

## La sagesse de la Bible. À la recherche d'un art de vivre

Jacques Vermeylen

---

**Citer ce document / Cite this document :**

Vermeylen Jacques. La sagesse de la Bible. À la recherche d'un art de vivre. In: Revue théologique de Louvain, 35<sup>e</sup> année, fasc. 4, 2004. pp. 441-473;

[http://www.persee.fr/doc/thlou\\_0080-2654\\_2004\\_num\\_35\\_4\\_3399](http://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_2004_num_35_4_3399)

---

Document généré le 27/06/2016

## Résumé

Les livres sapientiaux (en particulier les Proverbes, Qohélet et le Siracide) sont le fruit d'un dialogue parfois conflictuel entre expérience concrète et doctrine théologique. Au point de départ, la sagesse est d'abord un savoir-faire, comme les proverbes anciens en témoignent : elle observe la société et tire de ce qu'elle voit des leçons pour la quête du bonheur. À l'époque perse, cette sagesse pratique est mise au service d'une théologie de la rétribution divine en fonction de la Torah. Au nom de l'expérience de la non-maîtrise de l'homme sur son propre destin, Qohélet critique à la fois la sagesse traditionnelle (idéal de la réussite sociale) et la doctrine officielle ; il propose un chemin de joie, modeste, certes, mais réaliste : il faut vivre avec intensité les petits moments de plaisir que Dieu accorde. Le Siracide, enfin, met en garde contre une sagesse qui lui paraît trop humaine et rappelle que, pour être heureux, il faut avoir au cœur la crainte de YHWH. C'est l'homme du juste milieu ou, plutôt, de l'équilibre ; ainsi, il encourage la recherche du plaisir, mais en ajoutant aussitôt : «avec modération, et en ayant le souci des autres».

## Abstract

The sapiential books (in particular Proverbs, Ecclesiastes, Ben Sira) are the fruit of a sometimes conflicting dialogue between concrete experience and theological teaching. At the start, wisdom is in the first place know-how, as the ancient proverbs attest : they observe society and draw out from there lessons for the quest of happiness. During the Persian era, this practical wisdom is put to the use of a theology of divine rétribution in accordance with the Torah. In the name of the non-mastery of man over his own destiny, Ecclesiastes criticises both traditional wisdom (the idéal of social success) and the official teaching ; he proposes a path of joy, modest to be sure but realistic : one must intensely live the short moments of pleasure which God grants. Ben Sira, finally, warns against a wisdom which seems to him too human and reminds his readers that, in order to be happy, one should have at heart the fear of YHWH. He is the man of the golden mean, or rather balance ; hence he encourages the search of pleasure but immediately adds «with modération and concern for others».

# La sagesse de la Bible

## À la recherche d'un art de vivre\*

La sagesse proche-orientale ancienne n'a jamais été une spéculation abstraite. Elle se présente plutôt comme un savoir-faire, une compétence, une aptitude manuelle, sociale, intellectuelle ou technique. Recherchant, dans l'observation de la nature et l'expérience pratique, l'ordre du monde – incluant un ordre social – établi par les dieux, elle est un art de vivre, où interviennent le bon sens, la pondération, la justice. Incluant une dimension intellectuelle, cette sagesse a d'abord une visée pratique: elle veut découvrir comment l'être humain peut assurer son existence, se prémunir contre les dangers qui l'entourent, arriver au bonheur<sup>1</sup>.

Il n'est pas étonnant de retrouver dans la Bible une sagesse présentant au point de départ les mêmes caractéristiques fondamentales. L'expérience de plus en plus singulière d'Israël va cependant colorer à sa manière propre cet art de vivre. Nous envisagerons quatre visions de l'art de vivre, en tension les unes avec les autres: les témoignages proposés par les proverbes de l'époque royale et leur interprétation à l'époque perse, puis par les livres de Qohélet et du Siracide<sup>2</sup>.

### I. LES PROVERBES

Tous les commentateurs en conviennent: le livre biblique des Proverbes comprend des sentences traditionnelles, mais aussi des

\* Conférence prononcée dans le cadre de la session «Le christianisme, un art de vivre?», organisée par la Faculté de théologie de l'Université Catholique de Lille les 29 et 30 janvier 2004. Ce texte a paru sous une forme condensée sous le titre «La sagesse de la Bible: un art de vivre?», dans L. CROMMELINCK (éd.), *Le christianisme, un art de vivre?* (coll. *Les Cahiers de Paraboles*, 22), Tournai, 2004, p. 21-36.

<sup>1</sup> Voir en ce sens A. DE PURY, «Sagesse et révélation dans l'Ancien Testament», dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1977, p. 1-50, spéc. p. 3-23; voir aussi P. BEAUCHAMP, art. «Sagesse. A. Théologie biblique», dans J.-Y. LACOSTE (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, 1998, p. 1036-1039.

<sup>2</sup> Je ne considère ici ni le livre de Job, ni celui de la Sagesse. Le premier n'envisage guère l'art de vivre, sinon d'une manière négative (la question du malheur). Le second demanderait de longs développements.

matériaux plus récents. Plus exactement, je voudrais montrer comment les premières disent une manière d'être au monde, mais aussi dans quel sens les apports plus récents les interprètent.

### *Les proverbes anciens de la Bible*

Deux sections du livre des Proverbes (10,1–22,16; chap. 25–29) rassemblent des sentences attribuées à Salomon, la seconde d'entre elles ayant été «transcrite par les gens d'Ézéchiass» (25,1). Ces proverbes remontent en principe à l'époque royale. Par ailleurs, certaines paroles sont plus proches de ce qu'on lit dans une littérature beaucoup plus récente. Comme les proverbes sont très brefs, que chacun d'entre eux forme une unité indépendante et que le genre littéraire se perpétue à travers les siècles, le tri s'avère difficile. Nous pouvons cependant tabler sur quelques critères. Les proverbes qui ont les meilleures chances d'être anciens sont ceux dont la formulation est la moins stéréotypée, ceux qui évoquent des situations concrètes, ceux qui reprennent une thématique attestée dans les sagesses des peuples voisins, ceux qui ont des affinités avec des textes bibliques de l'époque royale. Parmi les sentences qui répondent à ces critères, on peut ranger en particulier:

- celles qui opposent le travailleur et le paresseux<sup>3</sup>, le riche et le pauvre (en valorisant la richesse)<sup>4</sup>, le menteur et l'homme honnête<sup>5</sup>, l'homme discret et le bavard<sup>6</sup>, l'homme qui accepte la correction et le rebelle<sup>7</sup>, le querelleur et l'homme paisible<sup>8</sup>;
- celles qui se rapportent explicitement aux conseillers de la cour et certains proverbes royaux<sup>9</sup>;
- celles qui concernent la prudence dans le rapport avec les femmes<sup>10</sup>;
- celles qui associent grand âge et expérience<sup>11</sup>;

<sup>3</sup> 10,4.5.26; 12,11.24.27; 13,4; 14,23; 15,19; 18,9; 19,15.24; 20,4.13; etc.

<sup>4</sup> 10,4.15.22; 11,24; 12,9; 13,8.11; etc.

<sup>5</sup> 10,9.29; 11,1.3.20; 12,8.7.19.22; 14,5.25; etc.

<sup>6</sup> 10,10.19; 11,12.13; 12,18; 13,3; etc.

<sup>7</sup> 10,17; 12,1; 13,1.13.24; 15,5.10.12.32; etc.

<sup>8</sup> 10,12; 14,17.30; 15,18; etc.

<sup>9</sup> 11,14; 14,28.35; 15,22; 16,10.12.13.14.15; etc.

<sup>10</sup> 11,22; 12,4; 18,22; 19,13.14; etc.

<sup>11</sup> 16,31; 17,6; 20,29.

- celles qui déconseillent la caution aux étrangers<sup>12</sup>, l'accaparement des biens<sup>13</sup>, les paroles blessantes<sup>14</sup>, la vengeance<sup>15</sup>, la boisson<sup>16</sup>, le mépris de la parole donnée<sup>17</sup> ou la vantardise<sup>18</sup>;
- celles qui, au contraire, recommandent la miséricorde<sup>19</sup>, la bonté envers les faibles<sup>20</sup>, les cadeaux<sup>21</sup>, le respect des parents<sup>22</sup>, la prudence<sup>23</sup>, la patience<sup>24</sup>, la modération<sup>25</sup>, la fidélité au maître<sup>26</sup>;
  - les sentences descriptives, n'impliquant aucune leçon morale ou aucun conseil<sup>27</sup>.

Ces sentences anciennes ne font guère intervenir YHWH<sup>28</sup>. Elles proposent des valeurs traditionnelles communes à la plupart des sagesse proche-orientales. L'homme qui veut réussir adopte un art de vivre qui se caractérise par la justice sociale, le désintéressement et même la générosité, la maîtrise de soi, la sincérité et l'honnêteté, le travail, l'obéissance et l'écoute, l'humilité, la discrétion, la tempérance et la modération, les bonnes fréquentations, le respect des parents et des vieillards, la prudence vis-à-vis des femmes, et enfin la fermeté vis-à-vis des enfants et de ceux qu'il faut éduquer.

Nombre de proverbes opposent deux conduites: ils incitent à vivre la «sagesse» et à éviter la «folie». Ce choix est lié à une rétribution

<sup>12</sup> 11,15; 17,18; 20,16; 27,13.

<sup>13</sup> 11,26.

<sup>14</sup> 15,1; cf. 16,24.

<sup>15</sup> 17,13; 20,22.

<sup>16</sup> 20,1; 26,10.

<sup>17</sup> 25,14.

<sup>18</sup> 27,2.

<sup>19</sup> 11,17; 19,22; 21,21.

<sup>20</sup> 14,31; 17,5; 19,17; 21,13; 25,21-22.

<sup>21</sup> 17,8; 18,16; 21,14.

<sup>22</sup> 19,26; 20,20; 28,24.

<sup>23</sup> 22,3.

<sup>24</sup> 25,15.

<sup>25</sup> 25,16.27.

<sup>26</sup> 27,18.

<sup>27</sup> 13,12.19; 14,10.12.13; etc.

<sup>28</sup> On considère souvent la réflexion sapientiale comme profane. Il est vrai que la plupart des proverbes ne font référence explicite qu'à l'observation ou à la vie sociale, mais il ne faut pas oublier que les Anciens voyaient le monde comme un reflet de l'ordre divin. Dans cette perspective, rien n'échappe à l'autorité de YHWH, rien n'est «profane» au sens d'autonome par rapport à Dieu; cependant la volonté divine n'est pas donnée par révélation: il faut la découvrir en observant la vie sociale. L'origine traditionnelle de certains proverbes mentionnant YHWH ne peut être exclue, même si la plupart sont récents.

positive ou négative, qui se présente comme immanente: telles sont les conséquences prévisibles de tel ou tel acte<sup>29</sup>. Celui qui veut vivre heureux doit se comporter avec sagesse, sans se laisser fasciner par les plaisirs immédiats, comme celui de la richesse. L'expérience montre que le bonheur vrai et durable passe par l'ascèse, par l'observation de règles traditionnelles. Il s'agit en particulier de discipliner sa parole, son attention, son désir et son agressivité.

Le portrait de l'homme avisé met en évidence ce que nous pourrions appeler les «valeurs de passivité». La sagesse est faite d'écoute, d'obéissance, d'humilité, de maîtrise de soi, de prudence, et non de créativité, de développement de la liberté. Au contraire, s'abandonner à son instinct ou à ses sentiments, considérer sa propre valeur, c'est se laisser entraîner dans le désordre. On devine derrière tout cela la conviction qu'il existe un ordre des choses, fait d'harmonie et de justice. Cet ordre est hiérarchique: YHWH impose sa volonté au roi, qui commande à son tour au pays, de même que le père commande à son fils. Comme l'ensemble de la littérature de sagesse proche-orientale, les proverbes israélites anciens sont le reflet et le soutien d'un ordre social rigide et autoritaire.

Le programme du sage est double: d'une part, il lui faut accéder à la connaissance de l'ordre du monde par les leçons reçues des maîtres, l'intelligence, l'observation, le bon sens et l'honnêteté intellectuelle; d'autre part, il doit conformer sa vie à cet ordre, par sa justice, sa droiture, son travail, sa générosité et son refus de la violence. En face du sage se trouvent à la fois l'insensé, c'est-à-dire celui qui ne voit pas l'ordre de l'univers, et le méchant, c'est-à-dire celui dont la vie n'y correspond pas. À vrai dire, folie et méchanceté ne doivent pas être séparées, mais qualifient ensemble l'attitude du non-sage.

Les proverbes anciens présentent un programme de vie exigeant, qui correspond dans plus d'un cas à la législation ancienne d'Israël. Cette convergence n'est guère étonnante, car les deux littératures

<sup>29</sup> A. SCHERER, «Is the Selfish Man Wise? Considerations of Context in Proverbs 10.1–22.16 with Special Regard to Surety, Bribery and Friendship», dans *Journal for the Study of the Old Testament (JSOT)*, t. 76, 1997, p. 59-70, montre à partir de trois thèmes (sécurité, fraude, amitié) que l'éthique des anciens proverbes n'est pas de type déontologique, mais plutôt téléologique: chacun doit considérer ce que ses actes produiront.

émanent du même milieu des scribes de la cour<sup>30</sup>. Le point de vue n'est cependant pas identique, car le droit vise la défense des faibles et la cohésion sociale, tandis que les proverbes s'intéressent davantage à la conduite efficace des dirigeants. Les proverbes abordent ainsi des domaines que le droit ignore et proposent aux fonctionnaires une ligne de conduite plus exigeante que la simple observance des lois.

Ces proverbes, qui reposent sur l'expérience, ne s'adressent pas à la conscience morale, mais ils disent les conséquences naturelles de diverses conduites: ceci mène à la réussite, cela à l'échec. Il s'agit moins de vivre selon sa conscience ou de répondre à l'appel de YHWH que d'agir intelligemment afin d'arriver au bonheur personnel. Dès lors, celui qui veut atteindre les postes les plus en vue doit se faire humble et soumis, ne se faire remarquer que par son travail assidu. En définitive, ces proverbes ne développent pas une morale du don de soi, de l'effacement devant les autres ou de la pauvreté du cœur; au contraire, ils disent par quels détours obligés, par quelles patiences on peut devenir vraiment riche et puissant. Car tel est bien l'horizon de ces proverbes: faire carrière, réussir «dans la vie»<sup>31</sup>.

### *Les proverbes postérieurs à l'époque royale*

Commençons par dresser un inventaire des proverbes qui ont les meilleures chances d'avoir été écrits après l'exil:

- Les sentences qui, sans décrire ou évoquer un comportement concret, exposent le sort promis au «juste» (*ṣaddîq*), à l'«homme droit» (*yāšār*), au «sage» (*ḥākām*), à l'«homme intelligent» (*'îš r'ḥunāh*),

<sup>30</sup> Sur les rapports entre droit et sagesse, voir notamment M. GILBERT, «La Loi, chemin de sagesse», dans C. FOCANT (éd.), *La Loi dans l'un et l'autre Testament* (coll. *Lectio Divina*, 168). Paris, 1997, p. 93-109.

<sup>31</sup> M.V. FOX, «The Social Location of the Book of Proverbs», dans M.V. FOX et al. (ed.), *Texts, Temples, and Tradition. FS M. Haran*, Winona Lake, IN, 1996, p. 227-239, étudie l'origine des collections de proverbes: celles-ci ne proviennent ni du monde rural (thèse de R.N. Whybray), ni du monde scolaire (thèse de H.-J. Hermisson), mais plutôt de la cour et des milieux dirigeants. L'écriture des proverbes à la cour de Jérusalem n'empêche pas l'enracinement de nombreux proverbes individuels dans le monde de la ferme ou, plus largement, l'origine populaire de nombre d'entre eux, soulignée par W. GOLKA, «Die israelitische Weisheitsschule oder 'des Kaisers neue Kleiden'», dans *Vetus Testamentum (VT)*, t. 33, 1983, p. 257-270.

- ou encore à l'«impie» (*rāšā'*), au «sot» (*k<sup>c</sup>sīl*), aux «malfaisants» (*po<sup>a</sup>léy 'āwèn*), aux «traîtres» (*bôgdîm*), au «pécheur» (*hôté'*), etc<sup>32</sup>.
- Une partie importante des sentences qui opposent le «sage» et le «fou», et en particulier les proverbes parlant du «sage», de l'«intelligent», de l'«avisé», du «fou», du «sot» ou du «niais» sans description précise de leur agir, mais annonçant simplement leur rétribution. Dans les écrits anciens, il est évident qu'il faut être sage, et toute la question est de savoir en quoi consiste la sagesse.
  - Les sentences qui condamnent la richesse pour elle-même, et surtout si celle-ci est associée à l'un des termes cités ci-dessus (en 11,7, par exemple).
  - Les sentences qui parlent de la «crainte de YHWH» (10,27; 14,26.27; 15,33; 16,6; 19,23; 22,4) et, plus généralement, la majorité des proverbes à contenu explicitement religieux.

La plupart de ces sentences ne semblent pas répondre à une intention didactique ou parénétiq ue, comme les proverbes anciens, mais avoir pour but de rassurer les fidèles qui se sentent persécutés, en réaffirmant la réalité du jugement divin. Bon nombre d'entre elles s'inscrivent dans le contexte de la littérature des «pauvres» ou des «justes» plus ou moins liés à la figure d'Esdras; d'autres sont probablement plus récentes encore et peuvent avoir été créées à l'époque hellénistique.

Ce qui nous intéresse ici, c'est d'examiner comment cette nouvelle écriture interprète et prolonge les proverbes plus anciens pour former une œuvre qui a sa cohérence propre. Derrière le désordre apparent des recueils «salomoniens» tels qu'ils figurent dans la Bible, ne pourrions-nous pas reconnaître une construction logique<sup>33</sup>? À défaut

<sup>32</sup> Cf. J. VAN OORSCHOT, «Der Gerechte und die Frevler im Buch der Sprüche», dans *Biblische Zeitschrift (BZ)*, n.s. t. 42, 1998, p. 225-238. Sur un total de 90 sentences environ, 39 opposent le «juste» (*šaddîq*) au «méchant» ou à l'«impie» (*rāšā'*). De même, 5 sentences opposent l'«homme droit» (*yāšār*) au même «impie» (*rāšā'*). Le procédé systématique est d'autant plus visible que la construction des phrases est stéréotypée. Le couple antithétique *rāšā'*–*šaddîq* appartient aux expressions favorites de la communauté du deuxième Temple, en particulier vers le IV<sup>e</sup> siècle, au moment où l'opposition avec les «mauvais Juifs» devient irréversible. En revanche, ce type de proverbes ne se rencontre pas dans les autres recueils sapientiaux du Proche-Orient ancien, sinon dans des textes tardifs, comme le papyrus Insinger ou le roman d'Ahiqar.

<sup>33</sup> Voir notamment T. HILDEBRANDT, «Proverbial Pairs: Compositional Units in Proverbs 10–29», dans *Journal of Biblical Literature (JBL)*, t. 107, 1988, p. 207-224; Jutta KRISPENZ, *Spruchkomposition im Buch Proverbia* (coll. *Europäische Hochschulschriften*, 23/349), Francfort, 1989; Ruth SCORALICK, *Einzelnspruch und Sammlung. Komposition im Buch der Sprichwörter. Kapitel 10–15* (coll. *Beihefte zur Zeitschrift für*

d'un examen systématique, explorons les trois premières sections (v. 1-5.6-11.12-18) de Pr 10, au début de la première section «salomonienne».

10,1-5<sup>34</sup>

1	<b>Un fils SAGE</b>	réjouit	un père
mais	<b>un fils SOT</b>	[est] l'affliction	de sa mère.
2	Ne servent pas	les trésors	de MAUVAISETÉ
mais	délivre	de la mort.	la JUSTICE
3	Il n'affame pas, YHWH,	le gosier	du JUSTE
mais	il réprime.	l'avidité	des MAUVAIS
4	Pauvre-fait	une paume	NONCHALANTE
mais	enrichit.	la main	des DILIGENTS
5	Qui recueille	[est] un fils	SENSÉ <sup>35</sup>
qui dort	à la moisson	[est] un fils	ÉHONTÉ.

Le tableau dispense de longs commentaires: on voit sans peine les correspondances entre les v. 1 et 5 (motif du fils; phrase positive en tête), ainsi qu'entre les v. 2 et 4 (motif des richesses, phrase négative en tête). Le v. 3 (phrase positive en tête), qui introduit un septième terme (YHWH), se trouve au centre. Nous avons donc un ensemble soigné, et non l'assemblage de matériaux hétéroclites simplement juxtaposés. Il faut cependant distinguer les proverbes anciens et les éléments plus récents:

*die Alttestamentliche Wissenschaft [BZAW]*, 232), Berlin-New York, 1995; K.M. HEIM, *Like Grapes of Gold Set in Silver. An Interpretation of Proverbial Clusters in Proverbs 10:1–22:16* (coll. BZAW, 273), Berlin-New York, 2001. Notons qu'aucune de ces études n'essaye de reconstituer une histoire de la rédaction du texte.

<sup>34</sup> Le tableau et plusieurs éléments du commentaire sont empruntés à R. MEYNET, «Pour comprendre proverbe et énigme». Analyse rhétorique de Pr 1,1-7; 10,1-5; 26,1-12», dans P. BOVATI et R. MEYNET (éd.), «Ouvrir les Écritures». FS P. Beauchamp (coll. *Lectio Divina*, 162), Paris, 1995, p. 97-118 (p. 102-105).

<sup>35</sup> «Un fils sensé», c'est-à-dire «un homme intelligent», de même que l'expression parallèle signifie en fait «un homme indigne».

- Les v. 4 et 5, qui parlent de la paresse, doivent être considérés comme traditionnels.
- Le v. 2 – ancien, lui aussi – vise des comportements concrets dans le domaine de la vie sociale et s’appuie sur l’expérience. Comme chacun le sait et comme la sagesse égyptienne le proclame, celui qui fait fortune par l’injustice ou la malhonnêteté doit s’attendre à perdre son bien.
- En opposant le *ṣaddîq* et le *rāšā’*, le v. 3 interprète la même idée dans un sens nouveau: les effets sont attribués à YHWH et prennent l’allure d’une rétribution; l’effet de la mauvaise conduite est radicalisé (passage du non-profit à la répression); le contenu concret du proverbe n’est pas explicité. En outre, le mot *hawwāh*, «rapacité, cupidité», qui caractérise le méchant, n’apparaît que dans des textes postexiliques<sup>36</sup>, en lien avec les ennemis de la communauté pieuse. Dans ce cadre comme dans la littérature de l’époque perse, le *ṣaddîq* n’est pas l’homme qui respecte le droit social, mais l’homme qui observe la Torah.
- De la même manière, le v. 1 interprète le v. 5. Celui-ci parlait de l’homme de bon sens en utilisant l’expression «un fils sensé», et le v. 1 parle d’un fils dans sa relation avec son père: il y a transposition. D’autre part, le v. 5 décrit des comportements concrets (celui qui moissonne et celui qui préfère dormir), tandis que le v. 1 met en scène un fils «sage» et un fils «sot», sans dire en quoi consistent leurs qualités respectives<sup>37</sup>. Le motif du fils sage permet de lier la série des «proverbes de Salomon» aux discours d’enseignement qui précèdent (chap. 1–9), discours adressés par un père à son fils, pour lui apprendre la sagesse.

Les sentences récentes sont calquées sur les anciennes, qu’elles réinterprètent pour former un ensemble littéraire bien construit, avec au centre le motif de la rétribution divine. YHWH, qui nourrit le juste (v. 3), tient ainsi la place des parents. Dans cette perspective, le fils sage du v. 1 est l’homme juste (fidèle à la Loi) du v. 3. On ajoutera

<sup>36</sup> Livre de Job, psaumes tardifs, Pr 11,6; 17,4. En général, le terme est orthographié *’awwāh*.

<sup>37</sup> R. MEYNET, «Pour comprendre proverbe et énigme», p. 104, explique le v. 1 à partir du v. 5: le fils travailleur (et donc sage) réjouit ses parents, parce qu’il peut les aider dans leur vieillesse. En réalité, celui qui lit le v. 1 ne sait pas encore que le fils sensé est celui qui ne recule pas devant le travail, et il ignore son âge.

que les v. 1-5, placés en tête de la première collection «salomonienne», en fournissent une clé d'interprétation générale. Dans la perspective du rédacteur, il y a équivalence entre sagesse, travail diligent et justice (observance de la Loi) comme entre sottise, paresse et méchanceté (mépris de la Loi). Alors que les proverbes anciens évoquaient une multiplicité d'agirs concrets, tout est désormais divisé en deux types de comportement, en fonction de la conformité à la Loi. En outre, l'accent est placé sur la rétribution divine (v. 3, au centre de la composition); le lecteur comprend que la négligence par rapport à la Loi ne peut produire que le malheur<sup>38</sup>.

10,6-11

6			<u>Bénédictions</u> pour
	la tête	du JUSTE	
mais	la <b>bouche</b>	des MÉCHANTS	(se) <i>couvrira (de)</i>
			<i>violence</i>
7	La mémoire	du JUSTE	[est] à <u>bénédition</u>
mais	le nom	du MÉCHANT	pourra
8		Le SAGE	
	de cœur		prend les ordres
mais		le FOU	
	de lèvres		se perdra
9	Celui qui va	HONNÊTEMENT	marchera en sécurité
mais		le TORTUEUX	
	de ses chemins		sera connu
10		Qui cligne	
	de l'œil		donnera de la peine
mais		le FOU	
	de lèvres		se perdra
11			Source de vie:
	la <b>bouche</b>	du JUSTE	
mais	la <b>bouche</b>	des MÉCHANTS	(se) <i>couvrira (de)</i> <i>violence</i>

<sup>38</sup> Encore une fois, le rédacteur rapproche plusieurs notions: délivrance, absence de faim et richesse, par opposition à inutilité, mort, punition et pauvreté. L'image directrice est celle de la bouche, qui reçoit ou non à manger. La nourriture doit se recevoir de la main de YHWH et non être prise avec avidité (v. 3). Et quelle est la nourriture que YHWH donne? C'est le pain pour vivre, mais c'est aussi la «justice» (*š'dāqāh*, v. 2), c'est-à-dire l'observance de la Loi (cf. Dt 8,3).

Cette fois, nous notons la reprise du v. 6b au v. 11b et du v. 8b au v. 10b<sup>39</sup>, la référence abondante aux parties du corps (2<sup>e</sup> colonne; soulignons la proximité des lèvres et de la bouche), la succession constante positif/négatif. Nous sommes à nouveau en présence d'un ensemble qui ne manque pas de cohérence et nous pouvons, encore une fois, distinguer des éléments anciens et des apports plus récents.

- Le v. 9 a toutes les apparences de l'ancienneté. Sa formulation sort des stéréotypes et son contenu est traditionnel: l'honnêteté finit par payer, mais celui qui cherche à dissimuler ses véritables desseins sera démasqué. Il en va de même pour le v. 10, même si la portée de la première partie reste discutée: le clin d'œil est-il ici une pratique magique, une moquerie<sup>40</sup>, ou une roublardise<sup>41</sup>? En tout cas, la seconde partie vise une parole intempestive, comme la divulgation d'un secret. L'accent est placé sur cette finale: celui qui fait un clin d'œil cause du souci, mais celui qui ne sait pas tenir sa langue (le «fou des lèvres») est un homme perdu! Cette mise en garde est traditionnelle.
- Le v. 10b est repris et interprété au v. 8. Cette fois, le «fou des lèvres» est opposé au «sage de cœur». Nous reconnaissons le contraste stéréotypé entre la folie et la sagesse, et celle-ci est associée à l'accueil d'«ordres» ou de «commandements» (*mišwôt*); le terme utilisé est celui des commandements de la Loi. Si le sage est l'homme attentif à la Loi, le fou – son opposé – doit être celui qui néglige la même Loi. La mention du cœur, siège de la volonté et des décisions, le confirme: l'auteur ne songe plus à la nécessité de la discrétion, mais à la volonté d'être fidèle aux commandements. Dans cette ligne, le «fou des lèvres» pourrait être celui qui enseigne la désobéissance, et non plus, dans la ligne traditionnelle, le bavard.
- L'ensemble formé par les v. 8-10 est encadré par les v. 6-7 (liés par le couple juste/méchant et par le motif de la bénédiction) et

<sup>39</sup> Les v. 6b et 10b sont différents dans la LXX; je suis ici le TM (texte hébreu).

<sup>40</sup> Ainsi, A. LELIÈVRE et A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. 1 (coll. *Lectio Divina, Commentaires*, 1), Paris, 1993, p. 44; la moquerie serait un affaiblissement de la portée magique primitive.

<sup>41</sup> W. MCKANE, *Proverbs* (coll. *Old Testament Library [OTL]*), Londres, 1970, p. 418.

11, qui forment inclusion (phrase identique aux v. 6b et 11b)<sup>42</sup>. Cette fois, le motif des lèvres a suggéré celui de la bouche (v. 6b.11a.11b). Comme la bouche du méchant (v. 6b.11b) correspond aux lèvres du fou (v. 8b.10b), il y a désormais équivalence entre le juste, le sage et l'homme honnête, d'une part, et entre le méchant, le fou et l'homme tortueux, d'autre part. La mention de la tête, au v. 6a, a pu être inspirée par le même mot au v. 4 (ancien).

Encore une fois, nous constatons donc que les proverbes récents s'expliquent comme interprétation des anciennes sentences dans un contexte théologique nouveau. À partir du matériau traditionnel, le rédacteur a façonné un petit ensemble, lui-même relié à l'ensemble précédent par les motifs communs du juste, du méchant, du sage, du fou et de la tête. On y retrouve l'image de la bouche, mais dans un sens différent: ce n'est plus une bouche à nourrir (motifs de la faim, de l'avidité, de la moisson), mais plutôt le siège de la parole. La bouche est pour le juste l'organe par lequel il reçoit de YHWH sa nourriture (matérielle, mais aussi cette autre nourriture qu'est la Loi, cf. v. 8a) et peut énoncer une parole de vie (v. 11a); pour l'impie, au contraire, la bouche exprime l'avidité (v. 3b) et profère des paroles qui engendrent la violence (v. 6b.11b) et mènent à la perdition (v. 8b).

Au centre de l'unité littéraire se trouve le v. 9, qui oppose l'homme honnête et le tortueux. Cette sentence traditionnelle prend un sens nouveau dans ce contexte. Pour le lecteur qui connaît déjà les v. 6 à 8, celui qui marche «en perfection» (*battom*) est le juste, à l'image de Job, homme «parfait (*tām*), droit, craignant Dieu, s'écartant du mal» (Jb 1,1). L'homme tortueux, en revanche, ne peut être que le méchant ou le fou, c'est-à-dire celui qui ne se laisse pas guider par la Torah.

<sup>42</sup> Le sens des v. 6b = 11b n'est pas clair. A. LELIÈVRE et A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. 1, p. 25, traduisent: «La violence cache la bouche des mauvaises gens». Le mot *hāmās* pourrait, en effet, être le sujet de la phrase, mais le parallèle avec les versets suivants ne favorise pas cette lecture. Par ailleurs, le parallélisme des membres de chacun des deux versets invite à comprendre la phrase dans le sens d'une violence qui retombe sur les méchants eux-mêmes; le verbe *kāsāh* pi. signifie le plus souvent «couvrir», avec parfois le sens de «dissimuler», mais en Jon 3,6 au moins, il faut le traduire par «se couvrir de». Ce sens convient ici, avec un jeu possible entre l'idée d'une parole qui sème la violence et celle de la violence reçue en retour.

10,12-18

12		La <u>HAINÉ</u>	
	réveille		les querelles
mais			toutes les <i>FAUTES</i>
	couvre	l'AMOUR	
13	Sur les <i>lèvres</i>	de l'INTELLIGENT	est trouvée la <u>sagesse</u>
mais			le bâton [est]
	sur le dos	du <i>MANQUANT-DE-CŒUR</i>	
14		Les <u>SAGES</u>	cachent
	la connaissance		
mais	la bouche de	l' <i>IMBÉCILE</i>	[est] un <b>danger</b> proche
15	La fortune	du riche	[est] la cité de sa force
mais		des pauvres	le <b>danger</b>
	[est] leur misère		
16	Le travail	du JUSTE	[est] <b>pour la vie</b> :
mais	le gain	du <i>MÉCHANT</i>	[est] pour le raté
17			Il marche <b>pour la vie</b> <sup>43</sup> :
	celui-qui-garde	LA DISCIPLINE	
mais	celui-qui-abandonne	LA CRITIQUE	[s']égare
18			Elles dissimulent la <u>HAINÉ</u> :
	les <i>lèvres</i>	de <i>TROMPERIE</i>	
et			celui-qui-fait sortir une calomnie
	celui-là [est]	<i>SOT</i>	

Le tableau fait ressortir répétitions et correspondances. Au centre se trouve le v. 15, lié au v. 14 par le motif commun du danger (*m<sup>c</sup>hit-tāh*). Encadrant ce v. 15, les v. 13-14 et 16-17 ont respectivement en commun la racine *hkm* (la sagesse, les sages) et l'expression *l<sup>e</sup>ḥayyim*, «pour la vie». Le cadre extérieur, enfin, est formé par les v. 12 et 18, avec chaque fois la mention de la haine (*sin'āh*). Comme pour les deux ensembles précédents, les sentences d'allure récente interprètent les proverbes présumés anciens.

<sup>43</sup> Littéralement: «chemin pour la vie».

- Le v. 15 déclare que l’homme riche a, par sa fortune, une citadelle inexpugnable<sup>44</sup>, tandis que le pauvre (*dal*) est en danger à cause de sa misère: les pauvres sont de plus en plus pauvres. Ce proverbe a les caractéristiques des sentences traditionnelles: il dit l’expérience concrète et l’idéal d’enrichissement de la sagesse proche-orientale classique, sans faire référence à l’éthique.
- De même, le v. 14 est ancien. On y trouve l’éloge de la discrétion (savoir garder un secret), alors que parler à tort et à travers relève de la bêtise et entraîne un danger; ces motifs appartiennent à la sagesse traditionnelle. Les v. 14 et 15 ont en commun le même mot *m<sup>e</sup>hittāh*, «danger», et c’est sans doute pourquoi ils ont été rapprochés dans une collection ancienne de proverbes.
- Quoique l’hésitation soit permise, le v. 12 peut être ancien. Encore une fois, en effet, le proverbe fait appel à l’expérience: la haine attise les querelles, tandis que l’amour (ou l’amitié) permet le pardon des fautes, et donc le retour de la paix.
- Le v. 16 interprète le v. 15: il reprend et transpose le motif de la richesse, en l’associant à la notion de mérite (opposition entre «juste» et «méchant»). Surtout, le gain dont parle le v. 16 paraît être identifié à «la vie». Le v. 16 permet en outre de préciser le sens du proverbe précédent: la richesse n’est source de vie que si elle est morale. Ces caractéristiques sont celles des sentences récentes. Notons, en finale du verset, le mot *ḥaṭṭa’t*, qui désigne ordinairement le péché, mais que le contexte invite à traduire ici par «raté», selon le sens étymologique du terme.
- Le v. 17 précise à son tour le message du v. 16: le juste est l’homme qui «garde la discipline», c’est-à-dire l’observant de la Loi avec sa sévérité; le méchant, au contraire, est l’homme qui refuse la mise en question de sa propre conduite. Ce verset ne fait référence à aucune conduite concrète.
- Les v. 13 et 18 – eux-mêmes liés par le motif commun des lèvres – empruntent au v. 14 le thème de l’usage bon ou mauvais de la parole. À nouveau, il y a transposition. Le v. 13 déclare que l’homme intelligent (*nābôn*) a des paroles de sagesse, tandis que le «sans-cœur» recevra des coups de bâton; notons que le sans-cœur

<sup>44</sup> A. LELIÈVRE et A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. 1, p. 46, commentent: «Le riche est dans une situation toujours favorable; on n’ose pas plus l’attaquer qu’on n’ose assiéger une ville bien défendue».

n'est pas l'individu imperméable aux sentiments humains ou à la générosité, mais plutôt celui qui n'a pas de volonté. Le parallélisme antithétique entre les deux phrases permet de comprendre: la sagesse appartient aux observants de la Loi, tandis que les hommes qui ne lui sont pas fidèles seront châtiés. Le v. 18 est inspiré à la fois par le v. 12 (la haine) et par le v. 14 (la bouche, la dissimulation). Ce proverbe est le seul de la série à proposer deux phrases négatives, qui condamnent respectivement la tromperie et la calomnie: c'est autre chose que l'appel à la discrétion (sur les secrets) du v. 14! En bien des proverbes, le mot *k'sîl*, «sot», désigne en fait l'homme qui manque de sagesse en ignorant la Tôrah (voir le v. 1b). Dans cette hypothèse, le verset peut viser les propos trompeurs et diffamatoires des impies à l'égard de la communauté observante.

Encore une fois, nous avons donc un ensemble dont la construction paraît réfléchie. Trois proverbes anciens (v. 12.14.15) parlaient de haine et d'amour, de sagesse et du bon usage de la parole, de richesse et de danger. Ces notions sont interprétées en fonction d'une problématique propre à la communauté du second Temple: la haine est celle des opposants de l'extérieur et l'amour unit les membres du groupe; la sagesse consiste à observer la Tôrah, tandis que l'ignorance de cette dernière sera châtiée par Dieu; les impies disent du mal de la communauté observante, mais cette parole même révèle leur sottise. Notons l'existence d'un lien avec la série précédente: le même verbe *kāsāh*, «couvrir», au même mode pi'él, est utilisé aux v. 6b, 11b et 12b<sup>45</sup>.

### *Conclusion*

Nous pourrions faire des observations semblables tout au long des deux collections «salomoniennes». Celles-ci rassemblent des sentences traditionnelles, mais interprétées et prolongées par un riche

<sup>45</sup> Cela signifie que l'auteur du v. 11 (et, sans doute, du v. 6b) connaissait probablement le v. 12, plus ancien. En d'autres termes, le rédacteur n'a pas utilisé deux ou trois proverbes épars, mais une collection déjà constituée, et il a dû retravailler systématiquement de grands ensembles. Notons que la portée du verbe n'est pas la même dans les deux versets: au v. 12, il évoque la notion de pardon, absente du v. 11b (= v. 6b).

matériau rédactionnel pour livrer un message nouveau, essentiellement théologique et moral, de type binaire<sup>46</sup>. On trouve le même message dans la section d'ouverture du livre (chap. 1–9), qui invite inlassablement à choisir le chemin de la sagesse et de la fidélité, et à rejeter au contraire celui de la folie et de la méconnaissance de la Loi. Les rédactions finales des anciennes collections de proverbes s'inscrivent dans le cadre de réécritures de l'ensemble du livre.

Les dernières rédactions des Proverbes font passer la théorie avant l'expérience. Les textes ajoutés n'invitent pas à adopter telle ou telle conduite précise, mais il disent le sort malheureux du méchant et le bonheur promis au juste. En d'autres termes, l'art de vivre consiste à observer la Torah, avec ses prescriptions d'ordre rituel et ses commandements relatifs à l'éthique. En outre, le lien de causalité immédiate entre la conduite et la réussite a disparu, au bénéfice d'une rétribution divine. Les proverbes anciens reflétaient l'observation d'un certain nombre de faits et de leurs conséquences; le livre des Proverbes dans sa forme finale martèle une théologie de la rétribution divine détachée de l'expérience. En d'autres termes, on peut parler d'un recyclage de l'ancienne sagesse, mise au service d'une théologie déductive à partir des grands principes. Pour savoir comment vivre heureux, il ne faut plus lire le livre des Proverbes, mais la Torah.

## II. QOHÉLET OU L'ECCLÉSIASTE

Avec le livre de Qohélet, nous sommes entre 250 et 200 avant notre ère<sup>47</sup>, au temps où Jérusalem commence à s'ouvrir à la culture hellénistique. Sensible aux idées nouvelles<sup>48</sup>, l'auteur en vient

<sup>46</sup> Voir à ce sujet J. BRIEND, «Dieu et le chemin de vie (Pr 10–22)», dans R. LEBRUN (éd.), *Sagesses de l'Orient ancien et chrétien*, Paris, 1993, p. 63-90.

<sup>47</sup> Selon l'opinion commune. C.L. SEOW, «Linguistic Evidence and the Dating of Qohélet», dans *JBL*, t. 115, 1996, p. 643-666, situe Qohélet à la fin de l'époque perse, mais cette hypothèse est difficile à tenir, à cause des analogies du livre avec la pensée grecque; en tout cas, les arguments de Seow ne sont pas décisifs, comme l'a montré D. RUDMAN. «A Note on the Dating of Ecclesiastes», dans *The Catholic Biblical Quarterly (CBQ)*, t. 61, 1999, p. 47-52.

<sup>48</sup> Les rapports entre Qohélet et l'hellénisme sont discutés. J. BARNES, «L'Ecclésiaste et le scepticisme grec», dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, t. 131, 1999, p. 103-114, déclare: «L'Ecclésiaste ne connaissait pas la philosophie grecque» (p. 114). D'autres auteurs sont d'un avis opposé: voir notamment L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, «*Nicht im Menschen gründet das Glück*» (Koh 2.24).

à critiquer sans ménagement traditions et pratiques de son propre peuple.

Qohélet renoue avec l'expérience concrète, et celle-ci contredit les belles théories enseignées. Il décrit lui-même sa démarche: «J'ai mis tout mon cœur à rechercher et à explorer par la sagesse tout ce qui se fait sous le ciel» (1,12); «Moi, je m'appliquerai de tout cœur à connaître, à explorer, à rechercher la sagesse et la logique» (7,25)<sup>49</sup>. Il ne part pas d'une révélation divine, mais de l'observation. «J'ai regardé toutes les œuvres qui se font sous le soleil» (1,14)<sup>50</sup>, «j'ai vu» (2,13; cf. 4,1; etc.)<sup>51</sup>. Ensuite, Qohélet réfléchit: «J'ai mis tout mon cœur à comprendre» (1,17; cf. 2,11.15; etc.)<sup>52</sup>. Le sage n'est pas propriétaire d'une vérité supérieure, mais il veut être lucide et part «au risque de se perdre» à la recherche de l'ordre du monde, du sens, de l'art de vivre. Il dénonce donc, avec une ironie parfois mordante, toutes les illusions, toutes les idoles; l'effet de cette critique est ravageur, et le lecteur peut avoir l'impression de n'avoir plus devant lui qu'un champ de ruines. «Tout est insignifiance»<sup>53</sup>, répète sans cesse Qohélet. Faut-il ne voir en lui qu'un philosophe scep-

*Kohélet im Spannungsfeld jüdischen Weisheit und hellenistischen Philosophie* (coll. *Herders Biblische Studien*, 2), Fribourg/Br., 1994. À l'appui de l'hypothèse d'une influence – au moins diffuse – de la culture hellénistique, on note des analogies de pensée, comme la conception cyclique du temps ou l'accent placé sur l'individu dans sa singularité. Il y a aussi l'emprunt de certaines expressions. Ainsi, le jugement selon lequel «tout est 'èbèl» (1,2; 12,8) correspond à celui du philosophe cynique Monime: *ta panta... taphos*, «tout (est) vent (ou fumée)». De même, l'expression «sous le soleil», qui revient 27 fois dans Qo, est inconnue dans les autres livres bibliques, mais elle est attestée dans la littérature grecque.

<sup>49</sup> Pour une comparaison entre l'épistémologie du livre des Proverbes et celle de Qohélet, voir T. FRYDRYCH, *Living under the Sun. Examination of Proverbs and Qoheleth* (coll. *Supplements to Vetus Testamentum [VT Suppl.]*, 90), Leyde, 2002, p. 53-82.

<sup>50</sup> Sur la portée de cette expression qui revient 29 fois dans Qohélet, voir D. MICHEL, «'Unter der Sonne': Zur Immanenz bei Qohélet», dans A. SCHOORS (ed.), *Qohélet in the Context of Wisdom* (coll. *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium [BETL]*, 136), Leuven, 1998, p. 93-111; il semble que Qohélet ne veuille observer que les causes immanentes, non surnaturelles.

<sup>51</sup> Le verbe *rā'āh*, «voir», est utilisé non moins de 47 fois dans le livre.

<sup>52</sup> Regarder la réalité, réfléchir, puis tirer des conclusions: telle est la démarche fondamentale de la sagesse, comme le souligne M. ROSE, «De la 'crise de la sagesse' à la 'sagesse de la crise'», dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, t. 131, 1999, p. 115-134. À cet égard, Qohélet s'inscrit dans le droit fil de la sagesse traditionnelle; cela ne l'empêche pas de dénoncer les propositions de ses prédécesseurs.

<sup>53</sup> Tel est au moins un des sens possibles du mot *hèbèl*, souvent traduit par «vanité». Ce terme désigne d'abord la buée, l'haleine puis, dans un sens métaphorique, la fragilité, l'illusion ou l'insignifiance.

tique<sup>54</sup> ou nihiliste<sup>55</sup>? Ce serait réduire sa pensée, qui comporte aussi un volet positif, modeste mais essentiel.

### *La critique de la sagesse traditionnelle*

Nous l'avons vu: la sagesse traditionnelle a pour objectif d'observer quelles conduites humaines procurent la richesse et le pouvoir. Telle est la première cible de Qohélet, à côté de quelques autres. Dans la mémoire biblique, Salomon représente la pleine réussite sociale: il règne sur Israël, il détient une immense richesse, qui éblouit même la reine de Saba, il fait bâtir le Temple, un nouveau palais royal et des villes fortifiées. Sa réussite le montre avec éclat: il est le sage par excellence. Qohélet s'identifie à ce personnage: il s'est bâti des palais, il a planté des jardins, il a entassé l'or et l'argent, il s'est élevé jusqu'à surpasser tous ceux qui le précédaient (2,4-10). Quand il dresse le bilan de son œuvre, cependant, il constate son échec:

Alors j'ai réfléchi à toutes les œuvres de mes mains et à toute la peine que j'y avais prise, eh bien, tout est vanité et poursuite de vent! Il n'y a pas de profit sous le soleil! (v. 11; voir aussi 5,9-15).

L'époque de Qohélet est marquée en Palestine par une expansion économique importante, grâce au développement du commerce et de l'industrie, et à l'usage généralisé de la monnaie<sup>56</sup>. Qohélet fait référence à cette activité économique (2,4-9; 4,8) avec les tensions sociales qu'elle génère (4,4). Il se demande: quel profit résulte-t-il d'un travail acharné? Pour lui, faire fortune ne sert à rien<sup>57</sup>. Cela exige de longs efforts et génère des soucis, sans procurer le bonheur. Celui qui a réussi peut tout perdre; s'il meurt riche, personne ne sait

<sup>54</sup> Voir R.E. MURPHY, «Qohélet le sceptique», dans *Concilium*, t. 119, 1976, p. 57-62.

<sup>55</sup> Voir S. SEKINE, «Qohelet als Nihilist», dans *Annual of the Japanese Biblical Institute*, t. 17, 1991, p. 3-54, repris en anglais sous le titre «Qohelet as a Nihilist», dans ID., *Transcendancy and Symbols in the Old Testament. A Genealogy of the Hermeneutical Experiences* (coll. BZAW, 275), Berlin-New York, 1999, p. 91-128.

<sup>56</sup> Cf. Elsa TAMEZ, «Ecclesiastes. A Reading from the Periphery», dans *Interpretation*, t. 55, 2001, p. 250-259. Qohélet parle d'un travail frénétique: «Il n'y a pas de limite à toute sa besogne» (4,8); «ni jour ni nuit on ne voit de ses yeux le repos» (8,16).

<sup>57</sup> M. ROSE, *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth* (coll. *Orbis Biblicus et Orientalis [OBO]*, 168), Fribourg-Göttingen, 1999, p. 304, déclare que l'auteur «met à 'nu' toute pensée 'capitaliste'». Sur la critique que fait Qohélet du modèle économique hellénistique, voir S. DE JONG, «Qohelet and the Ambitious Spirit of the Ptolemaic Period», dans *JSOT*, t. 61, 1994, p. 85-96.

ce que l'héritier fera de son bien (2,18-20). De toute manière, la mort est la même pour tous (2,14-15). La richesse est une illusion. Il en va de même pour le pouvoir, car celui-ci est fragile et se révèle en fin de compte aussi trompeur (4,13-16).

### *La critique de la théologie de la rétribution*

Comme je l'ai montré plus haut, les proverbes anciens ont été réinterprétés à l'époque perse dans le cadre d'une théologie de la rétribution divine; ils disent désormais que l'homme fidèle à la Torah est toujours récompensé, tandis que l'homme qui s'écarte d'elle est nécessairement puni par YHWH. Ces affirmations ne reposent pas sur l'expérience, mais elles reflètent une doctrine théologique; ce sont des «vérités» venues d'en haut. Qohélet ne peut les admettre sans vérification. Et lorsqu'il regarde ce qu'il advient des humains, l'expérience dément la théorie.

Certes, la doctrine de la rétribution est réaffirmée dans quelques versets du livre (2,26; 4,5; 7,18b; 8,5; 11,9; 12,14), mais ces éléments peuvent avoir été ajoutés lors d'une édition secondaire du livre afin de le rendre plus orthodoxe<sup>58</sup>. Si l'on s'en tient au fond ancien incontesté de l'ouvrage, le message de Qohélet est tout autre. En réalité, dit-il, il n'y a pas de lien obligatoire entre telle conduite et tel destin:

Je vois encore sous le soleil  
que la course n'appartient pas aux plus robustes,  
ni la bataille aux plus forts,  
ni le pain aux plus sages,

<sup>58</sup> Les contradictions apparentes du livre de Qohélet sont expliquées de diverses manières. L'hypothèse – ancienne – d'additions correctives est encore en faveur chez plusieurs commentateurs, comme A. LAUHA, *Kohelet* (coll. BK, 19), Neukirchen-Vluyn, 1978. Une deuxième ligne d'explication est celle des citations, que Qohélet commente ou réfute ensuite; voir en particulier D. MICHEL, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet* (coll. BZAW, 183), Berlin-New York, 1989, p. 245-275. T.A. PERRY, *Dialogues with Kohelet*, University Park, Pennsylvania, 1993, voit le livre comme un dialogue entre le «présentateur», un sage orthodoxe, et Qohélet lui-même. D'autres encore parlent du paradoxe comme structure mentale de l'auteur, le livre formant une unité littéraire homogène; voir dans cette ligne J.A. LOADER, *Polar Structures in the Book of Qohelet* (coll. BZAW, 152), Berlin-New York, 1979; M.V. FOX, *Qohelet and His Contradictions* (coll. *Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series [JSOT.S]*, 71), Sheffield, 1989. D'autres, enfin, insistent sur l'ironie comme procédé littéraire; ainsi, Carolyn J. SHARP, «Ironic Representations, Authorial Voice, and Meaning in Qohelet», dans *Biblical Interpretation*, t. 12, 2004, p. 37-68.

ni la richesse aux plus intelligents,  
 ni la faveur aux plus savants,  
 car à tous leur arrivent heur et malheur.  
 Et en effet, l'homme ne connaît pas plus son heure  
 que les poissons qui se font prendre au filet de malheur,  
 que les passereaux qui sont pris au piège.  
 Ainsi les fils d'Adam sont surpris par le malheur  
 quand il tombe sur eux à l'improviste (9,11-12).

Le sort de chacun ne dépend donc pas de son activité plus ou moins zélée, mais d'un destin qui s'impose à lui comme de l'extérieur et semble commandé par Dieu (cf. 11,5)<sup>59</sup>. Les images du filet et du piège en disent long: l'homme n'a pas la maîtrise de sa vie et ne peut prévoir ce qui lui adviendra (11,5-6); il est prisonnier de forces qui le dépassent et qui peuvent s'apparenter à la chance. Il arrive même que son sort soit exactement l'inverse de la rétribution attendue:

Il est un fait, sur la terre, qui est vanité:  
 Il est des justes qui sont traités selon le fait des méchants  
 Et des méchants qui sont traités selon le fait des justes (8,14; voir aussi 7,15)<sup>60</sup>.

Le «juste» (*ṣaddîq*) et le «méchant» (*rāšā'*) sont respectivement celui qui observe et celui qui transgresse la Loi. Comme Job, Qohélet

<sup>59</sup> Th. KRÜGER, «Le livre de Qohélet dans le contexte de la littérature juive des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles avant Jésus-Christ», dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, t. 131, 1999, p. 135-162, p. 147, souligne combien la pensée hellénistique était caractérisée par le sentiment d'être livré à un destin sur lequel l'humain n'a pas de prise; c'est à ce moment que se développe le culte de Tychè, la déesse du destin, et Is 65,11, rédigé à cette époque, fait référence au culte de Gad («Bonheur») et Meni («Destin»). Sur le déterminisme supposé par Qohélet, voir P. MACHINIST, «Fate, miqreh, and Reason: Some Reflections on Qohelet and Biblical Thought», dans Ziony ZEVIT et al. (ed.), *Solving Riddles and Untying Knots. FS J.C. Greenfield*, Winona Lake, IN, 1995, p. 159-175; D. RUDMAN, *Determinism in the Book of Ecclesiastes* (coll. JSOT.S, 316), Sheffield, 2001. Cependant si le Dieu de Qohélet «donne une impression fataliste», peut-être est-ce dû à l'incapacité humaine d'appréhender son action, écrit A. SCHOORS, «God in Qoheleth», dans Renate BRANDSCHEIDT et Theresia MENDE, *Schöpfungsplan und Heilsgeschichte. FS E. Haag*, Trèves, 2002, p. 251-270 (p. 270).

<sup>60</sup> L'idée d'un ordre inversé est encore exprimé en 10,5-7: la sottise triomphe, les esclaves dominant, tandis que le riche est abaissé et le prince est réduit au rang de l'esclave. Pour Qohélet, cette situation fait scandale. Ce thème est déjà développé dans la littérature égyptienne; voir notamment la Prophétie de Neferty, dont on trouvera une traduction française par D. Devauchelle dans J. ASURMENDI et al., *Prophéties et oracles. II. En Égypte et en Grèce* (coll. Supplément au Cahier Évangile, 89), Paris, 1994, p. 10-13.

constate que la vertu ne procure pas le bonheur et que le vice n'est pas sanctionné; on peut même voir la misère de certains observants et la vie heureuse de certains impies. C'est pourquoi il recommande de ne pas faire d'excès de zèle, même pour la vertu:

Ne sois pas juste à l'excès, ne te fais pas trop sage: pourquoi te détruire?

Ne fais pas trop le méchant et ne deviens pas insensé: pourquoi mourir avant ton temps? (7,16-17)

L'équivalence entre le juste et le sage comme entre le méchant et l'insensé caractérise les éléments récents du livre des Proverbes (10,21; 11,30; etc.), mais c'est toujours pour y recommander la fidélité, qui procure le bonheur. Qohélet ne veut pas gommer toute référence à la Loi; ainsi, celui qui monte au Temple doit approcher Dieu pour l'écouter (4,17) et ne pas faire de vœu sans l'accomplir (5,3-4). Il déclare cependant qu'une pratique excessive de la Torah est destructrice, et qu'il faut donc la suivre avec modération<sup>61</sup>. Pas de zèle inutile! À vrai dire, il n'est pas toujours possible de savoir ce qu'il convient de faire (11,6), et, de toute manière, le sort final est identique pour tous (9,2-3). «Tout est pareil pour tous»: cette indistinction est celle du chaos, alors que la création est traditionnellement représentée dans la Bible comme l'instauration d'un ordre, sous le signe de la séparation. En outre, celui qui commet le mal ne doit même pas s'inquiéter de la réputation qu'il aura après sa mort:

J'ai vu des méchants mis au tombeau:  
on allait et venait depuis le lieu saint  
et on oubliait dans la ville comment ils avaient agi.  
Cela aussi est vanité! (8,10)<sup>62</sup>

Qohélet oppose donc les faits à la doctrine: ce qu'il voit, c'est que le bonheur et le malheur de l'homme ne correspondent pas à sa conduite plus ou moins bonne. Dans la société humaine, il n'y a pas d'ordre éthique. Le sens de la vie nous échappe donc. Non seulement nous ne pouvons pas maîtriser le monde par notre action, mais encore

<sup>61</sup> Le caractère subversif de ces propos est évident, au point que des commentateurs se défendent en y lisant de l'ironie; voir par exemple R.N. WHYBRAY, «Qoheleth the Immoralist? (Qoh 7:16-17)», dans J.G. GAMMIE et al. (ed.), *Israelite Wisdom. FS S. Terrien*, New York, 1978, p. 191-204 (p. 197).

<sup>62</sup> De même, l'homme pauvre et sage qui sauve sa ville assiégée est voué à l'oubli (9,13-15). Que l'on agisse bien ou mal, la mémoire aura vite tout effacé; quant aux morts, «ils ne savent rien du tout» (9,5).

sa compréhension reste hors de notre atteinte. Ce n'est pas faute de la chercher: «J'ai mis tout mon cœur à rechercher et à explorer par la sagesse tout ce qui se fait sous le ciel; c'est une mauvaise besogne que Dieu a donnée aux enfants des hommes pour qu'ils s'y emploient» (1,13). Cet effort, si appliqué soit-il, est voué à l'échec: «J'ai dit: 'Je serai sage', mais c'est hors de ma portée. Hors de portée, ce qui fut; profond, profond! Qui le découvrira?» (7,23-24). Il ne sert donc à rien de chercher le sens de la vie: cette quête de la sagesse n'apporte jamais qu'amertume et déception (1,16-18). Qohélet en vient à conclure: «Je déteste la vie» (2,17).

### *L'art de vivre*

Qohélet s'oppose donc aussi bien aux illusions de la sagesse traditionnelle – dont il est pourtant en partie l'héritier<sup>63</sup> – qu'à la doctrine de la rétribution: il ne sert à rien de vouloir faire carrière, et la vertu n'est pas récompensée. Dans ces conditions, que reste-t-il? L'être humain est-il condamné à une existence triste, absurde, sans aucune perspective? Non! Si «la vie» est insignifiante, «vivre» ici et maintenant est un bonheur dont nous pouvons jouir. Qohélet, qui critique sans cesse les illusions de «la vie», chante aussi la joie de vivre: «Douce est la lumière, et il plaît aux yeux de voir le soleil» (11,7).

La vie quotidienne la moins spectaculaire, la plus humble, est le lieu du bonheur. L'auteur attaque ici la spiritualité ascétique, qui se méfie du monde et de ses plaisirs. Dans cette perspective, les réalités qui avaient été dénoncées comme trompeuses sont aussi celles où l'on peut découvrir le trésor caché du «vivre».

- L'accumulation des richesses n'a aucun sens si elles doivent toujours servir à plus tard (4,8): dans ce cas, on ne fait jamais que produire pour produire! La recherche du pouvoir ou de la réussite sociale, qui incitent sans cesse à vouloir davantage, appelle le même jugement. Tout cela n'a de valeur que dans la mesure où les biens sont consommés, où l'on jouit de ce que l'on a acquis. D'où le *carpe diem* de Qohélet:

<sup>63</sup> Cf. F. BIANCHI, «'Un fantasma al banchetto della Sapienza?' Qohélet e il libro dei Proverbi a confronto», dans G. BELLIA et A. PASSARO (ed.), *Il libro del Qohélet*, Milan, 2001, p. 40-68.

Va, mange avec joie ton pain  
 et bois de bon cœur ton vin,  
 car Dieu a déjà apprécié tes œuvres.  
 En tout temps, porte des habits blancs  
 et que le parfum ne manque pas sur ta tête (9,7-8; voir aussi 1,24; 2,12-13; 5,17; 8,15; 11,9).

- Il en va de même pour le travail. À ne considérer que les résultats attendus, il déçoit, mais l'acte de travailler est bon et procure un vrai bonheur, et cela vaut aussi pour le travail intellectuel, c'est-à-dire la sagesse. Qohélet parle plusieurs fois de la joie du travail (2,10.24; 5,17-18; 8,15). Celui-ci a d'autant plus de saveur qu'il est partagé avec un compagnon (4,9-12).
- L'amour entre l'homme et la femme est, de même, un bonheur: «Prends la vie avec la femme que tu aimes» (9,9). Qohélet n'est pas misogyne!

Autrement dit, l'art de vivre consiste à saisir les petits moments de plaisir que Dieu donne (2,24; 3,13; 5,17-19; 7,14; 8,15; 9,9)<sup>64</sup>. Car c'est lui qui les donne et fait vivre. Même si tout n'est pas plénitude, vivre – l'«acte» conscient de vivre – est avant tout un bonheur. La crainte du lendemain ne doit pas empêcher de vivre aujourd'hui. «Tout ce que ta main trouve à faire, fais-le tant que tu en as la force» (9,10): autrement dit, prends le risque de vivre, d'entreprendre! Nous ne pouvons jamais savoir à quel résultat notre action aboutira, et celui qui attend une sécurité absolue ne réalisera jamais rien (11,4); il convient donc de s'y mettre en prenant des risques. C'est pour cela que du temps nous est donné: il faut le mettre à profit avant que les forces ne viennent à manquer (11,9–12,7). Nous n'avons qu'une seule vie, et nul ne sait ce que demain réserve: il y a le temps de la vie et celui de la mort, mais Dieu seul en détient le secret (3,1-11). Vivons donc aujourd'hui.

<sup>64</sup> Pour une mise en perspective de diverses interprétations des affirmations positives de Qohélet, voir W.H.U. ANDERSON, «A Critique of the Standard Interpretations of the Joy Statements in Qoheleth», dans *Journal of Northwest Semitic Languages*, t. 27/2, 2001, p. 57-75; l'auteur lui-même est tenté par une interprétation ironique de ces textes, comme il le développe dans «Ironic Correlations and Scepticism in the Joy Statements of Qoheleth?», dans *Scandinavian Journal of the Old Testament*, t. 14, 2000, p. 67-100. De son côté, A. SCHOORS, «L'ambiguità della gioia in Qohelet», dans G. BELLIA et A. PASSARO (ed.), *Il libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia*, Milan, 2001, p. 276-292, souligne que, si la joie joue un rôle important dans la réflexion de Qohélet, elle ne peut compenser l'absurdité de la vie, mais seulement la rendre supportable.

d'hui le temps qui nous échoit, sachons ne pas gaspiller le moment présent en vaine prétention, en projets qui sont poursuite du vent.

### *Conclusion*

Le livre de Qohélet s'ouvre par la constatation de l'insignifiance (*hèbèl*) de toutes choses (1,2), et la reprise obsédante du même thème au fil de l'ouvrage peut donner l'impression que l'auteur est en proie à un scepticisme sans limite. Il dénonce toutes les idoles, toutes les illusions, à commencer par celles de la sagesse traditionnelle (idéal de la réussite sociale) et de la doctrine théologique officielle de la rétribution divine. Il insiste en outre sur la limite de la vie humaine qu'est la mort et sur la non-maîtrise de l'homme sur son propre destin. Et pourtant il propose un chemin de joie, modeste, certes, mais réaliste: il faut vivre ici et maintenant, vivre avec intensité les petits moments de plaisir que Dieu accorde. Quand l'occasion se présente, au temps favorable, il convient donc d'accomplir ses désirs, de se faire plaisir sans mauvaise conscience.

### III. LE SIRACIDE OU L'ECCLÉSIASTIQUE

La «Sagesse de Jésus, fils de Sira» (50,27, texte grec) ou de «Siméon, fils de Josué, fils d'Éléazar, fils de Sira» (50,27 et 51,30, texte hébreu) remonte aux années 200-175, à l'époque où la Judée vient de passer de l'orbite des Lagides d'Égypte à celle des Séleucides de Syrie. Elle est postérieure d'une génération ou deux à la réflexion de Qohélet et témoigne d'un état d'esprit différent. Qohélet critiquait tant la sagesse traditionnelle que la doctrine de la rétribution. Le Siracide, au contraire, reprend à son compte une série de thèmes traditionnels des Proverbes. D'autre part, il réhabilite la nécessité d'observer la Torah, qu'il identifie à la sagesse, et il en revient aux affirmations doctrinales. En conséquence, le Siracide est parfois présenté comme un homme conservateur, aux idées traditionnalistes; certains se demandent d'ailleurs s'il n'écrit pas pour répondre d'une manière polémique à Qohélet<sup>65</sup>. Et cependant une série d'études montrent qu'il

<sup>65</sup> Aujourd'hui, cependant, plusieurs études tendent à montrer que le Siracide ne comporte aucune citation claire de Qohélet; voir en particulier F.J. BACKHAUS, «Qohelet und Sirach», dans *Biblische Notizen*, t. 69, 1993, p. 32-55; J. MARBÖCK,

est lui-même influencé par la nouvelle culture<sup>66</sup>, dont il adopte au moins certains apports; par exemple, il valorise les banquets (31,12–32,13)<sup>67</sup> et les voyages (34,9-17; cf. 51,13)<sup>68</sup>, il dit son estime pour les médecins (38,1-15) et il semble citer l'Iliade<sup>69</sup>. En tout cas, il ne faut pas sous-estimer le renouvellement qu'il impose aux thèmes anciens. Partons de son discours sur la Torah.

### *Vivre la Torah rend heureux*

Le Siracide déclare que la sagesse n'est autre que «la Torah promulguée par Moïse» (24,23)<sup>70</sup>. La Torah ne s'identifie que partielle-

«Kohélet und Sirach», dans L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (ed.), *Das Buch Kohélet*, p. 275-301; M. GILBERT, «Qohélet et Ben Sira», dans A. SCHOORS (ed.), *Qohélet in the Context of Wisdom* (coll. BETL, 136), Leuven, 1998, p. 161-179.

<sup>66</sup> M. GILBERT, *Les cinq livres des Sages* (coll. Lire la Bible, 129), Paris, 2003, p. 158, déclare: «Il restait ouvert à l'hellénisme, sauf quand des riches en tiraient une arrogance méprisante pour l'antique tradition juive». Voir dans le même sens J.J. COLLINS, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age* (coll. OTL), Louisville, KY, 1997, p. 29-41. À vrai dire, le degré d'ouverture de Ben Sira reste controversé. Th. MIDDENDORP, *Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus*, Leyde, 1973, signale un grand nombre de parallèles entre les affirmations de Ben Sira et la littérature grecque. H.V. KIEWELER, *Ben Sira zwischen Judentum und Hellenismus* (coll. Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums [BEATAJ], 30), Francfort/M., 1992, critique Middendorp: pour lui, le Siracide n'est pas intermédiaire «entre judaïsme et hellénisme»: il s'inscrit dans la ligne de la sagesse israélite, mais il connaît bien l'hellénisme et la littérature grecque. D'autres auteurs relèvent une proximité entre la pensée de Ben Sira et le stoïcisme; voir notamment U. WICKE-REUTER, *Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der Frühen Stoa* (coll. BZAW, 298), Berlin-New York, 2000; cependant des voix s'élèvent aussi en sens contraire: ainsi, Sharon Lea MATTILA, «Ben Sira and the Stoics: A Reexamination of the Evidence», dans *JBL*, t. 119, 2000, p. 473-501.

<sup>67</sup> Voir à ce sujet H.-V. KIEWELER, «Benehmen bei Tisch», dans Renate EGGER-WENZEL et Ingrid KRAMMER (ed.), *Der Einzelne und seine Gemeinschaft bei Ben Sira* (coll. BZAW, 270), Berlin-New York, 1998, p. 191-215.

<sup>68</sup> Cf. J.-J. LAVOIE, «Ben Sira le voyageur ou la difficile rencontre avec l'hellénisme», dans *Science et Esprit*, t. 52, 2000, p. 37-60, spéc. p. 48-60.

<sup>69</sup> Comparer Si 14,17-18 et Iliade VI,145-149; voir O. KAISER, «Carpe diem und Memento mori in Dichtung und Denken der Alten, bei Kohélet und Ben Sira», dans M. DIETRICH (ed.), *Dubstar anta-mem. Studien zur Altorientalistik. FS W.H.Ph. Römer* (coll. Alter Orient und Altes Testament [AOAT], 253), Münster/W., 1998, p. 185-203, repris dans ID., *Zwischen Athen und Jerusalem. Studien zur griechischen und biblischen Theologie. ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis* (coll. BZAW, 320), Berlin-New York, 2003, p. 247-274 (p. 265-266).

<sup>70</sup> Comment comprendre ici le mot *tôrāh*? Il faut sans doute y voir l'ensemble du Pentateuque, qui comprend aussi l'histoire des origines d'Israël. C'est ce que suggère le grand discours de la Sagesse (chap. 24), dont la phrase fait partie. Outre les allusions à la Création (v. 3-6) et à l'Exode (v. 4), l'auteur parle de «souvenir» et

ment à une loi: c'est plutôt «l'enseignement», au cœur duquel se trouvent les prescriptions légales, mais qui comporte aussi de longs récits; ce que dit la Loi est mis en pratique par Abraham, Moïse ou Israël. La Loi elle-même s'ouvre avec le Décalogue, texte fondateur qui enseigne le juste rapport à Dieu, placé sous le signe de l'interdit de l'idolâtrie, puis le juste rapport au frère, placé sous le signe de l'interdit du meurtre. Au centre de la Torah se trouve le livre du Lévitique, qui enseigne les lois du pur et de l'impur, du sacré et du profane. Il y a une tension entre l'élément éthique, représenté par le Décalogue, et l'élément symbolique dont témoigne le Lévitique. Autrement dit, la Torah est susceptible d'interprétations diverses, selon que l'on met l'accent sur un aspect ou l'autre. Le Siracide ne s'intéresse guère aux prescriptions culturelles: il ne parle ni de la circoncision, ni du sabbat, ni des fêtes, ni de l'idolâtrie; il envisage la Torah sous l'angle de l'éthique et plus comme un tout qu'en détaillant les prescriptions. Sa conception de la Torah n'est pas légaliste<sup>71</sup>.

Le livre des Proverbes dans sa forme finale disait en substance: «Pour vivre heureux, il vous suffit de mettre la Loi en pratique»; la sagesse ne consiste donc pas à observer le comportement des hommes avec les résultats qu'ils produisent, mais à recevoir une Parole venue d'En-Haut et à s'y conformer. On retrouve cette verticalité dans le Siracide, qui déclare dès le début du livre: «Toute sagesse vient du Seigneur» (1,1); aucun être humain ne peut saisir l'ordre du cosmos, et on ne peut avoir la sagesse que si elle a été révélée par Dieu (1,2-10). La réflexion humaine est donc trop courte, comme l'exprime encore 3,23-24:

Ne t'acharne pas à des œuvres qui te dépassent:  
ce qui t'a été montré est plus que ne peut concevoir l'esprit humain.  
Car beaucoup ont été égarés par leurs spéculations,  
leur imagination perverse a faussé leurs pensées.

d'«héritage» (v. 20). La «Tôrah promulguée par Moïse» doit donc être comprise dans un sens très large: c'est la manifestation privilégiée de l'ordre divin à partir de son centre, le Temple. Cette révélation se fait dans les actes (histoire d'Israël) autant que par la parole; comme le souligne M. MILANI, «Rilettura sapienziale della Legge nel recupero dell'identità nazionale di Israele», dans *Ricerche Storico Bibliche*, t. 15, 2003, p. 109-131, spéc. p. 113-114, la perspective inclut l'installation à Sion, ce qui dépasse le récit du Pentateuque.

<sup>71</sup> Cf. M. MILANI, «Rilettura sapienziale», p. 110.

Ces phrases peuvent viser la sagesse à la mode, c'est-à-dire la culture hellénistique, qui fait une large place à la réflexion philosophique. En tout cas, le Siracide met en garde contre la prétention de forger une sagesse humaine, à partir de l'expérience vécue; il ne dit pas, comme Qohélet, «j'ai observé», pour en tirer une leçon. La sagesse doit se recevoir de Dieu, et en particulier à travers la Torah. C'est ce qu'exprime le thème récurrent de la «crainte de YHWH», qui est à la fois la racine, le principe, la plénitude et le couronnement de la sagesse (1,11-20; voir aussi 1,27-30; 2,7-10; etc.): c'est l'attitude de respect et d'accueil vis-à-vis de Dieu que l'on manifeste en pratiquant la Torah<sup>72</sup>. La crainte de YHWH, seule Sagesse digne de ce nom, est un trésor précieux entre tous (1,17; 23,27; 24,19-22; 25,11; 51,28). Elle est «gloire et fierté, joie et couronne d'allégresse»; elle «donne joie, gaîté et longueur de vie» (1,11-12). Sur ce point, cependant, le Siracide innove et tire en quelque sorte la leçon de Qohélet: le bonheur que procure la Torah n'est pas seulement une récompense extérieure octroyée par Dieu à celui qui a été fidèle, mais il y a de la joie à vivre la Torah. C'est ce qu'expriment en particulier quelques béatitudes:

Heureux celui qui vit avec une femme intelligente,  
celui qui ne laboure pas avec un bœuf et un âne,  
celui que sa langue n'a jamais fait tomber  
et celui qui n'a pas servi un maître indigne de lui.  
Heureux celui qui a trouvé la prudence  
et celui qui peut tenir un discours à des oreilles attentives.  
Qu'il est grand, celui qui a trouvé la sagesse!  
Mais nul ne surpasse celui qui craint le Seigneur.  
La crainte du Seigneur surpasse toute chose:  
celui qui la possède, à qui peut-on le comparer? (25,8-11; voir aussi  
14,1-2.20-21; 34,17)

Heureux celui qui reviendra sans cesse sur ces propos [de sagesse]!  
Celui qui les mettra en son cœur deviendra sage.  
Car s'il les met en pratique, il sera fort en toutes choses,  
parce que la crainte du Seigneur est son sentier (50,28-29).

Ces béatitudes disent le bonheur de celui qui a trouvé la sagesse et la met en pratique avec au cœur la crainte de YHWH. Pour trouver le bonheur, il faut ne pas «servir un maître indigne» (25,8), ce qui renvoie au culte de Baal, dont le nom signifie «Maître»; il s'agit

<sup>72</sup> Cf. M. GILBERT, art. «Siracide», dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. 12, Paris, 1996, col. 1389-1437, spéc. col. 1427-1428.

de refuser l'idolâtrie. Il faut aussi éviter de prononcer des paroles inconvenantes (14,1; 25,8); le contexte peut suggérer que l'auteur pense à un reniement. Le bonheur est encore refusé à celui qui «laboure avec un bœuf et un âne» (25,8); au-delà du sens littéral (cf. Lv 19,19; Dt 22,10), on pense que l'auteur vise un mariage mal assorti, ou encore les personnes qui veulent concilier judaïsme et hellénisme, selon l'exemple de Qohélet. Quoi qu'il en soit, le Siracide proclame heureux celui qui est fidèle à la Torah, seule vraie sagesse<sup>73</sup>: il a la conscience en paix, il possède un trésor sans pareil, il est fort en toutes choses. Ces textes ne parlent pas, comme les proverbes de l'époque perse, d'un bonheur accordé après coup à celui qui observe la Loi, mais plutôt de la joie intérieure de celui qui la pratique: «rien n'est plus doux que d'observer les commandements» (23,27). On trouve dans le Siracide ce qui ressemble à une mystique de la Torah.

*Prendre distance par rapport à ce qui menace le bonheur*

La sagesse traditionnelle n'indique pas seulement les chemins à suivre, mais aussi ceux qu'il convient d'éviter; elle travaille d'ailleurs le plus souvent en opposant ces deux voies, et le Siracide reprend le même procédé. Comme les textes évoqués ci-dessus le montrent, il met en garde contre des comportements qui ne mènent pas à la vie mais à la mort. En pratique, il semble surtout viser les séductions de la culture hellénistique:

Ne sois pas indocile à la crainte de YHWH,  
ne viens pas à lui avec un cœur double (1,28).

Malheur aux cœurs lâches et aux mains sans courage,  
au pécheur qui chemine sur deux routes (2,12).

Comme «labourer avec un bœuf et un âne», le «cœur double» et les «deux routes» correspondent sans doute à ce que nous appellerions «jouer sur les deux tableaux». Celui qui veut concilier judaïsme traditionnel et accueil de la modernité culturelle est promis au malheur. Il faut choisir son camp, persévérer dans la pratique de la Torah, sans compromis.

<sup>73</sup> On retrouve des béatitudes semblables, avec le même message, en de nombreux textes qui paraissent avoir été écrits dans le même milieu que le Siracide. Voir en particulier Ps 1; 84,5-6.13; 106,3; 112; 119; 128; Pr 3,13-18; 8,32-34.

On peut lire dans le même sens les mises en garde du Siracide contre les mauvaises fréquentations (9,13-18; 11,29-34; 13,1-23; 22,13) et, en particulier, contre la femme tentatrice (9,1-9). Interprété au premier degré, ce texte vise la prudence dans les relations avec les femmes; c'est, en effet, un thème traditionnel de la sagesse proche-orientale et biblique. Ici, cependant, la femme étrangère représente sans doute, comme dans le livre des Proverbes (2,16-19; 5,1-20; 6,20-35; 7,1-27), la tentation de l'hellénisme ou plutôt d'un syncrétisme entre judaïsme et culture grecque<sup>74</sup>. De même que la sagesse est représentée par une femme qui tient un discours exposant les bienfaits qu'elle procure (Si 24; cf. Pr 1,20-23; 8,22-36; 9,1-6), la folie est figurée par une femme d'origine étrangère, qui singe la sagesse et aguiche les hommes pour les attirer vers la mort (cf. Pr 9,13-18). On parle encore d'elle au chapitre 23:

Il en va de même pour la femme qui, délaissant son mari,  
lui apporte un héritier conçu d'un étranger.  
Tout d'abord elle a désobéi à la Loi du Très-Haut;  
ensuite, elle a commis une faute contre son mari;  
en troisième lieu, elle s'est prostituée dans l'adultère  
et a conçu des enfants d'un étranger (23,22-23).

La honte de cette femme sera éternelle (v. 24-26) et «ceux qui viennent après elle sauront que rien ne vaut la crainte de YHWH» (v. 27). Elle représente l'infidélité à la Torah, ce qui, au début du III<sup>e</sup> siècle, signifie en pratique l'adhésion à la nouvelle culture ouverte sur ce qui vient de l'étranger (voir aussi 11,33-34). L'homme sage rejette le paganisme et tout ce qui est contraire à la Loi. Il adopte une attitude de résistance active, à l'exemple des grands croyants du passé: Aaron, entouré d'étrangers ligués contre lui (45,18); Pinhas, qui tint ferme «avec un noble courage» devant le peuple révolté (v. 23); Josué, qui mena avec fermeté les combats du Seigneur (46,3); Caleb, qui s'opposa à la multitude et empêcha le peuple de pécher (46,7); Samuel, qui invoqua le Seigneur alors que les ennemis le pressaient de toutes parts (46,16); David, qui abattit l'arrogance du géant Goliath (47,4); Élie, qui «mena des rois à la ruine, précipita des hommes glorieux de leur couche» (48,6); Ézéchias, qui fortifia sa ville (48,17); Néhémie, qui releva les murs de Jérusalem (49,13);

<sup>74</sup> Cf. J. VERMEYLEN, «La femme étrangère dans le livre des Proverbes», dans Th. RÖMER (ed.), *Lectio difficilior probabilior? L'exégèse comme expérience de décloisonnement. FS Fr. Smyth-Florentin* (coll. *Dielheimer Blätter zum Alten Testament*, Beiheft 12), Heidelberg, 1991, p. 221-235.

Simon, fils d'Onias, enfin, qui fortifia le sanctuaire et la ville (50,2.4). La récurrence du motif des murs n'est sans doute pas fortuite: le Siracide voit le judaïsme comme une citadelle assiégée, qu'il faut défendre contre les dangers extérieurs (cf. 50,25-26)<sup>75</sup>.

Bref, même s'il accepte certains apports de la culture montante, le Siracide en perçoit le danger mortel pour la tradition juive. L'hellénisme se présente comme une sagesse supérieure, faisant appel à toutes les ressources de l'intelligence et de l'esprit critique. Quel que soit son prestige, cependant, la pensée grecque, qui détruit la foi (voir l'exemple de Qohélet!) et détourne des usages traditionnels d'Israël, est nuisible: «Il existe, en effet, un savoir-faire qui est abominable» (19,28). Cette intelligence pratique repose sur l'effort humain, alors que l'homme n'est que «terre et cendre» (17,32): il est tellement insignifiant que Dieu doit user à son égard de patience, de pitié et de miséricorde (18,8-14). En vérité, «il n'y a qu'un seul être sage, très redoutable quand il siège sur son trône: c'est le Seigneur» (1,8-9). Les pseudo-sagesses d'importation ne sont que folie, illusion mortelle.

### *La sagesse, au-delà de la Torah*

Pour vivre heureux, pour construire l'avenir, il faut éviter les chemins destructeurs et pratiquer la Torah, dit le Siracide. Cependant la Loi demande interprétation, et elle n'aborde pas tous les domaines de la vie. C'est pourquoi l'auteur développe un certain nombre d'autres thèmes, qui relèvent davantage de la sagesse traditionnelle: la justice sociale, mais aussi l'aumône et l'hospitalité; les vertus familiales: respect des parents et bonne éducation des enfants; la maîtrise de soi, la patience, la tempérance et la prudence, en particulier envers les femmes; le bon usage de la parole et notamment la discrétion; les bonnes fréquentations et l'amitié; la prière; l'humilité; l'acceptation des épreuves; le détachement des richesses<sup>76</sup>; le travail; le respect

<sup>75</sup> Voir à ce sujet J. VERMEYLEN, «Pourquoi fallait-il édifier des remparts? Le Siracide et Néhémie», dans Nuria CALDUCH-BENAGES et J. VERMEYLEN (ed.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom*. FS M. Gilbert (coll. BETL, 143), Leuven, 1999, p. 195-213.

<sup>76</sup> Le Siracide voit le pauvre comme la victime du riche, avec l'image du loup et de l'agneau (13,17-20). Dans la Judée du III<sup>e</sup> siècle, richesse et impiété vont souvent de pair, car c'est la classe dominante qui s'hellénise. La richesse expose à la tentation (26,29-27,1), mais tous n'y succombent pas (31,8-10), et «la richesse est bonne quand elle est sans péché» (13,24).

des anciens et de leur tradition, ainsi que des prêtres. La plupart de ces recommandations prolongent la réflexion sapientiale ancienne, mais elles n'ont plus le même fondement: le critère de la conduite à promouvoir n'est plus tant l'expérience que la tradition, la conformité avec l'usage hérité des générations précédentes. Il convient de sauvegarder avant tout la pratique du judaïsme traditionnel, qui incarne la fidélité à la volonté divine.

D'autres propos du Siracide rejoignent la pensée de Qohélet, mais en déplaçant certains accents. Il sait comme son prédécesseur apprécier le vin (31,27-28) et les plaisirs de la table (31,12-24); il ajoute cependant qu'il faut boire et manger sans excès. Il déclare d'ailleurs: «dans tout ce que tu fais, sois modéré» (v. 32). Comme Qohélet, toujours, il est impressionné par la brièveté de la vie et pense qu'il faut donc agir avant qu'il ne soit trop tard:

Avant de mourir, fais du bien à ton ami,  
selon tes possibilités, sois généreux et donne-lui.  
Ne te prive pas du bonheur d'un jour;  
lorsqu'on partage la marmite, ne t'en va pas  
et ne nourris pas de désirs mauvais.  
Ne laisseras-tu pas à un autre le fruit de tes peines,  
celui de tes fatigues au partage du sort?  
Donne, prends et réjouis ton âme,  
car il n'y a pas, aux enfers, à rechercher le plaisir.  
Toute chair vieillit comme un vêtement:  
c'est la loi éternelle: 'Tu dois mourir' (14,13-17).

Puisque la mort nous enlèvera tout, il convient de jouir de ses biens, mais aussi de savoir donner à ses amis. Le Siracide ne refuse pas les plaisirs, mais, encore une fois, il introduit dans sa réflexion des considérations morales: il faut aussi être généreux!

### *Conclusion*

Défenseur de la tradition, le Siracide ne refuse pas d'une manière systématique les idées nouvelles. Il met en garde contre une sagesse qui lui paraît trop humaine et rappelle que, pour être heureux, il faut avoir au cœur la crainte de YHWH. À la différence de ses prédécesseurs, il insiste moins sur la rétribution divine attachée à la fidélité à la Torah que sur le bonheur «immanent» de vivre sa pratique. Il encourage la recherche du plaisir, mais en ajoutant aussitôt: «avec modération, et en ayant le souci des autres». Tandis qu'à ses yeux les

artisans «ne brillent ni par leur culture ni par leur jugement» (38,34), il vante la profession de scribe, car celui-ci peut scruter la sagesse des anciens, développer son intelligence, se mettre au service des gens importants, voyager à l'étranger et bénéficier d'une renommée tant parmi les nations que dans l'assemblée (39,1-11). Le Siracide fait donc d'un statut social élevé son idéal; en même temps, il considère la richesse comme une dangereuse tentation. Encore une fois, c'est l'homme du juste milieu ou, plutôt, de l'équilibre.

#### SAGESSE BIBLIQUE ET RECHERCHE D'UN ART DE VIVRE

La sagesse israélite n'est pas un bloc monolithique, mais le lieu d'une recherche, d'une méthode de réflexion, d'une discussion. Si, au point de départ, elle se définit comme un savoir-faire, elle devient bientôt un savoir-vivre, un art de vivre, et elle en vient à proposer un savoir-être.

Elle oscille entre deux pôles: l'observation de la réalité et la doctrine. Elle commence par observer la réalité sociale telle qu'elle fonctionne concrètement, puis elle généralise ses observations et tente d'en tirer des leçons pour la quête du bonheur. Cette sagesse pratique est ensuite soumise à la critique, au nom de la Torah révélée à Moïse, au nom d'une théologie de la rétribution divine détachée de l'expérience concrète. La doctrine est elle-même remise en question à partir de l'expérience vécue, et le processus peut recommencer. S'il est vrai que la sagesse peut se définir comme la recherche des chemins du bonheur, cette recherche n'est jamais clôturée.

La sagesse biblique va également, en apparence tout au moins, du profane au religieux. Elle passe de l'expérience pensée sans référence explicite à Dieu, à une réflexion où la relation au Dieu de l'Alliance est première et commande les comportements dans la vie ordinaire. Il ne faut pourtant pas majorer cette opposition: ce que la sagesse la plus traditionnelle découvre déjà, c'est un ordre du monde où tout est supposé établi et contrôlé par Dieu<sup>77</sup>. Observer la Loi avec ses directives

<sup>77</sup> En Égypte, la sagesse est incarnée par la déesse Maat, fille de Rê, dieu solaire d'Héliopolis et maître de l'ordre du monde; elle est l'harmonie et l'équilibre du monde sorti de l'acte créateur, l'ordre de l'univers, la norme selon laquelle les dieux et les hommes doivent agir. Sagesse divine et ordre de la création sont associés en Pr 8,22-31; voir aussi Si 24,3-6.

concrètes dans de nombreux domaines de la vie individuelle et collective, c'est se situer à sa juste place dans l'ordre de l'univers, dans sa juste relation à Dieu et au frère. C'est pour cela que sa pratique donne de la joie: elle exprime et favorise l'unité de toute la personne et de tout le corps social, dans l'harmonie avec Dieu.

Nous vivons aujourd'hui dans un monde largement sécularisé. Pour beaucoup de nos contemporains, la référence à Dieu est devenue incompréhensible ou hors de propos quand il s'agit de rechercher un art de vivre. Les grands récits bibliques et la voix des prophètes paraissent à la plupart trop marqués par la tradition particulière d'un peuple, trop marqués par l'évidence d'une intervention de Dieu dans l'histoire. Les écrits de sagesse rencontrent sans doute davantage notre sensibilité. Ils partent de l'expérience vécue au quotidien, ils explorent l'universel humain pour rechercher la trace d'une volonté divine, avec la conviction d'une unité fondamentale entre celle-ci, l'ordre de la nature et l'ordre humain. Ils proposent une recherche en cours. C'est ainsi que deux proverbes placés l'un à la suite de l'autre déclarent:

Ne répons pas à l'insensé selon sa folie,  
de peur de lui devenir semblable, toi aussi.  
Réponds à l'insensé selon sa folie,  
de peur qu'il ne soit sage à ses propres yeux (Pr 26,4-5).

Comment mieux dire que le débat reste ouvert et que le lecteur doit continuer à réfléchir à partir de sa propre expérience?

B – 1140 *Bruxelles*,  
avenue H. Conscience 156.

Jacques VERMEYLEN,  
*Professeur à la Faculté de théologie  
de l'Université catholique de Lille*

**Résumé** – Les livres sapientiaux (en particulier les Proverbes, Qohélet et le Siracide) sont le fruit d'un dialogue parfois conflictuel entre expérience concrète et doctrine théologique. Au point de départ, la sagesse est d'abord un savoir-faire, comme les proverbes anciens en témoignent: elle observe la société et tire de ce qu'elle voit des leçons pour la quête du bonheur. À l'époque perse, cette sagesse pratique est mise au service d'une théologie de la rétribution divine en fonction de la Torah. Au nom de l'expérience de la non-maîtrise de l'homme sur son propre destin, Qohélet critique à la fois la sagesse traditionnelle (idéal de la réussite sociale) et la doctrine officielle: il propose un chemin de joie, modeste, certes, mais réaliste: il faut vivre avec intensité les petits moments de plaisir que Dieu accorde.

Le Siracide, enfin, met en garde contre une sagesse qui lui paraît trop humaine et rappelle que, pour être heureux, il faut avoir au cœur la crainte de YHWH. C'est l'homme du juste milieu ou, plutôt, de l'équilibre; ainsi, il encourage la recherche du plaisir, mais en ajoutant aussitôt: «avec modération, et en ayant le souci des autres».

**Summary** – The sapiential books (in particular Proverbs, Ecclesiastes, Ben Sira) are the fruit of a sometimes conflicting dialogue between concrete experience and theological teaching. At the start, wisdom is in the first place know-how, as the ancient proverbs attest: they observe society and draw out from there lessons for the quest of happiness. During the Persian era, this practical wisdom is put to the use of a theology of divine retribution in accordance with the Torah. In the name of the non-mastery of man over his own destiny, Ecclesiastes criticises both traditional wisdom (the ideal of social success) and the official teaching; he proposes a path of joy, modest to be sure but realistic: one must intensely live the short moments of pleasure which God grants. Ben Sira, finally, warns against a wisdom which seems to him too human and reminds his readers that, in order to be happy, one should have at heart the fear of YHWH. He is the man of the golden mean, or rather balance; hence he encourages the search of pleasure but immediately adds «with moderation and concern for others».