nous, pour leur faire connoître que ce qu'ils leur prescrivoient venoit de Dieu, dont ils n'étoient que les Interpretes<sup>58</sup>.

Voilà brièvement en quoi la pensée de Simon s'attache à la notion de l'inspiration comprise traditionnellement.

Toutefois, certains passages exégétiques de Simon suggèrent une compréhension différente de l'inspiration, compréhension qui sort désormais du cadre traditionnel. Le Brun explique de la sorte le présupposé de l'exégète français sur la question : « une conception du concours entre l'homme et le Saint-Esprit est sous-jacente à la critique de Simon », ce qui implique qu'il « n'y a pas une infailibilité des copistes »<sup>59</sup>. Simon l'exprime d'ailleurs sans ambiguïté dans son ouvrage *De l'inspiration des Livre sacrés* (1687) en disant des prophètes :

[Ils] ne se sont jamais trompés dans ce qu'ils ont écrit ; mais on ne doit pas croire pour cela qu'il n'y ait rien sous leurs expressions que du divin et du surnaturel<sup>60</sup>.

Ces affirmations n'auraient pas posé problème si la conception de l'inspiration, du temps de Richard Simon, tolérait l'abord historique du texte scripturaire. Toutefois, la théorie de l'« inspiration littérale », « selon laquelle chaque lettre des textes, soit hébreux, araméens, grecs ou même latins pour certains », s'opposait à tout abord historique du texte profane<sup>61</sup>, et « la doctrine de l'inspiration verbale de l'Écriture tout comme celle de l'inspiration divine du texte massorétique pour l'Ancien Testament étaient acceptées par beaucoup de théologiens »<sup>62</sup>.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>59</sup> Le Brun, 1996, p. 1368.

<sup>60</sup> Simon, 1687, p. 3.

<sup>61</sup> Schwarzbach, 1989, p. 213.

<sup>62</sup> Woodbridge, 1989, p. 200.

Les aspects critiques de la conception orthodoxe de l'inspiration apparaissent surtout lors du débat mené entre Simon et Pirot<sup>63</sup>. Cette polémique prend son point de départ dans la conception qu'a Simon de la prophétie, et considère que le fait de souligner l'aspect humain de l'inspiration prophétique pose un grand problème : « comment dire de la prédication prophétique qu'elle est humaine, et maintenir toujours le caractère inspiré de leurs écrits ? ». Simon répond à cette objection avec subtilité en sauvant en même temps les résultats de sa recherche exégétique, et sa foi chrétienne :

Il ne faut pas, sous prétexte de cette inspiration, combattre la raison et l'expérience. Ce sont des hommes qui ont été les instruments de Dieu, et qui pour être prophètes n'ont pas cessé d'être hommes. Le Saint Esprit les a conduits d'une manière [telle] qu'ils ne se sont jamais trompés dans ce qu'ils ont écrit ; mais on ne doit pas croire pour cela qu'il n'y ait rien dans leurs expressions que de divin et de surnaturel. Au moins n'est-ce pas la pensée des Pères, ni de nos plus savants théologiens, qui sont bien éloignés de l'imagination de quelques docteurs mahométans, qui veulent que leur Alcoran ait été composé dans le ciel, et que Dieu l'ait envoyé à leur faux prophète par le ministère de l'ange Gabriel<sup>64</sup>.

Simon veut dire par cela qu'il est possible de maintenir l'inspiration tout en donnant plein droit à la raison, c'est-à-dire en maintenant les résultats de l'investigation historico-critique. Toutefois, malgré l'argumentation de Simon, le problème se pose toujours au niveau de l'étendue de l'inspiration, car, s'il admet dans certains passages que celle-ci touche toute la Bible, il est là en train de dire que la Bible est en partie humaine. Il a beau affirmer que l'Esprit guide l'écrivain sacré pour qu'il ne se trompe pas, la part de l'action personnelle de l'écrivain sacré reste toujours là, et cette part est une part humaine, une part que la réflexion traditionnelle, et celle de l'histoire sacrée, ne peut agréer, puisqu'elle considère la Bible comme entièrement divine, toute sacrée et inspirée. D'ailleurs, d'autres textes de Simon aggravent davantage le problème puisqu'il en ressort une compréhension de l'inspiration de plus en plus évasive (ce qui lui convient d'un point de vue exégético-historique, puisqu'il peut pousser beaucoup plus loin ses investigations) : l'inspiration ne serait pas une modalité qui touche l'écrit biblique d'une manière directe et absolue, mais une inspiration générale des écrits bibliques. Cette conception s'inscrit facilement dans le cadre d'une pensée qui conçoit les prophètes comme des écrivains publics et non comme des écrivains personnels et particuliers qui expriment leurs propres idées. L'inspiration est un mouvement général qui préserve la véracité de

<sup>63</sup> Simon, 1686.

<sup>64</sup> Steinmann, 1985, p. 209.

foi du texte, car, pour Simon, le fait que certains événements historiques évoqués dans la Bible sont erronés ne perturbe en rien la notion d'inspiration. L'exégète français honore par cette logique et sa foi et sa recherche historique. Mais d'autres passages de Simon maintiennent davantage le doute sur sa conception de l'inspiration puisqu'il souligne une différence entre l'inspiration telle qu'elle se trouve dans l'Ancien Testament et le Nouveau Testament :

[Dans ce dernier,] l'inspiration n'est pas un dictée, mot à mot, par Dieu à l'écrivain sacré ; c'est une assistance dans le choix des pensées et des mots et une direction qui met l'auteur à l'abri de l'erreur. En somme, il y a deux inspirations : la prophétique, qui révèle, et celle qui guide un auteur traitant de morale ou d'histoire<sup>65</sup>.

À tous ces éléments, il faut, *in fine*, mentionner le débat mené entre Simon et Leclerc. Malgré tous les différends de ces deux auteurs et les attaques passionnées qu'ils se sont livrées, ils « semblent bien avoir en commun la conviction de devoir traiter les livres de l'Écriture sainte moins comme des révélations divines dictées verbalement par le Saint-Esprit que comme des livres, marqués par les plumes humaines qui les avaient rédigés »<sup>66</sup>.

Entre l'inspiration générale de l'Écriture, qui préserve du faux, et le mot à mot, conceptions relevant toutes deux de la pensée de Simon, que penser ? Principalement que Simon essaie de maintenir ses convictions religieuses et ses résultats scientifiques. Mais que, tout en essayant de faire l'apologie de sa foi et de montrer qu'elle peut toujours s'inscrire dans un cadre orthodoxe, Simon s'exprime sur l'inspiration d'une manière qui diverge de la conception classique de cette notion qu'il professe parfois dans certains de ses écrits. Ces divergences sont désacralisantes du fondement divin de l'Écriture qui s'appuie sur l'inspiration ; elles l'affaiblissent aux dépens d'une humanité de plus en plus soulignée du Livre sacré. Le sacré n'est ainsi plus absolu puisque le profane joue un rôle considérable dans la composition de la Bible. Simon fait de l'Écriture un écrit humano-divin, non dans le sens où le divin utiliserait l'humain pour s'exprimer, mais dans le sens où l'humain joue un rôle actif et personnel pour la composition de l'écrit.

En somme, l'exégèse de Simon opère une désacralisation de la compréhension traditionnelle de la notion de l'inspiration en la rendant évasive par rapport à la définition orthodoxe. Il lui maintient un champ d'existence théologique bien réduit, au profit d'une activité humaine et surtout politique.

<sup>65</sup> Cf. Steinmann, 1985, p. 266.

<sup>66</sup> Woodbridge, 1989, p. 200.

## CONCLUSION

Presque contemporain de Simon, et le précédant de peu, Spinoza avait effectué une désacralisation radicale de la Bible, à partir de sa méthode historique appuyée par sa philosophie. Simon n'ira pas aussi loin que le philosophe hollandais, et ce qui les sépare n'est pas la différence de leurs méthodes exégétiques, mais le présupposé ontologique de l'existence de Dieu. Toutefois, même si la foi de Simon en un Dieu personne ne permet pas à son exégèse d'aboutir à une désacralisation radicale, il reste le premier parmi les exégètes chrétiens à être allé aussi loin en matière de désacralisation opérée par une méthode historico-exégétique.

L'affaiblissement de l'autorité de la Bible et la critique de l'histoire sacrée s'accroissent dans la mesure où le texte scripturaire est inscrit dans l'histoire, c'est-à-dire dans la mesure où des éléments dits « profanes » commencent à être des outils herméneutiques pour la compréhension de passages bibliques. C'est dans cette logique, et malgré les limites de sa méthode exégétique, que Simon contribue par son œuvre à la désacralisation de la Bible à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. La sortie du sacré s'effectue : (1) en inscrivant les prophètes dans un cadre politique qui trouve son parallèle chez d'autres peuples ; (2) en admettant la fragilité du texte scripturaire qui peut, comme tout texte, subir les erreurs humaines ; (3) en comparant l'hébreu à d'autres langues sans le considérer supérieur ; et (4) en écartant la théorie de l'« inspiration littérale ».

Si, dans une logique de l'histoire sacrée, l'avancée du profane dans le champ du sacré nuit à la sacralité de l'Écriture, c'est parce que le crédit donné au profane serait considéré comme posant des limites à l'action divine dans l'histoire des hommes, au profit d'une action humaine. L'un des problèmes posés par l'exégèse de Richard Simon est son atteinte à un sacré qu'on ne concevait que par rapport à un profane « historique », c'est-à-dire appartenant à l'histoire du monde en général. La réflexion de Simon incite l'exégète et le théologien à repenser continuellement la question de l'intervention de Dieu dans l'histoire des hommes, et la contribution humaine qui participe, avec toutes ses failles et ses fragilités, à la transmission et à l'interprétation de cette intervention.

## BIBLIOGRAPHIE

- Auvray, 1974 : P. Auvray, *Richard Simon (1638-1712)*, Paris, PUF, 1974.  
 Bernier, 2007 : J. Bernier, « Richard Simon et l'hypothèse des écrivains publics : un échec humiliant », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 87, 2007, p. 157-176.

- Cappel, 1624 : L. Cappel, *Arcanum*, Leyde, 1624.
- Cappel, 1643 : L. Cappel, *Le pivot de la religion, ou Preuve de la Divinité, contre les Athées & Profanes, Par la Raison, & par le témoignage des Sainte Écritures, desquelles la Divinité est démontrés par elles-mêmes*, Saumur, Jean Lesnier Imprimeur & Librairie au Livre d'Or, 1643.
- Cappel, 1650 : L. Cappel, *Critica Sacra*, Lutetiae Parisiorum, 1650.
- Droixhe, 1978 : D. Droixhe, *La linguistique et l'appel de l'histoire*, Genève, Droz, 1978 (Langue et cultures).
- Laplanche, 1971 : F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Amsterdam – Maarssen, APA – Holland University Press, 1986 (diffusion en France : Presses Universitaires de Lille).
- Laplanche, 1994 : F. Laplanche, *La Bible en France entre mythe et critique : XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1994.
- Le Brun, 1996 : J. Le Brun, « Richard Simon », *DBS* XII, 1996, p. 1353-1383.
- Margival, 1970 : H. Margival, *Essai sur Richard Simon*, Genève, 1970 (Slatkine Reprints = réimpression de l'édition de Paris de 1900).
- Robinson, 1971 : J. F. Robinson, *The Doctrine of Holy Scripture in Seventeenth Century Reformed Theology*, thèse doct. Sciences Religieuses, Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg, 1971.
- Schwarzbach, 1989 : B. E. Schwarzbach, « Les sources rabbiniques de la critique biblique de Richard Simon », in : *Le grand siècle de la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989, p. 207-231.
- Simon, 1983 [1663] : R. Simon, *Additions aux Recherches curieuses sur la diversité des langues et religions d'Edward Brerewood*, édition critique avec introduction et notes par J. Le Brun et J. D. Woodbridge, Paris, PUF, 1983.
- Simon, 1681 : R. Simon, *Comparaison des cérémonies des Juifs et de discipline de l'Église*, Paris, 1681.
- Simon, 1967 [1685] : R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, Unveränderter Nachdruck, Frankfurt, 1967 (première édition : Rotterdam, 1685).
- Simon, 1686 : *Lettre à Monsieur l'Abbé P[iro]t, D[octeur] et P[ro]fesseur en Th[éologie] touchant l'inspiration des Livres sacrés, par R[ichard] S[imon] P[rieur] d[e] B[olleville]*, Rotterdam, 1686 (ou 1687), in-4°.
- Simon, 1687 : *De l'inspiration des livres sacrés, avec une réponse au livre intitulé : « Défense des sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament »*, Rotterdam, R. Leers, 1687.
- Simon, 1968 [1689] : R. Simon, *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, Unveränderter Nachdruck, Frankfurt, 1968 (première édition : Rotterdam, 1689).
- Spinoza, 1965 [1670] : B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, Paris, GF Flammarion, 1965.
- Steinmann, 1985 : J. Steinmann, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Plan de la Tour, Éditions d'Aujourd'hui, 1985.
- Strauss, 1996 : L. Strauss, *La critique de la religion chez Spinoza, ou Les fondements de la science spinoziste de la Bible*, Paris, Cerf, 1996 (La nuit surveillée).
- Woodbridge, 1989 : J. D. Woodbridge, « Richard Simon le "père de la critique biblique" », in : *Le grand siècle de la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989, p. 193-206.
- Zac, 1965 : S. Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris, PUF, 1965.