



La littérature sapientiale

Thomas Römer

► To cite this version:

Thomas Römer. La littérature sapientiale. Römer, Thomas and Macchi, Jean-Daniel and Nihan, Christophe. Introduction à l'Ancien Testament, Labor et Fides, pp.579-589, 2009. <hal-03820987>

HAL Id: hal-03820987

<https://hal.science/hal-03820987v1>

Submitted on 19 Oct 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

Collection dirigée par Thomas Römer, avec la collaboration de Michaela Bauks, Elian Cuvillier, Christian Grappe, Daniel Marguerat, Alfred Marx et Jean Zumstein

5. F. Bovon, *Luc le théologien*, 2006¹
6. D. Marguerat, *Le jugement dans l'Evangile de Matthieu*, 1995²
9. M.-A. Chevalier, *L'exégèse du Nouveau Testament*, 1984
10. J.-D. Kaestli et coll., *Le canon de l'Ancien Testament*, 1984
11. C. Westermann, *Théologie de l'Ancien Testament*, 1985
12. M. Carrez, *Grammaire grecque du Nouveau Testament*, 1984
14. H. Mottu, *Les « confessions » de Jérémie*, 1986
16. E. Lohse, *Théologie du Nouveau Testament*, 1987
17. F. Vouga, *Jésus et la loi selon la tradition synoptique*, 1987
19. A. de Pury et Th. Römer éd., *Le Pentateuque en question*, 2002³
20. J.-D. Kaestli et coll., *La communauté johannique et son histoire*, 1990
23. D. Marguerat et J. Zumstein (éd.), *La Mémoire et le Temps*, 1991
24. P. Prigent, *L'image dans le judaïsme*, 1991
25. J. Zumstein, *Miettes exégétiques*, 1992
26. F. Bovon, *Révélation et écritures*, 1993
28. S. Amsler, *Le dernier et l'avant-dernier*, 1993
29. M. Ngayihembako, *Les temps de la fin*, 1994
30. J.-D. Macchi, *Les Samaritains : histoire d'une légende*, 1994
32. D. Marguerat éd., *Le déchirement*, 1996
33. G. Theissen, *Histoire sociale du christianisme primitif*, 1996
34. A. de Pury, T. Römer et J.-D. Macchi éd., *Israël construit son histoire*, 1996
35. F. Vouga, *Les premiers pas du christianisme*, 1997
36. A. Rakotoharintsifa, *Conflits à Corinthe*, 1998
38. D. Marguerat, E. Norelli et J.-M. Poffet éd., *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, 2003²
39. H. Conzelmann et A. Lindemann, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, 1999
40. D. Marguerat et A. Curtis éd., *Intertextualités*, 2000
41. D. Marguerat (éd.), *Introduction au Nouveau Testament*, 2008⁴
42. C. Grappe, *Le Royaume de Dieu*, 2001
43. F. Vouga, *Une théologie du Nouveau Testament*, 2001
44. J.-D. Macchi et Th. Römer (éd.), *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen. 25-36*, 2001
45. O. Mainville et D. Marguerat (éd.), *Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, 2001
46. M. Rose, *Une herméneutique de l'Ancien Testament*, 2003
47. Y. Bourquin et E. Steffek (éd.), *Raconter, interpréter, annoncer. Mélanges offerts à Daniel Marguerat pour son 60^e anniversaire*, 2003
48. D. Marguerat (éd.), *La Bible en récits*, 2003
49. Th. Römer, J.-D. Macchi et Ch. Nihan (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, 2009²
50. E. Parmentier, *L'Ecriture vive*, 2004
51. A. Dettwiler, J.-D. Kaestli et D. Marguerat (dir.), *Paul, une théologie en construction*, 2004
52. A. Schenker et Ph. Hugo (dir.), *L'enfance de la Bible hébraïque*, 2005
53. F. García López, *Comment lire le Pentateuque*, 2005
54. G. Aragione, E. Junod et E. Norelli (dir.), *Le canon du Nouveau Testament*, 2005
55. Y. Bourquin, *Marc, une théologie de la fragilité*, 2005
56. Th. Römer, *La première histoire d'Israël*, 2007
57. A.J.C. Verheij, *Grammaire élémentaire de l'hébreu biblique*, 2007
58. D. Gerber, *« Il vous est né un Sauveur »*, 2008
59. B. Janowski, *Dialogues conflictuels avec Dieu*, 2008
60. D. Marguerat, *L'aube du christianisme*, 2008
61. M. Bauks et Ch. Nihan (éd.), *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament*, 2008
62. A. Dettwiler et D. Marguerat (éd.), *La source des paroles de Jésus (Q)*, 2008

Philippe ABADIE, Olivier ARTUS, Alain BUEHLMANN,
Simon BUTTICAZ, David HAMIDOVIC, Philippe GUILLAUME,
Innocent HIMBAZA, Ernst Axel KNAUF, Michael LANGLOIS,
Corinne LANOIR, Thierry LEGRAND, Jean-Daniel MACCHI,
Christophe NIHAN, Dany NOCQUET, Albert DE PURY,
Thomas RÖMER, Martin ROSE, Adrian SCHENKER,
Konrad SCHMID, Arnaud SÉRANDOUR,
Christoph UEHLINGER, Jacques VERMEYLEN

Introduction à l'Ancien Testament

Textes édités par Thomas Römer,
Jean-Daniel Macchi et Christophe Nihan

22/
. 011

UPA 76610

(3)

LABOR ET FIDES

*Introductions aux disciplines théologiques
chez Labor et Fides :*

D. MARGUERAT (éd.),
Introduction au Nouveau Testament, 2008⁴.

A. BIRMELÉ, P. BÜHLER, J.-D. CAUSSE et L. KAENNEL (éd.),
Introduction à la théologie systématique, 2008.

J.-D. CAUSSE et D. MÜLLER (éd.),
Introduction à l'éthique, 2009.



ISBN 978-2-8309-1368-2

© 2009 by Editions Labor et Fides
1, rue Beauregard, CH-1204 Genève
Tél. +41 (0)22 311 32 69
Fax +41 (0)22 781 30 51
E-mail: contact@laboret-fides.com
Site internet: www.laboret-fides.com

Diffusion en Suisse: OLF, Fribourg
Diffusion en France et en Belgique: Editions du Cerf, Paris
Diffusion au Canada: FIDES, Montréal

SOMMAIRE

<i>Préface à la deuxième édition et mode d'emploi du volume</i>	11
<i>Thomas Römer</i>	
<i>Le canon de l'Ancien Testament</i>	19
<i>Albert de Pury</i>	
<i>Histoire du texte de l'Ancien Testament</i>	42
<i>Adrian Schenker</i>	
<i>Histoire d'Israël. Des origines à l'époque de la domination babylonienne</i>	51
<i>Jean-Daniel Macchi</i>	
<i>Histoire du judaïsme aux époques perse, hellénistique et romaine.</i> <i>De Cyrus à Bar Kokhba</i>	83
<i>Arnaud Sérandour</i>	
<i>Les milieux producteurs de la Bible hébraïque</i>	122
<i>Ernst Axel Knauf</i>	

Première partie LE PENTATEUQUE

<i>Introduction</i>	137
<i>La formation du Pentateuque : histoire de la recherche</i>	140
<i>Thomas Römer</i>	
<i>Le débat actuel sur la formation du Pentateuque</i>	158
<i>Christophe Nihan et Thomas Römer</i>	
<i>Les Lois du Pentateuque</i>	185
<i>Olivier Artus</i>	
<i>Genèse 1–11</i>	197
<i>Christoph Uehlinger</i>	

du XXI^e siècle : Actes du Cinquantenaire de l'ACEBAC (LeDiv 163), Montréal/Paris, 1995, p. 119-145. P.H.A. NEUMANN (éd.), *Zur neueren Psalmenforschung* (EdF 142), Darmstadt, 1976.

6.3. Ouvrages et articles importants

J.-M. AUWERS, «Le David des psaumes et les psaumes de David», dans L. DESROUSSEAU/J. VERMEYLEN (éd.), *Figures de David à travers la Bible* (LeDiv 177), Paris, 1999, p. 187-224. J. BECKER, *Wege der Psalmenexegese* (SBS 78), Stuttgart, 1975. C. COULOT/R. HEYER et J. JOUBERT (éd.), *Les Psaumes. De la liturgie à la littérature*, Strasbourg, 2006. F. CRÜSEMANN, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel* (WMANT 32), Neukirchen-Vluyn, 1969. P.W. FLINT/P.D. MILLER, Jr. (éd.), *The Book of Psalms. Composition and reception* (VT.S 99), Leiden, 2005. H. GUNKEL/J. BEGRICH, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen, 1975³. G.A. HUNTER, *An Introduction to the Psalms*, London, 2008. B. JANOWSKI, *Dialogues conflictuels avec Dieu. Une anthropologie des Psaumes* (Le Monde de la Bible 59), Genève, 2008. S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien*, Kristiania, 1922. H.P. NASUTI, *Defining the Sacred Songs: Genre, Tradition, and the Post-Critical Interpretation of the Psalms* (JSOT.S 218), Sheffield, 1999. G. RAVASI, *Les Psaumes* (adaptation de l'œuvre en trois volumes par Robert Michaud), Paris, 1993. K. SEYBOLD, *Die Psalmen. Eine Einführung*, Stuttgart, (1986) 1991². K. SEYBOLD, *Poetik der Psalmen*, Stuttgart, 2003. R.J. TOURNAY, *Voir et entendre Dieu avec les Psaumes ou La liturgie prophétique du Second Temple à Jérusalem* (Cahiers de la RB 24), Paris, 1988. C. WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament* (Le Monde de la Bible 11), Genève, 2002². E. ZENGER, *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, (1998) 2006².

LA LITTÉRATURE SAPIENTIALE

Thomas Römer

Dans le canon de la Bible hébraïque, trois livres sont généralement classés comme livres de sagesse : Proverbes, Job et Qohéleth ; à ceux-ci s'ajoutent, dans le canon grec, l'Ancien Testament de l'Eglise catholique, les livres de la sagesse de Salomon et du Siracide. Ces livres contiennent la quête largement répandue dans le Proche-Orient ancien, en Egypte, et également dans le monde méditerranéen, d'une compréhension pratique du monde dans lequel on vit. L'intention de la sagesse est d'abord éminemment pratique. Il s'agit de maîtriser le monde et d'énoncer des règles qui permettent de vivre heureux, c'est-à-dire en harmonie avec les règles qui gouvernent le monde et la société.

La racine hébraïque pour désigner la sagesse, *hakam*, possède une connotation pratique et utilitaire. On pourrait dire que le mot comporte une dimension technique. La racine peut désigner les artisans habiles (Es 40,20). De bonnes fileuses peuvent être appelées «sages» (Ex 36,8) de même que des pleureuses (Jr 9,16) ; on peut donc dire que tous les corps de métiers sont liés à la sagesse : tout travail bien fait est un travail «sage». De même, le roi qui sait gouverner sera appelé «sage» (1 R 3,5 : Salomon). Le principe de la sagesse est que Dieu a organisé le monde selon un ordre qu'il faut découvrir et selon lequel il faut ensuite orienter sa vie. Un «sage» est donc quelqu'un qui sait observer, mais aussi écouter les conseils des anciens et qui pratique la *tsedaqah*, la «justice», c'est-à-dire le comportement voulu par Dieu.

Ainsi, *a priori*, tout le monde peut être «sage», mais en même temps, les «sages» semblent désigner, dans certains textes bibliques, un groupe social bien précis qui est apparemment celui des scribes. Il existe en effet un lien entre sagesse et écriture, puisque ce sont les scribes qui ont mis par écrit des proverbes ou des instructions sur le comportement d'un sage. En ce qui concerne les civilisations méditerranéennes dans un sens large, on peut dire que la sagesse en tant que phénomène littéraire naît au troisième millénaire en Mésopotamie et en Egypte, c'est-à-dire dans les deux civilisations qui ont inventé l'écriture. D'ailleurs, les auteurs de l'Ancien Testament sont conscients que la sagesse s'inscrit dans ce vaste contexte international,

puisqu'ils évoquent, entre autres, la sagesse de l'Assyrie (Es 10,13), de la Babylonie (Es 47,10), et bien sûr la sagesse de l'Égypte (Es 19,12).

La sagesse est donc un phénomène international et le milieu des sages en Juda a du avoir connaissance de la production littéraire de ses voisins.

1. La sagesse mésopotamienne

L'akkadien connaît le terme de *nemequ* que l'on traduit souvent par sagesse. Ce mot est en partie comparable à l'hébreu *hakam* puisqu'il renvoie à l'habileté et la compétence et s'étend à tous les domaines de la vie (Beaulieu).

Les textes de sagesse les plus anciens, sumériens, nous sont parvenus dans des copies d'école. Il s'agit de proverbes, de fables, d'instructions et de disputations. Cette littérature a été enseignée dans «la maison des tablettes» par des scribes chefs aux apprentis scribes. Le texte le plus important de la sagesse sumérienne est *L'enseignement de Shuruppak* à son fils Ziusudra, le Noé babylonien, mis par écrit au troisième millénaire avant n. è. Cette instruction contient des conseils pour un comportement social et moral approprié («ne sois pas cause d'une querelle, ne te fais pas mépriser», «si tu as bu de la bière, ne plaide pas») et comporte de nombreux parallèles aux enseignements égyptiens et au livre des Proverbes (voir l'appel «mon fils, je vais te donner un conseil» qu'on retrouve en Pr 1,10; 2,1, etc.). Shuruppak qui est le nom d'une ville apparaît ici comme nom d'un roi antédiluvien. Apparemment, comme en Égypte et en Juda, le compilateur des proverbes sumériens a voulu mettre sa composition sous l'autorité d'un roi sage du lointain passé. Son fils Ziusudra apparaît également comme enseignant la sagesse dans le récit sumérien *Gilgamesh et la mort*. Ce récit, contrairement à l'enseignement de Shuruppak, souligne que l'instruction de Ziusudra inclut également une composante religieuse, la transmission des rites (*me*) de Sumer (Cavigneaux – Al Rawi). Comme le remarque Beaulieu, la tradition de Ziusudra joue un rôle important pour la sagesse mésopotamienne; elle souligne la connexion étroite entre la sagesse, la royauté et un savoir remontant aux temps les plus reculés.

Une autre figure importante de la tradition sapientiale mésopotamienne est celle de Gilgamesh. Il symbolise le roi postdiluvien qui doit réapprendre les fondements de la sagesse. Dans la version ancienne de l'épopée du deuxième millénaire, la sagesse apparaît comme la connaissance que Gilgamesh a acquise lors de son voyage initiatique après la mort de son ami Enkidu. La cabaretière Siduri ainsi qu'Utnapishtim (le rescapé du déluge) lui apprennent que la mort est le destin de l'homme auquel il ne peut échapper et que l'homme doit par conséquent adopter une attitude de «Carpe diem»: «Quand les dieux ont créé l'humanité, c'est la mort qu'ils ont réservée à l'humanité; la vie ils l'ont retenue pour eux entre leurs mains. Toi Gilgamesh, que ton ventre soit repu, jour et nuit, réjouis-toi [...] que tes

vêtements soient immaculés, la tête bien lavée, baigne-toi à grande eau; contemple le petit qui te tient par ta main, que la bien-aimée se réjouisse en ton sein! Cela est l'occupation de l'humanité» (Tablette X, col. III, 3-14). Le même conseil se retrouve dans le livre de Qohéleth rédigé plus d'un millénaire plus tard: «Va, mange avec joie ton pain et bois de bon cœur ton vin, car Dieu a agréé tes œuvres. Que tes vêtements soient toujours blancs et que l'huile ne manque pas sur ta tête. Goûte la vie avec la femme que tu aimes durant tous les jours de ta vaine existence» (Qoh 9,7-9).

Puisque le but de la sagesse babylonienne est l'acquisition de l'intelligence du monde et de la société, les capacités des devins, prêtres et exorcistes y occupent une place importante. Un texte babylonien du huitième siècle contient des enseignements adressés à un prince (Sennachérîb?) en forme de présages. Le fameux poème *Ludhul bel nemeqi* («Je veux louer le Seigneur de la sagesse»), écrit au VII^e siècle avant n. è., a apparemment vu le jour dans le milieu des exorcistes puisque les maladies envoyées par des dieux ne peuvent être guéries que par des spécialistes. Ce poème fait partie d'une vaste littérature mésopotamienne que les biblistes qualifient souvent comme traitant du «Juste souffrant» à cause des parallèles avec le livre de Job (pour une brève présentation de ces textes voir l'article sur le livre de Job). Ces textes révèlent une attitude sceptique par rapport à la possibilité de comprendre le monde et les desseins des dieux qui peuvent agir d'une manière arbitraire. On y trouve le même constat que dans certains textes égyptiens et de nombreux textes bibliques: même quelqu'un qui se comporte selon les règles de la sagesse n'est pas à l'abri du malheur et de la souffrance.

Une réponse possible à cette «crise» de la sagesse réside, comme dans la Bible (Jb 28) dans l'affirmation que la sagesse est une science secrète inaccessible aux hommes normaux, et réservée à ceux à qui les dieux veulent bien la révéler. Selon van der Toorn, l'insistance sur la sagesse cachée et révélée correspond à une évolution des institutions durant le premier millénaire, à une prise de pouvoir de la classe des scribes («scribalization of wisdom») et au fait que la sagesse est désormais seulement accessible via l'écriture. D'une manière générale, on pourra parler d'une théologisation de la sagesse: au premier millénaire, la sagesse mésopotamienne est de plus en plus préoccupée par la question de la médiation entre les dieux et les hommes (Beaulieu). Ce double développement n'est pas sans parallèles avec une certaine évolution de la sagesse biblique et la mise par écrit de ces textes après l'effondrement de la royauté judéenne.

2. La sagesse «syrienne»

Les textes d'Ougarit comportent peu de documents de type sapiential, à part un enseignement écrit en akkadien du XIII^e siècle avant n. è. appelé *L'enseignement de*

Shube'awilum et qui a été découvert dans une maison parmi de nombreux textes scolaires. Cette instruction, sans doute de provenance babylonienne, contient des conseils d'un père à son fils qui s'apprête à entreprendre un voyage, ou d'un maître à son élève si le voyage en question symbolise la vie (Crenshaw). Ce texte insiste sur la nécessité d'un compagnon, car un homme seul ne peut affronter tous les obstacles qui se dressent devant lui. Comme d'autres textes sapientiaux il exprime un certain machisme ou la méfiance vis-à-vis des femmes : « Ce que contient ta bourse que ta femme ne l'apprenne pas ».

La sagesse d'Ahiqar, largement diffusée dans le Proche-Orient ancien (jusque dans l'île d'Eléphantine), écrite aux alentours du VIII^e siècle en araméen, se rapproche particulièrement du livre de Job au niveau de sa structure : la partie centrale, contenant l'enseignement sapientiel, est entourée par un cadre narratif (voir l'article sur Job). Les formes des proverbes contenus dans la partie centrale se retrouvent toutes dans le livre biblique des Proverbes, comme par exemple les proverbes numériques (voir l'article d'A. Buehlmann sur le livre des Proverbes).

3. La sagesse égyptienne

Comme en Mésopotamie, les scribes ont joué un rôle important dans l'ancienne Egypte. Pour apprendre à lire et à écrire, les jeunes gens de l'élite allèrent à l'école (dans le temple), appelée « maison de vie » (*par-ankh*). C'est ici qu'on apprenait, mais on y produisait également, on collectionnait et on concevait des discours didactiques. Ces textes écrits par les scribes furent, en règle générale, attribués au roi, considéré comme le sage par excellence (comme *L'instruction pour Mérikarê*, *L'instruction d'Amménémès*, *L'enseignement d'Aménémopé*). Ceci s'explique par l'idéologie royale : puisque le Pharaon était le fils, le représentant des dieux sur terre, c'est à lui que les dieux transmettaient la sagesse. Les scribes étaient conscients de leur position importante ; ils se moquaient d'ailleurs des autres métiers, comme le montre un texte appelé la « satire des métiers » (*L'Instruction de Dwa-Khéty*, dont la plupart des documents datent du XIII^e siècle avant n. è.). Cette description ironique des autres métiers vise à démontrer la supériorité du scribe : « Vois il n'y a pas de métier sans patron sauf celui du scribe, car c'est lui le patron ! Si tu sais écrire, cela vaudra mieux pour toi que tous les métiers que je t'ai présentés. » Un texte similaire se trouve dans « l'éloge du scribe », dans le livre du Siracide (Si 38,24–39,11). Certes, en Si 38 les autres métiers sont vus plus positivement, mais « on ne les trouveras pas occupés par des proverbes » (38,33).

Quel était le but des sages égyptiens ? Il s'agissait de former l'homme égyptien par excellence qui vit conformément à l'ordre du monde, qui le conserve et qui aide à le réaliser. Cet ordre du monde est appelé par les Egyptiens *ma'at*.



Personnification de la *Ma'at* (l'ordre du monde égyptien) par une jeune fille qui porte comme coiffure le hiéroglyphe de son nom, à savoir une plume.

La *ma'at* est l'état juste de la nature et de la société, tel qu'il a été fixé par le dieu créateur. Elle englobe tout ce qui est exact, correct, l'ordre, le droit, la justice, la vérité. Les deux termes bibliques qu'on peut mettre en rapport avec la *ma'at* sont *shalom* (« Paix ») et *tsedaqah* (« Justice », voir Schmid). Les scribes ont représenté la *ma'at* comme une jeune femme qui porte comme coiffure l'hiéroglyphe de son nom : une plume droite. La plume évoque bien sûr l'outil du scribe, mais elle évoque aussi la fragilité et la souplesse ; la *ma'at* ne peut-être imposée par la force, elle n'est pas non plus une loi immuable. Elle doit être comprise dans chaque situation précise, son contenu concret peut changer. Le vrai sage est conscient qu'il ne comprendra jamais tous les secrets de la *ma'at*. On observe que dans certains textes, la *ma'at* devient une déesse, fille du dieu Rê, garantissant

le trajet quotidien du soleil. Mais en tant que déesse, elle n'apparaît pas dans les grands récits mythiques, elle se trouve avant tout dans la littérature spéculative des sages qui cherchent à souligner son caractère divin. Selon C. Kayatz, certaines descriptions de la *ma'at* peuvent être mises en relation avec la personnification de la sagesse en Pr 8 (voir aussi Levêque). L'idée d'une préexistence de la *ma'at* est attestée dans le texte des Sarcophages (§ 80), et dans plusieurs textes, elle apparaît comme la bien-aimée du roi ou des dieux. Elle peut donc bien être à l'origine de Dame Sagesse dans le livre des Proverbes.

Les parallèles entre Pr 22,17-23,11 et *L'enseignement d'Aménémopé* ont été observés et discutés depuis longtemps (voir l'article sur les Proverbes). L'auteur biblique a du avoir connaissance de ce recueil qu'il a ensuite adapté à ses besoins (Laisney).

4. Les textes de sagesse dans la Bible hébraïque

A côté du livre des Proverbes qui regroupe surtout des textes de sagesse traditionnelle et ceux de Job et de Qohéleth qui réagissent face à une conception trop optimiste de la sagesse, on trouve des textes sapientiaux également dans des Psaumes, comme les Ps 32; 34; 37; 49; 112; 128 etc. Des sentences sapientiales se trouvent également dans certains livres prophétiques (p. ex. Jr 10,2-23; 12,5; Am 5,19; Ez 16,44; 18,2). Le roman de Joseph (Gn 37-50) qui montre comment se comporter avec succès à la cour et face aux femmes séductrices peut également être compté parmi la littérature de sagesse.

Comme en Mésopotamie et en Egypte, la mise par écrit des textes de sagesse est l'œuvre d'une élite qui, durant la monarchie, faisait partie des scribes (voir aussi le lien étroit entre le Deutéronome et la sagesse, soulignés par Weinfeld) et qui, aux époques perse et hellénistique, organisait l'éducation des jeunes au temple ou dans la diaspora (pour Qohéleth voir l'article d'A. Buehlmann).

On peut distinguer deux sources principales : la *sagesse populaire* (des proverbes notamment, reflétant la situation des paysans, observant la nature et essayant de donner des repères pour organiser la vie à l'intérieur du clan; cf. Pr 10,5; 20,4) et la *sagesse de la cour* (des règles, en forme de discours ou de sentences pour réussir sa vie à la cour dans un milieu aisé et un contexte citadin; cf. Pr 23,1-10). Cependant, la première source n'a trouvé son entrée que via des collections faites par les intellectuels. Il existe toujours un débat sur le rôle de la tradition orale dans la transmission des textes sapientiaux; sociologiquement, il n'est cependant guère possible que les collections réunies dans le livre des proverbes aient vu le jour dans quelque chaumière de la campagne judéenne. Plusieurs auteurs distinguent deux étapes dans le processus de collection des proverbes (pour les différents types de proverbes, voir la présentation dans l'article sur le livre des

Proverbes) et des sentences à la cour et dans l'école du temple : une première mise par écrit des règles de comportement, et ensuite une révision plus théologique qui insiste sur le fait que Yhwh sanctionne les comportements bons ou mauvais. Ainsi Whybray fait remarquer qu'en Pr 10-15 et 11-16, qui à l'origine constituaient deux collections indépendantes, les références à Yhwh se trouvent surtout dans les chapitres 15 et 16, aux extrémités des deux ensembles qu'on a fusionnés. Cette théologisation de la sagesse ne signifie cependant pas qu'il existait auparavant une sagesse « profane ». La sagesse traditionnelle de la Bible hébraïque peut d'ailleurs se résumer par le concept de la « crainte de Dieu ».

5. Le concept de la « crainte de Dieu »

La sagesse part de l'idée qu'il existe un lien entre le comportement de quelqu'un et la situation (positive ou négative) dans laquelle il se trouve (*Tun-Ergehen-Zusammenhang*). C'est Yhwh qui institue et garantit le lien entre le comportement et le sort de l'individu; il a établi l'ordre du monde et pour que cet ordre puisse être garanti, il doit y avoir l'idée d'un lien entre l'agir de quelqu'un et son destin. Mais tout en affirmant cela, les sages sont conscients que la sagesse des hommes reste limitée. L'homme ne comprend pas toujours les projets de Dieu : Pr 20,24 : « Yhwh dirige les pas de l'homme, comment l'homme comprendrait-il son chemin ? » Tout se passe comme le décide Yhwh et non pas les hommes. Pr 16,9 : « Le cœur de l'homme médite la voie à suivre, mais c'est Yhwh qui dirige ses pas. » Yhwh, en tant que garant de l'ordre du monde, est également le protecteur des pauvres et des déshérités : « Ne dépouille pas le faible, c'est un faible, et n'écrase pas l'homme humble à la porte. Car Yhwh plaidera leur cause et ravira la vie de leurs ravisseurs » (Pr 22,22-23). Le Dieu d'Israël a horreur de l'injustice sociale (qui est du « désordre »), mais se complaît en ceux qui pratiquent la justice (*tsedaqa*).

La bonne attitude du sage vis-à-vis de Dieu est résumée dans la Bible par l'expression « crainte de Dieu/Yhwh ». On s'est souvent interrogé sur cette expression, et on l'a fréquemment interprétée par rapport au sens premier du mot « crainte » : le respect, voire la peur de l'homme face au divin. Cependant, dans la littérature sapientiale, l'expression a un sens plus pratique, comme le montre d'abord Pr 16,6 : « C'est par la loyauté et la fidélité que le péché est expié. C'est par la crainte de Yhwh qu'on s'écarte du mal. » Ce verset, à première vue anodin, critique en fait une conception sacrale, voire ritualiste de la religion (Ernst). En effet, les termes « expier, péché, écarter » proviennent tous de la théologie sacerdotale selon laquelle une faute doit être réparée par des sacrifices ou par des rites (cf. Lv 5,16 et la purification du prophète Esaïe à l'aide d'un charbon ardent pris sur l'autel en Es 6,7). L'auteur de Pr 16,6 transforme cette conception sacerdotale.

Il remplace le sacrifice par la loyauté et la fidélité, deux termes centraux de la pensée sapientielle qui expriment l'attitude qu'il convient d'adopter face à l'ordre du monde tel que Dieu l'a voulu. Juste attitude vis-à-vis de Yhwh, mais également juste comportement vis-à-vis du prochain. Peut-être ce texte reflète-t-il également une polémique entre le milieu des sages (scribes) et le milieu des prêtres.

Dans les Proverbes, la crainte de Dieu désigne le comportement adéquat de l'homme qui veut sauvegarder l'ordre de la création et correspond donc à la vraie sagesse. Ceci devient clair lorsque l'on rapproche les deux Proverbes suivants :

Pr 14,27: «*La crainte de Yhwh est source de vie pour détourner des pièges de la mort*».

Pr 13,14: «*L'enseignement du sage est source de vie pour se détourner des pièges de la mort*».

L'enseignement de la sagesse équivaut donc à la crainte de Dieu, et cette crainte s'engage pour la vie et s'oppose aux forces de la mort; elle a donc des connotations éthiques évidentes. Le concept est également international comme le montrent le récit des sages-femmes du Pharaon en Ex 1,15-20 qui, agissant conformément à la crainte de Dieu, s'opposent à l'ordre mortifère du roi d'Égypte ou l'épisode des marins païens dans le livre de Jonas qui, à cause de leur crainte de Dieu, refusent d'abord de livrer Jonas à la mort.

6. La question d'une évolution de la sagesse judéenne

À la suite de l'étude importante de H.H. Schmid, on a souvent adopté l'idée d'une évolution de la pensée sapientielle qui se refléterait encore dans les textes de la Bible hébraïque. Cette évolution se présenterait ainsi : à l'origine se trouve la sagesse empirique qui se fait jour notamment dans des proverbes basés sur l'observation : qui ne travaille pas au moment des semailles n'aura rien à manger au moment de la récolte (Pr 10,5 ; 20,4). Comme en Mésopotamie, on peut observer une théologisation de cette sagesse (voir la différence entre Pr 25-27 et 28-29) : Yhwh y apparaît d'une manière explicite comme gardien du *Tun-Ergehen-Zusammenhang*, c'est lui qui veille à ce que chaque comportement reçoive sa récompense adéquate (Pr 24,12 ; 25,21-22). Cette sagesse traditionnelle basée sur la quête du comportement juste face au dieu garantissant l'ordre du monde connaît une évolution qui mène selon Schmid à un anthropocentrisme, à une position dogmatique, contraire à celle de la sagesse authentique (voir aussi de Pury). Dans les chapitres 10-15 du livre des Proverbes, qui, à l'origine, constituaient sans doute une collection indépendante, se trouvent de nombreuses sentences qui ne décrivent plus des comportements concrets pour en dégager les conséquences mais qui opposent deux types d'hommes et le sort qui les attend. La perspective cosmologique de la sagesse a été remplacée par une perspective anthropocentrique. On arrive à une

sorte de peinture en noir et blanc qui divise l'humanité en deux catégories (Pr 10,16) : le sage et l'insensé, le juste (*tsaddiq*) et le méchant (*rasha*). Du côté de Dieu se trouvent l'ordre et les justes ; de l'autre il y a le chaos et les méchants. Et Dieu, bien évidemment, donne le bonheur aux justes tandis que le malheur et les souffrances sont réservés aux mauvais. La sagesse classique affirme, elle aussi, la sanction par Dieu des œuvres de chacun, mais elle insiste constamment sur le fait que ce n'est pas à l'homme de décréter comment cette sanction doit se faire.

L'anthropocentrisme de la sagesse qui se fonde sur le dogme de la rétribution se résume donc dans l'idée suivante : « Le mal poursuit les pécheurs et le bien récompense les justes » (Pr 13,21). Or, les expériences de chaque jour contredisent cette affirmation : « Je voyais la chance des impies. Ils ne se privent de rien jusqu'à leur mort, ils ont la panse bien grasse. Ils ne partagent pas la peine des gens, ils ne sont pas frappés avec les autres » (Ps 73,3b-5). Cette tension mène vers une « crise de la sagesse » qui se reflète dans les livres de Job et de Qohéleth qui montrent l'échec de la sagesse : Job insiste sur le fait que Dieu est incompréhensible (Schmid, 186) et Qohéleth en tire les conclusions en affirmant qu'une pensée sapientiale est impossible. On ne discutera pas ici si les interprétations de Job et Qohéleth par Schmid tiennent suffisamment compte de la complexité de ces livres (voir les articles respectifs dans ce volume). Il faut souligner par contre, que la vision linéaire du développement de la sagesse est difficile à maintenir comme le montrent clairement les parallèles mésopotamiens et égyptiens, où l'on trouve également les différentes facettes de la sagesse (sagesse empirique, sagesse théologique, sagesse doctrinale et sagesse pessimiste) sans que l'on puisse mettre celles-ci dans une suite chronologique. Schmid a bien décrit les différents types de discours de sagesse, mais ceux-ci ont apparemment cohabité. On peut d'ailleurs se demander si l'idée d'une évolution de la sagesse vers « l'échec » n'est pas liée à une certaine position théologique protestante d'inspiration barthienne qui se méfie de la sagesse, de son « hédonisme » et de son caractère international (voir notamment Preuß, p. 189, qui affirme que pour le chrétien, l'approche sapientiale du monde n'est pas pertinente ; voir aussi G. von Rad pour qui la sagesse israélite est « secondaire » face à la révélation particulière à Israël. Dans son étude sur la sagesse, il a cependant atténué ses propos). Or, de telles prises de position empêchent une compréhension adéquate de la littérature sapientiale.

7. Différentes réponses à la « crise » de la sagesse

La mise en question d'une sagesse trop optimiste, connue également en Mésopotamie et en Égypte, a produit dans la Bible différentes réactions :

- La révolte. Celle-ci s'exprime notamment dans le livre de Job qui s'interroge sur le comportement de Dieu censé garantir une juste rétribution.

- La résignation ou le passage vers une pensée philosophique. C'est le cas du livre de Qohéleth qui insiste sur l'impossibilité de connaître les plans divins tout en essayant d'élaborer des règles pour une bonne conduite dans ce monde.
- La réactualisation de l'idée de la rétribution. Celle-ci se trouve par exemple dans les discours d'Elihou ajoutés ultérieurement au livre de Job (Jb 32–37). Ces discours, comme d'ailleurs le cadre narratif du livre, présentent le non-fonctionnement de la rétribution comme une mise à l'épreuve du juste par la souffrance. Une autre manière de maintenir l'idée d'une rétribution se trouve dans la pensée apocalyptique dont une des racines se trouvent sans doute dans la sagesse (voir l'article de Ch. Nihan sur les Apocalypses juives). Dans certaines apocalypses, les épreuves du temps présent sont comprises comme prélude au rétablissement des justes lors du jugement dernier.
- La «mythologisation» de la sagesse. Des textes comme Jb 28, Si 24 et Sg 7 affirment que la vraie sagesse se trouve auprès de Dieu et qu'elle reste inatteignable à l'homme, sauf si Dieu veut bien la révéler. La sagesse devient, comme la *ma'at* égyptienne une quasi déesse, présente depuis le commencement de la création (Pr 8,22-31 ; Si 24,3-9 ; Sg 9,9).
- L'identification de la sagesse à la loi. Ce phénomène sous-tend notamment les livres du Siracide et de la Sagesse de Salomon (voir Si 24,23-39 ; Si 39 ; Sg 10 ; Ba 4,1) ; il est le résultat d'une certaine frange du judaïsme de l'époque hellénistique qui veut montrer face à la culture grecque la prééminence de la Torah. Certains commentateurs y voient également le passage de l'universalisme sapientiel vers le particularisme de la révélation de Yhwh à Israël. Peut-être cette identification de la sagesse à la Torah révèle-t-elle aussi un principe herméneutique en lien avec la constitution d'un canon tripartite, centré sur la Torah.

8. Brève conclusion

La littérature sapientiale de la Bible hébraïque se caractérise par une approche du monde qui est largement répandue dans le Proche-Orient ancien et au-delà. La quête d'une spécificité de la sagesse hébraïque est à ce niveau futile. Ce qui fait différer la sagesse de la Bible hébraïque de celles des voisins est sa perspective monothéiste et yahviste (à noter cependant que dans le livre de Qohéleth, le tétragramme n'est pas utilisé). Dans les livres de sagesse deutérocanonique on constate la volonté de corréler le discours sapientiel avec les traditions du Pentateuque (Sg) et d'identifier la sagesse à la Loi révélée au Sinaï (Si). Les massorètes n'ont pas inclus ces textes dans leur canon, maintenant ainsi la dimension universelle de la sagesse.

9. Indications bibliographiques

9.1. Editions de textes (en français)

A. CAVIGNEAUX/F.N.H. AL-RAWI, *Gilgameš et la mort, textes de Tell Haddad VI : avec un appendice sur les textes funéraires sumériens* (Cuneiform Monographs 19), Groningen, 2000. V.P.-M. LAISNEY, *L'enseignement d'Aménémopé* (Studia Pohl. Series maior 19), Roma, 2007. J. LEVEQUE, *Sagesses de l'Égypte ancienne* (CEv Suppl. 46), Paris, 1984. Id., *Sagesses de Mésopotamie* (CEv Suppl. 85), Paris, 1993. R.J. TOURNAY/A. SHAFFER, *L'épopée de Gilgamesh* (LAP0 15), Paris, 1998.

9.2. Histoire de la recherche

C. WESTERMANN, *Forschungsgeschichte zur Weisheitsliteratur 1950-1990* (Arbeiten zur Theologie 71), Stuttgart, 1991. R.N. WHYBRAY, *The Book of Proverbs : A Survey of Modern Study* (History of Biblical Interpretation 1), Leiden, 1995.

9.3. Etudes sur la sagesse

P.-A. BEAULIEU, «The Social and Intellectual Setting of Babylonian Wisdom Literature», dans R.J. CLIFFORD (éd.), *Wisdom Literature, op.cit.*, p. 3-19. J. BLENKINSOPP, *Sage, Priest, Prophet : Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel* (Library of Ancient Israel), Louisville, 1995. R.J. CLIFFORD (éd.), *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel* (SBL. SS 36), Atlanta (GA), 2007. A.B. ERNST, *Weisheitliche Kultkritik : zu Theologie und Ethik des Sprüchebuchs und der Prophetie des 8. Jahrhunderts* (BThSt 23), Neukirchen-Vluyn, 1994. C. KAYATZ, *Studien zu Proverbien 1-9 : eine form- und motivgeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung ägyptischen Vergleichsmaterials* (WMANT 22), Neukirchen-Vlyun, 1966. N. LAZARIDIS, *Wisdom in Loose Form. The Language of Egyptian and Greek Proverbs in Collections of the Hellenistic and Roman Periods* (Mnemosyne Supplements), Leiden/Boston, 2007. J. LEVEQUE, «Sagesse égyptienne, sagesse biblique», dans COLL., *Ce que la Bible doit à l'Égypte*, Paris, 2008, p. 159-164. L. PERDUE (éd.), *Scribes, Sages, and Seers : the Sage in the Eastern Mediterranean World* (FRLANT 219), Göttingen, 2008. H.D. PREUSS, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur* (UTB 383), Stuttgart et al., 1987. A. DE PURY, «Sagesse et révélation dans l'Ancien Testament», *RThPh* 27 (1977), p. 1-50. G. VON RAD, *Israël et la sagesse*, Genève, 1971 (original allemand 1970). T. RÖMER, *Les chemins de la sagesse. Proverbes, Job, Qohéleth*, Poliez-le-Grand, 1999. H.H. SCHMID, *Wesen und Geschichte der Weisheit* (BZAW 101), Berlin, 1966. J. TRUBLET (éd.), *La sagesse biblique. De l'Ancien au Nouveau Testament* (LeDiv 160), Paris, 1995. K. VAN DER TOORN, «Why Wisdom Became A Secret : On Wisdom As A Written Genre», dans R.J. CLIFFORD (éd.), *Wisdom Literature, op.cit.*, p. 21-29. M. WEINFELD, *Deuteronomy and Deuteronomist School*, Oxford, 1972. J. VERMEYLEN, «La sagesse de la Bible. A la recherche d'un art de vivre», *RTL* 35 (2004), p. 441-473.