Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 27 (1977)
Heft: 1

Artikel: Sagesse et révélation dans l'Ancien Testament
Autor: Pury, Albert de
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381085

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 01.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

SAGESSE ET RÉVÉLATION DANS L'ANCIEN TESTAMENT *

A la mémoire de Dominique Favarger, professeur d'histoire du droit à l'Université de Neuchâtel, disparu avec sa femme et sa fille dans un accident de la route en octobre 1975.

Le problème de la spécificité de la foi d'Israël

Avec la découverte — au gré des fouilles archéologiques — des civilisations et des religions du Proche-Orient ancien, l'Ancien Testament est sorti peu à peu de son isolement majestueux. Jusqu'au début du XIXe siècle, la Bible hébraïque, seul vestige d'un monde oublié, avait fait figure de bloc erratique. Certes, tout le monde ne lui vouait pas un amour sans partage, mais personne n'aurait songé à lui contester son originalité et son unicité.

Or, le déchiffrement des monuments littéraires de l'Egypte pharaonique, de la Mésopotamie sumérienne et accadienne et, plus récemment, des civilisations hittite, syrienne et cananéenne, a montré que l'Ancien Testament appartenait à un milieu géographique, linguistique, culturel et religieux qui avait exercé, à tous les niveaux, son influence sur les institutions et sur la pensée israélites.

Il s'est posé dès lors pour le théologien le problème de la spécificité de la religion israélite. En effet, d'une part, la foi israélite prétend remonter à une Révélation particulière — et même à une Révélation exclusive de toutes les autres — et, d'autre part, on constate que presque toutes les formes dans lesquelles cette Révélation s'est concrétisée se retrouvent dans les civilisations et les religions voisines. Certes, la religion israélite reste — même du point de vue phénoménologique — un monument assez insolite parmi les religions orientales, mais chaque fois que les théologiens ou les historiens ont cherché à définir la nouveauté ou l'incomparabilité de la religion d'Israël, la substance de cette religion semblait leur filer entre les doigts [1].

* Version partiellement remaniée d'une leçon inaugurale prononcée à l'Université de Neuchâtel le 30 janvier 1976.

[1] Le constat d'échec de ces tentatives a été clairement dressé par H. Graf Reventlow : « Die Eigenart des Jahweglaubens als geschichtliches und theologisches Problem », in *KuD*, 20, 1974, p. 199-217.

On commença par se rendre compte que les institutions religieuses d'Israël — le droit, le culte, les sacrifices, les fêtes, le Temple, le sacerdoce, la royauté, etc., c'est-à-dire tout ce que l'on avait tenu jusqu'au XVIIIe siècle pour l'armature même de la religion révélée — se composaient en grande partie d'emprunts à la religion cananéenne [1]. Des conclusions analogues devaient s'imposer bientôt pour certains concepts théologiques, comme la « Création par la parole » [2], « l'homme à l'image de Dieu » [3], ou encore « la révélation de Dieu dans l'événement historique » [4]. Même le prophétisme critique ou contestataire, que l'on avait pu considérer jusqu'à ces dernières années comme un *proprium* de la religion israélite, s'est révélé depuis lors avoir certaines analogies mésopotamiennes [5]. La seule particularité qui n'ait pas encore été battue en brèche est la prétention même du Dieu d'Israël à l'exclusivité, et c'est un des éléments sur lesquels nous aurons, bien entendu, à revenir.

Pour essayer de poser le problème de la spécificité de la religion d'Israël d'une manière paradigmatique, j'ai choisi un domaine où la *non-spécificité* israélite est reconnue depuis longtemps : celui de la *sagesse* [6]. Il ne s'agira donc pas pour moi de voir dans quelle mesure

[1] Cf., entre autres, R. DUSSAUD : *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris, 1941². Indications bibliographiques détaillées : R. DE VAUX : *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Paris, I, 1958, p. 319-341 ; II, 1960, p. 431-460. Cf. aussi H. Graf REVENTLOW, *art. cit.*, p. 201-206.

[2] Cf. W. H. SCHMIDT : *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, *WMANT*, 17, Neukirchen, 1964, p. 173-177 ; K. KOCH : « Wort und Einheit des Schöpfergottes in Memphis und Jerusalem », in *ZThK*, 62, 1965, p. 251-293 ; C. WESTERMANN : *Genesis*, *BKAT*, I, Neukirchen, 1966 sq., p. 52-57.

[3] Cf. C. WESTERMANN : *BKAT*, I, p. 51-52, 197-218 ; L. SCHEFFCZYK (éd.) : *Der Mensch als Bild Gottes*, *WdF*, 124, Darmstadt, 1969.

[4] B. ALBREKTSON : *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, *CB*, O.T. Ser., 1, Lund, 1967. Cf. aussi J. BARR : *Old and New in Interpretation*, London, 1966, p. 65 sq. ; trad. allemande : *Alt und Neu in der biblischen Ueberlieferung*, München, 1967, p. 61-78. A ce sujet, cf. *infra*, p. 24-26.

[5] Cf. F. ELLERMEIER : *Prophetie in Mari und Israel*, Herzberg, 1968 ; A. DE PURY : *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob*, *EtB*, Paris, 1975, p. 256-282.

[6] Sur la sagesse israélite et orientale, cf. en plus des ouvrages cités dans les notes de cet article, les études suivantes : O. S. RANKIN : *Israel's Wisdom Literature* (1936), New York, 1969 ; H. GESE : *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, Tübingen, 1958 ; M. NOTH et D. WINTON THOMAS (éd.) : *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, *VTS*, 3, Leiden, 1960 ; *Les Sagesses du Proche-Orient ancien. Colloque de Strasbourg, 17-19 mai 1962*, in coll. *Travaux du Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg*, Paris, 1963 ; C. BAUER-KAYATZ : *Einführung in die alttestamentliche Weisheit*, *BSt*, 55, Neukirchen, 1969 ; R. B. Y. SCOTT : *The Way of Wisdom in the Old Testament*, New York & London, 1971 ; R. MARTIN-ACHARD : « Remarques sur la tradition sapientiale en Israël », in *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes* (Genève), 25, n° 3, juillet 1973, p. 14-24 ; H. LUSSEAU, in H. CAZELLES : *Introduction critique à l'Ancien Testament*, Paris, 1973, p. 533-580 ; J. L. CRENSHAW

la sagesse israélite pourrait malgré tout avoir quelque chose de spécifique [1], mais je m'efforcerai de dégager la relation, à l'intérieur de la foi d'Israël, entre une sagesse d'emblée reconnue comme non spécifique et une Révélation revendiquée, elle, comme hautement spécifique.

La sagesse

Le terme hébreu *hokmāh*, que nous traduisons généralement par « sagesse », désigne d'abord la capacité de l'homme, innée ou acquise, de maîtriser certaines techniques concrètes ou de résoudre certains problèmes immédiats. Le sens premier de *hokmāh* pourrait donc être rendu par « habileté » ou « expertise artisanale ». Et nombre de textes vétérotestamentaires attribuent cette qualité à des artistes ou à des artisans. Outre les forgerons (Ex 35,55) et les artisans du métal (1 Ch 22,15 ; 2 Ch 2,6) sont appelés *hakāmīm* — c'est-à-dire « sages », « experts » — l'orfèvre (Jr 10,9), le menuisier et le tisserand (Ex 35,35), le fabricant de vêtements (2 Ch 2,6 ; Jr 10,9 ; Ex 28,3), les fileuses de laine (Ex 35,25 sq.), le commerçant avisé (Ez 28,3 sq.), le paysan averti des saisons et des travaux qui leur correspondent (Es 28,23-29), les navigateurs (Ps 107,27), etc.

Mais le sens de ce terme ne reste pas limité au domaine technique. La *hokmāh* peut aussi désigner l'habileté diplomatique (1 R 5,21) et la perspicacité dans la prononciation d'un jugement (1 R 3,28). Parfois, la *hokmāh* devient ruse et malice, et elle peut alors être mise au service de menées néfastes (cf. 2 S 13 ; 1 R 2,6-9 ; Jb 5,13). Mais dans son sens courant, elle est étroitement associée au bon sens, au discernement, à l'intuition et à la pondération (cf. Pr 8,12 sq.). Elle est expérience de la vie, et cela dans un sens aussi bien cognitif qu'éthique. Elle vise la capacité de l'homme de rechercher non seulement le vrai, mais aussi le bien, la justice et la miséricorde.

(éd.) : *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, New York, 1976 ; A. Maillot : « La Sagesse dans l'Ancien Testament », in *ETR*, 51, 1976, p. 333-349. Sur le livre des Proverbes en particulier, cf. U. Skládny : *Die ältesten Spruchsammlungen in Israel*, Göttingen, 1962 ; A. Barucq : *Le livre des Proverbes*, in coll. *Sources Bibliques*, Paris, 1964 ; C. Kayatz : *Studien zu Proverbien* 1-9, *WMANT*, 22, Neukirchen, 1966 ; H.-J. Hermisson : *Studien zur israelitischen Spruchweisheit*, *WMANT*, 28, Neukirchen, 1968 ; W. McKane : *Proverbs*, in coll. *The Old Testament Library*, London, 1970 ; B. Lang : *Die weisheitliche Lehrrede*, *SBS*, 54, Stuttgart, 1972 ; A. Barucq : Art. « Proverbes (Livre des) », in *DBS*, *VIII*, 1972, col. 1395-1476.

[1] Telle est encore la tentative de G. von Rad dans son dernier livre : *Weisheit in Israel*, Neukirchen, 1970 ; trad. française : *Israël et la sagesse*, Genève, 1971. Pour une réponse à von Rad, cf. W. Zimmerli : « Die Weisheit Israels : Zu einem Buch von Gerhard von Rad », in *EvTh*, 31, 1971, p. 680-695 ; H. H. Schmid : *Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie*, Zürich, 1974 ; J. L. Crenshaw, recens. : « Wisdom in Israel, by G. von Rad », in *Religious Studies Review*, 2, fasc. 2, 1976, p. 6-12.

En résumé, on pourrait définir la sagesse avec Pr 1,5 comme « l'art du timonier », c'est-à-dire comme l'art ou la science de s'orienter dans le monde où nous sommes nés et où chacun de nous est appelé à vivre. Ce qui caractérise l'homme depuis toujours, c'est sa volonté de découvrir — au travers de la pluralité et de la diversité déroutantes de ses expériences avec les choses et les hommes — un certain ordre, certaines lois, certaines règles, et cela non pas d'abord par curiosité intellectuelle, mais de manière plus fondamentale pour *assurer son existence*, pour se protéger contre tous les dangers dont il se sait entouré, et peut-être, si tout va bien, pour acquérir une parcelle de bonheur.

A l'origine, la sagesse est donc tout autre chose qu'une spéculation philosophique sur les causes originelles et les fins dernières : elle a une visée pratique, elle est l'art du savoir-vivre, elle est une *aide* pour cheminer dans la vie [1].

Ces préoccupations fondamentales désignées par le terme *hokmāh*, et qui sont communes à toutes les sociétés humaines [2] et à toutes les couches sociales, ont suscité au Proche-Orient, avec l'avènement de l'écriture, un certain nombre de genres et d'œuvres littéraires : des proverbes, des sentences parénétiques, des instructions, des fables, paraboles, allégories, énigmes, et aussi des débats et des monologues. Ces genres se retrouvent, à peu près semblables, en Egypte et en Mésopotamie dès le 3e millénaire et, en Israël, en tout cas à partir du début de la monarchie.

Parmi ces genres littéraires, il faudrait mentionner aussi les listes énumératives telles qu'on les a trouvées en Mésopotamie et en Egypte [3]. Ces listes représentent probablement la forme la plus ancienne d'activité sapientiale. A son origine, la sagesse n'est rien d'autre que l'observation du monde, le classement des expériences, la prise en charge de l'univers visible par l'intellect humain. Les sages se sont évertués d'abord à répertorier tous les phénomènes connus dans tous les domaines. On a trouvé de longues listes énumérant et classant des phénomènes de l'ordre de la nature, de la géographie ou de la langue. Une liste sumérienne, par exemple, énumère 43 sortes de serpents, 13 sortes d'aurochs, 33 races de chiens, etc. (cette liste existe également dans une version bilingue sumérienne et acca-

[1] Sur le terme *hokmāh*, cf. G. FOHRER : Art. « *sophia*. B. Altes Testament », in *ThWNT*, VII, 1965, p. 476-496 ; M. SAEBØ : Art. « *hkm* — weise sein », in *THAT*, I, 1971, col. 557-567.

[2] Sur les contacts entre la sagesse du Proche-Orient ancien et la sagesse africaine actuelle, cf. A. BARUCQ : *art. cit.*, in *DBS*, *VIII*, col. 1415-1419.

[3] Pour des indications bibliographiques sur les listes égyptiennes et mésopotamiennes et des extraits de textes, cf. H. H. SCHMID : *Wesen und Geschichte der Weisheit*, *BZAW*, 101, Berlin, 1966, p. 16-17, 88-89, 95-99, 223-226.

dienne, où elle sert en même temps de dictionnaire)[1]. Une liste égyptienne nous donne l'énumération, entre autres, des principaux phénomènes célestes, des six grandes catégories d'individus, des 96 villes égyptiennes, des 42 types de bâtiments avec leurs composantes, des 48 sortes de viandes apprêtées, des 33 sortes d'animaux et des 24 sortes de boissons[2]. Il est certain que ces listes étaient conçues pour les écoles. Les élèves étaient tenus de les apprendre par cœur et de retenir leur orthographe. Et sans doute ces listes étaient-elles accompagnées d'un long commentaire donné oralement par le maître à ses élèves[3]. Ce type de sagesse, que l'on nomme « sagesse encyclopédique » (ou *Listenweisheit*), était aussi pratiqué en Israël, bien que nous n'en ayons que des témoignages indirects. Il est dit de Salomon, par exemple, qu'« il prononça trois mille proverbes (...). Il parla des plantes, depuis le cèdre du Liban jusqu'à l'hysope qui pousse sur les murs ; il parla aussi des quadrupèdes, des oiseaux, des reptiles et des poissons » (1 R 5,12-13)[4]. Nous voyons donc que la sagesse se trouve à l'origine de la science, et notamment des sciences naturelles.

Mais comme nous le montrent les autres genres sapientiaux, et notamment les Proverbes, la sagesse de l'ancien Proche-Orient n'a pas limité son champ d'observation aux phénomènes visibles et matériels. Elle s'est aussi efforcée de saisir et de classer les comportements sociaux de l'homme, ses attitudes, ses aspirations, ses besoins, ses faiblesses. Avec une lucidité étonnante, elle a cherché à comprendre les causes et les effets de l'action de l'homme dans l'ordre naturel, à saisir les mécanismes cachés de la vie sociale ainsi que les mouvements secrets du cœur humain. Et ce faisant, la sagesse a pris conscience du fait que notre univers n'est pas le champ de bataille du hasard, soumis au jeu de forces arbitraires, mais que cet univers forme au contraire un tout organique régi par un ordre cosmique en principe intelligible.

Les sages ont compris que tout comportement humain a certaines incidences sur l'ordre naturel ou social. Un comportement « sage » ou « juste » est un comportement qui se conforme aux exigences de l'ordre universel et qui contribue par là à préserver cet ordre. Un tel comportement, en principe, assurera à son auteur une vie harmonieuse et prospère. Un comportement insensé, en revanche, provoque

[1] Cf. H. H. SCHMID : *op. cit.*, *BZAW*, 101, p. 224.

[2] A. H. GARDINER : *Ancient Egyptian Onomastica*, Oxford, 1947, I, p. 24-63, 1*-141* ; II, p. 1*-266*. Cf. G. VON RAD : « Hiob 38 und die altägyptische Weisheit », in *VTS*, 3, 1955, p. 293-301, = *Gesammelte Studien zum A.T.*, *TB*, 8, München, 1961, p. 262-271.

[3] Cf. S. N. KRAMER : *L'histoire commence à Sumer*, Paris, 1957, p. 43 sq.

[4] Cf. A. ALT : « Die Weisheit Salomos », in *ThLZ*, 76, 1951, col. 139-144, = *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II, München, 1953, p. 90-99.

le déséquilibre de l'ordre naturel et entraîne des conséquences fâcheuses pour celui qui en est responsable. La relation entre le comportement de l'individu et le sort subi par lui est si profonde, si inéluctable (même si elle n'est pas toujours perceptible dans l'immédiat), qu'il n'est plus besoin d'une justice divine rétributive [1]. L'ordre cosmique assure sa propre justice. Le bien porte sa récompense en lui-même, et le mal est fatalement lié à l'échec et au malheur. Le sage (ou le juste, ce qui revient ici au même) réussit, il prospère et connaît le bonheur, tandis que l'insensé (ou l'injuste) court à sa perte. Les proverbes qui nous répètent cette vérité, dans un jeu infini de variations, sont le véritable leitmotiv du livre biblique des Proverbes :

Pr 11,19 Oui, la justice mène à la vie,
mais qui poursuit le mal va à la mort.
Pr 22,8 Qui sème l'injustice, moissonne le malheur,
et le bâton de sa colère le frappe lui-même.
Pr 11,17 L'homme miséricordieux se fait du bien à lui-même,
mais l'homme cruel afflige sa propre chair.
Pr 12,28 Sur le sentier de la justice : la vie ;
la voie des pervers mène à la mort.
Pr 13,25 Le juste mange et apaise son appétit,
le ventre des méchants crie famine. [2]

Dans toutes les sagesses orientales, on assiste ainsi à l'éclosion d'un catalogue de vertus, c'est-à-dire d'attitudes propices pour mener sa vie, et il est très frappant de constater que ces vertus sont pratiquement les mêmes en Egypte, à Sumer et en Israël. On peut ainsi brosser le portrait de l'homme modèle selon les sages. La première vertu sapientiale est le *travail*. L'homme sage est assidu et persévérant :

Pr 13,4 Le paresseux convoite, mais rien pour sa faim ;
les diligents sont rassasiés.
Pr 20,13 N'aime pas à somnoler, tu deviendrais pauvre,
tiens les yeux ouverts, tu auras ton saoul de pain.
Pr 26,13 Le paresseux dit : « Il y a un fauve sur la route,
un lion dans les rues. » [3]

L'homme modèle est *longanime*, il ne s'emporte pas facilement, il cherche à apaiser les conflits plutôt qu'à les exacerber :

Pr 15,18 L'homme irascible provoque la querelle,
l'homme longanime apaise la dispute.

[1] Cf. K. Koch : « Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament ? », in *ZThK*, 52, 1955, p. 1-42, = K. Koch (éd.) : *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des A.T.*, *WdF*, 125, Darmstadt, p. 130-180. Cf. aussi les ouvrages indiqués ci-dessus à la p. 2, n. 6.

[2] Cf. encore, par exemple, Pr 10,4.27 ; 11,3.5.8 ; 14,1.32 ; 26,27.

[3] Cf. encore Pr 6,6-11 ; 10,4 ; 11,16b ; 12,11 ; 14,23 ; 19,15 ; 20,4 ; 21,25 26,13 sq. ; etc.

Pr 15,1 Une réponse aimable apaise la fureur,
une parole blessante fait monter la colère. [1]

Ptah-hotep 25

L'homme querelleur s'égare gravement, mais ne sois pas hautain, afin de ne pas l'humilier. Certes, ne garde pas le silence, mais veille à ne pas l'offenser ou à répondre à ses paroles par la colère. Détourne ta face, contrôle-toi. Les flammes de la colère s'évanouiront autour de l'homme serein. [2]

Le sage est *discret*, il fait attention à ce qu'il dit :

Pr 13,3 Qui veille sur sa bouche garde sa vie,
qui parle trop se perd.

Pr 26,17 C'est prendre par les oreilles un chien qui passe que de s'immiscer dans une querelle étrangère. [3]

Ptah-hotep 23-24

Ne rapporte pas des ragots ; tu ne devrais pas même les écouter, car ils sont le résultat d'un tempérament échauffé. Ne répète que des choses vues, pas des choses entendues. (...) Si tu es un homme de confiance siégeant dans le conseil de ton seigneur, aspire à l'excellence. Si tu restes silencieux, cela vaudra mieux. Ne parle que si tu sais que tu peux clarifier le problème.

Le sage est *mesuré* en toutes choses, il évite les excès :

Pr 25,16 As-tu trouvé du miel ? Manges-en à ta faim ;
garde-toi de t'en gorger, tu le vomirais. [4]

Proverbe sumérien dénonçant la folie des grandeurs :

Qui bâtit comme un seigneur vit comme un esclave,
qui bâtit comme un esclave vit comme un seigneur. [5]

Le sage ne met pas sa confiance dans les richesses matérielles :

Qoh 5,11 Doux est le sommeil de l'ouvrier,
qu'il ait mangé peu ou beaucoup ;
mais la satiété du riche, elle, ne le laisse pas dormir.

[1] Cf. encore Pr 14,17 ; 15,4 ; 19,11 ; 20,3 ; 30,32.

[2] L'instruction de Ptah-hotep, Ve Dyn., vers 2450 av. J.-C. Traduction française : Z. ZÁBA : *Les Maximes de Ptah-hotep*, Prague, 1956 (ne m'a pas été accessible) ; traduction allemande : F. W. Frhr v. BISSING : *Altägyptische Lebensweisheit*, Zürich, 1955, p. 45-51 ; traductions anglaises : J. A. WILSON, in *ANET*, p. 412-414 ; A. ERMAN : *The Ancient Egyptians. A Sourcebook of Their Writings* (traduit par W. K. Simpson), New York, 1966, p. 54-66 ; W. K. SIMPSON : *The Literature of Ancient Egypt*, New Haven & London, 1973, p. 159-176. Les fragments reproduits ici sont retraduits de l'anglais selon W. K. Simpson. Pour les textes non bibliques, je me contenterai en général de signaler des traductions accessibles. On trouvera dans les ouvrages indiqués les références aux éditions critiques.

[3] Cf. encore Pr 11,13 ; 20,19 ; 21,23.

[4] Cf. encore Pr 27,7.

[5] S. N. KRAMER : *L'histoire commence à Sumer*, p. 170.

Proverbe sumérien :

> Celui qui a beaucoup d'argent est sans doute heureux ;
> celui qui possède beaucoup d'orge est sans doute heureux ;
> mais celui qui ne possède rien peut dormir ! [1]

Le sage se méfiera également des boissons enivrantes et des femmes faciles :

Pr 23,29-32

> Pour qui les « Ah ! » ? Pour qui les « Hélas ! » ?
> Pour qui les querelles, pour qui les plaintes ?
> Pour qui les disputes sans raison ?
> Pour qui les yeux qui voient double ?
> Pour ceux qui s'attardent au vin,
> pour ceux qui recherchent les boissons capiteuses.
> Ne regarde pas le vin qui rougeoie,
> qui donne toute sa couleur dans la coupe,
> et qui glisse facilement.
> En fin de compte, il mord comme un serpent,
> il pique comme une vipère.

Ptah-hotep 18

> Si tu désires préserver l'amitié dans une maison où tu entres (...), garde-toi d'approcher les femmes, car rien de bien ne vient d'un endroit où cela se produit. (...) Un moment de jouissance ressemble à un rêve, mais après, la mort t'atteint parce que tu les a connues. (...) Celui qui s'égare par la convoitise des femmes, rien ne lui réussira.

Enfin et surtout, l'homme sage n'est pas un soucieux : il reste optimiste et serein :

Pr 15,15 Pour l'affligé tous les jours sont mauvais,
cœur joyeux est toujours en fête.

Pr 17,22 Un cœur joyeux favorise la guérison ;
un esprit déprimé dessèche les os !

Ptah-hotep 11

> Suis ton cœur pendant le temps de ta vie sur terre et ne fais pas plus que ce qui t'est demandé. N'écourte pas le temps où tu suis ton cœur, car c'est une abomination pour ton âme si ton temps est écourté.

Un bon calviniste aura évidemment tendance à trouver cette morale bien « terre-à-terre », et certains théologiens ne se sont pas privés de dénoncer le caractère utilitariste et eudémoniste de la

[1] S. N. Kramer, *op. cit.*, p. 166.

morale sapientiale [1]. Il ne fait pas de doute, en effet, que la recherche de l'épanouissement personnel y joue un rôle décisif. Seulement, cet épanouissement n'est jamais considéré comme un signe d'égoïsme ni comme un facteur de déséquilibre social. Au contraire, pour la sagesse proche-orientale et biblique, l'épanouissement individuel est étroitement lié au bien-être de la communauté.

Ainsi, si la littérature sapientiale israélite et orientale donne toutes sortes de règles de savoir-vivre destinées à favoriser la réussite de l'individu — savoir se tenir à table, savoir se taire au bon moment, savoir se comporter vis-à-vis d'un supérieur — et si elle rapporte des histoires exemplaires comme celle de Joseph [2] qui, grâce à ses qualités de cœur et à ses dons exceptionnels, grâce à son éloquence et à sa serviabilité, a réussi, d'esclave et de prisonnier qu'il était, à se hisser au sommet de l'échelle sociale et à devenir vice-roi d'Egypte, si donc la sagesse estime hautement l'ambition et la réussite, elle insiste aussi — et avec la même force — sur la nécessité pour l'individu de faire passer l'intérêt des autres et l'intérêt de la collectivité avant son intérêt propre. La vraie compréhension de son intérêt personnel sera précisément de se préoccuper d'abord de l'intérêt de son prochain.

Je ne mentionnerai pas les innombrables exhortations à ne pas falsifier les poids et les mesures, à ne pas déplacer les bornes, à pratiquer le droit, la justice, la vérité, etc., mais je parlerai de ces nombreux proverbes qui exigent en particulier la protection des pauvres et des faibles, le respect des autres, y compris le respect des ennemis.

Pr 22,9 Béni sera l'homme bienveillant,
car il a donné de son pain au pauvre.
Pr 28,27 Pour celui qui donne aux pauvres, pas de disette,
mais celui qui ferme les yeux sera couvert de malédictions.
Pr 31,8-9 Ouvre la bouche en faveur du muet,
pour la cause de tous les délaissés.
Ouvre la bouche, juge avec équité
pour la cause des humbles et des pauvres.
Pr 22,22 Ne dépouille pas le pauvre parce qu'il est pauvre,
et n'opprime pas, à la porte, le malheureux. [3]

[1] Cf. G. FOHRER, en dernier lieu *Theologische Grundstrukturen des A.T.*, Berlin, 1972, p. 86 sq. ; H.-D. PREUSS : « Erwägungen zum theologischen Ort alttestamentlicher Weisheitsliteratur », in *EvTheol*, 30, 1970, p. 393-417 ; « Das Gottesbild der älteren Weisheit Israels », in *Studies in the Religion of Ancient Israel, VTS*, 23, 1972, p. 117-145 ; « Alttestamentliche Weisheit in christlicher Theologie ? », in C. BREKELMANS (éd.) : *Questions disputées d'Ancien Testament. Méthode et théologie, BiblETL*, 33, Gembloux, 1974, p. 165-181.

[2] Cf. G. VON RAD : « Josephsgeschichte und ältere Chokma », in *VTS*, 1, 1953, p. 120-127, = *TB*, 8, 1961, p. 272-280.

[3] Cf. aussi Pr 19,17 ; 22,2 ; 29,7.14.

Mérikarê 46-49

Pratique la justice *(maat)* afin que tu vives longtemps sur terre. Apaise celui qui pleure, n'opprime pas la veuve et n'écarte aucun homme du patrimoine de son père, et ne dégrade pas les officiels de leurs sièges. Prends garde de ne pas punir injustement. Ne tue pas — cela ne t'apporterait aucun avantage — mais punis plutôt par des coups de bâton ou de l'emprisonnement. C'est alors que le pays sera fermement établi. [1]

Aménémopé 4,4-7

Garde-toi de dépouiller un misérable
et de faire violence à un faible.
N'étends pas la main contre un vieillard.
N'adresse pas la parole le premier à un grand. (...) [2]

Respect de l'ennemi :

Pr 25,21 Si ton ennemi a faim, donne-lui à manger.
S'il a soif, donne-lui à boire.

Précepte babylonien :

Ne rends pas le mal à un homme qui se querelle avec toi.
Rends le bien à celui qui te fait du mal.
Maintiens la justice envers ton ennemi.
Sois souriant avec ton adversaire.
Si celui qui te veut du mal est [dans le besoin], nourris-le. [3]

En Egypte, dans les inscriptions funéraires de l'Ancien et du Nouvel Empire, les défunts affirment toujours à nouveau avoir nourri les affamés, comblé les démunis, protégé les faibles, exercé le droit, la justice et la vérité, etc. [4]

[1] L'instruction pour le roi Mérikarê, Xe Dyn., vers 2050 av. J.-C. Traductions anglaises : J. A. WILSON : *ANET*, p. 414-418 ; A. ERMAN : *The Ancient Egyptians*, 1966, p. 75-84 ; W. K. SIMPSON : *The Literature of Ancient Egypt*, 1973, p. 180-192 ; traductions allemandes : F. W. v. BISSING : *Altägyptische Lebensweisheit*, 1955, p. 54-56 ; H. BRUNNER, in W. BEYERLIN (éd.) : *Religionsgeschichtliches Textbuch zum A.T.*, Göttingen, 1975, p. 70-72 ; extraits : H. H. SCHMID : *BZAW*, 101, p. 214-216.

[2] L'instruction d'Aménémopé, probablement XXe Dyn., 12e-11e s. av. J.-C., cf. H. BRUNNER : *Grundzüge einer Geschichte altägyptischer Literatur*, Darmstadt, 1966, p. 101 sq. Traductions anglaises : J. A. WILSON : *ANET*, p. 421-425; W. K. SIMPSON, *op. cit.*, p. 241-265 ; traductions allemandes : F. W. v. BISSING, *op. cit.*, p. 80-90 ; H. BRUNNER, in W. BEYERLIN, *op. cit.*, p. 75-88 ; extraits : H. H. SCHMID : *BZAW*, 101, p. 219-220. Extraits en français, cf. P. HUMBERT : *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*, Neuchâtel, 1929, surtout p. 17-74

[3] « Counsels of Wisdom », période cassite (1500-1200 av. J.-C.) selon W. G. Lambert. Texte et traduction : W. G. LAMBERT : *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1960, p. 96-107, cf. p. 101, lignes 41-45. Cf. aussi R. H. PFEIFFER : *ANET*, p. 426-427. Extraits : H. H. SCHMID : *BZAW*, 101, p. 232-233. Traduction française : R. LABAT *et al.* : *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Paris, 1970, p. 346-349.

[4] Cf. H. H. SCHMID : *BZAW*, 101, p. 55-56, 221-223.

C'est donc bel et bien une *morale* qui surgit de la recherche sapientiale des anciens Israélites et de leurs voisins, et c'est une morale à la fois exigeante et pragmatique. Matériellement, rien ne la distingue de la morale impliquée par les 10 Commandements, par la prédication des Prophètes ou, même, de la morale des Evangiles [1]. Seulement, cette morale est motivée de manière sapientiale. C'est une morale de la responsabilité. En effet, celui qui exploiterait le pauvre, qui opprimerait le faible, qui profiterait de la faiblesse de son ennemi ou qui laisserait son prochain dans la misère, ne violerait pas simplement un interdit religieux ou une prescription légale, mais il agirait contrairement à la sagesse, c'est-à-dire contrairement à son intérêt propre le plus fondamental.

Le critère de cette morale est l'expérience. Les valeurs éthiques ne sont pas un absolu et les vertus n'ont pas leur justification en elles-mêmes, mais elles sont fonction de l'ordre cosmique, tel qu'il est perçu par l'expérience. Ce qui, par *l'expérience*, s'est avéré bénéfique et utile, cela est vertueux. Et ce qui, par *l'expérience*, s'est révélé néfaste et nuisible, cela est mauvais. Il va sans dire que toute la gamme des expériences nécessaires ne peut pas être reprise à partir

[1] A lire KONRAD LORENZ (*Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, dtv-Taschenbuch, 1000, München, 1974, surtout p. 110-137, 222-259), on peut même se demander si la morale sapientiale n'est pas simplement la transposition en termes de raison des instincts de comportement qui régissent la vie dans les sociétés animales. Cette perspective trouve d'ailleurs des appuis dans le livre des Proverbes lui-même. Par exemple Pr 30,24-28 :

Il existe sur terre quatre êtres tout petits
et pourtant sages parmi les sages :
les fourmis, peuple sans force,
qui, en été, savent assurer leur nourriture ;
les damans, peuple sans puissance,
qui savent placer leur maison dans le roc ;
les sauterelles qui n'ont pas de roi
et qui savent sortir toutes en bande ;
le lézard qui peut être attrapé à la main
et qui pourtant est dans le palais des rois !

Cf. aussi Pr 6,6-11 ; Jb 38,39 — 39,30. Dans la plupart des sociétés animales, la protection du faible joue un rôle déterminant. Lorenz (p. 132 sq.) rapporte, par exemple, que lorsque deux loups se battent, il arrive un moment où celui des fauves qui a le dessous présente soudain sa gorge déployée aux crocs de son adversaire, ce qui a pour effet de désamorcer instantanément l'agressivité du vainqueur. « Si quelqu'un te gifle sur la joue droite, tends-lui aussi l'autre » (Mt 5,39 ; cf. Lc 6,29). Cette exhortation, présentée parfois comme la quintessence de la morale évangélique, est en fait une devise sapientiale. Elle a pour but premier de désarmer l'adversaire et de s'assurer qu'il ne frappe pas une seconde fois. D'ailleurs, est-il vraiment possible de dégager une morale chrétienne qui se distinguerait — dans sa *substance* et non seulement dans sa finalité — de la morale ou des morales sapientiales ? Le Sermon sur la Montagne, par exemple, n'est-il pas « vrai » précisément en ce sens qu'il se nourrit de l'expérience humaine et qu'il s'inscrit dans la recherche sapientiale de tous les hommes ?

de zéro par chaque individu. La sagesse orientale se réfère constamment à l'expérience des générations précédentes, elle a un très grand respect pour l'autorité des Anciens, ce qui explique son caractère résolument traditionnel. En même temps, cela explique pourquoi la sagesse se veut didactique. L'éducation, selon la conception sapientiale, n'est rien d'autre que la formulation et la transmission aux nouvelles générations de l'expérience humaine du passé. Aux yeux de la sagesse, c'est l'homme instruit, et mieux encore, l'homme éduqué, l'homme bien élevé, qui a le plus de chances de surmonter les difficultés de l'existence et de mener une vie épanouie.

Dans la conception sapientiale, le mal est compris avant tout comme un manque de sagesse. Il est frappant de constater que le livre des Proverbes — qui est à bien des égards le livre le plus « moralisant » de l'Ancien Testament — ne parle pas tant de « bons » et de « méchants », ou de « pécheurs » et d'hommes « obéissants », mais qu'il oppose presque toujours les « sages » aux « insensés » ou, ce qui dans son langage revient au même, les « justes » aux « injustes » [1]. Pour les sages, le péché est avant tout erreur, faiblesse, bêtise, folie. Le pire des vices, c'est le refus de comprendre, le refus d'écouter.

Contrairement à ce qu'on pourrait attendre d'une morale fondée sur l'expérience, les méthodes pédagogiques utilisées pour l'enseigner étaient plutôt autoritaires. Je ne résiste pas au plaisir de reproduire à ce propos deux extraits de textes qui illustrent, l'un, le désespoir d'un père sumérien face à son fils paresseux, et l'autre, les affres d'un maître égyptien confronté à un élève débauché :

Le texte sumérien prend la forme d'un dialogue entre le père et son fils :

> — Où es-tu allé ?
> — Je n'ai été nulle part.
> — Si tu n'as été nulle part, pourquoi muser comme un fainéant ? Va à l'école, présente-toi au maître, récite ta leçon, ouvre ta sacoche, grave ta tablette, (...). Quand tu auras terminé ta tâche et l'auras montrée à ton surveillant, reviens vers moi sans flâner dans les rues. A présent, as-tu retenu ce que je t'ai dit ?
> — Oui, je te le redirai.
> — Eh bien, répète-le moi.
> — Je te le répéterai.
> — Dis.
> — Je te le dirai.
> — Eh bien, dis-le moi.

[1] Il faut convenir toutefois avec H. H. Schmid (*BZAW*, 101, p. 155-164) qu'en opposant des types d'hommes plutôt que des comportements concrets, le livre des Proverbes (surtout les chap. 10-15) témoigne d'une certaine tendance à penser en stéréotypes. Cette tendance est encore absente de la plupart des écrits sapientiaux extra-bibliques.

— Tu m'as dit d'aller à l'école, de réciter ma leçon, d'ouvrir ma sacoche et de graver ma tablette. (...) Quand ma tâche sera terminée, je reviendrai auprès de toi après m'être présenté à mon surveillant. Voilà ce que tu m'as dit.

Le père poursuit :

Sois un homme, voyons. Ne hante pas le jardin public et ne traîne pas dans les avenues et sur les boulevards. Lorsque tu marches dans la rue, ne regarde pas autour de toi. Sois humble et montre à ton moniteur que tu le crains. Si tu montres de la terreur, il sera content de toi. (...)

Arriveras-tu au succès, toi qui traînes dans les jardins publics. Songe donc aux générations d'autrefois, fréquente l'école, tu en tireras profit. Songe aux générations d'autrefois, informe-toi sur elles (...). Tes récriminations m'ont achevé, tu m'as conduit au seuil de la mort.

De ma vie, je ne t'ai ordonné de porter les roseaux à la jonchaie. Les brassées de joncs que les adolescents et les petits enfants transportent, de ta vie tu n'y as touché. Je ne t'ai jamais dit : « Suis mes caravanes ». Je ne t'ai jamais fait besogner, fait labourer mon champ. Je ne t'ai jamais contraint à des tâches manuelles. De ma vie, je ne t'ai dit : « Va travailler pour m'entretenir ». D'autres que toi entretiennent leurs parents par leur travail (...), même les petits rapportent dix mesures d'orge à leur père. (...) Toi, cependant, tu n'es homme que lorsqu'il faut faire montre d'esprit contrariant, mais comparé à eux, tu n'es pas un homme du tout ! (...)

Et moi, nuit et jour, je suis à la torture à cause de toi. Nuit et jour, tu gaspilles ton temps en plaisirs. (...) Tu es devenu gras, grand, large, vigoureux et orgueilleux. Mais les tiens attendent que l'adversité te frappe et ils s'en réjouiront, car tu négliges de cultiver les qualités humaines. [1]

Et voici le texte égyptien :

Sois attentif. Mon cœur est las de te donner mon enseignement. J'ai beau te donner cent coups de bâton, tu les rejettes tous. Tu es pour moi comme un âne battu qui reste têtu. (...)

On me dit que tu abandonnes l'écriture et que tu t'adonnes aux plaisirs. Tu vadrouilles de rue en rue, là où ça sent la bière. Tu vas à ta destruction. La bière éloigne de toi les gens, elle envoie ton âme à sa perte.

Tu es comme le gouvernail brisé d'un bateau qui ne répond plus dans un sens ou dans l'autre. Tu es comme un temple sans dieu, comme une maison sans pain. (...)

[1] Cité selon S. N. KRAMER : *L'histoire commence à Sumer*, 1957, p. 52-54 (2e éd., 1975, p. 44-47). Cf. aussi S. N. KRAMER et I. BERNHARDT : *Sumerische literarische Texte aus Nippur*, I, in coll. *Texte und Materialien der ... Hilprecht-Sammlung ...*, Neue Folge, III, Berlin, 1961, n° 39-41 : « Ein Schreiber und sein missratener Sohn » ; A. W. SJÖBERG : « Der Vater und sein missratener Sohn », in *JCS*, 25, 1973, p. 105-169 ; B. ALSTER : « On the Sumerian Composition 'The Father and His Disobedient Son' », in *RA*, 69, 1975, p. 81-84. Pour un texte du même genre, cf. A. W. SJÖBERG : « Der Examenstext A », in *ZA*, 64, 1974, p. 137-176.

> Il faudrait que tu saches que le vin est une abomination ; il faudrait que tu prononces un serment d'abstinence et que tu n'attaches plus ton cœur à la bouteille. (...)
>
> Tu es assis dans la maison et des filles t'entourent (...), tu es assis devant la jeune femme et tu es aspergé d'huile, une guirlande de fleurs autour de ton cou, et tu tambourines sur ton ventre. Tu es saisi de vertige, tu tombes sur ton ventre et tu te couvres de boue ! [1]

La morale fondée sur l'expérience, telle que nous venons de la dégager à partir des textes sapientiaux de l'Ancien Testament et de l'ancien Orient, me paraît rejoindre de manière assez frappante, à première vue du moins, notre sens moral actuel [2]. L'homme d'aujourd'hui ne fonde plus son comportement moral sur des « tabous » ou des interdits religieux, mais il se laisse guider par les impératifs de son environnement social et écologique. Ainsi, il n'hésitera pas à abandonner certains interdits sexuels — qui ne sont plus, ou apparemment plus, sanctionnés par l'expérience —, mais il sera extrêmement sensible à tout ce qui touche à l'équilibre écologique, social ou mondial, et il s'astreindra à toute une série d'attitudes dictées par les exigences de cet équilibre. Il saura, par exemple, que s'il pollue la nature, la nature se vengera, et dès la première année d'école les enfants apprennent que c'est un crime de lancer une bouteille de plastique dans un pré.

Contrairement à la conception moderne de l'équilibre mondial, la notion orientale de l'ordre cosmique n'était pas athée. Cet ordre cosmique a connu dans les trois civilisations que nous avons envisagées des conceptualisations différentes, mais toutes étaient étroitement liées à la divinité créatrice. Les Egyptiens ont fait appel à la notion de *maat* — qui signifie « droiture », « justice », « vérité » — pour désigner le principe d'ordre régissant le monde. Selon les textes les plus anciens, la *maat* a été créée — ou donnée avec la Création — par Atum, le dieu primordial. Mais très tôt la place prépondérante et la fonction créatrice de Atum ont été reprises par le dieu solaire Rê, et c'est ce dieu qui en est venu à être considéré comme le maître et le possesseur de la *maat*, c'est-à-dire comme le garant de l'ordre cosmique, encore qu'il ne soit pas toujours clair si la *maat* est vraiment dépendante de Rê ou si elle ne lui est pas plutôt supérieure (un peu comme la *anagkè* grecque était supérieure aux dieux). Ce

[1] « Exhortations and Warnings to Schoolboys », XIXe Dyn., 13e siècle avant J.-C., cité selon A. ERMAN : *The Ancient Egyptians*, 1966, p. 188-198, surtout p. 190-191. Une exhortation analogue, provenant d'une tribu d'Afrique centrale, est citée par C. WESTERMANN : « Weisheit im Sprichwort » (1971), in C. WESTERMANN : *Forschung am A.T.*, II, *TB*, 55, 1974, p. 149-161, cf. 151.

[2] Cf. H.-H. SCHREY : *Einführung in die Ethik*, Darmstadt, 1972, surtout p. 153-163.

qu'il faut retenir, c'est que le principe d'ordre représenté par la *maat* s'applique à tous les domaines de l'univers et de la vie humaine : la morale, le droit, la politique, la nature, les corps célestes. Comme le dit F. Daumas, « la Maat, c'est d'abord l'équilibre qui fait que les objets tiennent à leur place. C'est tout ce qui, par suite, permet de conserver cet équilibre donné au monde dès l'origine par le créateur. C'est la norme juridique qui fait conformer les actes de chacun aux lois ; c'est la vérité qui fait adhérer la pensée aux choses, la justice qui permet d'agir selon le droit, la règle du monde qui fait tourner régulièrement le mécanisme de l'univers. » [1]

A Sumer, une notion plus ou moins analogue est celle de la ME qui est vue en relation étroite avec An, le dieu créateur. Ici encore, tous les domaines, notamment les institutions humaines, le droit, la justice, le souci de la veuve et de l'orphelin, sont régis par la ME [2].

En Israël, la question est plus compliquée, mais les travaux de Hans Heinrich Schmid semblent avoir établi que les termes de *ṣèdèq* (justice) et de *šalōm* (paix) pouvaient servir, d'une manière ou d'une autre, à conceptualiser le principe d'ordre cosmique [3]. On remarquera aussi que dans les textes post-exiliques, la *hokmāh* elle-même a cessé d'être une capacité humaine pour devenir d'abord un attribut de Dieu, puis une sorte de notion d'ordre étroitement liée au Créateur et à sa Création, enfin — et à la limite — une hypostase divine (cf. Pr 8,22-31), préfigurant dans une certaine mesure le logos johannique. Dans le judaïsme post-exilique, la sagesse sera identifiée à la Torah (cf. Sir 24,23-29) et considérée comme un don de la révélation particulière de Yahvé à Israël. Mais ce sont là des développements secondaires par rapport à la problématique de la vieille sagesse qui nous intéresse ici [4].

Il importe encore de relever que l'ordre cosmique au Proche-Orient ancien n'est pas considéré comme une structure rigide et immuable.

[1] F. Daumas : *La civilisation de l'Egypte pharaonique*, Paris, 1965, p. 612. Sur la *maat*, cf. encore H. Gese : *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, Tübingen, 1958, p. 11-21 ; A. Volten : « Der Begriff der Maat in den ägyptischen Weisheitstexten », in *Les Sagesses du Proche-Orient ancien*, Paris, 1963, p. 73-101 ; H. H. Schmid : *BZAW*, 101, p. 17-22 et *passim* ; *Gerechtigkeit als Weltordnung*, *BHTh*, 40, 1968, p. 46-61 ; O. Keel : *Die Weisheit spielt vor Gott*, Fribourg et Göttingen, 1974.

[2] Sur la ME, cf. J. J. A. Van Dijk : *La sagesse suméro-accadienne*, Leiden, 1953, p. 18 sq. ; H. H. Schmid : *BZAW*, 101, p. 115-118 ; *BHTh*, 40, p. 61-65.

[3] H. H. Schmid : *BHTh*, 40 ; *šalōm. « Frieden » im Alten Orient und im A.T.*, *SBS*, 51, 1971.

[4] Sur la sagesse dite « théologique », cf. G. von Rad : *Théologie de l'A.T.*, I, Genève, 1971 3, p. 381-392 ; *Israël et la sagesse*, 1971, p. 169-206 ; H. H. Schmid : *BZAW*, 101, p. 149-155 ; C. Bauer-Kayatz : *Einführung in die alttestamentliche Weisheit*, *BSt*, 55, 1969, p. 36-95 ; F. Christ : *Jesus Sophia*, *AThANT*, 57, Zürich, 1970, surtout p. 13-60 ; U. Wilckens : art. « *sophia*. C. Judentum », in *ThWNT*, VII, p. 497-510.

En Egypte, la *maat* doit être non seulement connue et comprise, mais elle doit être « vécue ». Comme l'ordre éthique découle de l'ordre cosmique, l'homme doit chercher à intégrer sa conduite à cet ordre. Cet effort est lui-même créateur d'ordre. Il ne s'agit donc pas pour le sage égyptien de se soumettre à un ordre cosmique qui serait soustrait à toute influence humaine, mais il s'agit de rendre cet ordre possible. La *maat*, l'ordre, le cosmos, l'Etat n'existent que s'ils sont « réalisés », « vécus », « reconnus ». La sagesse égyptienne conçoit donc la vie comme une entreprise créatrice et cosmique [1].

Enfin, une dernière observation à propos de cet ordre cosmique. Nous avons constaté que, même en gardant une certaine autonomie par rapport à lui, le concept de l'ordre cosmique est lié à la personne du Créateur du monde : en Egypte, Atum, puis Rê, à Sumer An, puis Enlil, à Ugarit, El. Les textes sapientiaux ont tendance à ne pas parler d'un dieu particulier, mais simplement « des dieux » ou de « Dieu » tout court. Déjà les maximes de Ptah-hotep parlent indifféremment des dieux ou de Dieu, ce qui certes ne traduit pas un monothéisme réfléchi, mais ce qui montre en tout cas que la pluralité des dieux ne joue pas de rôle dans la compréhension de la *maat*.

La mise en relation de l'ordre cosmique avec le Dieu créateur entraîne donc, dans les textes sapientiaux d'Egypte ou de Sumer, une certaine tendance vers le monothéisme ou du moins vers l'hénothéisme [2]. Seulement, ce Dieu créateur, garant de l'ordre cosmique, devient presque fatalement un Dieu lointain, un *deus otiosus*, qui règne mais ne gouverne plus et qui se désintéresse des affaires des hommes [3]. Plus la conception de l'ordre cosmique prend des couleurs pessimistes, plus ce Dieu Créateur s'éloigne. Dans un sens, on pourrait dire que ce Dieu lointain préfigure l'Etre suprême auquel croient encore la plupart de nos contemporains sans pour autant lui rendre un culte [4]. D'ailleurs, que la conception de l'ordre cosmique soit

[1] A ce sujet, cf. H. H. SCHMID : *BZAW*, 101, p. 20-24.

[2] Cf. J. VERGOTE : « La notion de Dieu dans les livres de sagesse égyptiens », in *Les Sagesses du Proche-Orient ancien*, 1963, p. 159-190 ; H. H. SCHMID : *BZAW*, 101, p. 24-27, 59-64, 68 sq., etc. Pour B. COUROYER (« La question du monothéisme égyptien », manuscrit d'une conférence non publiée), le « monothéisme » sapiential en Egypte est au mieux un hénothéisme. Dans un sens analogue, cf. E. HORNUNG : *Das Eine und die Vielen*, Darmstadt, 1971, surtout p. 30-49.

[3] Sur le dieu suprême devenant *deus otiosus*, cf. M. ELIADE : *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1964², p. 46-114, spéc. 52 sq. ; *Aspects du mythe*, in coll. *Idées*, 32, Paris, 1963, p. 118-124, 136 ; *Le sacré et le profane*, in coll. *Idées*, 76, Paris, 1965, p. 103-107 ; G. WIDENGREN : *Religionsphänomenologie*, Berlin, 1969, p. 46-92 (avec indications bibliographiques).

[4] Cf. D. BALY : « The Geography of Monotheism », in H. T. FRANK et W. L. REED (éd.) : *Translating and Understanding the Old Testament*, Festschrift H. G. May, Nashville - New York, 1970, p. 253-278, spéc. 256 ; C. WESTERMANN : « Die Illusion des Atheismus », in *TB*, 55, 1974, p. 309-318.

athée ou qu'elle soit liée à la croyance à un Dieu Créateur, la différence n'est guère perceptible tant que la foi en l'ordre cosmique reste, elle, intacte.

Pour être tant soit peu complet, il faudrait maintenant parler aussi de la sagesse dite « pessimiste », car la découverte de l'ordre cosmique et du lien entre le comportement de l'individu et son sort personnel a entraîné presque immédiatement la constatation contraire ; à savoir que très souvent la réalité ne se conformait pas à ces principes. De nombreux textes mésopotamiens et égyptiens nous attestent que le scepticisme — et parfois même le cynisme — devaient être assez répandus face à la conception d'un ordre cosmique salutaire [1].

Dans un débat sumérien, nous lisons :

Mon avenir, tout comme ton avenir, n'est que du vent !
Qu'est-ce en réalité que la richesse ? Qu'est-ce en réalité que la famille ?
Mon avenir, tout comme ton avenir, n'est que du vent (...).
Toi et moi, nous ne sommes que du vent. [2]

Un proverbe sumérien constate :

Pour le pauvre, mieux vaut être mort que vivant ;
s'il a du pain, il n'a pas de sel ;

[1] On trouve des éléments de scepticisme dans de nombreux textes sapientiaux. Mais certains écrits en sont totalement empreints. Parmi les textes égyptiens, cf. entre autres « Le dialogue du désespéré avec son âme » (XIIe Dyn. ; J. A. WILSON : *ANET*, p. 405-407 ; W. K. SIMPSON : *The Literature of Ancient Egypt*, p. 201-209 ; traductions françaises : E. SUYS, in *Orientalia*, I, 1, 1932, p. 72-74 ; B. VAN DER WALLE, in *Chronique d'Egypte*, 28, 1939, p. 312-317) ; « Les plaintes du paysan éloquent » (XIIe Dyn. ; J. A. WILSON : *ANET*, p. 407-410 ; W. K. SIMPSON, *op. cit.*, p. 31-49 ; traduction française : G. LEFEBVRE : *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris, 1949, p. 41-69) ; « Les chants du harpiste » (XIe Dyn. ; F. W. v. BISSING : *Altägyptische Lebensweisheit*, p. 141-145 ; W. K. SIMPSON, *op. cit.*, p. 296-325). Parmi les textes mésopotamiens, cf. « Le Job sumérien » (S. N. KRAMER : *L'histoire commence à Sumer*, 1957, p. 153-158 ; « 'Man and his God'. A Sumerian Variation on the 'Job' Motif », in *VTS*, 3, 1960², p. 170-182 ; *ANET Suppl.*, p. 589-591) ; *Ludlul bēl nēmeqi* (« Je louerai le Seigneur de sagesse », période cassite : 1500-1200 avant J.-C. ; R. H. PFEIFFER : *ANET*, p. 434-437 ; W. G. LAMBERT : *Babylonian Wisdom Literature*, p. 21-56, 343-345 ; R. D. BIGGS : *ANET Suppl.*, p. 596-601 ; R. LABAT : *Les religions du Proche-Orient asiatique*, 1970, p. 328-341) ; « La Théodicée babylonienne » (fin du 2e millénaire ; W. G. LAMBERT, *op. cit.*, p. 63-91 ; R. D. BIGGS : *ANET Suppl.*, p. 601-604 ; R. LABAT, *op. cit.*, p. 320-327) ; « Le 'Dialogue pessimiste' » (1er millénaire ; W. G. LAMBERT, *op. cit.*, pp. 139-149 ; J. BOTTERO : « Le 'Dialogue pessimiste' et la transcendance », in *RThPh*, 99, 1966, p. 7-24 ; R. D. BIGGS : *ANET Suppl.*, p. 600-601 ; R. LABAT, *op. cit.*, p. 342-346). Pour une vue d'ensemble sur cette littérature, cf. J. LÉVÊQUE : *Job et son Dieu*, *EtB*, Paris, 1970, p. 11-116. O. LORETZ : *Qohelet und der alte Orient*, Freiburg - Basel - Wien, 1964, p. 45-134.

[2] Cité selon S. N. KRAMER et I. BERNHARDT, *op. cit.* (cf. p. 13, n. 1), p. 17 sq., n° 42-43, lignes 32-37.

s'il a du sel, il n'a pas de pain ;
s'il a de la viande, il n'a pas d'agneau ;
s'il a un agneau, il n'a pas de viande. [1]

Dans l'Ancien Testament, ce sont surtout Job et l'Ecclésiaste (Qohèlèt) qui protestent contre la conception sapientiale de l'ordre cosmique. L'Ecclésiaste insiste sur l'ambiguïté et l'opacité de cet ordre : le sage est incapable d'en percer les mystères ou d'en retirer le moindre avantage — « il n'y a pas d'avantage sous le soleil » (Qo 2,11 ; etc.). Le lien entre le comportement et le sort n'est pas valable :

Qo 7,15 J'ai tout vu, dans mon existence de vanité :
un juste qui se perd par sa justice,
et un méchant qui survit par sa méchanceté.

Qo 8,14 Il y a des justes qui sont traités comme s'ils avaient
agi en méchants
et des méchants qui sont traités comme s'ils avaient
agi en justes.

Qo 9,11 J'ai vu encore sous le soleil
que la course n'appartient pas aux plus rapides,
ni la bataille aux plus forts,
ni le pain aux plus sages,
ni la richesse aux plus intelligents,
ni la faveur aux plus savants,
car à tous leur arrivent heur et malheur.

La mort est la fin de toute chose :

Qo 2,16 Le sage meurt bel et bien avec l'insensé.

Faut-il, comme l'ont fait certains théologiens protestants [2], prendre l'Ecclésiaste pour un allié précieux en ce sens qu'il nous aiderait à dresser le constat d'échec définitif de la sagesse humaine et à poser l'éclatement de tout concept d'ordre cosmique comme un préalable nécessaire à l'irruption de la Révélation divine dans le monde et à la mise en situation de l'histoire du salut ? Je ne le pense pas.

En effet, le scepticisme de cet auteur n'est pas aussi total qu'il ne paraît au premier abord. L'Ecclésiaste ne se laisse jamais entraîner par son scepticisme à douter de Dieu. Même la possibilité de l'existence d'un ordre cosmique n'est pas niée. Le scepticisme de l'Ecclésiaste porte seulement sur la *possibilité* pour l'homme de pénétrer les lois de cet ordre. Mais cela ne l'empêche pas d'affirmer (3,14) : « Je sais que tout ce que fait Dieu, cela durera toujours, il n'y a rien à y

[1] S. N. Kramer : *L'histoire commence à Sumer*, p. 165.
[2] En dernier lieu H. D. Preuss, dans les articles cités à la p. 9, n. 1.

ajouter ni rien à en retrancher, et Dieu fait en sorte qu'on le craigne. » Son livre est donc *un appel à l'humilité sapientiale*. Et on peut se demander si ce n'est pas précisément en remettant en valeur le scepticisme et l'esprit critique que l'Ecclésiaste est le plus proche de la « vraie » sagesse [1].

Le livre de Job nous introduit dans une problématique parallèle à celle de l'Ecclésiaste — ici encore, c'est la validité de l'ordre cosmique qui en est l'enjeu — mais tandis que l'Ecclésiaste est un intellectuel glacial, Job est un homme bouillant et passionné. Ayant perdu tout ce qui lui était le plus cher, et étant ruiné dans sa santé, Job reçoit la visite de ses amis, des hommes pieux et bien intentionnés qui cherchent à le consoler et à l'exhorter. Elevés dans le dogme d'un ordre cosmique immuable, ces amis sont persuadés que la souffrance de Job est le symptôme d'un péché caché. Ils exhortent donc leur ami à reconnaître son péché, à se repentir et à s'en remettre à la bonté de Dieu. Avec une violence inouïe, Job s'insurge contre ses amis et, ne reculant pas devant le blasphème, il accuse Dieu d'injustice et lui crie son malheur. Pourtant, le dénouement du livre est moins anti-sapiential qu'on a pu le prétendre. Certes, Dieu, dans sa réponse, rejette les amis de Job et leur conception arithmétique de l'ordre cosmique — « Vous n'avez pas parlé de moi selon la vérité comme l'a fait mon serviteur Job » (42,7) — mais finalement c'est *quand même* devant la grandeur insondable de l'ordre créationnel que Job est invité à s'incliner et à prendre la mesure de l'insuffisance de sa petite sagesse humaine [2] :

> Où étais-tu quand je fondai la terre ?
> Dis-le moi puisque tu es si savant.
> Qui en fixa les mesures, le saurais-tu ?
> Ou qui tendit sur elle le cordeau ? (Jb 38,4-5)

En définitive, dans Job comme dans l'Ecclésiaste, ce qui est mis en cause est non la sagesse elle-même — la quête du comprendre n'est jamais condamnée — mais c'est la sagesse *dogmatisée*, la sagesse devenue doctrine — ou, comme nous le dirions aujourd'hui, la sagesse devenue idéologie. Ce qui, pour ces auteurs bibliques, est contestable, c'est une sagesse qui ne se laisse plus déterminer par l'expérience, une sagesse qui a cessé d'observer et de chercher, une

[1] Cf. H. GESE : « Die Krisis der Weisheit bei Koheleth », in *Les Sagesses du Proche-Orient ancien*, 1963, p. 139-151, = H. GESE : *Vom Sinai zum Zion*, München, 1974, p. 168-179 ; H. H. SCHMID : *BZAW*, 101, p. 186-195 ; G. VON RAD : *Israël et la sagesse*, 1971, p. 264-277 ; M. KLOPFENSTEIN : *Die Skepsis des Qohelet*, in *TZ*, 28, 1972, p. 97-109.

[2] Cf. H. H. SCHMID : *BZAW*, 101, p. 173-186 ; G. VON RAD, *op. cit.*, p. 240-264, surtout p. 260 sq. Cf. aussi R. DE PURY : *Job ou l'homme révolté*, Genève, 1955, p. 42-47 ; H. Graf REVENTLOW, *art. cit.*, in *KuD*, 20, 1974, p. 214.

sagesse qui connaît les réponses avant d'avoir posé les questions. En outre, Job et l'Ecclésiaste dénoncent l'*arrogance* de cette sagesse qui croit avoir le monde à sa simple disposition et qui méconnaît la complexité de la vie. Comme Esaïe et, plus tard, saint Paul, ils rejettent une sagesse qui s'est mise à la place de Dieu.

Mais par ces critiques, précisément, l'Ecclésiaste et Job évoquent les caractéristiques fondamentales de la « vraie » sagesse... qui est aussi la sagesse la plus ancienne. J'en énumérerai quatre :

1) La vraie sagesse est *empirique*. De nombreux proverbes retiennent des observations ou expériences contradictoires, renonçant à en faire une synthèse hâtive. La sagesse donc ne peut être que dialectique.

Ptah-hotep 25 :
Celui qui est sérieux à longueur de journée ne connaîtra jamais le bonheur,
mais celui qui est frivole à longueur de journée, n'arrivera jamais à se monter en ménage.

Proverbe sumérien :
Nous sommes condamnés à mourir, dépensons !
Nous devons vivre longtemps, économisons ! [1]

Ou encore ces deux proverbes sumériens complémentaires :
L'Etat dont l'armement est faible,
l'ennemi ne sera pas chassé de ses portes.
Tu vas et tu conquiers le pays de l'ennemi ;
l'ennemi vient et conquiert ton pays. [2]

2) La vraie sagesse est *humble* : elle sait que l'orgueil, l'arrogance et la surévaluation de ses moyens sont ses pires ennemis.

L'ouverture des maximes de Ptah-hotep (Ptah-hotep 1) :
Ne sois pas orgueilleux de ton savoir et ne sois pas confiant parce que tu te crois sage. Consulte les ignorants aussi bien que les sages, car les dernières limites de l'art ne peuvent être atteintes (...). L'éloquence est plus difficile à trouver que l'émeraude, et pourtant, on la trouve parfois chez les servantes au moulin.

Proverbe sumérien :
Même le plus grand n'atteint pas jusqu'au ciel,
même le plus gros ne couvre pas toute la terre. [3]

Ou encore ce texte babylonien qui rappelle presque les Béatitudes :
S'il dit : « Moi, je suis glorieux », il connaîtra la honte,
s'il dit : « Moi, je suis puissant », la diminution,

[1] S. N. Kramer : *L'histoire commence à Sumer*, p. 165.
[2] S. N. Kramer, *op. cit.*, p. 170.
[3] J. J. A. Van Dijk : *La sagesse suméro-accadienne*, 1953, p. 2.

s'il dit : « Moi, je suis faible », la puissance,
et s'il dit : « Moi, je suis pauvre », il connaîtra la richesse. [1]

3) La vraie sagesse est *curieuse* (au bon sens du terme) : elle cherche toujours à apprendre et à comprendre. La perception et l'écoute sont ses tâches essentielles.

Ptah-hotep 39 :
Ecouter est bien, et parler est bien, mais celui qui écoute a l'avantage. Ecouter est bien pour celui qui écoute. Ecouter est plus important que n'importe quoi d'autre, car c'est ainsi que naît l'amour. (...) Celui qui écoute est un homme que Dieu aime, mais celui qui n'écoute pas est détesté par Dieu.

4) Enfin, la vraie sagesse sait que l'ordre cosmique ne peut jamais être « comptabilisé » et que le dernier mot appartient toujours à Dieu : [2]

Ptah-hotep 6 :
Il n'arrive pas ce que les hommes veulent,
mais ce que Dieu ordonne, cela arrive.

Pr 19,21 Nombreux sont les projets dans le cœur de l'homme,
mais seul le dessein de Yahvé tiendra.

Pr 16,9 Le cœur de l'homme médite la voie à suivre,
mais c'est Yahvé qui dirige ses pas.

Pr 21,31 Le cheval est préparé pour le jour du combat,
mais à Yahvé appartient la victoire.

Pr 16,33 On agite les dés dans le gobelet,
mais, quelle que soit leur décision, elle vient de Yahvé. [3]

Si nous voulions dresser un *bilan* de notre enquête sur la sagesse israélite et orientale, je pense que la meilleure manière serait de nous référer à Gn 2-4, c'est-à-dire à l'histoire des origines selon le narrateur yahviste. Dans ces récits qui relatent la création et la « chute » de l'homme, le narrateur montre comment, en désobéissant à Dieu, l'homme a acquis la « connaissance du bien et du mal », c'est-à-dire son autonomie [4]. Cette autonomie, concrétisée par l'expulsion du

[1] J. NOUGAYROL : « Les sagesses babyloniennes : études récentes et textes inédits », in *Les Sagesses du Proche-Orient ancien*, 1963, p. 41-51, cf. p. 42. Cf. aussi H. H. SCHMID : *BZAW*, 101, p. 234 sq.

[2] Cf. H. BRUNNER : « Der freie Wille Gottes in der ägyptischen Weisheit », in *Les Sagesses du Proche-Orient ancien*, 1963, p. 103-120 (où l'on trouvera la référence à de nombreux autres textes) ; voir aussi les contributions de A. Volten, W. Zimmerli et J. Vergote au même volume ; G. VON RAD : *Israël et la sagesse*, p. 117-132.

[3] Cf. encore Pr 3,5.7 ; 16,1.2 ; 19,14 ; 20,24 ; 21,30 ; 26,12 ; 27,1 ; 28,11.26 ; Ps 139,13-18a ; Jb 11,7-8 ; 12,17.20 ; 25,2-3 ; 36,26 ; Sir 43,31-32.

[4] Cf. H.-J. STOEBE : « Gut und Böse in der Jahwistischen Quelle des Pentateuch », in *ZAW*, 65, 1953, p. 188-204 ; C. WESTERMANN : *Genesis*, *BKAT*, I, p. 328-343 et *passim* ; O. H. STECK : *Die Paradieserzählung*, *BSt*, 60, Neukirchen, 1970, p. 103 sq. et *passim*.

jardin d'Eden, lui confère certes la liberté, mais elle le pousse aussi dans toutes sortes d'impasses et entraîne pour lui toutes sortes de frustrations. L'homme a voulu l'autonomie ? Eh bien, le voilà *condamné* à l'autonomie ! L'homme n'a plus d'autre choix que d'essayer de se débrouiller dans le labyrinthe de la vie, de faire ses expériences, de se créer des outils, de subir des échecs, et — malgré tout — de se forger quelques règles de conduite. Certes, comme nous allons le voir, ce n'est pas là le dernier mot de Dieu, mais en aucun cas — même dans le cadre de l'histoire de la Révélation particulière de Yahvé — l'homme ne pourra régresser vers un stade de pré-autonomie où la sagesse, avec toutes ses incertitudes, pourrait à nouveau céder sa place à une communion directe avec Dieu. L'expulsion du jardin d'Eden est irréversible. Comme le dit le narrateur, l'accès du jardin est désormais interdit par un ange armé d'un glaive de feu (Gn 3,24). L'expulsion du jardin d'Eden, c'est bien l'expérience du Dieu lointain. Et pourtant, que le sage soit optimiste ou qu'il soit pessimiste, tant qu'il ne recourt pas au suicide, il doit chercher à vivre et à comprendre. Ainsi, nous voyons qu'en dépit de la conscience des limites et de l'expérience des frustrations, la sagesse joue un rôle indispensable. C'est elle qui donne à l'homme la connaissance du monde, la connaissance du bien et du mal, la connaissance de soi-même, et, dans une perspective « ontologique » [1], même la connaissance de Dieu ou du divin.

Comme les livres sapientiaux de l'Ancien Testament le reconnaissent au moins implicitement, la sagesse est accessible à toutes les nations et à tous les hommes. Il n'est pas besoin de participer à l'histoire du peuple d'Israël ou de s'associer au culte de Yahvé pour prendre part à la recherche de la sagesse [2]. C'est pourquoi il me paraît remarquable — et théologiquement significatif — que la Bible hébraïque ait accueilli en son sein des livres de sagesse et reconnu par là la fonction universelle et irremplaçable de la quête sapientiale [3]. Remarquable, car il va sans dire que la foi d'Israël — dont l'Ancien

[1] A ce sujet, cf. les études de D. Baly (*supra*, p. 16, n. 4), de R. Knierim (*infra*, p. 24, n. 2) et de N. Lohfink (*infra*, p. 25, n. 3) ainsi que nos remarques sur la relation entre le monothéisme et la révélation de Yahvé.

[2] Comme nous l'avons vu, cette ouverture disparaît, à l'époque tardive, avec l'identification de la sagesse à la Torah révélée. Cf. *supra*, p. 15.

[3] Je le dis de manière « objective » et je n'entends pas préjuger des raisons subjectives qui peuvent avoir poussé le judaïsme tardif et l'Eglise naissante à inclure les livres sapientiaux dans le Canon des Ecritures saintes. Comme on sait, l'admission de l'Ecclésiaste a fait l'objet de longs débats. Le livre des Proverbes lui-même n'a probablement été inclus qu'à la faveur d'une réinterprétation « théologique ». Cf. J. Marie : Art. « Proverbes (Livre des) », in *DB*, V, 1912, col. 778-802, spéc. 778 sq. ; S. H. Blank : Art. « Proverbes, Book of », in *IDB*, III, p. 936-940, spéc. 937 ; J. C. H. Lebram : « Aspekte der alttestamentlichen Kanonbildung », in *VT*, 18, 1968, p. 173-189, spéc. 185.

Testament est l'expression littéraire — entend rendre compte d'abord de tout autre chose. Elle entend témoigner d'une réalité, ou plutôt d'un événement, d'une *rencontre*, qui échappe aux catégories de la sagesse et qui pourtant constitue le fondement de son existence et sa raison d'être : la révélation de Yahvé au peuple d'Israël.

La Révélation

Le terme « Révélation » est devenu dans la théologie de l'Eglise un mot clef pour désigner la manifestation particulière de Dieu dans l'histoire d'Israël et dans l'histoire de Jésus-Christ, cette manifestation comprenant d'ailleurs non seulement l'épiphanie de Dieu, mais aussi son intervention salvifique ou punitive dans le cours des événements et la proclamation de sa volonté. Il est vrai que ces dernières années, l'emploi du mot « Révélation » a été critiqué par plusieurs exégètes qui ont fait observer, non sans raison, que ce terme ne correspond pas, au niveau de l'Ancien Testament, à un concept réfléchi [1]. Pourtant, quel autre terme choisir si l'on veut rendre compte de l'entrée en scène de ce Dieu très particulier, à la fois redoutable et compatissant, qui, selon le témoignage de l'Ancien Testament, a accompagné Israël tout au long de son histoire, dans la gloire comme dans la défaite ? Ce Dieu, qui se rend présent, qui agit et qui parle — non pas «derrière» les secrets du cosmos mais « en deçà » de la Création, en plein milieu de la vie — ce Dieu ne se laisse pas trouver par la contemplation du monde, il ne se laisse pas reconstruire par déduction rationnelle, il ne se met pas à la disposition de la sagesse humaine. Ce Dieu « sort » [2], il « vient » [3], il « se montre » [4],

[1] Cf. notamment J. Barr : *Alt und Neu in der biblischen Ueberlieferung*, 1967, p. 78-98 ; G. Fohrer : *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, 1972, p. 33-38.

[2] Ex 11,4 ; Jg 5,4 ; Es 26,21 ; 42,13 ; Mi 1,3 ; etc. Cf. F. Schnutenhaus : « Das Kommen und Erscheinen Gottes im Alten Testament », in *ZAW*, 76, 1964, p. 1-22, spéc. 2-5 ; E. Jenni : Art. « *jṣ'* — hinausgehen », in *THAT*, I, col. 755-761, spéc. 758 sq.

[3] 1 S 3,10 ; Dt 4,34 ; Ex 19,9 ; 20,24 ; Dt 33,2 ; Es 30,27 ; etc. Cf. G. Pidoux : *Le Dieu qui vient. Espérance d'Israël*, Neuchâtel, 1947 ; F. Schnutenhaus, *art. cit.* ; E. Jenni : « 'Kommen' im theologischen Sprachgebrauch des Alten Testaments », in H.-J. Stoebe (éd.) : *Wort — Gebot — Glaube*, Festschrift W. Eichrodt, *AThANT*, 59, 1970, p. 251-261 ; E. Jenni : Art. « *bō'* — kommen », in *THAT*, I, col. 264-269, spéc. 266 sq.

[4] Avec *r'h* niph., cf. Ex 3,2 ; Gn 12,6 ; 26,24 ; Ex 6,3 ; 16,10 ; Nb 14,10 (ces deux derniers textes se référant à la « gloire de Yahvé ») ; etc. ; cf. F. Schnutenhaus, *art. cit.*, p. 10 sq. ; D. Vetter : Art. « *r'h* — sehen », in *THAT*, II, col. 692-701, spéc. 700 sq. ; avec *glh* niph., cf. Gn 35,7 ; Es 22,14 ; C. Westermann et R. Albertz : Art. « *glh* — aufdecken », in *THAT*, I, col. 418-426, spéc. 423-425.

il « se fait connaître » [1], il fait sentir sa présence à Israël de manière directe, surprenante, impérative, et pourtant sa présence reste mystérieuse et transcendante dans la mesure même où elle se révèle (Es 45,14-15). C'est cette *rencontre entre Yahvé et Israël* que, faute d'un meilleur terme, nous appellerons « Révélation ».

Parler de la révélation de Dieu dans l'Ancien Testament est une entreprise hasardeuse d'abord parce que la *vérité* de cette révélation échappe bien entendu à l'investigation historique. La Révélation ne se laisse pas saisir en dehors du témoignage, souvent indirect et forcément humain, que les auteurs bibliques lui rendent. Le croyant ou le théologien peut certes, dans la foi, s'associer au témoignage des auteurs bibliques et témoigner à son tour de la vérité de la rencontre entre Yahvé et Israël, mais l'historien ne peut en parler que d'un point de vue phénoménologique. Cela dit, parler de la révélation de Dieu dans l'Ancien Testament est une entreprise difficile surtout parce que le témoignage biblique est lui-même d'une diversité extraordinaire [2].

En dehors des théophanies « classiques » dont nous allons parler, Yahvé se révèle à travers ses œuvres et à travers ses institutions. Il intervient dans les batailles [3] ou dans la vie de l'individu [4], mais il peut aussi provoquer des bouleversements cosmiques et agir à travers la « nature » [5]. Ses interventions se font initialement pour le salut d'Israël, mais elles peuvent aussi lui signifier la terreur du jugement [6]. Par ailleurs, Yahvé se fait connaître de manière plus continue et moins spectaculaire par son « secours », par sa « justice », sa « fidélité » et sa « loyauté » (Ps 98, 1-3), et surtout — comme le proclament plusieurs auteurs bibliques [7] — par sa « gloire » (Es 6,3).

Les événements qui attestent l'intervention de Yahvé doivent être désignés ou interprétés par la *parole*. Celle-ci peut précéder (p. ex. Ex 3,20), accompagner (p. ex. Ex 3,4) ou suivre (p. ex. Ex 15,20 sq.) l'événement révélateur ; et les moyens par lesquels cette parole se communique sont, eux aussi, très variés : ils vont de l'oracle divinatoire (p. ex. 1 S 30,7-8) à l'envoi de l'esprit

[1] Ex 6,3 ; Ps 9,17 ; 76,2 ; 98,2 ; Es 66,14 ; Jr 16,21. Cf. W. SCHOTTROFF : Art. « *jd'* — erkennen », in *THAT*, I, col. 682-701, spéc. 693 sq. Sur la terminologie de la révélation, cf. encore H. HAAG : « 'Offenbaren' in der hebräischen Bibel », in *ThZ*, 16, 1960, p. 251-258 ; R. RENDTORFF : « Die Offenbarungsvorstellungen im Alten Israel », in W. PANNENBERG (éd.) : *Offenbarung und Geschichte*, *KuD Beihefte*, 1, Göttingen, 1961 (= 1970 4), p. 21-41.

[2] R. KNIERIM (« Offenbarung im Alten Testament », in H. W. WOLFF (éd.) : *Probleme biblischer Theologie*. Festschrift G. von Rad, München, 1971, p. 206-235, spéc. 214-215, 226-227) a montré à quel point il était illusoire de vouloir réduire les différentes manifestations de la révélation divine dans l'Ancien Testament, ou dans l'ancien Orient, à un phénomène de base ou à un concept fondamental.

[3] Cf. par exemple Dt 3,24 ; Jg 4,15 ; 5,4 sq. ; 7,22.

[4] Cf. par exemple Gn 32,23-33 ; Ex 4,24-26 ; 1 R 13 ; 2 R 4-5.

[5] Cf. par exemple Ex 14-15 ; 19,16 sq. ; Jos 10,10-15 ; Ps 29 ; etc. Cf. R. KNIERIM, *art. cit.*, p. 228-230.

[6] Cf. par exemple Ex 32,35 ; Nb 14 ; les livres des prophètes préexiliques, l'histoire deutéronomiste, etc.

[7] Surtout Esaïe, Ezéchiel et P. Cf. C. WESTERMANN : Art. « *kbd* — schwer sein », in *THAT*, I, col. 794-812, spéc. 802-812.

divin (p. ex. 1 S 11,6), en passant par le don d'un songe (p. ex. 1 R 3,5 sq.) et l'envoi d'un messager (p. ex. Gn 16,7 sq.) ou d'un prophète (p. ex. Am 7,15 ; cf. 3,3-8) — chacun de ces moyens pouvant par ailleurs faire l'objet d'une critique prophétique (cf. p. ex. Jr 23,16,21) [1].

Il y a une quinzaine d'années, un débat s'est engagé au sujet de Parole et Evénement (ou Révélation et Histoire) entre R. Rendtorff [2] et W. Zimmerli [3]. Le premier prétendait que la révélation de Yahvé s'exprimait toujours dans l'événement — c'est-à-dire que la Révélation était de par sa nature même *histoire*, la parole n'étant que le moyen de désigner le sens de l'histoire [4]. W. Zimmerli, lui, affirmait que l'événement n'était que le support, ou la confirmation, de la parole, la Révélation consistant dans l'automanifestation de celui qui dit « Je suis Yahvé ». Dans une étude récente, R. Knierim [5] a situé le débat dans une perspective nouvelle en rappelant que, pour les Anciens, l'événement révélateur n'était nullement un phénomène de « rupture » tel que l'imagine le rationaliste moderne. Pour les anciens Babyloniens, Egyptiens et Cananéens, tout ce qui se passait sur terre était considéré comme le reflet de ce qui se passait dans les cieux, le monde visible étant la représentation terrestre du monde invisible des dieux [6]. Il en allait d'ailleurs de même pour les institutions cultuelles ou royales qui partout en Orient étaient considérées comme des intermédiaires « sacramentels » entre le ciel et la terre. Chaque événement pouvait par conséquent être porteur d'une révélation, et en fait, on était bien persuadé que chaque victoire militaire, chaque prodige naturel, chaque catastrophe ou épidémie était l'expression d'une révélation divine. Le tout était de savoir qui était le dieu qui se manifestait à travers cet événement et quelle était la volonté qu'il cherchait à exprimer. Dans cette optique polythéiste, qui est aussi celle de l'Israël naissant [7], l'événement même le plus prodigieux restait muet dans la mesure où son auteur n'avait pas été identifié [8] et où sa

[1] Sur les modes de médiation, cf. entre autres, F. DUMERMUTH : « Biblische Offenbarungsphänomene », in *ThZ*, 21, 1965, p. 1-21 ; A. SAND : « Les énoncés bibliques sur la Révélation », in M. SEYBOLD et al. : « La Révélation dans l'Ecriture, la patristique, la scolastique », in coll. *Histoire des Dogmes. I. Les fondements de la foi*, Paris, 1974, p. 11-59, spéc. 17-20.

[2] R. RENDTORFF, *art. cit.*, in *KuD Beihefte*, 1, 1961, p. 21-41 ; « Geschichte und Wort im Alten Testament », in *EvTh*, 22, 1962, p. 621-649.

[3] W. ZIMMERLI : « 'Offenbarung' im Alten Testament. Ein Gespräch mit R. Rendtorff », in *EvTh*, 22, 1962, p. 15-31. Sur le débat, cf. aussi G. MUSCHALEK et A. GAMPER : « Offenbarung in Geschichte », in *ZKTh*, 86, 1964, p. 180-196, spéc. 184-188 ; N. LOHFINK : « Zur Aussage des Alten Testaments über 'Offenbarung' », in G. OBERHAMMER (éd.) : *Offenbarung, geistige Realität des Menschen. Arbeitsdokumentation eines Symposiums zum Offenbarungsbegriff in Indien*, Wien, 1974, p. 135-151, spéc. 137-140.

[4] Cf. cependant les nuances apportées par RENDTORFF dans son second article (*supra*, n. 2).

[5] R. KNIERIM, *art. cit.* (*supra*, p. 24, n. 2), p. 206-235.

[6] Cf. R. KNIERIM, *art. cit.*, surtout p. 212-215, avec renvois à Th. Jacobsen, M. Eliade et G. van der Leeuw.

[7] Cf. *infra*, p. 41 sq.

[8] Une apparition vue et entendue pouvait ne pas être identifiable. Cf. par exemple Jg 13,6,16b-18 ; et à ce sujet R. KNIERIM, *art. cit.*, p. 219 sq.

portée n'avait pas été interprétée [1]. C'est dire qu'il n'y a révélation qu'à partir du moment où il y a parole [2].

Pour montrer comment l'Ancien Testament parle de la Révélation et pour situer cette Révélation par rapport à la sagesse, je me propose d'interroger d'abord les vieux récits de théophanie tels que nous les trouvons surtout dans la Genèse et dans l'Exode, mais aussi dans les livres historiques et prophétiques. Je pense, par exemple, au récit de Gn 28,10-22, où Jacob voit, dans un songe, Dieu lui apparaître au pied d'une échelle céleste et lui adresser une promesse de protection et de retour [3]. Je pense aussi au récit de Jg 6,11-24, où l'ange de Yahvé — primitivement, il s'agissait probablement de Yahvé lui-même — se présente à Gédéon pour lui donner la mission de chasser les Madianites de son pays [4]. Mais avant tout, je pense à la théophanie centrale de l'Ancien Testament que nous rapporte le récit de la vocation de Moïse en Ex 3-4, la scène du buisson ardent [5].

Ces trois récits, qui sont par ailleurs très différents les uns des autres, ont quelques points en commun qui me paraissent très significatifs de la manière dont l'Ancien Testament parle de la Révélation.

Premièrement, nous constatons qu'aucune de ces théophanies ne se présente comme la réponse de Dieu à une quête de l'homme. Alors que la connaissance du monde, de l'ordre cosmique et même — dans une certaine mesure — du Dieu Créateur n'est accessible qu'à celui qui cherche et qui observe, la théophanie s'adresse souvent à un homme qui, à la suite d'un forfait ou d'un échec, est en proie au découragement ou à la résignation et qui n'attend plus rien de la vie ni de Dieu. Jacob est surpris par l'apparition divine alors qu'il est en fuite après avoir trompé son père et son frère. Gédéon est en

[1] Une parole révélée pouvait être entendue, ou un événement révélateur vu, et pourtant ne pas être compris. Cf. Es 6,9b, et R. KNIERIM, *ibid.*

[2] L'analyse de R. KNIERIM (*art. cit.*, p. 217-226) est à cet égard exemplaire.

[3] Pour une analyse littéraire et exégétique de Gn 28, cf. les travaux suivants (parus indépendamment les uns des autres) : G. FOHRER et al. : *Exegese des Alten Testaments. Einführung in die Methodik, UTB*, 267, Heidelberg, 1973, p. 172-221 ; M. OLIVA : « Visión y voto de Jacob en Betel », in *EstB*, 33, 1974, p. 117-155 ; A. DE PURY : *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob*, Paris, 1975, spéc., p. 32-45, 167-185, 334-470 ; E. OTTO : « Jakob in Bethel », in *ZAW*, 88, 1976, p. 165-190.

[4] Pour une analyse, cf. W. RICHTER : *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch, BBB*, 18, 1966², p. 112-157, 237-244 ; A. DE PURY, *op. cit.*, p. 363 sq. ; G. DEL OLMO LETE : *La Vocación del Líder en el Antiguo Israel. Morfología de los relatos bíblicos de vocación*, in coll. *Bibliotheca Salmanticensis*, III, Studia 2, Salamanca, 1973, p. 113-132.

[5] Pour une analyse, cf. M. NOTH : *Das zweite Buch Moses, ATD*, 5, Göttingen, 1959, p. 16-34 ; W. RICHTER : *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte, FRLANT*, 101, Göttingen, 1970, p. 57-133 ; G. DEL OLMO LETE, *op. cit.*, p. 65-92 ; B. S. CHILDS : *The Book of Exodus, OTL*, London, 1974, p. 47-89.

train de battre le grain au fond d'un pressoir afin de ne pas être repéré par les Madianites qui ont envahi le pays. Et Moïse est un meurtrier fugitif qui a dû quitter l'Egypte et se réfugier dans le désert à la suite de sa tentative malheureuse de soulever les Hébreux contre leurs oppresseurs. Ainsi, pour l'Ancien Testament, la révélation de Dieu a dès le début le caractère d'une *irruption*. Elle ne peut être sollicitée : elle vient toujours inattendue !

Dans les trois récits, la théophanie est liée à l'énoncé d'un message. Contrairement à l'opinion de beaucoup d'exégètes, la présence même de ce message divin n'est pas due à une excroissance secondaire du récit primitif [1], car on ne trouve jamais de théophanie sans l'articulation d'une promesse ou d'une exigence divine. L'épiphanie de Yahvé est toujours liée à une parole.

Si nous nous attachons maintenant au *contenu* du message divin adressé à l'homme, c'est-à-dire à la « substance » de ces théophanies, nous constatons d'abord que l'apparition divine ne révèle à l'homme aucune compréhension nouvelle du monde, aucune sagesse inédite : elle ne lui révèle pas même une nouvelle éthique. En revanche — et en schématisant un peu — nous pourrions dire que, dans chacun de nos trois récits, le message porte sur trois éléments :

1) le *nom* de Dieu,
2) la *promesse*,
3) l'*appel à l'obéissance* (le commandement) [2].

Ces trois éléments traduisent l'établissement d'une relation personnelle entre Dieu et l'homme. En fait, il me semble même que c'est entre ces trois pôles que se situe tout ce que l'Ancien Testament nous dit sur la Révélation.

[1] Depuis H. Gunkel, la plupart des exégètes maintiennent, tel un axiome, le postulat de l'hétérogénéité de la promesse divine par rapport aux récits de théophanie. Parmi les auteurs cités plus haut, on peut signaler dans ce sens non seulement R. RENDTORFF, *art. cit.*, in *KuD Beihefte*, 1, 1961, p. 23 sq., mais, de manière implicite, aussi W. ZIMMERLI, *art. cit.*, in *EvTh*, 22, 1962, p. 16 sq. et même R. KNIERIM, *art. cit.*, p. 217 sq. Pour une critique de cet « axiome », cf. A. DE PURY, *op. cit.*, p. 347-387, 393-396.

[2] Il est vrai qu'à première vue les éléments de ce schéma ne se retrouvent pas tous de manière explicite dans chacun des trois récits. La formule « Je suis Yahvé » fait défaut en Jg 6,11-24 — le nom n'est révélé de manière indirecte qu'à la fin du récit (v. 22) — mais le récit a précisément pour enjeu l'identité de l'apparition divine, de sorte qu'en substance le premier élément non seulement est présent dans l'épisode mais encore en détermine toute la courbe narrative. En Gn 28, c'est l'appel à l'obéissance qui fait défaut, mais, ici encore, la lacune n'est qu'apparente. Le songe doit être compris comme l'établissement d'une relation entre le Dieu de Béthel et le patriarche. Or, le vœu de Jacob (vv. 20-22) montre bien que cette relation implique pour son bénéficiaire une exigence de fidélité. Cf. A. DE PURY, *op. cit.*, p. 213 n., 374 sq., 385.

Le nom de Dieu. L'élément le plus important — en ce sens qu'il détermine les deux autres — est la *révélation du nom divin.* Pour les Anciens, et en particulier pour les Sémites, le nom était considéré comme inséparablement lié à la personne. Connaître le nom de quelqu'un, c'était avoir accès à son être même, à l'« essence » de sa personne [1]. Ainsi, en livrant son nom, Yahvé se « donne » à son peuple : il se laisse invoquer par lui, il entre avec lui dans une relation directe et personnelle [2].

Dieu dit : « *Je suis Yahvé* » (Gn 28,13 ; Ex 20,2) [3]. Le nom de Dieu est révélé à la 1re personne, car Yahvé ne peut être connu que comme celui qui dit : « Me voici » (Es 52,6), « Je suis » (Ex 3,14). En Gn 2,19, il est dit que Dieu a conféré à l'homme l'autorité (sapientiale !) de donner des noms à tout ce qui remplit la Création [4]. Or, les récits d'apparition divine, et la théophanie d'Ex 3 en particulier, nous montrent que le nom de Dieu, lui, échappe à cette souveraineté humaine. Ce n'est pas l'homme qui donne un nom à Dieu, mais c'est Dieu lui-même qui, parlant à la 1re personne, révèle son nom à l'homme. Chez le prophète Ezéchiel, par exemple, cette conviction de la souveraineté de Yahvé sur son nom est si profonde que son langage même en est affecté. Dans les oracles du livre d'Ezéchiel, Dieu ne dit pas : « Vous me connaîtrez », comme le voudrait la syntaxe la plus simple, mais il dit — et c'est le leitmotiv de ce livre — : « Vous connaîtrez que 'Je suis Yahvé' » [5]. En refusant de devenir objet — et ne serait-ce que sur le plan syntaxique — le nom divin,

[1] Cf. J. PEDERSEN : *Israel. Its Life and Culture*, I-II, London - Copenhagen, 1926, p. 245-259 ; A. S. VAN DER WOUDE : Art. « *šēm* — Name », in *THAT*, II, col. 935-963, spéc. 949-961. Selon P, Yahvé ne s'est pas fait connaître sous son nom, c'est-à-dire sous sa vraie identité, avant la vocation de Moïse (Ex 6,3). Aux patriarches, il s'était révélé sous le nom d'El Shaddaï. A ce sujet, cf. M. WEIPPERT : Art. « *Šaddaj* », in *THAT*, II, col. 873-881 ; K. KOCH : « Šaddaj », in *VT*, 26, 1976, p. 299-332.

[2] D'où aussi l'interdiction d'invoquer son nom en vain, Ex 20,7 ; Lv 19,12 ; Dt 5,11.

[3] Sur cette formule d'autoprésentation, cf. W. ZIMMERLI : « Ich bin Jahwe » (1953), in W. ZIMMERLI : *Gottes Offenbarung, TB*, 19, München, 1963, p. 11-40 ; *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel* (1954), *ibid.*, p. 41-119 ; « Das Wort des göttlichen Selbsterweises (Erweiswort), eine prophetische Gattung » (1957), *ibid.*, p. 120-132 ; *art. cit.*, in *EvTh*, 22, 1962, p. 15-31 ; K. ELLIGER : « Ich bin der Herr — euer Gott » (1954), in K. ELLIGER : *Kleine Schriften zum Alten Testament, TB*, 32, München, 1966, p. 211-231 ; K. GÜNTHER : Art. « *'anī* — ich », in *THAT*, I, col. 216-220; R. KNIERIM, *art. cit.*, p. 223 sq. et *passim* ; A. DE PURY, *op. cit.*, p. 213-222 ; A. S. VAN DER WOUDE, *art. cit.*, in *THAT*, II, spéc. col. 950 sq.

[4] Cf. les onomastiques cités dans la première partie de cet exposé.

[5] Cf. W. ZIMMERLI, *op. cit.* (1954), in *TB*, 19, spéc., p. 99-107 (cf. aussi p. 43, n. 5, où se trouvent énumérées les 54 mentions de cette formule chez Ezéchiel) ; *art. cit.*, in *EvTh*, 22, 1962, p. 22 sq.

révélé à l'homme, traduit en même temps la souveraineté, la liberté et l'incomparabilité de Yahvé.

R. Rendtorff a vu dans la formule « Je suis Yahvé » un renvoi à la puissance de Yahvé telle qu'elle s'est révélée ou se révélera encore dans ses œuvres, donc une revendication d'autorité [1]. Mais, comme W. Zimmerli l'a montré de manière convaincante [2], l'autoprésentation « Je suis Yahvé » n'est pas d'abord la revendication d'une propriété (« Prädikatsaussage »), et elle n'est jamais une formule descriptive (« Sachaussage »). Le nom divin, en effet, n'est ni une qualité ni une définition. Le nom ne se rend pas indépendant de Dieu [3] et il ne se laisse confondre avec aucune des œuvres de la Création ou de l'histoire [4]. Ainsi, dans les récits de théophanie, Dieu ne se révèle pas d'abord comme un acteur, mais comme une *personne* [5]. Il ne se révèle pas comme le Créateur — bien qu'Israël ait compris très tôt que Yahvé était aussi le Créateur — ; il ne se révèle pas même comme le Sauveur — bien que la référence aux interventions salvifiques de Yahvé figure dans tous ses attributs [6], mais il se révèle d'abord comme un vis-à-vis. Dans la proclamation « Je suis Yahvé », le « je » divin, s'adressant au « tu » de l'homme (ou au « vous » du peuple), est ainsi une ouverture sur le mystère de la personne de

[1] R. RENDTORFF, *art. cit.* (1961), p. 32-38.

[2] W. ZIMMERLI, *art. cit.*, in *EvTh*, 22, 1962, p. 20-23, 28-30. Cf. aussi R. KNIERIM, *art. cit.*, p. 223, 226.

[3] Ce n'est qu'après l'Exil que le nom a risqué de devenir une hypostase divine. Cf. H. BIETENHARD : Art. « *ónoma*, ... », in *ThWNT*, V, 1954, p. 242-283, spéc. 257 sq., 265-269 ; A. S. VAN DER WOUDE, *art. cit.*, in *THAT*, II, col. 956 sq.

[4] Cf. Ex 20,4b : « ... rien qui ressemble à ce qui est dans les cieux, là-haut, ou dans les eaux, au-dessous de la terre ». Cf. R. KNIERIM, *art. cit.*, p. 233.

[5] R. KNIERIM écrit (*art. cit.*, p. 233) : « In dem genannten Kontext konnte das Offenbarsein des Namens nur hinweisen auf die im Namen bekannte *Person* (wie soll man das anders ausdrücken ?), mit der Israel letztlich konfrontiert ist. M.a.W. : Der Name erweist nicht sich selbst. Er erweist Jahwe. » Il est vrai que le concept de « personne » ne fait pas l'unanimité parmi les philosophes et les théologiens. W. TRILLHAAS (art. « Persönlichkeit », in *RGG*3, V, 1961, col. 227-230, voir col. 227) propose la définition suivante : « [Person] bezeichnet das menschliche Individuum in seiner Einmaligkeit, sofern es 'ich' sagen kann und seiner selbst bewusst ist. Die Person hat einen Namen. » A cela il faudrait ajouter l'aspect dialogique (ou relationnel) de la personne. Ce n'est que par rapport à un «tu» que le «je» se constitue. Ainsi, pour le théologien, l'homme ne devient personne que dès le moment où il se trouve en face de Dieu, qui se révèle à lui comme une personne. Cf. W. PANNENBERG : Art. « Person », in *RGG*3, V, 1961, col. 230-235, spéc. 231-233. Dieu est donc la personne première, non seulement parce qu'il est le premier à dire «je» mais aussi parce qu'il se suscite un vis-à-vis en disant « tu » à l'homme (cf. Gn 1,26-27 ; 2,16-17 ; et à ce sujet, *infra*, p. 37-38).

[6] Par exemple, « Je suis le Dieu *de tes pères* » (Ex 3,6), ou « Je suis Yahvé, *ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Egypte* » (Ex 20,2).

Yahvé [1]. En d'autres termes, avant de déployer une activité, Yahvé se révèle comme ayant une *identité* [2].

Si Yahvé se révèle comme une *personne*, cela explique pourquoi les interdits rigoureux à l'encontre de toute représentation imagée de la personne divine n'ont nullement empêché les auteurs bibliques de parler de Yahvé en termes anthropomorphiques et anthropopathiques. Leur liberté de langage est à cet égard déconcertante : Yahvé aime, il est jaloux, il se met en colère, il se repent, il pardonne, il parle, il agit. Mais on aurait grand tort de prendre ce langage anthropomorphique pour une expression de la « naïveté » des narrateurs bibliques. En fait, la conscience même qu'ils avaient de la transcendance de Yahvé a permis aux Israélites de comprendre que le seul langage adéquat pour parler du Dieu révélé était le langage anthropomorphique [3]. Aujourd'hui encore, les croyants et les théologiens feraient bien de se souvenir que tout autre langage — et serait-ce le langage sapiential ou philosophique — risque, s'il ne perçoit plus le « je » divin, de chosifier Dieu, de l'emprisonner dans l'ordre cosmique et de le priver de sa transcendance. Ce faisant, un tel langage aurait d'ailleurs fourni la preuve de son inadéquation [4].

W. Zimmerli [5] a proposé de considérer l'affirmation divine « Je suis Yahvé » comme le centre théologique de l'Ancien Testament, car tout ce que dit l'Ancien Testament ne prend son sens théologique que dans la relation entre celui qui dit « Je ... Yahvé » et l'homme ou le peuple qui répondent « Toi ... Yahvé ». Zimmerli a montré que, dans

[1] W. ZIMMERLI (*art. cit.*, in *EvTh*, 22, 1962, p. 21, 28) parle du « Ich-Geheimnis » et du « Persongeheimnis Jahwes ».

[2] Cf. R. KNIERIM, *art. cit.*, p. 223, 226.

[3] Cf. E. LAB. CHERBONNIER : « The Logic of Biblical Anthropomorphism », in *HThR*, 55, 1962, p. 187-206. Sur le langage anthropomorphique, cf. encore F. MICHAELI : *Dieu à l'image de l'homme*, Neuchâtel - Paris, 1950 ; J. BARR : « Theophany and Anthropomorphism in the Old Testament », in *VTS*, 7, 1960, p. 31-38.

[4] L. B. GILLON (« Sur quelques 'modèles' de représentation de Dieu », in *Ang.*, 53, 1976, p. 139-148) donne, me semble-t-il, un aperçu fort éloquent sur les conséquences de ces « autres » langages pour la conception de Dieu.

[5] En plus des travaux cités p. 28, n. 3, cf. W. ZIMMERLI : « Alttestamentliche Traditionsgeschichte und Theologie », in H. W. WOLFF (éd.) : *Probleme biblischer Theologie*, Festschrift G. von Rad, München, 1971, p. 632-647, spéc. 639 sq., = W. ZIMMERLI : *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie*, *TB*, 51, München, 1974, p. 9-26 ; « Erwägungen zur Gestalt einer alttestamentlichen Theologie », in *ThLZ*, 98, 1973, col. 81-98, = *TB*, 51, 1974, p. 27-54 ; « Zum Problem der 'Mitte des Alten Testaments' », in *EvTh*, 35, 1975, p. 97-118, spéc. 109 sq. Pour la réalisation de son projet, cf. W. ZIMMERLI : *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart, 1972 ; et à ce sujet, C. WESTERMANN : « Zu zwei Theologien des Alten Testaments », in *EvTh*, 34, 1974, p. 96-112, spéc. 102-112. Pour comprendre la position de Zimmerli, il importe de relever que le « centre » n'est pas défini comme un principe d'abstraction qui intégrerait à un « système » tout ce que l'Ancien Testament dit sur Dieu. Zimmerli précise (*EvTh*, 35, 1975, p. 109) : « Die Mitte des Alten Testaments, die wir zu erkennen versuchen, ist in keinem Fall das von uns zu Umgreifende, sondern in jedem Fall der uns Ergreifende und Angehende. » Cf. dans un sens analogue, mais avec l'inclusion du premier commandement, W. H. SCHMIDT : *Das erste Gebot*, *TEH*, 165, München, 1969, p. 11, 43, 49-55 et *passim*.

la tradition vétérotestamentaire, la proclamation « Je suis Yahvé » se trouve non seulement à l'*origine* de la relation entre Yahvé et Israël [1], mais qu'elle en constitue aussi l'aboutissement eschatologique. Pour Ezéchiel, les événements à venir — qu'ils consistent dans le jugement ou dans le salut — n'ont d'autre but que de manifester vis-à-vis d'Israël celui qui dit « Je suis Yahvé » [2]. Tout converge donc vers la rencontre, présente ou eschatologique, entre Israël et Yahvé. Selon Gn 1,26-27 P, l'homme a été créé à l'image de Dieu, c'est-à-dire destiné dès ses origines à être le « vis-à-vis » de Dieu [3]. La rencontre entre l'homme et Yahvé — dans la victoire ou dans la défaite, dans la joie ou dans l'effroi, dans la louange ou dans le silence — voilà la finalité indépassable et de la Création et de l'histoire.

Pourtant, l'existence du croyant israélite ne se confine pas à ce vis-à-vis quasi mystique avec Yahvé, car, dans les récits de théophanie, l'affirmation « Je suis Yahvé » est toujours accompagnée d'une promesse et/ou d'un appel à l'obéissance (d'un commandement). Sans doute la promesse et le commandement n'ont-ils pas leur raison d'être en eux-mêmes — ils ne sont donnés qu'en vue de la rencontre —, mais Yahvé refuse de devenir un « pôle immobile » qui serait à la

[1] A ce sujet, cf. aussi R. KNIERIM, *art. cit.*, p. 222 sq.

[2] Jugement : Ez 7,2-4 (« Ainsi parle le Seigneur Yahvé à la terre d'Israël : 'Fini ! La fin vient sur les quatre coins du pays. C'est maintenant la fin pour toi ; je vais lâcher ma colère contre toi pour te juger selon ta conduite et te demander compte de toutes tes abominations. Je n'aurai pas pour toi un regard de pitié, je ne t'épargnerai pas, mais je ferai retomber sur toi ta conduite, tes abominations resteront au milieu de toi et *vous saurez que je suis Yahvé* !' ») ; 6,3-7.13.14 ; 7,2-4.27 ; 11,10.12 ; 12,15.16.20 ; etc. Salut : Ez 20,44 (« Et *vous saurez que je suis Yahvé*, quand j'agirai envers vous par égard pour mon nom, et non pas d'après votre mauvaise conduite et vos actions corrompues, maison d'Israël, oracle du Seigneur Yahvé ») ; 37,5-6.13-14 ; etc. Une des grandeurs de la foi d'Ezéchiel, et peut-être de l'Ancien Testament dans son ensemble, c'est que la seule chose qui compte pour elle, c'est la gloire de Yahvé. Or, comme Ezéchiel l'affirme toujours à nouveau, Yahvé peut se glorifier dans le jugement aussi bien que dans la grâce. Dans son expression ultime, la foi d'Israël est donc une foi « gratuite » : elle n'est pas l'expression d'un intérêt personnel ou collectif, elle n'est pas la recherche d'une récompense. Israël sans doute espère, recherche et sollicite les bénédictions concrètes de Yahvé ; mais cette espérance elle-même s'estompe devant la contemplation de la gloire de Yahvé. Yahvé, certes, est celui qui a « vu » la misère du peuple, qui a « entendu » ses clameurs, qui a « connu » ses angoisses et qui a résolu de le délivrer de la servitude (Ex 3,7-8), mais ce n'est pas un marché qu'Israël a conclu avec son Sauveur. Au contraire, le peuple ne peut attendre aucun avantage de son adhésion à Yahvé (cf. Jos 24,14-27), si ce n'est le privilège incomparable de connaître celui qui dit « Je suis Yahvé ». Cette dépréoccupation de soi-même, cet abandon de soi du croyant dans le vis-à-vis avec Dieu est une dimension de la foi qui me semble avoir été préservée surtout dans l'Islam (lui aussi héritier, à sa manière, de la Révélation de l'Ancien Testament).

[3] Cf. C. WESTERMANN : *BKAT*, I, *ad loc.*

simple disposition des contemplatifs et qui finirait par se laisser absorber par le « moi » du peuple et de l'individu [1].

La promesse. La promesse apparaît dans les trois récits de théophanie que nous avons évoqués. A Jacob, Dieu promet la protection pendant son voyage, le retour au pays de Canaan et la sédentarisation dans la région de Béthel (Gn 28,13.15). A Moïse, Dieu promet la délivrance des Israélites opprimés, leur sortie d'Egypte et leur installation dans un pays ruisselant de lait et de miel (Ex 3,7-9). A Gédéon, il promet la victoire sur les envahisseurs madianites (Jg 6,14.15). A Moïse comme à Gédéon, et en réponse à leurs objections, Dieu promet en outre son soutien dans l'accomplissement de leur tâche (Ex 3,12 ; cf. 3,19 - 4,17 ; Jg 6,14.16).

Le contenu de la promesse est donc la *libération* [2]. Pour les hommes auxquels Dieu s'adresse, c'est d'abord la libération d'eux-mêmes : c'est-à-dire la libération de son découragement pour Jacob, et la libération de leur sentiment de faiblesse et d'impuissance pour Moïse et Gédéon. Mais c'est aussi la libération pour le groupe qu'ils représentent : le clan de Jacob, les Hébreux opprimés en Egypte, le peuple envahi dans son territoire par les Madianites. Et ces promesses de libération se réalisent : le clan de Jacob s'installe en Canaan (Gn 31-35), les Hébreux sortent d'Egypte (Ex 13,17 - 15,21), et le peuple d'Israël chasse l'envahisseur madianite (Jg 6,33 - 8,21).

En eux-mêmes — et vus sous l'angle phénoménologique — ces événements libérateurs ne sont rien d'extraordinaire : des hommes qui surmontent leur faiblesse et leur découragement, des groupes qui se libèrent d'une oppression tyrannique, ou des peuples qui chassent un envahisseur, il y en a toujours eu — l'histoire de la Confédération suisse elle-même est faite d'événements de ce genre — et le sage n'y verra que l'expression du bon fonctionnement de l'ordre cosmique. En outre, il s'avère que la portée de ces événements est toujours provisoire. L'installation des Israélites en Canaan débouchera au 8e et au 6e siècle sur la déportation en Assyrie et en Babylonie, puis au IIe siècle après Jésus-Christ, sur la dispersion générale du peuple juif. Le pays libéré des Madianites connaîtra de nombreuses autres invasions. Sur le plan de l'histoire, aucune de toutes les libérations n'aura été définitive. Il en va d'ailleurs de même sur le plan de la libération individuelle, comme les narrateurs bibliques le soulignent avec beaucoup de subtilité. Jacob, même après la promesse qui lui a été accordée, reste le « combinard » incorrigible qu'il

[1] Os 1,9 : *we'anōki lō' 'ehyèh lākèm*, litt. « Quant à moi, je ne suis pas 'Je suis' pour vous » (allusion à Ex 3,14). Cf. aussi S. HERRMANN : « Das prophetische Wort für die Gegenwart interpretiert », in *EvTh*, 31, 1971, p. 650-664, spéc. 660 sq. ; W. ZIMMERLI, *art. cit.*, in *EvTh*, 35, 1975, p. 115-118.

[2] Cf. A. SAND, *art. cit.* (*supra*, p. 25, n. 1), p. 22.

a toujours été et il continue à subir toutes les conséquences néfastes de son caractère [1]. Moïse reste, lui aussi, la victime de ses craintes et de ses faiblesses. [2] Quant à Gédéon, c'est comme si le narrateur avait cherché à ternir délibérément le portrait pourtant glorieux de ce héros en rappelant qu'à la fin de sa vie Gédéon était devenu idolâtre (Jg 8,22-27).

L'insuffisance manifeste de ces libérations a conduit d'ailleurs très tôt à une réinterprétation eschatologique des promesses [3]. La promesse adressée à Abraham en Gn 12,1-3 débouche sur la bénédiction de *tous les clans de la terre*, c'est-à-dire sur l'annonce d'un ordre cosmique définitif. Même cette espérance-là n'a rien de spécifiquement israélite car, en Egypte et en Mésopotamie aussi, les sages, prenant conscience des apories de l'ordre cosmique empirique, en sont venus à projeter dans un avenir plus ou moins eschatologique l'établissement d'un ordre définitif et parfait, où le loup paîtrait avec l'agneau et où il n'y aurait plus d'injustice [4]. Même pour le sage, l'espérance est donc en quelque sorte transcendante par rapport à la réalité empirique. Nous constatons d'ailleurs le même phénomène aujourd'hui, où le marxisme athée propose une eschatologie de la société manifestement étrangère à l'expérience réelle.

Le contenu matériel des promesses et des libérations bibliques s'avère donc n'avoir rien de spécifique par rapport aux formes d'expérience et d'espérance des non-Israélites. Si ces promesses et ces libérations, toujours à nouveau démenties par l'histoire, sont *néanmoins* perçues par les croyants israélites comme des événements normatifs, uniques et irréversibles, c'est qu'elles sont situées et vécues dans le cadre de la relation personnelle avec Yahvé. Ce n'est que dans le cadre de cette relation — en théologie chrétienne on dirait : dans la foi — que ces événements sont normatifs et uniques. Ainsi la sortie d'Egypte, la libération initiale qui se situe au-delà du début de l'Israël historique, reste, même lorsque l'acquis de cette libération a été perdu depuis longtemps, le signe tangible de la libération ultime.

[1] Cf. Gn 30,25-43 ; 32,4-9. 14-22 ; 33,12-17 ; 34. Sur la vision de l'homme du narrateur yahviste, cf. A. DE PURY, *op. cit.*, p. 99-116 ; T. E. FRETHEIM : « The Jacob Traditions. Theology and Hermeneutic », in *Interp.*, 26, 1972, p. 419-436.

[2] Cf. Ex 17,4 ; Nb 11,10-15.21-22.

[3] Cf. H.-P. MÜLLER : *Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie*, *BZAW*, 109, Berlin, 1969.

[4] Pour un survol de ces textes, cf. L. RAMLOT : Art. « Prophétisme », in *DBS*, VIII, 1972, col. 812-1222, spéc. 823-838, 876-878. Cf. aussi H. GRESSMANN : *Der Messias*, *FRLANT*, 43, Göttingen, 1929, p. 415-445 et *passim* ; S. HERRMANN : *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament*, *BWANT*, 85 (= V,5), Stuttgart, 1965, p. 16-64. Sur l'attente d'une « paix » cosmique, cf. H. GRESSMANN, *op. cit.*, p. 151-181 ; H. H. SCHMID : *šalôm. « Frieden » im Alten Orient und im Alten Testament*, *SBS*, 51, Stuttgart, 1971.

Mais cette libération-là — transcendante par rapport à la réalité empirique — Israël ne peut l'attendre que dans le cadre de sa rencontre avec Yahvé [1].

L'appel à l'obéissance. Dans nos récits de théophanie, la révélation du nom divin est liée non seulement à une promesse mais aussi à un ordre, à un commandement, à l'imposition d'une mission, donc à un appel à l'obéissance. Jacob est invité à reconnaître comme son Dieu le Dieu qui lui est apparu [2]. Moïse est chargé de faire sortir les Hébreux d'Egypte et de les conduire à la rencontre de Yahvé (Ex 3,10.12). Gédéon reçoit la mission de chasser l'envahisseur madianite (Jg 6,14). C'est cependant dans la grande péricope du Sinaï (Ex 19 - Nb 10) que le lien entre la révélation du nom et l'appel à l'obéissance apparaît le plus clairement, puisque l'affirmation « Je suis Yahvé » y introduit non seulement le Décalogue (Ex 20,2-17), mais l'imposant corpus législatif dans son ensemble. Après le kérygme de la libération, voici donc le commandement, puis le don de la Loi [3].

Quelle est la fonction de la Loi dans la rencontre entre Yahvé et Israël, c'est-à-dire dans ce que nous avons appelé la Révélation ? Et en quoi la Loi offre-t-elle autre chose que la sagesse ?

Après ce qui a été dit dans la première partie de cet exposé, il ne sera pas nécessaire de revenir longuement sur le problème de la spécificité de l'enseignement moral de la Loi. Nous avons constaté que la morale se constitue — en Israël comme dans les civilisations voisines — par la réception de la tradition des sages et par le contact empirique avec le monde, donc par une démarche sapientiale. Or, cette constatation vaut non seulement pour l'élaboration littéraire de cette morale dans les écrits de sagesse, mais aussi pour sa codification juridique dans les lois. Il serait facile de démontrer les racines « traditionnelles » et « empiriques » de la plupart des dispositions de droit public ou privé qui règlent la vie de la société israélite et qui forment le droit « casuistique » de l'Ancien Testament [4]. Quant aux préceptes moraux (les « commandements ») qui constituent

[1] Cf. S. HERRMANN, *op. cit.*, surtout p. 155-308 ; H. D. PREUSS : *Jahweglaube und Zukunftserwartung*, *BWANT*, 87 (= V,7), Stuttgart, 1968. Cf. par exemple Jr 31,31-34 ; Ez 34,11-16.23-31 ; 37,1-14.

[2] Gn 28,21b. Cf. *supra*, p. 27, n. 2.

[3] Cf. le titre programmatique du livre d'E. KUTSCH : *Verheissung und Gesetz* (*BZAW*, 131, Berlin, 1973). Pour raisons de simplicité, je résume sous le terme « Loi » tout ce qui dans l'Ancien Testament est expression de l'exigence de Yahvé à l'égard d'Israël. Sur la différence qualitative entre « commandement » (« Gebot ») et « loi » (« Gesetz »), cf. cependant les remarques de C. WESTERMANN (*Creation*, Philadelphia, 1974, p. 91).

[4] Sur la distinction entre droit « casuistique » et « apodictique », cf. A. ALT : *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* (1934), in A. ALT : *Kleine Schriften zur Geschichte Israels*, I, München, 1959², p. 278-332; G. LIEDKE : *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze*, *WMANT*, 39, Neukirchen, 1971.

le droit « apodictique », leur lien avec la sagesse est encore plus étroit, puisque la forme même du précepte a son origine dans l'enseignement des sages [1]. Il n'est pas jusqu'à la « Loi » elle-même — la *tōrāh* (« enseignement », « instruction ») — qui tire son nom de l'école sapientiale [2].

En théologie chrétienne, on est parfois tenté de faire dériver la morale de la Loi divine, c'est-à-dire de la considérer en définitive comme « révélée » [3]. Menée à son terme logique, une telle position reviendrait cependant soit à nier la possibilité de la connaissance du bien et du mal en dehors de la Révélation, soit à établir une distinction hasardeuse entre une morale « élevée », découlant de la Révélation, et des morales « moins élevées », conçues par la sagesse humaine. Or, les deux options non seulement sont démenties par la réalité historique [4], mais encore sont contraires à la perspective de l'Ancien Testament lui-même. Lorsqu'un Amos, par exemple, dénonce des crimes commis loin d'Israël, par des peuples étrangers à la Révélation [5], il présuppose que la morale est une chose accessible à tous les hommes et à toutes les nations. D'une manière générale, il apparaît que les grands prophètes du 8e siècle (notamment Amos, Esaïe et Michée), lorsqu'ils dénoncent la méchanceté d'Israël, l'exploitation des pauvres, la corruption des juges ou l'hédonisme irresponsable des notables, ne se réfèrent pas à la Loi révélée — on ne peut du moins guère repérer dans leurs réquisitoires de citations directes —, mais ils se fondent sur une argumentation et une thématique essentiellement sapientiales [6].

[1] Tel est le résultat concordant de deux monographies importantes : E. GERSTENBERGER : *Wesen und Herkunft des « apodiktischen Rechts »*, *WMANT*, 20, Neukirchen, 1965 ; W. RICHTER : *Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches*, *StANT*, 15, München, 1966.

[2] Ce point peut également être considéré comme prouvé. Cf. A. ROBERT : « Les attaches littéraires bibliques de Prov. I-IX », in *RB*, 43, 1934, p. 42-68, spéc. 46-49 ; G. SIEGWALT : *La Loi, chemin du Salut*, Neuchâtel - Paris, 1971, p. 146-147 ; G. LIEDKE, *op. cit.*, *WMANT*, 39, p. 197 sq. ; J. JENSEN : *The use of tôrâ by Isaiah. His Debate with the Wisdom Tradition*, *CBQMS*, 3, Washington D.C., 1973, surtout p. 28-44, 58-64 ; B. COUROYER : « Un égyptianisme dans Ben Sira, IV,11 », in *RB*, 82, 1975, p. 206-217, spéc. 215-217 ; G. LIEDKE et C. PETERSEN : Art. « *tora* — Weisung », in *THAT*, II, col. 1032-1043, spéc. 1033 sq.

[3] Pour un survol, cf. E. WOLFF, W. JOEST, F. LAU, in art. « Gesetz », in *RGG*3, II, 1958, col. 1519-1533. Les systématiciens prennent souvent le terme « Loi » pour un synonyme de l'ordre moral imposé à l'homme.

[4] Cf. la première partie de cet exposé. Cf. aussi H. C. BRICHTO : « On Faith and Revelation in the Bible », in *HUCA*, 39, 1968, p. 35-53, spéc. 48, n. 18.

[5] Am 1,3-2,3.

[6] Les formes littéraires et la terminologie sont fréquemment empruntées à la littérature sapientiale. Cf. Es 1,3 ; 2,22 ; 5,1-7.8-24 ; 10,1-4 ; etc. ; Am 1,3-2,16 ; 5,14 sq., 18 ; 6,1.4-6 ; Mi 2,1-2. Amos et Esaïe font souvent appel à la raison. Cf. Am 3,3-8 ; 6,12 ; Es 10,15. L'éthique qu'ils présupposent est, elle

Dans sa *substance morale*, la Loi n'apporte donc rien que la sagesse humaine n'ait pas reconnu ou n'aurait pas pu reconnaître par ses propres moyens. Les interdits qui forment la seconde table du Décalogue (Ex 20,12-17; Dt 5,16-21) — le meurtre, l'adultère, le vol, le faux témoignage et la convoitise — recouvrent en fait l'enseignement sapiential de toutes les sociétés humaines. Il en va de même du commandement relatif au respect des parents (Ex 20,12 ; Dt 5,16). Pour la Loi comme pour la sagesse, il s'agit d'assurer l'équilibre et l'intégrité de la communauté.

Ce qui fait la spécificité de la Loi d'Israël, c'est le fait d'être placée dans la bouche de celui qui dit « Je suis Yahvé » [1]. Dans cette perspective, la Loi est comprise non plus simplement comme une codification juridique de la morale ou comme une collection de préceptes sapientiaux, mais comme l'expression impérative de la volonté de Yahvé. La Loi devient ainsi une *charte d'adhésion à la personne*

---

aussi, d'inspiration sapientiale. Cf. Es 1,11-20.21-23 ; 3,14-15.16-24 ; 5,8.11-12. 20-23 ; Am 2,6-8 ; 3,9-10 ; 4,1 ; 5,7.10-11 ; 6,4-6 ; etc. ; Mi 2,1-2.8-9.11 ; 3,1-3. 9-11 ; 6,10-12 ; 7,1-6. Cf. H. W. Wolff : *Amos' geistige Heimat, WMANT*, 18, Neukirchen, 1964 ; traduction française : *L'enracinement spirituel d'Amos*, Genève, 1974 ; sur Esaïe et la sagesse, en dernier lieu : J. Jensen, *op. cit.*, *CBQMS*, 3, 1973, spéc. p. 45-135. Dans une étude fort intéressante, W. H. Schmidt (*Zukunftsgewissheit und Gegenwartskritik. Grundzüge prophetischer Verkündigung, BSt*, 64, Neukirchen, 1973 ; cf. déjà H. W. Wolff : *Die Stunde des Amos. Prophetie und Protest*, München, 1969, p. 23-38) a montré que la forme des oracles prophétiques nous oblige à séparer la « certitude de base » des Prophètes — l'annonce du jugement ou de la « fin » (Am 8,2) — de la motivation de ce jugement, la mise en évidence de la méchanceté d'Israël. Le premier élément représente le message fondamental et rationnellement irréductible dont le prophète a été « saisi » lors de sa vocation, alors que le second, la motivation, repose sur l'élaboration rationnelle (donc sapientiale) des implications éthiques de ce message. Ces conclusions restent valables, me semble-t-il, même si l'on insiste davantage, avec K. Koch (« Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Propheten », in H. W. Wolff (éd.) : *Probleme biblischer Theologie*, Festschrift G. von Rad, München, 1971, p. 236-257) sur le fondement religieux de la critique sociale des prophètes. Koch estime que si Amos défend avant tout les droits des petits propriétaires terriens (plutôt que les droits de la veuve et de l'orphelin, qui sont les « pauvres » traditionnels de la sagesse) c'est parce que la tradition du don par Yahvé de la terre à Israël exige que chaque famille ait part à cette terre. Il n'en reste pas moins que le souci de l'intégrité de la communauté — dont la revendication d'Amos n'est qu'une application particulière — est une préoccupation éminemment « sapientiale ».

[1] R. Knierim écrit très justement (*art. cit.*, p. 223) : « Nicht die Gesetze machen Jahwe offenbar, sondern die Gesetze erhalten umgekehrt ihre Offenbarungsqualität durch den Kontext der Selbstoffenbarung Jahwes. » Cf. encore H. Graf Reventlow, *art. cit.*, in *KuD*, 20, 1974, p. 213. Ici encore, il faut voir la spécificité dans l'*identité* de Yahvé, et non pas dans le simple fait qu'un code de lois soit placé dans la bouche d'un dieu, ce qui n'aurait rien de spécifique (cf. par exemple le prologue du Code de Hammurabi ; traduction française la plus récente : A. Finet (éd.) : *Le Code de Hammurabi, LAPO*, 6, Paris, 1973).

de Yahvé (cf. Dt 6), et son sens profond ne peut plus dès lors être perçu que dans le contexte de la rencontre avec Yahvé.

Cette interprétation nous permet aussi de comprendre pourquoi le centre de gravité de la Loi de l'Ancien Testament réside dans la loi cultuelle. C'est en effet dans la première table du Décalogue — c'est-à-dire dans l'interdiction de vénérer des dieux étrangers, de représenter Yahvé sous forme d'idole et de recourir à son nom à des fins magiques, ainsi que dans le commandement du sabbat — que s'exprime la spécificité inaliénable de la Loi israélite. La loi morale ne peut certes pas en être séparée — et les Prophètes sont là pour le rappeler —, mais c'est la loi cultuelle qui lui révèle sa portée ultime [1]. Même si, comme nous l'avons vu, rien ne sépare dans sa substance la loi morale de l'enseignement sapiential, la *finalité* de cette loi en est maintenant transformée : l'effort moral est vécu non plus d'abord comme une recherche de conformité à l'ordre cosmique, mais comme une quête d'obéissance à la personne de Yahvé. Dans la Loi, les motivations « théologiques » l'emportent désormais sur les motivations « sapientiales » [2]. En d'autres termes, le but de la vie — et de la vie morale — n'est plus simplement de faire fonctionner la vie ou de « faire tourner la machine », mais de rechercher cette *rencontre* que Yahvé offre et promet à Israël dans sa « révélation ».

Ainsi, dans la Révélation, le mode impératif (l'appel à l'obéissance, la Loi) s'avère non moins constitutif de la relation avec Yahvé que le mode indicatif (le kérygme de la libération, la promesse). Certains esprits se récrient, craignant que cette face « autoritaire » de Dieu ne porte atteinte à la liberté humaine, ce qui serait à leurs yeux contraire au dessein même de Dieu. En fait, l'Ancien Testament nous montre que le commandement de Dieu, avant de restreindre la liberté de l'homme, en constitue le fondement et le secret.

Cela me paraît illustré de manière exemplaire par le récit de Gn 2,4b-25 J. Le but de ce récit est de montrer que la création de l'homme n'est achevée qu'avec le don d'un environnement, d'un tissu de relations et surtout avec le don d'un vis-à-vis. L'homme ne devient homme que dès le moment où il bénéficie de la végétation (vv. 8-14), où il a une occupation (v. 15), où il a des rapports avec d'autres créatures (les animaux, vv. 19-20) et surtout, dès le moment où il a un vis-à-vis (« une aide qui lui soit assortie », v. 18) : la femme (vv. 21-25). Chacun de ces dons est vu par le narrateur comme une expression de la bienveillance de Yahvé pour l'homme. Or, le commandement — l'interdit de manger du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin (vv. 16-17) [3] — fait,

[1] A ce sujet, cf. aussi G. SIEGWALT, *op. cit.*, p. 140-146.

[2] Motivations « théologiques », cf. par exemple Ex 20,11 ; Dt 5,15 ; 15,15 ; 21,23 ; 22,5 ; 24,18.22. Motivations « sapientiales », cf. par exemple Dt 5,14b. 16b ; 14,29b ; 15,18 ; 20,19. Cf. H. RÜCKER : *Die Begründungen der Weisungen Jahwes im Pentateuch, EThSt*, 30, Leipzig, 1973.

[3] A ce sujet, cf. C. WESTERMANN : *BKAT*, I, *ad loc.*

lui aussi, partie des bienfaits de Yahvé. C. Westermann a fort bien décrit l'enjeu de ce passage [1] : Après avoir donné à l'homme la liberté de se nourrir à son gré de tous les arbres du jardin, montrant par là que le but de l'interdit n'est pas de priver l'homme de quelque chose, Yahvé lui interdit de manger le fruit d'un arbre particulier. Cet interdit n'est pas « explicable », il ne fait pas appel à la sagesse de l'homme, et le serpent aura tôt fait de lui démontrer son caractère apparemment « déraisonnable ». Cet ordre, l'homme ne peut que l'accepter et témoigner par là sa confiance en celui qui le lui a donné, ou alors le refuser et mettre en doute la bienveillance du Créateur à son égard (cf. Gn 3,1-7).

Si sur le plan de la structure narrative il est évident que l'interdit sert, comme dans tous les contes [2], à déclencher la transgression, il ne faut pas perdre de vue la fonction positive de l'ordre divin. Cet ordre exprime d'abord la confiance que Dieu place en l'homme : Dieu prend l'homme « au sérieux », il lui donne une responsabilité, il le traite en interlocuteur. En lui donnant un ordre, Dieu offre ainsi à l'homme la *possibilité* de manifester à son tour sa confiance en Dieu. C'est donc bien à travers l'ordre divin que se constitue la relation — ou le vis-à-vis — entre Dieu et l'homme, et c'est dans cette relation, qui peut être acceptée ou refusée, qu'est fondée la liberté de l'homme. Les animaux ne reçoivent pas d'ordre ; aussi ne sont-ils pas un vis-à-vis pour Dieu. Ce que l'auteur de Gn 1 (P) exprime par la notion de l'homme créé à l'image de Dieu (Gn 1,26-27), le narrateur de Gn 2 sq. (J) l'exprime par l'interdit. L'interdit est le secret de la *liberté* de l'homme. Sans cet appel à l'obéissance, l'homme ne serait pas libre, il ne serait pas « homme », c'est-à-dire il ne serait pas pour Dieu l'interlocuteur que Dieu recherche en lui. C'est pourquoi l'Ancien Testament, unanime, considère la Loi comme un don de la grâce de Dieu.

Il faudrait montrer maintenant — mais cela dépasserait le cadre de cet exposé — comment, dans le contexte de la proclamation « Je suis Yahvé » et de l'annonce de la libération, l'appel à l'obéissance entraîne la *découverte du péché*. Ce qui, sur le plan de la sagesse, n'est qu'erreur de comportement, sottise ou folie, devient, dans le vis-à-vis avec Yahvé, *péché*, c'est-à-dire rupture avec Dieu. Ce qui, sur le plan de la sagesse, peut être corrigé, réparé ou guéri, ne peut, face à Dieu, être rétabli que par le pardon divin. Ici encore, le changement de perspective n'affecte pas le mal dans sa *substance* — la Révélation ne confère au mal aucune nouvelle dimension, aucune essence démoniaque [3] — mais ce qui change, c'est la manière dont

[1] Cf. C. WESTERMANN : *Schöpfung*, Stuttgart, 1971, p. 127-130 ; traduction anglaise : *Creation*, Philadelphia, 1974, p. 89-91. Cf. aussi C. WESTERMANN : *BKAT*, I, *ad loc.*

[2] Cf. V. PROPP : *Morphologie du conte*, Paris, 1970, p. 38 sq.

[3] Contre G. SIEGWALT (*op. cit.*, p. 186-188), pour qui l'aspect démoniaque est constitutif du péché. En fait, la Révélation, comme la sagesse, entraîne le rejet de tout dualisme. Cf. J. LÉVÊQUE : « Le contrepoint théologique de la littérature sapientielle », in *Questions disputées d'Ancien Testament*, *BiblETL*, 33, 1974, p. 183-202, spéc. 191. Pour les auteurs bibliques préexiliques et exiliques, il ne peut pas y avoir de puissance (et surtout de puissance du mal) extérieure à Dieu et à l'homme (cf. Es 45,6b-7). Dieu et l'homme (ou Dieu et

la *portée* du mal est envisagée. Le mal reste, comme pour l'analyse sapientiale, faiblesse et sottise, il reste donc en quelque sorte parfaitement « compréhensible » (cf. Gn 3,1-7), et il le reste même là où la faiblesse glisse lentement vers le crime (cf. 2 S 11), mais c'est justement dans sa banalité et dans sa compréhensibilité que le mal — perçu non pas chez les autres mais à l'intérieur de soi-même — est saisi comme une rupture avec Dieu. Face à la découverte du péché, la seule réponse que l'homme puisse encore donner, c'est de s'écrier, comme David : « J'ai péché contre Yahvé ! » (2 S 12,13 ; cf. Ps 51,6). Cette réponse, qu'Adam et Eve n'ont pas su trouver (Gn 3,12-13), est la seule possibilité pour l'homme d'assumer sa liberté jusqu'au bout et de rester pour Dieu un interlocuteur possible.

La vie, qui en dehors de la rencontre avec Yahvé n'est qu'une démarche sapientiale, devient pour Israël et pour le croyant individuel une *quête de l'obéissance* à Yahvé. Je dis « quête », car l'obéissance, tout comme la foi en la promesse, revêt une dimension eschatologique. L'obéissance absolue ne peut être qu'espérée, attendue, car elle requiert une intimité avec Dieu telle qu'elle n'est plus accessible à l'homme depuis son expulsion du jardin d'Eden [1]. Mais cette intimité retrouvée lui est promise pour la rencontre eschatologique avec celui qui dit « Je suis Yahvé » [2]. Dans le présent, toutefois, l'homme — même croyant — reste soumis à l'ambiguïté de la condition humaine. Condamné à l'autonomie, il reste tributaire de la démarche sapientiale pour s'orienter dans un monde qu'il ne parviendra pourtant jamais à maîtriser. L'illusion du judaïsme postexilique et postbiblique a été de croire que la Loi pouvait remplacer la sagesse. La Loi, poussée toujours plus loin dans les ramifications de la casuistique, se voyait attribuer la tâche de prévoir à l'avance chaque situation humaine possible ou imaginable et de formuler les directives divines qui s'y appliquaient [3]. Ainsi, pensait-on, se trou-

---

la Création) sont les seuls partenaires de la « Révélation ». (Sur le serpent de Gn 3,1 sq., cf. O. H. STECK : *Die Paradieserzählung, BSt*, 60, Neukirchen, 1970, p. 100-102 ; C. WESTERMANN : *Schöpfung*, p. 131-134 ; *Creation*, p. 91-94). Et comme nous allons le voir, l'hénothéisme israélite consiste précisément à rejeter toute influence des dieux étrangers sur ce qui se passe entre Yahvé et Israël. Cf. W. H. SCHMIDT : *Das erste Gebot*, 1969, p. 24-29. Le dualisme, qui a fait sentir ses effets jusque dans le Nouveau Testament, est en fait un corps étranger qui s'est infiltré dans certains écrits postexiliques sous l'influence perse. Cf. M. HENGEL : « Was ist der Mensch ? », in *Probleme biblischer Theologie*, Festschrift G. von Rad, 1971, p. 116-135, spéc. 122-126 ; H. HAAG et al. : *Teufelsglaube*, Tübingen, 1974, p. 143-269.

[1] Cf. *supra*, p. 22.

[2] Cf. par exemple Os 2,16-25 ; Jr 31,18-20.31-34.

[3] Cf. E. LOHSE : Art. « Gesetz. III. Im Judentum », in *RGG*3, II, 1958, col. 1515-1517, voir col. 1516.

vaient éliminées l'ambiguïté de l'expérience humaine et la nécessité de recourir à une sagesse empirique pour s'orienter dans la vie. La Loi elle-même devenait sagesse (cf. déjà Sir 24,23-29). L'illusion résidait dans le fait que la sagesse « ouverte » avait simplement cédé sa place à une sagesse « fixée ». En fait, l'acceptation de la « Loi », c'est-à-dire la quête de l'obéissance à Yahvé, n'arrache pas l'homme à la condition humaine et ne lui confère aucune compétence particulière dans le domaine de la sagesse. Dans l'apprentissage, forcément empirique, de l'usage du monde, le croyant n'a pas une longueur d'avance sur le non-croyant. J'ajouterai, entre parenthèses, que dans cette perspective l'Eglise — en tant que témoin et dépositaire de la Révélation — n'est pas plus éclairée sur la gestion des affaires du monde que n'importe quelle autre institution humaine douée de bon sens. Et pourtant, dans cette situation d'ambiguïté, la recherche, même provisoire et imparfaite, d'une obéissance à Yahvé préfigure déjà de manière tangible l'obéissance absolue, telle qu'elle sera donnée au peuple et au croyant dans ce que le Nouveau Testament appelle le « Royaume », c'est-à-dire dans un temps et un espace transcendants et caractérisés par l'intimité retrouvée avec Yahvé.

En conclusion, nous voyons que, dans l'Ancien Testament, sagesse et Révélation ne sont pas deux grandeurs qui seraient en concurrence l'une avec l'autre. En fait, sagesse et Révélation se situent sur des plans différents. Tous les hommes, qu'ils soient croyants ou non, vivent en régime de sagesse et ont à fournir un effort sapiential afin d'adapter leur morale et leur conduite aux exigences de l'ordre cosmique. La Révélation est d'un ordre tout autre : elle n'arrache pas l'homme à la condition humaine, elle ne change pas les données de la Création, mais elle institue une relation personnelle entre Dieu et l'homme, relation dans laquelle peuvent être vécues de manière proleptique la libération et l'obéissance eschatologiques dans la communion avec la personne de Yahvé.

En quoi la révélation de Yahvé est-elle unique ?

Il nous faut maintenant revenir à la question que nous nous sommes posée au début de cette conférence, la question de la spécificité de la Révélation dans l'Ancien Testament. En opposant dans les témoignages littéraires de l'Ancien Testament la « Révélation » à la sagesse, nous n'avons fait dans un premier temps que mettre en évidence deux modes différents de l'expérience de la réalité : le mode « sapiential » et le mode « religieux » (ou « cultuel »). Il est évident que du point de vue phénoménologique, le mode « religieux », pas plus que le mode « sapiential », ne peut prétendre en Israël à une spécificité quelconque. Des dieux qui se manifestent à l'homme, qui

lui révèlent leur nom (« Je suis Ishtar d'Arbèles », etc. [1]) et qui lui adressent des promesses ou des injonctions, se trouvent attestés dans toutes les littératures de l'ancien Orient [2].

La spécificité de la Révélation dans l'Ancien Testament ne réside pas non plus dans ce que l'on a appelé la « naissance du monothéisme ». Comme plusieurs travaux récents en ont fait une nouvelle fois la démonstration, la foi d'Israël avant le 8e siècle ou même avant l'exil n'implique pas le monothéisme théorique [3]. Plusieurs textes bibliques montrent que la souveraineté de Yahvé sur Israël et même sur l'univers n'efface pas d'emblée l'existence des autres dieux [4]. Et comme nous allons le voir, la revendication par Yahvé de l'exclusivité présuppose justement au départ l'existence d'une pluralité de dieux. Si pendant les premiers siècles de leur histoire les Israélites n'ont donc pas élaboré une théorie du monothéisme, ils ont, en revanche, été strictement hénothéistes, et cela dès le début. Cela signifie que les Israélites ont accepté — en principe sinon toujours en fait — de ne se laisser concerner que par le seul Yahvé et de ne vénérer que lui parmi tous les dieux dont ils connaissaient l'existence. Mais l'hénothéisme en lui-même ne peut encore guère être pris pour une marque de la spécificité de la foi d'Israël, car la concentration cultuelle sur un dieu particulier et l'attribution à ce dieu de la souveraineté universelle est une possibilité inhérente au polythéisme et bien attestée dans le Proche-Orient ancien [5]. Quant à la *Welt-*

[1] Pour d'autres exemples, cf. A. DE PURY : *Promesse divine*, p. 216-219.

[2] L'Ancien Testament lui-même reconnaît que ces dieux peuvent non seulement faire des promesses mais aussi les accomplir. Cf. Jg 13,24, où Jephté demande au roi de Heshbōn : « Ne possèdes-tu pas ce que Kamosh, ton Dieu, te fait posséder ? Et tout ce que Yahvé, notre Dieu, a mis en notre possession, ne le posséderions-nous pas ? » Amos, en revanche, pourrait être considéré comme le premier monothéiste conséquent (cf. D. BALY, *art. cit.* (*supra*, p. 16, n. 4), p. 273 ; mais cf. aussi N. LOHFINK, *art. cit.* (*supra*, p. 25, n. 3), p. 147 sq.). Chez ce prophète, Yahvé dit : « Pour moi, n'êtes-vous pas comme des fils de Koushites, fils d'Israël ? — oracle de Yahvé — N'ai-je pas fait monter Israël du pays d'Egypte, les Philistins de Kaftor et Aram de Qir ? » (Am 9,7).

[3] Cf. D. BALY, *art. cit.*, spéc. p. 266-273 ; R. KNIERIM, *art. cit.*, spéc. p. 221 sq.; et surtout N. LOHFINK, *art. cit.*, p. 144-149. Cf. aussi W. HOLSTEN et F. BAUMGÄRTEL : Art. «Monotheismus und Polytheismus», in *RGG*3, IV, 1960, col. 1109-1115.

[4] Cf. Rt 1,15 ; 1 S 26,18 sq. ; 1 R 18,21.36 ; Ps 82 ; 97,9 ; et, à propos de ces textes, N. LOHFINK, *art. cit.*, p. 146-148. Cf. aussi *supra*, n. 2, et O. EISSFELDT : « El und Jahwe » (1956), in O. EISSFELDT : *Kleine Schriften*, III, Tübingen, 1966, p. 386-397.

[5] Cf. K. GOLDAMMER : Art. « Gott. I. Religionsgeschichtlich », in *RGG*3, II, 1958, col. 1701-1705, voir 1702 ; N. LOHFINK, *art. cit.*, p. 145, 147 sq. ; M. LAMBERT : « Polythéisme et monolâtrie des cités sumériennes », in *RHR*, 79, 1960, p. 1-20 (A Lagash, le dieu Ningirsu s'identifie aux dieux cosmiques ou s'approprie leurs attributs, et devient pratiquement le seul dieu vénéré dans la ville) ; E. HORNUNG : *Das Eine und die Vielen*, Darmstadt, 1971. Même le motif de l'« incomparabilité » de Yahvé n'est pas un *proprium* israélite, car dans le

anschauung monothéiste, nous avons vu qu'elle a probablement germé sur le terrain de la réflexion sapientiale plutôt que sur celui de la Révélation.

Il est un point, toutefois, où la révélation de Yahvé se distingue, même au niveau phénoménologique, de tous les rapports entre dieux et hommes envisagés dans les religions voisines : Yahvé exige de la part d'Israël une adhésion totale, une vénération *exclusive* ! Yahvé interdit à son peuple de sacrifier à d'autres dieux (Ex 22,19), de se prosterner devant eux (Ex 34,14), de les servir (Ex 23,24), même de mentionner leur nom (Ex 23,13) ou de les maintenir de quelque manière que ce soit « devant la face » de Yahvé (Ex 20,3 ; Dt 5,7) [1].

Dans toutes les religions de l'Antiquité, le syncrétisme était reconnu comme une entreprise théologique légitime. Malgré les combats qui pouvaient les opposer dans la mythologie, les dieux étaient honorés d'être associés les uns aux autres, d'être identifiés avec des dieux plus élevés ou moins élevés ou avec des dieux étrangers, de se voir attribuer les noms, les titres ou les fonctions de divinités d'autres régions cosmiques. Pour les théologiens de ces dieux, toute « révélation » était en principe digne d'intérêt et rien de ce qui était reçu du passé ne devait être perdu. Comme on pensait — en Egypte surtout, mais aussi en Babylonie et en Canaan — que le monde divin se manifestait sous des noms, des faces et des identités multiples mais que tout procédait en définitive d'un même panthéon, il était possible d'intégrer sans difficulté toutes les manifestations divines au système religieux [2].

Yahvé, lui, est un Dieu à part. Il n'a pas de parèdre, il n'a ni père ni mère et il n'a pas de progéniture. Rejetant la compagnie de ses « pairs », il est, dans le panthéon, un Dieu « asocial ». Il refuse de se mêler aux autres dieux, et serait-ce dans la fonction du « primus inter pares » [3]. Sans doute, Yahvé assumera, au cours de l'histoire d'Israël, quelques-unes des fonctions et des épithètes attribuées pré-

---

contexte polythéiste, chaque dieu pouvait en principe se proclamer incomparable. Il est vrai que dans l'Ancien Testament l'affirmation de l'incomparabilité de Yahvé a atteint une radicalité impensable dans les autres religions. Cf. C. J. LABUSCHAGNE : *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament*, *POS*, 5, Leiden, 1966, spéc. p. 132-153 ; W. H. SCHMIDT : *Das erste Gebot*, p. 31-32 ; R. KNIERIM, *art. cit.*, p. 223 sq. ; H. Graf REVENTLOW, *art. cit.*, in *KuD*, 20, 1974, p. 212.

[1] Cf. W. H. SCHMIDT, *op. cit.*, p. 17-18.

[2] Cf. G. MENSCHING : Art. « Synkretismus. I. Religionsgeschichtlich », in *RGG* 3, VI, 1962, col. 563-566 ; N. LOHFINK, *art. cit.*, p. 149 sq.

[3] Cf. D. BALY, *art. cit.*, p. 268.

cédemment à El [1] ou à Baal [2] — il sera reconnu par Israël comme le Créateur et le roi de l'univers et comme le garant de la fertilité du pays (p. ex. Os 2,7-11) — mais jamais son identité ou son nom n'en seront affectés. Jamais non plus Yahvé ne se laissera identifier aux forces de la nature, de l'ordre social ou de l'histoire dans lesquelles les dieux ont l'habitude de se manifester [3]. Yahvé apparaîtra certes d'abord comme un Dieu montagnard et un Dieu guerrier [4] — aussi ses détracteurs le considéreront parfois comme un Dieu peu « sophistiqué » (cf. 1 R 20,23.28) — mais dès ses premières manifestations, Yahvé a quelque chose d'inassimilable à la religiosité ambiante. Il résiste aux dieux et à leur mythologie. C'est pourquoi, si la révélation de Yahvé porte en elle, dès le début, les germes de la destruction du panthéon, ce n'est pas à cause de la pensée monothéiste qu'elle aurait engendrée mais à cause du caractère « intraitable » de Yahvé. Yahvé, comme le dit l'Ancien Testament dans son langage anthropopathique, est un Dieu *jaloux* ! [5]

La jalousie de Yahvé [6], que N. Lohfink propose de considérer comme un des *theologoumena* centraux de l'Ancien Testament [7], ne

[1] Cf. par exemple Nb 23,8.21-22 ; 24,8. Il est vrai que les relations entre Yahvé et El ne participent pas à ce refus d'identification (pas plus, apparemment, que les relations entre Yahvé et le «Dieu des Pères»). Cf. O. EISSFELDT : « El und Jahwe », in *Kl. Schr.*, III, p. 386-397 ; V. MAAG : « Jahwäs Begegnung mit der kanaanäischen Kosmologie », in *AsSt*, 18/19, 1965, p. 252-269 ; « Das Gottesverständnis des Alten Testaments », in *NedThT*, 21, 1966/67, p. 167-207, 459-460 ; H. Graf REVENTLOW, *art. cit.*, p. 210 sq. (avec indications bibliographiques). On peut se demander toutefois si Yahvé et le « Dieu des Pères » n'ont pas été considérés dès le début comme des manifestations de El, le Dieu suprême, c'est-à-dire s'ils n'ont pas été dès le début *identiques* à El. Dans ce sens (mais pas nécessairement pour les bonnes raisons), cf. F. M. CROSS : « Yahweh and the God of the Patriarchs », in *HThR*, 55, 1962, p. 225-259, spéc. 250 sq. ; P. D. MILLER : « El the Warrior », in *HThR*, 60, 1967, p. 411-431.

[2] Cf., en plus des études citées à la note précédente, R. DE VAUX : « El et Baal, le Dieu des Pères et Yahweh », in *Ug.*, 6, *BAH*, 81, Paris, 1969, p. 501-517, spéc. 515 sq.

[3] Cf. par exemple 1 R 19,11-12 ; cf. aussi R. KNIERIM, *art. cit.*, p. 233.

[4] Cf. Dt 33,2 ; Jg 5,4-5 ; Ex 15 ; Ps 68 ; et à ce sujet, P. D. MILLER : *The Divine Warrior in Israel, HSM*, 5, Cambridge, Mass., 1973, spéc. p. 74-128.

[5] Cf. par exemple Ex 20,5 (« car je suis Yahvé ton Dieu, un Dieu jaloux », cf. Dt 5,9) ; Ex 34,14 (« Tu ne te prosterneras pas devant un autre dieu, car Yahvé a pour nom 'Jaloux', il est un Dieu jaloux ») ; Dt 6,15 ; Na 1,2 (« Yahvé est un Dieu jaloux et vengeur »). Cette jalousie est sans analogie dans le polythéisme ancien (du moins, d'après ce que nous en savons). Cf. W. H. SCHMIDT : *Das erste Gebot*, p. 18-19. Sur le phénomène, très différent, de l'exclusivisme d'Aton sous Ekhnaton, cf. E. HORNUNG : *Das Eine und die Vielen*, p. 240-246.

[6] A ce sujet, cf. B. RENAUD : *Je suis un Dieu jaloux. Evolution sémantique et signification théologique de qine'ah, LeDiv*, 36, Paris, 1963 ; H. A. BRONGERS : « Der Eifer des Herrn Zebaoth », in *VT*, 13, 1963, p. 269-284 ; G. SAUER : Art. « *qin'ā* — Eifer », in *THAT*, II, col. 647-650.

[7] N. LOHFINK, *art. cit.*, p. 142-144, 149 sq. Cf. aussi D. BALY, *art. cit.*, p. 272.

tient pas de l'envie ou de la convoitise mais traduit plutôt l'engagement, la passion (souffrance et amour) et l'ardeur de Dieu (« ... un feu dévorant », Dt 4,24) envers Israël. En s'affirmant « jaloux », Yahvé montre qu'en dépit de sa majesté et de sa transcendance, il n'est en rien un Dieu lointain ou un *deus otiosus*. Il est un Dieu passionné, profondément épris d'Israël, mais impitoyable à son égard. La jalousie vise moins les dieux étrangers, pour lesquels Yahvé n'a que mépris, que le peuple d'Israël lui-même, son « bien propre *(segullah)* parmi tous les peuples [1] ». A la jalousie s'associe parfois l'image du lien conjugal entre Yahvé et Israël : Yahvé ne tolère pas qu'Israël, épouse infidèle, « coure après ses amants » (Os 2,7) [2] et se donne aux dieux étrangers [3]. Aussi le peuple d'Israël connaît-il la jalousie de Yahvé d'abord et avant tout sous son aspect de colère [4]. Mais lorsque la grâce de Yahvé l'emporte, la même jalousie s'exercera avec autant d'ardeur en sa faveur [5] : « Ainsi parle Yahvé : 'J'éprouve une immense jalousie pour Sion et je brûle d'une ardente passion pour elle' » (Za 8,2). La jalousie exprime donc l'amour de Yahvé, un amour qui est tout autre chose qu'une vague providence : un amour-passion qui peut aller jusqu'à la cruauté.

Est-il possible de rendre compte d'une autre manière de la révélation de Yahvé et de son unicité ? Je l'ignore. En tout cas, la révélation de Yahvé dans l'Ancien Testament n'est pas d'abord le déploiement, soudain ou progressif, de l'idée de « Dieu », elle n'est pas le germe intellectuel (et sapiential) qui aurait permis à l'homme de prendre conscience, brusquement ou lentement, de l'existence d'un Dieu Créateur, garant de l'ordre cosmique et de la justice, protecteur des faibles et de l'équilibre social. Cela est du domaine de toutes les religions et de toutes les philosophies. Non, la Révélation est d'abord

[1] Ex 19,5 ; Dt 7,6 ; 14,2 ; 26,18 ; etc. Cf. Am 3,2 ; Es 1,3.

[2] Cf. Jr 2 ; 3 ; Ez 16 ; 23 ; puis, sous le signe du pardon, Es 50,1 ; 54,4-12. Le mariage hébreu est un lien de propriété non moins que d'amour. Le mot hébreu pour mari *(ba'al)* désigne à la fois le mari et le propriétaire. Yahvé est donc non seulement blessé dans son amour mais lésé dans ses droits. Néanmoins, Israël n'apparaît dans ces textes nullement comme un « bien » sans volonté ni responsabilité (comme une Hélène, une Bethsabée, ou « L'Objet aimé » de Rodolphe Töpffer). Tous ces textes soulignent bien plutôt le fait qu'Israël n'est pas la victime innocente de séducteurs étrangers. Ce ne sont pas les dieux qui exercent un pouvoir sur elle, mais c'est elle qui « court après ses amants » (Os 2,7.9). Pour Ezéchiel, Israël est une prostituée qui va jusqu'à payer ses clients, tant le vice lui colle au corps (Ez 16,31-34). C'est donc bien Israël, et non les dieux, qui fait l'objet de la passion, de la colère et de la jalousie de Yahvé ! Cf. H. A. Brongers, *art. cit.*, p. 283 sq.

[3] Cf. Dt 32,15-21a ; Ez 8,3 ; Ps 78,58.

[4] Cf. Dt 29,19 ; 32,21b-25 ; Ez 5,13 ; So 1,18 ; 3,8 ; Ps 79,5.

[5] Il s'agit surtout de textes exiliques et postexiliques : 2 R 19,31 (= Es 37, 32) ; Es 26,11 ; 42,13 ; 59,17 sq. ; 63,15 ; Ez 36,5 sq. ; 38,19 ; 39,25 ; Jl 2,18 ; Za 1,14 ; 8,2.

une *rencontre* : elle est, nous l'avons vu, une rencontre avec un Dieu très particulier, un Dieu saint et glorieux, un Dieu jaloux, exclusif et intolérant, un Dieu exigeant et intransigeant, mais aussi un Dieu miséricordieux et libérateur, et surtout, un Dieu ardent, aimant, passionné, un Dieu qui se tourne vers Israël en disant : « Je suis Yahvé ».

Certes, ce Dieu particulier, Yahvé, se révélera être également le Créateur et le garant de l'ordre cosmique. Les narrateurs des récits de la Création, les auteurs des psaumes, ou les sages du livre des Proverbes ont compris très tôt que le souverain de l'univers n'était autre que Yahvé lui-même. Pour eux comme pour nous, Yahvé est bien « Dieu ». On constate même que selon l'Ancien Testament, Yahvé exerce sur l'univers une souveraineté beaucoup plus absolue que celle que les sagesses et mythologies contemporaines étaient prêtes à attribuer au Dieu Créateur. Pour le narrateur de Gn 1, par exemple, le temps et l'espace eux-mêmes — c'est-à-dire les catégories les plus fondamentales de l'être — ont été créés par lui [1]. La révélation de Yahvé n'a donc nullement entraîné une régression au niveau de la réflexion sapientiale ou « philosophique ». Au contraire, elle a stimulé cette réflexion au point de l'amener à des formulations « impensables » en Egypte ou en Mésopotamie.

Mais ce développement n'allait pas de soi. Pour un contemporain de Jérémie ou d'Ezéchiel, au moment de l'effondrement du royaume de Juda, il ne devait pas être évident du tout que Yahvé était « Dieu ». Selon la logique du monde ancien, Yahvé avait au contraire été battu, il pouvait paraître désavoué par les événements et démenti dans sa divinité même. Pour les Judéens déportés en Babylonie, l'attitude logique aurait été de se rallier à Marduk, le dieu vainqueur. Mais la grandeur d'Israël — et selon l'Ancien Testament c'est là peut-être son seul titre de noblesse — a été de rester fidèle à Yahvé même dans la défaite. Grâce aux prophètes, les Israélites ont compris que la défaite ne traduisait pas l'impuissance, mais le *jugement* de Yahvé. Yahvé n'était pas démenti, mais *confirmé* dans sa puissance, et c'est précisément pendant l'exil que des auteurs comme le narrateur sacerdotal ou le Deutéroésaïe ont mesuré le plus clairement les dimensions cosmiques de la souveraineté de Yahvé.

Ainsi, si l'Ancien Testament est une histoire de la révélation de Yahvé, elle est aussi une histoire de la foi d'Israël. La Bible hébraïque, telle qu'elle nous est parvenue, ne peut guère être accusée d'avoir idéalisé la foi d'Israël. Les livres historiques et prophétiques, en effet, sont à l'égard du peuple et de sa foi d'une sévérité sans pareille. Pourtant, les livres bibliques nous montrent comment s'est

[1] Cf. C. WESTERMANN : *BKAT*, I, *ad* Gn 1,1-8.

produite, toujours à nouveau, cette rencontre avec celui qui dit « Je suis Yahvé » et comment le lien entre Yahvé et Israël a résisté à toutes les crises, celles du peuple comme celles de l'individu. La prise de l'arche par les Philistins (1 S 4), le schisme du royaume (1 R 12), la chute de Samarie (2 R 17), la chute du royaume de Juda et la destruction du Temple (2 R 25) sont autant de catastrophes qui auraient pu mettre fin à la relation entre Yahvé et son peuple. Il en va de même, au niveau individuel, des expériences d'un Elie, d'un Amos ou d'un Jérémie, d'un Job ou de l'un des nombreux psalmistes anonymes clamant leur détresse à Yahvé. Mais ces crises n'ont pas eu raison de la foi d'Israël, et, en fin de compte, le lien avec Yahvé s'en est trouvé intensifié, approfondi, et non affaibli [1]. C'est en ce sens que l'on peut dire que la Révélation dans l'Ancien Testament ne débouche pas sur un système religieux, mais sur une *histoire*. La Révélation est une suite de rencontres entre Yahvé et Israël. Pour Israël, la rencontre avec celui qui dit « Je suis Yahvé » est bien l'alpha et l'oméga de l'histoire.

Le théologien ou l'exégète qui cherche à défendre la spécificité de la Révélation dans l'Ancien Testament par des arguments rationnels ressemble un peu à une jeune fille qui chercherait à expliquer à une amie pourquoi elle est amoureuse de tel ou tel garçon. Elle commencera par lui dire : « Il est le plus beau garçon du monde, et il a un charme fou ! » Son amie, inévitablement, lui répondra : « Mais regarde donc autour de toi ! Ne vois-tu pas là et là des garçons tout aussi beaux, et tout aussi charmants ? » La jeune fille reprendra alors : « Oui, j'en conviens, mais tu ne le connais pas : il est brillamment intelligent, il parle comme un livre, et puis, il est si drôle... », à quoi son amie aura beau jeu de répliquer : « Sans doute, mais j'en connais d'autres, tout aussi intelligents et cultivés, qui eux non plus ne manquent pas d'humour. » La jeune fille répondra peut-être : « Tu ne l'as pas entendu jouer du piano ! Son jeu est irrésistible. Et puis, il sait même faire la cuisine. Tu devrais goûter ses desserts ! » Et l'amie de rétorquer : « Voyons, voyons, tu ne vas tout de même pas t'emballer pour des crêpes suzette ! » Le débat pourra se poursuivre encore longtemps, et la jeune fille amoureuse n'aura aucune chance de marquer des points tant qu'elle n'aura pas renoncé à ce type d'argumentation. Mais dès l'instant où elle aura dit : « Je suis amoureuse de lui... parce que c'est Philippe, ou parce que c'est Georges ! », en ajoutant peut-être : « Il m'aime à la folie », son amie n'aura plus

[1] Dans le Nouveau Testament, cette crise trouvera son expression la plus radicale dans le « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » prononcé par le Christ sur la croix (Mt 28,46 et par.). Elle trouvera sa réponse dans la résurrection du Christ, gage de la réconciliation définitive entre Yahvé et l'humanité.

d'arguments à lui opposer. L'essentiel était de dire qu'elle était amoureuse de tel ou tel garçon, et pas d'un autre. L'important était de faire comprendre que le « tu » qu'elle aimait — et qui l'aimait — n'était pas interchangeable, et que derrière le nom « Philippe » ou « Georges » se cachait une *identité* qui s'était révélée à sa propre identité, et que désormais la rencontre entre leurs deux identités était le seul fondement de leur amour. L'acceptation ou le refus d'une rencontre est rationnellement irréductible. Mais une fois la rencontre faite, une fois l'amour né, tout le reste — la beauté, le charme, l'humour, et même les valses de Chopin et les desserts irrésistibles — retrouvent leur sens, leur fonction et leur raison d'être.

Toute proportion gardée [1], il me semble qu'il en va de même pour la définition de la spécificité de la Révélation dans l'Ancien Testament. Tant que le théologien fondera son argumentation sur le comparatisme — en disant : c'est le monothéisme, c'est la promesse, c'est la Loi, c'est l'amour du prochain, c'est la contestation prophétique, etc. ! — il n'aura encore rien démontré. Mais dès le moment où il aura le courage de dire : « ... c'est parce que c'est *Yahvé* ! », il aura certes abandonné le terrain de ce qui est sapientialement vérifiable, mais il aura dit l'essentiel. Et c'est alors seulement qu'il pourra montrer comment la promesse, la Loi, le culte, l'amour du prochain et — parfois — la contestation retrouvent un sens — non plus dans la perspective sapientiale que présuppose le comparatisme —, mais dans la finalité nouvelle qui est celle de la rencontre avec celui qui dit « Je suis Yahvé ».

Cette révélation est-elle *vraie* ? Dans la foi, c'est-à-dire dans le contexte et dans la perspective de la rencontre avec Yahvé, elle s'avérera de multiples manières. Elle pourra même atteindre un degré de certitude dépassant de beaucoup n'importe quelle certitude sapientiale. Mais nous avons vu que tous les efforts de démontrer la spécificité ou l'unicité de la Révélation par une argumentation *externe* étaient finalement voués à l'échec. Vouloir mesurer la vérité de la Révélation selon les critères de la sagesse — et c'est cela que fait le comparatisme apologétique —, c'est en définitive faire dépendre la

[1] « Je suis Dieu et non pas homme », dit Yahvé dans le livre d'Osée (Os 11,9 ; cf. Nb 23,19), ce qui nous rappelle que toute image, toute comparaison humaine est inadéquate quand il s'agit de Dieu. Pourtant nous avons vu que le langage anthropomorphique est le seul langage que nous ayons pour parler de Dieu. D'autre part, l'image de l'amour entre homme et femme a été employée à plus d'une reprise par l'Ancien Testament lui-même, et par Osée en particulier, pour illustrer la relation entre Yahvé et Israël (cf. *supra*, p. 44, n. 2). C'est pourquoi, sans perdre conscience de sa nature limitée et du risque qu'elle comporte, je maintiens ma comparaison — en dépit également des reproches amicaux de fidéisme qu'elle m'a valus de la part de mes maîtres et collègues J.-L. Leuba et P. Barthel.

manifestation de Dieu de l'expérience sapientiale et c'est par conséquent se méprendre sur la nature même de la Révélation. La rencontre avec Yahvé est-elle vraie ? Pourquoi Yahvé ? Et pourquoi pas Marduk ? C'est là le mystère de la foi, le mystère de l'amour. Certains vous diront simplement « qu'une fois qu'on y croit, on ne peut plus ne pas y croire ».

ALBERT DE PURY.

LISTE DES SIGLES BIBLIOGRAPHIQUES

(selon S. SCHWERTNER : « Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete », Berlin - New York, 1974)

ANET	J. B. PRITCHARD (éd.) : Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Princeton, 1955² (1969³).
ANET Suppl.	J. B. PRITCHARD (éd.) : The Ancient Near East. Supplementary Texts Relating to the Old Testament, Princeton, 1969 (intégré à ANET³).
Ang.	Angelicum, Roma.
AsSt	Asiatische Studien, Bern.
ATD	Das Alte Testament Deutsch, Göttingen.
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Zürich.
BAH	Bibliothèque archéologique et historique. Institut français d'archéologie de Beyrouth, Paris.
BBB	Bonner Biblische Beiträge, Bonn.
BHTh	Beiträge zur historischen Theologie, Tübingen.
BiblETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Louvain (Leuven).
BKAT	Biblischer Kommentar zum Alten Testament, Neukirchen.
BSt	Biblische Studien, Neukirchen.
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Stuttgart.
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Berlin - New York.
CB	Coniectanea Biblica, Lund.
CBQ	Catholic Biblical Quarterly, Washington D.C.
CBQMS	The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series, Washington D.C.
DB	Dictionnaire de la Bible, t. I-V, Paris.

DBS	Supplément au Dictionnaire de la Bible, t. I-VIII, Paris.
EstB	Estudios Bíblicos, Madrid.
EtB	Etudes Bibliques, Paris.
EThSt	Erfurter Theologische Studien, Leipzig.
ETR	Etudes théologiques et religieuses, Montpellier.
EvTh	Evangelische Theologie, München.
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Göttingen.
HSM	Harvard Semitic Monographs, Cambridge, Mass.
HThR	Harvard Theological Review, Cambridge, Mass.
HUCA	Hebrew Union College Annual, Cincinnati.
IDB	Interpreter's Dictionary of the Bible, t. I-IV, New York - Nashville, 1962.
Interp.	Interpretation. A Journal of Bible and Theology, Richmond, Va.
JCS	Journal of Cuneiform Studies, Cambridge, Mass.
KuD	Kerygma und Dogma, Göttingen.
LAPO	Littératures anciennes du Proche-Orient, Paris.
LeDiv	Lectio Divina, Paris.
NedThT	Nederlandsche Theologisch Tijdschrift, Wageningen.
OTL	The Old Testament Library, London.
POS	Pretoria Oriental Series, Leiden.
RA	Revue d'Assyrologie et d'Archéologie orientale, Paris.
RB	Revue Biblique, Paris.
RGG 3	Religion in Geschichte und Gegenwart, 3e éd., t. I-VI + Registre, Tübingen, 1956-1965.
RHR	Revue d'histoire des religions, Paris.
RThPh	Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne.
SBS	Stuttgarter Bibelstudien, Stuttgart.
StANT	Studien zum Alten und Neuen Testament, München.
TB	Theologische Bücherei, München.
TEH	Theologische Existenz Heute, München.
THAT	E. Jenni et C. Westermann (éd.) : Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, München - Zürich, I, 1971 ; II, 1976.
ThLZ	Theologische Literaturzeitung, Berlin.
ThWNT	G. Kittel (éd.) : Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart.

ThZ	Theologische Zeitschrift, Basel.
Ug.	Ugaritica. Etudes relatives aux découvertes de Ras Shamra, Paris.
UTB	Uni-Taschenbücher, Heidelberg.
VT	Vetus Testamentum, Leiden.
VTS	Supplements to Vetus Testamentum, Leiden.
WdF	Wege der Forschung, Darmstadt.
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Neukirchen.
ZA	Zeitschrift für Assyrologie und vorderasiatische Archäologie, Berlin - New York.
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Berlin - New York.
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie, Wien.
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen.