



Sagesse et salut dans l'Ancien Testament

Évode Beaucamp

Volume 38, numéro 3, 1982

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/705946ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/705946ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Beaucamp, É. (1982). Sagesse et salut dans l'Ancien Testament. *Laval théologique et philosophique*, 38(3), 239–244. <https://doi.org/10.7202/705946ar>

SAGESSE ET SALUT DANS L'ANCIEN TESTAMENT

Évode BEAUCAMP

Ce TITRE nous conduit au point de rencontre de deux champs de réflexion exégétiques ou théologiques longtemps demeurés dans l'ombre, et qui sont aujourd'hui passés au premier plan de l'actualité. Traités durant des années en parents pauvres des études bibliques, bien loin derrière le Pentateuque ou les livres prophétiques, les écrits sapientiaux d'Israël fournissent maintenant matière à une ample moisson bibliographique¹, cependant qu'après avoir été ignoré des dictionnaires et des traités les plus classiques, le mot « salut » manifeste désormais sa présence envahissante dans toutes les publications, tant pastorales et catéchétiques, que proprement théologiques.

Sagesse et salut, deux termes donc qui refont surface, après un temps d'oubli, dans les débats actuels de sciences religieuses, et que l'on ne s'étonnera pas de voir étudier de pair, puisqu'ils se situent l'un et l'autre à la pointe de la recherche, au cœur de nos préoccupations contemporaines. Ainsi, R.E. Murphy vient-il de publier un article intitulé : « Israël Wisdom : a Biblical Model of Salvation »². Ce n'est certes pas toujours sans danger qu'on s'aventure sur pareil terrain d'actualité, car on peut être amené à tirer des conclusions hâtives, en utilisant sans précaution des schèmes de pensée que le temps n'a pas décatés. Ce nous paraît être précisément le cas de l'étude de Murphy, qui aboutit à des affirmations auxquelles nous ne croyons pas pouvoir souscrire : « This study has claimed that wisdom literature provides a biblical model for understanding divine revelation apart from the historical model (salvation-history) in which it is usually cast »³. La littérature sapientielle ne saurait en effet, selon nous, fournir un modèle biblique de salut distinct de ce que la Bible présente partout ailleurs. Il s'agirait tout d'abord de définir préalablement ce qu'on appelle « salut », et d'interpréter ensuite, avec prudence, les divergences constatées au sujet de cette notion, entre les écrits des sages et la littérature psalmique ou prophétique, par exemple. Toute la question est alors de situer correctement le rôle de la sagesse dans l'économie générale de la révélation biblique.

1. James L. Crenshaw a pris l'heureuse initiative de choisir et de rassembler les études les plus marquantes parues ces dernières années, dans un livre intitulé : *Studies in Ancient Israelite Wisdom* (New York, 1976).

2. R.E. MURPHY, dans *Voix du Salut, dans le christianisme et les autres religions* (Collection *Studia missionalia*, 30) (Rome, 1981), pp. 1-43.

3. R.E. MURPHY, *art. cit.*, p. 42.

I. QU'APPELLE-T-ON SALUT?

Avant de se mettre à discuter sur le salut, il faut commencer par s'entendre sur le sens à donner à ce mot. Les auteurs entendent généralement par là une notion englobante de salut, que le vocable fait d'emblée surgir dans l'imagination de nos contemporains. Mais l'on ne saurait en rester là, car, d'une part, les théologiens actuels sont partagés sur le contenu à donner aujourd'hui à cette notion⁴ et, d'autre part, aucune des conceptions proposées ne recouvre les préoccupations des auteurs bibliques, lesquels étaient loin de soupçonner les points de vue englobants de nos théologies modernes. Pour remonter le cours du temps, et suivre pas à pas le développement d'un thème comme celui du salut, il faut tenter d'abord d'en donner une définition « opérationnelle » qui, partant du niveau de pensée où se situent les écrits, puisse assumer le poids de la réflexion ultérieure et les apports de données nouvelles que le temps apportera au problème. Dans notre projet de recherche sur le salut, depuis l'Ancien Testament jusqu'aux dernières perspectives de la théologie contemporaine, en passant par l'histoire de la tradition patristique, nous avons quant à nous proposé pour le mot *salut* la définition suivante : « le passage d'une situation négative à une situation positive, sous l'action d'un intervenant extérieur »⁵.

L'approche de R.E. Murphy reste fort différente. Constatant que la réflexion des sages est centrée sur le problème de la vie et de la mort, il en conclut : « This perspective implies that this is a *soteriological* dimension of the function of Wisdom »⁶. De ce fait, il n'hésitera pas à affirmer : « When life is threatened the assurance of life means *salvation* ». La définition du salut s'élargit du coup considérablement, tout en devenant plus floue ; elle a grandement perdu de sa rigueur par suite de la disparition de l'un de ses trois éléments constitutifs ; il ne reste plus qu'un terminus *a quo* : la mort, un terminus *ad quem* : la vie, et pas d'intervenant. Or la présence équilibrée et constante de ces trois éléments se trouve inscrite jusque dans le vocabulaire, ainsi qu'en témoignent les termes de la racine hébraïque $\sqrt{Y} SH^c$ qui, dans la Septante, sont traduits par le verbe *sōzō* et ses dérivés, lesquels sont à l'origine de notre actuel vocabulaire de salut⁷.

Si, comme l'a justement remarqué Murphy, le problème de la vie et de la mort domine toute la littérature sapientielle de la Bible, il ne se confond pas pour autant avec la question du salut à proprement parler, car la racine $\sqrt{Y} SH^c$, qui ordinairement l'exprime, est à peu près absente de la littérature sapientielle. Comparés à la masse des textes fournie par la littérature liturgique ou prophétique postexilique, les cinq emplois du livre des Proverbes et les six du livre de Job, ne représentent à peu près rien. Quant à Qohelet, il ignore le mot complètement. Ce silence du vocabulaire est

4. Voir sur ce sujet l'article de J.P. JOSSUA, « L'enjeu de la recherche actuelle sur le salut », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 54 (1971) 24-45.

5. La question a fait l'objet d'une table ronde dont le compte rendu figure dans le numéro que le *Laval Théologique et Philosophique* a consacré au salut : « À propos de méthodologie » [37 (1981) 117-133]. Voir p. 119.

6. R.E. MURPHY, *art. cit.*, p. 26.

7. Voir J.-C. FILTEAU, « Une des expressions du salut dans l'Ancien Testament », *Laval Théologique et Philosophique* 37 (1981) 135-152.

hautement significatif. La notion de salut, telle qu'en général la Bible la conçoit, n'entre pas dans le champ des préoccupations des écrits sapientiaux. Si, comme nous le disions, il y est bien question de vie ou de mort, l'intervention salvifique responsable y reste fort estompée. On ne fait pas référence à une prise en charge, ni à une élection préalable qui la justifieraient, même pas en Job 19, 25 contrairement à ce qu'affirme Murphy⁸, où Goel ne désigne certainement pas Yahvé, comme beaucoup le disent, mais le cri vengeur du patient qui monte jusque devant Yahvé, ce que suffit à prouver l'évident parallélisme des chapitres 16 et 19⁹.

On comprend qu'en pareille perspective, les auteurs hébreux évitent le verbe *Yāshā*^c pour se contenter de termes plus neutres, où le rôle de l'*intervenant sujet* soit moins défini ; tel *inzil*, par exemple (11 fois dans les *Proverbes*). Notons qu'en grec le verbe *sōzō* possède lui aussi un sens plus large que *Yāshā*^c, où disparaît souvent la figure de l'intervenant, en sorte qu'il jouisse des faveurs du traducteur grec et des Septante, là même où, dans l'original, ne figure pas la racine $\sqrt{Y SH^c}$.

Notons par ailleurs, que le corpus sapientiel n'emploie pas les dérivés de cette racine dans un sens différent de celui qu'on rencontre partout ailleurs dans la Bible. Bien que le sujet de l'action puisse demeurer sous-entendu (Pr 11, 14 ; 24, 6 ; 28, 18 ; Jb 5, 4 ; 30, 15), l'auteur est normalement Yahvé (Jb 5, 15 ; 13, 16 ; 22, 29) à qui l'homme devra en conséquence faire confiance (Pr 20, 22), car il ne saurait prétendre accéder au salut par ses seules forces (Jb 26, 2 ; 40, 14).

Les réserves dont témoignent les livres sapientiaux dans l'emploi d'un mot dont ils respectent par ailleurs le sens usuel, renforcent bien sûr le soupçon, déjà formulé ici, que la notion biblique de salut ne leur était guère familière. Faut-il cependant aller plus loin, et supposer qu'ils lui en préféreraient une autre, en se servant au besoin d'un langage différent, qui ne supposerait pas l'idée préalable d'élection et de prise en charge. Un déplacement de vocabulaire correspondant au déplacement d'accents dans la formulation de l'idée de salut, voilà qui rejoindrait pleinement la thèse soutenue par R.E. Murphy. Mais est-il bien sûr que le silence de la littérature sapientielle sur la notion classique de salut équivaille à une critique voilée ou à un rejet de la notion de salut et qu'il invite à lui substituer une tout autre vision des choses ?

Avec une méthode d'approche des problèmes très particulière, la littérature sapientielle a-t-elle jamais prétendu ouvrir des voies nouvelles sur tel ou tel aspect de la révélation biblique, le problème du salut par exemple, ainsi que le voudrait notre auteur ? C'est, tout compte fait, le rôle de nos écrits sapientiaux dans l'économie générale de la révélation biblique qui se trouve ainsi posé.

II. LA LITTÉRATURE SAPIENTIELLE DANS L'ÉCONOMIE DE LA RÉVÉLATION BIBLIQUE

Les écrits bibliques de sagesse constituent un Corpus ferme : Proverbes, Job, Qohelet, Siracide, la Sagesse (grecque). Connus depuis longtemps, ce corpus tend à

8. R.E. MURPHY, *op. cit.*, p. 27.

9. Voir notre article : « Le Goel de Job 19, 25 », *Laval Théologique et Philosophique* 33 (1977) 309-310.

s'élargir en mordant sur certaines autres parties de la Bible, le Pentateuque, les livres historiques, les écrits de type liturgique, prophétique ou apocalyptique : l'histoire de Joseph, le récit de la succession de David, le livre de Daniel et un certain nombre de psaumes¹⁰. Mais l'on passe trop facilement sans doute de l'idée d'un corpus littéraire à celle d'un milieu ou d'un cercle fermé, formant une sorte de monde à part et dont nos textes seraient le produit. S'ils ont pu souvent se confondre, avant l'exil, avec l'équipe administrative en place (Is 3, 2 ; 29, 14 ; Jer 18, 18 etc.), les sages n'ont jamais constitué une caste, un groupe social défini et distinct, à la manière des écoles philosophiques du monde gréco-romain, ni même des docteurs de la loi du monde juif post-maccabéen. Ils s'adressent, dans leurs écrits, à tous les enfants d'Israël, quel que soit le milieu auquel ils appartiennent ; ils ne visent qu'à former de bons fils, de vrais Israélites attachés à leurs traditions antiques, faisant la joie de leurs parents et de leur peuple.

Il n'en est pas moins vrai que cette littérature possède un style bien particulier et une façon toute spéciale de voir les choses ; par là elle se distingue du reste de la Bible¹¹. Il est du reste notable que ce qu'il y a de plus caractéristique dans cette différenciation se présente sous forme négative : « It is striking fact that this literature is almost totally silent about the key events of Israel's history: The promise to the patriarchs Moses and the Sinai Covenant, the conquest of Palestine »¹². L'auteur signale cependant l'exception représentée par le Siracide (ch. 44–50) et la Sagesse grecque (ch. 11–19), deux écrits où la Sagesse finit par être confondue avec l'économie de la Torah. Il fait par ailleurs remarquer que ce silence autour de l'histoire du salut est sans doute la cause de la désaffection du public chrétien pour cette partie de la littérature inspirée.

Que signifie toutefois pareil silence ? S'agit-il d'une prise de position négative délibérée, d'une attitude de contestation par rapport au point de vue traditionnel ? Faut-il admettre, comme beaucoup le voudraient, que la littérature sapientielle se meut d'emblée sur un plan universel, faisant fi des traditions nationales particulières ? Empruntant aux peuples voisins son mode d'investigation intellectuelle, et bien des données qui lui serviront de solution, la Sagesse ne semble guère s'intéresser aux problèmes spécifiques d'Israël, en tant que peuple de l'Alliance. L'idée de salut, corrélative à celle de peuple de l'Alliance, restera donc tout naturellement hors de ses perspectives.

Bien qu'il soit communément reçu, pareil jugement nous paraît fondé sur des conclusions hâtives. Il repose en dernière analyse sur des erreurs d'optique. La Sagesse biblique peut bien se servir d'étrangers comme porte-parole, que ce soit dans le livre des Proverbes ou dans celui de Job, elle ne s'adresse en fait, dans l'un et l'autre cas, qu'à des Israélites. La pointe d'actualité du message, dans le temps et l'espace, se trouve comme voilée par un universalisme factice, à la manière dont la mythologie et

10. Voir à propos de cet élargissement du corpus biblique sapientiel l'article de James L. CRENSHAW : « Method in determining Wisdom influence upon "historical" literature », *Journal of Biblical Literature* 88 (1969) 129–142.

11. Voir dans l'article cité de R.E. MURPHY, le développement consacré à : « The Orientation of Israelite Wisdom » (pp. 10ss).

12. R.E. MURPHY, *art. cit.*, p. 13.

l'histoire de l'Antiquité masquaient le milieu de cour d'Élizabeth ou du roi Louis qui constituait le véritable cadre des drames shakespeariens et cornéliens. La Sagesse ne représente pas une méthode d'investigation de la réalité, internationalement neutre à la manière de nos sciences actuelles de la nature. Elle se réfère toujours à des traditions particulières transmises de père en fils. Il n'y a pas de sagesse en soi, mais une sagesse égyptienne, une sagesse bantoue, une sagesse malgache et, pour ce qui est de la Bible, une sagesse d'Israël. C'est la Sagesse d'Israël que révèlent les collections grandes ou petites du livre des Proverbes, cette Sagesse qui fait elle-même sa publicité dans les deux premiers chapitres d'introduction, pour lesquels il n'est point d'autre auteur à chercher, que l'éditeur même de l'ensemble de l'œuvre¹³.

Si, ainsi qu'on le pense généralement, la Sagesse d'Israël avait alors voulu réagir contre le particularisme de la religion de l'Alliance et présenter une vision plus universelle du salut, ouverte à tous les mortels, quelle que soit leur appartenance ethnique :

Humains c'est vous que j'appelle
je crie vers les enfants des hommes (Pr 8, 4),

on comprend mal que pareille attitude révolutionnaire ait pu s'affaïsser et disparaître sans protestation ni résistance, lorsque Ben Sira en vint à identifier Sagesse et Torah (ch. 24). Peut-on voir là un simple incident de parcours, comme le font certains, dans l'évolution de la littérature sapientielle biblique ? Non seulement personne n'a élevé la voix pour contester le bien-fondé d'une telle identification ; mais tout le monde a emboîté le pas, comme si la chose allait de soi. Ainsi par exemple le livre de Baruch (3, 9-4, 4) :

Elle (la sagesse) est le livre des préceptes de Dieu,
la loi qui subsiste éternellement :
quiconque la garde vivra,
quiconque l'abandonne mourra.
Reviens, Jacob, saisis-la,
marche vers la splendeur de sa lumière ;
ne cède pas à autrui ta gloire,
à un peuple étranger tes privilèges.
Heureux sommes-nous, Israël,
ce qui plaît à Dieu nous fut révélé (4, 1-4).

Tout se passe comme si, en définitive, Ben Sira n'avait fait qu'explicitier ce qui était implicite depuis le début. Cette affirmation tranquille, pleinement pacifique, qui surgit vers l'an 200, semble bien prouver que la Sagesse dont la Bible n'a cessé, depuis la parution du livre des Proverbes (ch. 8), d'exalter l'image n'est pas la Sagesse en soi, mais la Sagesse d'Israël prise en ce qu'elle a de plus spécifique.

Pourquoi jusqu'à l'ère hellénistique a-t-on gardé le silence dans la littérature sapientielle sur cette spécificité, feignant d'ignorer l'élection, l'histoire du Salut et

13. Voir Patrick SKEHAN: « A single Editor of the Whole Book of Proverbs », dans *Studies in Israelite Poetry and Wisdom* (CBQ Monograph Series, I), (Washington, 1971, pp. 172-236.)

l'économie de la loi ? C'est que la Sagesse s'adresse aux individus, non pas à la nation comme telle. Selon la voie ouverte par les prophètes concernant le cœur nouveau et l'Alliance nouvelle de Jérémie (31, 31) et d'Ézéchiel (37, 26), il s'agissait d'œuvrer à cette conversion personnelle sur laquelle allait se fonder l'avenir du Nouvel Israël, un Israël de fidèles, et non plus seulement un Israël fidèle. Or la réflexion sur l'histoire et l'observation de la loi concernaient plutôt la nation comme telle que les individus qui la composeraient¹⁴. Cette sagesse qui, dans les chapitres I à IX du livre des Proverbes, appelle ses fils n'est, tout compte fait, qu'Israël regroupant ses enfants au cœur de leur exil. Il s'agit seulement de savoir si les Juifs de la diaspora vont accepter de rejoindre la communauté et d'y jouer leur destin. Personne alors n'eût imaginé une autre sagesse que celle offerte par la tradition des pères. Mais avec l'hellénisme vainqueur, la conscience juive va se trouver écartelée entre deux options qui obligeront à un choix décisif : la sagesse grecque universelle d'un côté et la fidélité aux traditions propres à Israël de l'autre. Face au danger de se voir dissoudre dans un hellénisme envahissant, chacun doit prendre position et opter jusqu'à la mort, si besoin est, pour la sagesse de la loi contre la sagesse des peuples environnants. Il ne s'agit plus de choisir la Sagesse et de refuser la folie, mais de choisir ce type précis de Sagesse, contre d'autres modèles offerts par le monde autour de soi.

Si notre analyse est exacte, la littérature sapientielle n'ouvre d'aucune manière une voie quelconque de salut distincte et comme parallèle, qui puisse s'opposer à celle qu'offre le reste de la Bible. La Sagesse ne propose pas une image du salut, pas plus qu'un quelconque système de valeurs ; elle se contente, en un langage qui lui est propre, d'engager chacun des fils d'Israël à se conformer au modèle livré par la tradition. Elle n'éprouve pas, du moins dans les débuts, le besoin de justifier ou même de définir cette tradition. Elle garde donc le silence sur la notion de salut, comme sur celle de l'élection, ou sur le régime de la loi. Un tel silence n'inclut ni réprobation, ni réticence ; mais il vient de ce que la sagesse n'estime pas de son ressort d'explicitier l'originalité de la voie où elle engage ses disciples.

En plaçant son action sous le signe de la « crainte de Yahvé », qui représente l'attitude fondamentale du peuple vassal face au Maître de son histoire, la Sagesse emboîte le pas au serviteur, pour entraîner à sa suite ceux qui se sont attachés à elle :

Si tu fais appel à l'entendement,
si tu réclames l'intelligence...
alors tu comprendras la crainte de Yahvé,
Tu découvriras la connaissance de Dieu (Pr 2, 3).

14. Von Rad s'est beaucoup préoccupé de situer la réflexion des sages dans l'économie générale de la théologie biblique. Il y a surtout vu une réponse de l'homme confronté avec l'expérience du monde. Le passage d'un engagement collectif à un engagement individuel, explique mieux selon nous la prépondérance que prit après l'exil la littérature sapientielle sur la littérature prophétique. De ce point de vue, l'article déjà ancien de W. Zimmerli : « Zur Struktur der altertamentlichen Weisheit » ZAW 1933, conserve en grande partie sa valeur, en dépit des critiques qui lui ont été adressées : les sages cherchent à convaincre, à amener leur public à se décider librement ; ils ne font pas appel à l'argument d'autorité, non plus qu'ils n'invoquent les exigences de la Loi comme telle.