

INTERCULTURALITE ET INNOVATION
THEOLOGIQUE DANS LA BIBLE:
ENQUETE SUR LES MYTHES ET LA LITTERATURE
SAPIENTIALE

François Batuafe Ngole

***Abstract:** The founding texts of the biblical religion were gradually developed at the crossroads of various cultures, including Jewish, Egyptian, Mesopotamian, Persian, Hellenistic, Roman, etc. In this investigation, it is necessary to understand, starting from myths and sapiential literature, how the binomial 'interculturality – theological innovation' structures biblical theological discourse. The heuristic postulate states that Monotheism and Christology are the two keys to a biblical rereading of cultural traditions.*

Key Words: Christologie, Interculturalité, Littérature Sapientiale-Monothéisme, Théologie.

Introduction

Les textes fondateurs de la religion biblique ont été progressivement élaborés à la croisée des cultures diverses, notamment juives, égyptiennes, mésopotamiennes, perses, hellénistiques, romaines, etc. Dans cette investigation, il s'agit de comprendre comment le binôme "interculturalité – innovation théologique" structure le discours théologique biblique. Le postulat heuristique stipule que les auteurs bibliques ont élaboré leur discours dans un processus d'interculturalité¹ et d'innovation théologique. Pour vérifier cette hypothèse, nous partons d'une double interrogation: Dans quelle mesure les cultures ambiantes ont influencé la rédaction des textes bibliques? Quelles sont les clés de relecture théologique des traditions culturelles dans la Bible?

Les réponses à la première question sont d'ordre démonstratif, et nous délimitons l'objet d'investigation aux mythes et à la littérature sapientiale. Quant à la seconde question, les réponses relèvent de

¹ Les biblistes ont déjà proposé l'interculturalité comme approche biblique. Voir lisez U.C. Manus, *Intercultural Hermeneutics in Africa. Methods and Approaches* (Nairobi: Acton, 2003); W. Kahl, "Intercultural Hermeneutics – Contextual Exegesis. A Model for 21st Century Exegesis," *International Review of Mission* 89, no. 354 (2000): 421-433.

l'herméneutique biblique; nous argumentons que le monothéisme et la christologie sont les deux clés fondamentales de relecture biblique des traditions culturelles.

Interculturalité dans les mythes bibliques

Le mythe en tant que genre littéraire

Dans l'antiquité, l'invention littéraire du mythe concourt à élucider les mystères des origines. En effet, «un mythe est en général un récit qui traite des origines de l'univers. Les événements rapportés se situent dans un temps qui précède celui de notre univers».² Par le mythe, un auteur, sacré ou profane, raconte des histoires qui, en les lisant, balbutient aux lecteurs des éléments de réponse aux interrogations existentielles: D'où vient l'univers? D'où vient l'homme? Qu'est-ce qui est à l'origine du mal ou de la souffrance? Pourquoi la mort? Pourquoi la diversité des langues?

La question des origines de l'univers et de l'homme se pose dans toutes les cultures, de même que la quête d'intelligibilité des énigmes originelles inquiète la raison humaine depuis que le monde existe. Cette problématique s'avère inéluctable, car elle conditionne l'auto-compréhension de l'homme, de son destin historique, métaphysique et religieux. La bibliothèque la plus consultée au monde, la Bible donc, ne fait pas exception. Les onze premiers chapitres de son premier livre (Gn 1-11) racontent des mythes. Il fut un moment où ces mythes bibliques étaient considérés comme les plus anciens de l'humanité. Mais, le «scandale universitaire»³ advint à la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle, avec le décryptage des écritures cunéiformes et des hiéroglyphes. Les scientifiques ont découvert que ces mythes étaient antérieurs aux textes bibliques. Leurs nombreuses accointances littéraires invitent à réfléchir sur les éventuelles influences de la littérature mythologique du Proche-Orient ancien sur les auteurs bibliques.

² J.-N. Aletti, M. Gilbert, J.-L. Ska et S. De Vulpillières, *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique. Les mots, les approches, les auteurs* (Paris: Cerf, 2005), 59.

³ Pour reprendre l'expression du britannique Geza Vermes concernant la découverte des manuscrits de la mer morte. Tiré de M. Wise, M. Abegg et E. Cook, *Les manuscrits de la mer morte*, (Tempus: Plon, 2003), 17.

Mythes de la création

Le mythe de la création est le récit des origines de l'univers. La Bible en contient deux: Gn 1,1—2,4a; 2,4b—3,24. Depuis Baruch Spinoza, l'intérêt des chercheurs porté sur les doublets en tant que problèmes littéraires du Pentateuque a remis en cause l'ordre narratif présenté dans la Bible. En fait, les résultats de l'exégèse historico-critique démontrent que le second récit biblique de la création (Gn 2,4b—3,24) est plus ancien que Gn 1,1—2,4a.

Les différences entre les deux mythes de la création dans la Bible sont éloquents. D'abord, les noms du Créateur. Dans Gn 1,1—2,4a, Dieu est appelé *ʾēlohîm* (Dieu; 35 fois), dans le second, on l'appelle YHWH-*ʾēlohîm* (Seigneur Dieu). Ensuite, d'une part, Dieu crée tout ce qui existe, *ex nihilo*, en six jours par le seul effet de sa Parole (Gn 1,1—2,4a), d'autre part, Dieu crée l'homme de façon artisanale, sur la base de l'argile (cf. Gn 2,4b—3,24), et son travail consiste à aménager un espace habitable pour l'homme. Alors que dans le second récit (Gn 2,4b—3,24) l'homme semble précéder les animaux qu'il doit nommer, le premier récit fait de l'homme le dernier des êtres créés par Dieu. Dans Gn 1, la création est une œuvre parfaite, «car Dieu vit tout était bon», mais dans Gn 2,4bss, la présence de l'arbre de la connaissance du bien et du mal introduit un élément négatif dans l'ordre créé par Dieu. Le premier récit parle de la création de l'homme et de la femme au même moment, le second fait surgir la femme du côté de l'homme. Les études historico-critiques ont démontré que Gn 2,4b—3,24 est plus ancien que Gn 1,1—2,4a. Du point de vue théologique, Gn 1,1—2,4a, de la tradition sacerdotale, comble les lacunes théologiques de Gn 2,4b—3,24.

L'interculturalité dans les mythes bibliques de la création se vérifie par les accointances littéraires avec d'autres mythes du proche orient ancien. En effet, les récits bibliques des origines de l'univers trouvent des échos dans un mythe de la création d'origine babylonienne, appelé *Enouma Elish* (lorsqu'en haut), du II^e millénaire av. J.C. Cette légende populaire commence en ces termes: «Lorsqu'en haut le ciel n'était pas nommé, et qu'en bas la terre n'avait pas de nom, de l'océan primordial leur père, et de la tumultueuse Tiamat leur mère à tous deux, les eaux se confondaient». Le début de la Genèse est semblable à celui de *Enouma Elish*: «Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. La terre était déserte et vide, les ténèbres à la surface de l'abîme, le

souffle de Dieu planait à la surface des eaux» (Gn 1,1-2). Plusieurs éléments rapprochent ces deux mythes de la création. D'abord, le binôme de totalité ou le mérisme «ciel et terre» suggère que les deux auteurs ont la prétention de raconter la création de tout l'univers. Ensuite, les deux textes décrivent l'état chaotique avant toute intervention créatrice de Dieu. C'est le sens du syntagme *tohû wabohû* dans Gn 1,2, qui correspond au chaos primordial évoqué par *Enouma Elish*. Enfin, le terme hébraïque *t'hom*, qui signifie la masse informe des eaux primordiales, est sémantiquement lié au monstre marin *Tiamat* du mythe babylonien. Quand on poursuit la lecture d'*Enouma Elish*, la création commence avec la lumière, qui se vérifie aussi dans le récit de la création selon Gn 1.

Un autre mythe, *Attra-Hasis* (le plus intelligent), du XVII^e siècle avant notre ère, raconte la création de l'humanité. La datation de Gn 1 à une période plus tardive, pendant ou après l'exil babylonien, fait penser à une influence de la culture religieuse et littéraire babylonienne sur les rédacteurs de ce mythe biblique de la création.

Les mythes du déluge

La Bible raconte l'histoire du déluge auquel Noé et sa famille ont survécu (Gn 6,1—9,17). A lire de près, les auteurs sacrés accordent à cet événement une signification particulière. La période après le déluge ressemble à une nouvelle genèse de l'univers, parce que la répétition de la formule '*aḥar hammabbûl* (après le déluge: Gn 10,1; 11,10) suggère qu'après le déluge commence une nouvelle étape de l'histoire du salut. Cette nouvelle genèse du monde est scellée par une alliance que Yahvé conclut avec Noé ainsi que toute la création (Gn 9,1-17). Dans le contexte socioculturel du Proche-Orient ancien, «l'histoire du déluge est la légende la plus universelle, dont il existe plus de 500 versions différentes. Les légendes du déluge d'Anatolie et de Palestine – de Grèce aussi – proviennent de Mésopotamie, où il existe plusieurs versions».⁴

La littérature diluvienne très répandue chez les peuples sémitiques illustre le phénomène de l'interculturalité aux origines des textes

⁴ Fatih Cimok, *Anatolie biblique. De la Genèse aux Conciles* (Istanbul: Turizm Yayilan, 2010²), 18.

bibliques. En effet, le texte sumérien dénommé *l'épopée de Gilgamesh*, qui circulait déjà entre les XV^{ème} et le VII^{ème} siècles avant notre ère, a été traduit en langues babylonienne, assyrienne, hittite, hourite et gardé dans les grandes bibliothèques, parmi lesquelles celle d'Assurbanipal. Ce mythe sumérien du déluge raconte l'histoire de Gilgamesh, roi d'Ourouk qui, déchiré par le désir de transcender son état de mortel et de posséder la plante de l'immortalité, effectua un voyage au cours duquel il survécut au déluge.

Les ressemblances entre l'histoire de Gilgamesh et celle de Noé dans la Bible sont significatives. Gilgamesh voyage dans un bateau, il lâche tour à tour la colombe, l'hirondelle, le corbeau pour s'assurer de la fin du déluge. A la fin, il accoste au mont Niçir (Mont du salut) et fait une offrande aux dieux.⁵ Comme Gilgamesh, Noé monte dans l'arche afin de survivre au déluge; il lâche tour à tour le corbeau et la colombe, deux oiseaux cités dans l'épopée de Gilgamesh, pour s'assurer que le déluge est fini. Il accoste près d'une montagne, comme Gilgamesh, la montagne d'Ararat et offre des sacrifices à Yahvé. En outre, «le Coran (11,4) dit que l'arche a accosté sur "les hauteurs" (Al-judi), sans aucune mention ni du nom de la montagne ni de la région».⁶ Nonobstant les traditions divergentes, les montagnes citées par les différentes versions du déluge nous renvoient au même territoire de l'ancien empire babylonien connu des auteurs sacrés. Voilà pourquoi, les biblistes appellent parfois Gilgamesh Noé sumérien. Il est difficile de prouver avec exactitude que le déluge biblique est une copie de l'épopée de Gilgamesh, mais c'est plausible de penser que les écrivains sacrés se soient inspirés de ces mythes diluviens plus anciens pour rédiger le récit du déluge que nous lisons dans la Bible.

Excursus:

Plusieurs versions du déluge circulaient en Mésopotamie. La plus ancienne date du XVII^e s. avant notre ère, mais en mauvais état de conservation. La bibliothèque d'Assurbanipal (VII^e siècle av. J.C.) nous a conservé une bonne version du récit du déluge dans la légende de Guilgamesh. Outanapishtim (maître de la vie), joue le rôle de Noé dans la Bible. Le héros mésopotamien qui a survécu au déluge révèle que les dieux ont noyé le monde pour se débarrasser des hommes. La plupart de ces mythes ne mentionnent pas la cause du

⁵ Voir Abed Aziré, *L'épopée de Gilgamesh* (Paris: Berg International, 2013), 101-102.

⁶ Cimok, *Anatolie biblique*, 18.

déluge; seul le poème d'Atra-hasis (le super-intelligent) évoque la fatigue des dieux agacés par les cris des humains.⁷

La tour de Babel

Le récit de la tour de Babel est le dernier mythe du livre de la Genèse. Il raconte l'origine de la diversité des langues et des cultures. Le texte renvoie à une période mythique pendant laquelle l'humanité était un seul peuple parlant une seule langue: *'am 'ehād w^esāfā 'ahaṭ* «un peuple et une langue» (Gn 11,1. 6). L'auteur interprète dès lors la diversité des langues, et donc des peuples, comme l'expression de la volonté divine. En effet, le Dieu qui confond le projet de la tour de Babel est à l'origine de la diversité culturelle exprimée par la diversité des langues. Mais, Dans Gn 11,9, l'auteur fait un jeu de mots entre le nom propre *bābel* et le verbe *bālal* qui signifie «confondre».⁸ Cependant, cette diversité est au service de l'harmonie dans l'ordre créé et avec le créateur. L'unité de la langue peut exposer le peuple au danger de l'enferment, de l'exclusion de l'altérité. Ainsi, «ce 'châtiment' de Dieu ne constitue pas une malédiction; c'est plutôt une chance donnée à l'humanité fuyant l'altérité, afin qu'elle s'épanouisse dans l'espace, dans l'histoire toujours ouverte et dans la créativité surgissant de la diversité au niveau du langage».⁹

Dans Gn 10,10, Babel est citée parmi les capitales de l'empire de Memrod, avec Erech et Akkad. Il sied de signaler que le nom Erech désigne Uruk dont Gilgamesh, le héros légendaire, était roi. Le nom *bābel* se rattache à Babylone qui signifie «la porte des dieux» (*bab-ilani*). Du point de vue sociopolitique, ce texte est interprété comme une critique contre l'impérialisme politico-religieux de l'empire babylonien sur l'ensemble des peuples assujettis.¹⁰ La connaissance renouvelée du mythe de la tour de Babel (Gn 11,1-9) est surtout due à la découverte

⁷ M. Quesnel et al. (ed.), *La Bible et sa culture. I. L'ancien Testament. II. Le Nouveau Testament* (Paris: Desclée de Brouwer, 2011), 67.

⁸ P. Raymond, *Dictionnaire d'Hébreu et d'Araméen bibliques* (Paris: Cerf, 2010), 61.

⁹ J. Ngalula, *La mission chrétienne à la rencontre des langues humaines* (Kinshasa: Mediaspaul, 2003), 7.

¹⁰ O. Odelain et R. Séguineau, *Dictionnaire des noms propres de la Bible* (Paris: Cerf, 2008), 58.

des ziggourats en Mésopotamie, probablement connus des éditeurs du Pentateuque lors de l'exil en Babylone.

Excursus:

Les “ziggourats,” ces tours carrés à étages, proches des temples de Mésopotamie, sont connues depuis le III^{ème} millénaire. Elles sont un élément essentiel dans au-moins vingt-cinq villes. Leur signification religieuse est aussi symbole de la grandeur et de la piété des rois de Mésopotamie qui les ont édifiées. Ces tours gigantesques, comparables aux pyramides égyptiennes, sont construites en briques, sur plusieurs étages. Leur fonction religieuse vise à combler, d'une certaine façon, la distance entre les dieux et les hommes pour permettre leur relation: la divinité peut descendre au sommet pour y rencontrer le roi, le grand prêtre (ou la prêtresse) qui y sont montés. La ziggourat de Babylone, qui était encore inachevée au VI^e siècle avant notre ère, a pu inspirer le récit biblique. Cette tour, qui atteignait 90 mètres, se terminait au septième niveau par des sanctuaires et une chambre à coucher où, selon Hérodote, logeait une prêtresse vierge que le dieu descendait visiter la nuit pour s'unir à elle. Cette ziggourat est désignée du nom de E-temen-an-ki: «maison de fondement du ciel et de la terre». Ses sept étages représentaient les sept divinités intermédiaires entre le grand dieu Mardouk et les Babyloniens. Aussi Babylone porte-t-elle bien son nom de «porte des dieux» (en akkadien: *Bab-ilanou*).¹¹

Interculturalité dans le corpus sapiential

De la sagesse dans la Bible

Le corpus sapiential dans la Bible est composé de cinq livres: Job, Proverbes, Qohélet, Siracide et Sagesse. Les deux derniers sont absents de la Bible hébraïque, car ce sont des deutérocanoniques. Toutefois, le thème de la sagesse traverse la Bible de l'Ancien au Nouveau Testament. Au-delà du corpus sapiential, la Bible est parsemée des proverbes, des énigmes, des fables, des paraboles, et des récits sapientiaux.¹² Certains textes établissent un lien entre la sagesse et la Loi, et

¹¹ Quesnel et al., *La Bible et sa culture*, 76.

¹² Voir les deux volumes importants sur la sagesse biblique: F. Mies (ed.), *Toute la sagesse du monde* (Fs. Maurice Gilbert; Namur: Presses universitaires de Namur, 1999); J.-B. Matand Bullembat (ed.), *Sagesse humaine et sagesse divine dans la Bible. Lectures bibliques dans le contexte de l'Eglise Famille de Dieu en Afrique* (Fs. Mgr Laurent Mosengwo Pasinya; Nairobi: Don Bosco Printing Press, 2007).

sont fortement de facture sapientiale.¹³ Le Nouveau Testament également comporte beaucoup de textes qui relèvent du genre littéraire sapiential.¹⁴

Sémantique de la sagesse

Le mot Sagesse, *hokmâ* en hébreu, dérive du verbe *hakam* qui signifie «être sage» (cf. Pr 6,6). Son champ sémantique est vaste. Dans la Bible, la sagesse a avant tout une connotation utilitaire et pratique. Elle s'applique à l'habileté artisanale (technique; Is 40,20; Ex 36,8), à n'importe quel talent professionnel (de pleurer par ex.: Jr 9,16), à l'art de gouverner avec droiture, de discerner le bien du mal (le cas de Salomon: cf. 1R 3,5-9).¹⁵ Les sages sont convaincus que Dieu a organisé le monde suivant un ordre qu'il faut découvrir et selon lequel il faut ensuite orienter sa vie. D'où, «le commencement de la sagesse, c'est la crainte du Seigneur» (Pr 1,7). La sagesse porte donc sur le savoir-faire et le savoir-vivre dans tous les domaines de la vie. Les sages s'intéressent avant tout au plein épanouissement des virtualités de la nature humaine.

La visée universaliste de la sagesse

La sagesse biblique a une visée essentiellement universaliste. Les livres sapientiaux développent une théologie du créé ou de la création. Ce qui intéresse le sage, ce sont les choix que l'homme doit opérer, les décisions à prendre, les comportements à adopter, les énigmes de la vie, bref, les expériences concrètes moins abordées par les autres livres bibliques. À la différence des prophètes, la Parole des sages est avant tout le fruit de leurs propres réflexions; ils prodiguent des conseils, et émettent des opinions sur la base de leur expérience soumise au creuset de la rationalité et de l'esprit critique. De ce fait, la visée des sages dépasse le particularisme de l'Alliance entre Dieu et Israël, car la littérature sapientiale biblique s'ouvre à l'universalisme; elle est

¹³ Ps 1; 19; 37; 49; 73; 90; 91; 112; 119; 139; Ba 3,9-4,4; Tb 4,3-19; 14,8-11; Dn 1; 2; 4-5.

¹⁴ Lc 2,40.52; 7,35; 11,31.49; 21,15; Ac 6,3.10; 7,10.22; Mc 6,2; Mt 11,19; 12,42; 13,54; 1Co 1,17-2,16.

¹⁵ Cf. T. Römer, "La littérature sapientiale," in *Introduction à l'Ancien Testament*, ed. T. Römer, J.-D. Macchi et C. Nihan (Genève: Labor et Fides, 2009), 579-589.

plus sensible à la réalité de la vie quotidienne et à l'existence en tant que telle.

Pour acquérir la sagesse, les sages procèdent par trois opérations: observation – évaluation – énonciation (voir Pr 6,6-11; 24,30-34; Jb 12,7-8; 21,29; Qo 1,13; 7,25.27; 12,9-10; Sir 18,19; 39,12.32; Sg 7,15-16). La réflexion des sages est donc le fruit d'une longue expérience, de l'observation de la nature ou de la vie sociale. Les proverbes, par exemple, sont concis, mais ils constituent le condensé d'un savoir accumulé au cours du temps par l'observation des faits qui se sont répétés. Ils sont formulés pour énoncer des vérités générales et universelles, considérant que les mêmes causes produisent les mêmes effets.

Grâce à la découverte de la littérature sapientiale mésopotamienne, assyrienne et égyptienne, il s'avère que la sagesse biblique fait partie de la grande tradition sapientiale du vaste monde oriental antique. En Mésopotamie, on a découvert des textes de sagesse plus anciens en langue sumérienne. Il s'agit des proverbes, des fables, des instructions et des disputations. Cette littérature sapientiale était enseignée dans «la maison des tablettes» par des scribes-chefs aux apprentis scribes. La sagesse y est conçue comme une science secrète, réservée aux initiés et à ceux que les dieux veulent bien la révéler. Cette *théologisation* de la sagesse a également marqué l'édition des livres sapientiaux dans la Bible. En définitive, «la sagesse est donc un phénomène international et le milieu des sages en Juda a dû avoir connaissance de la production littéraire de ses voisins».¹⁶

Interculturalité dans la sagesse biblique

La sagesse d'origine étrangère a contribué à l'élaboration du corpus sapiential dans la Bible. Ce phénomène de l'interculturalité se vérifie de deux manières. D'une part, on trouve des proverbes attribués aux étrangers dans la Bible. D'autre part, les livres bibliques présentent des similitudes avec les livres sapientiaux du Proche-Orient ancien.

Dans Pr 30,1-14, on lit les maximes attribuées à Agur, un arabe, qui était roi de Massa. Ce recueil proverbial traite de la piété personnelle, du comportement social qui en découle, et du respect des faibles. Il

¹⁶ Römer, "La littérature sapientiale," 580.

s'agit de l'unique section du livre des proverbes dans laquelle se trouve la prière du sage. Dans cette prière (Pr 30,7-9), le sage demande deux choses: ne pas tomber ni dans le mensonge ou la fausseté, d'une part, ni dans la pauvreté ou la richesse, d'autre part. Quant à la richesse et à la pauvreté, le sage les considère comme deux extrémités à haut risque qui peuvent constituer des obstacles pour la vie de foi (voir aussi Jb 13, 20-22; 21,15; Is 8,21). Une vie trop heureuse comme une vie trop misérable ne sont pas vertueuses. La vie vertueuse se trouve dans le juste milieu, l'équilibre.

Pr 31,1-9 est le recueil des paroles d'origine étrangère, attribuées à Lemuel, roi de Massa, que sa mère lui apprend (Pr 31,1). La Reine instruit son fils de ne pas livrer sa vigueur aux femmes, ni d'aimer la boisson, mais de défendre la cause des pauvres et des miséreux. La figure de cette femme sage anonyme est centrale. Dans la culture orientale, la mère d'un prince ou d'un roi jouait un rôle important. La section dédiée à Lemuel doit être comprise avec cet arrière-fond culturel. Les conseils qu'on retrouve dans cette section se résument en deux mises en garde: le roi doit éviter les mauvaises compagnies (Pr 31,3). Il ne doit pas se livrer à la boisson, de peur qu'en buvant, il n'oublie ce qui est décrété, qu'il ne méprise pas la cause des pauvres (Pr 31,4-5).

Par rapport au premier conseil, l'exemple de Salomon montre que la prostitution du roi porte à la ruine de sa royauté. Par conséquent, un roi ne doit pas se livrer à la merci de ses passions. Ce danger lui reste permanent en vertu de son statut social. La prévention contre l'ivresse est beaucoup plus développée. Ce conseil doit être compris en relation avec le rôle social du roi. En Israël, tout comme dans le Proche-Orient ancien, le roi doit défendre la cause des plus faibles et émettre le jugement équitable. Il est, en effet, le dernier recours des pauvres et sa décision (jugement) est sans appel. En conclusion, la sensibilité de cette femme sage est hautement altruiste. Le roi doit gérer sa vie privée de manière à garantir la paix et la justice pour tout le monde en général, pour les pauvres, les faibles en particulier.

Job, le héros de l'un des livres les plus populaires de la Bible, est un étranger. D'après le prologue (Jb 1-2), Job est un arabe, du pays d'Uç en Édom; l'homme le plus riche de l'Orient et serviteur de Dieu. Dans

Ez 14,14.20, Job est cité au côté de Noé et de Daniel comme l'un des personnages légendaires les plus connus en Israël. Le texte de Job comporte la légende en prose (Jb 1-2; 42); les dialogues (Jb 3-31; 38-41); les hymnes à la sagesse (Jb 28); les discours d'Elihou (Jb 32-37). Dans la partie en prose, Dieu est nommé par le tétragramme divin YHWH; dans les dialogues, il est appelé Eloah ou Shaddaï. Ces données suscitent des débats concernant l'histoire de la rédaction du livre de Job, mais la combinaison des poèmes sapientiaux avec le cadre en prose est connue dans la littérature du Proche-Orient Ancien, par exemple, le roman d'Ahiqar et les tragédies athéniennes.

La présence de la sagesse étrangère dans la Bible se vérifie en outre par plusieurs rapprochements avec la littérature sapientiale du Proche-Orient ancien. La composition numérique des Proverbes 30,15-33 se retrouve dans *La sagesse d'Ahiqar*, document d'origine assyrienne, écrit en araméen aux alentours du VIII^{ème} siècle av. J.C. Il se rapproche également du livre de Job. Le contenu de *La sagesse d'Amenemopé* présente plusieurs parallélismes avec Proverbes 22,17—23,11. Il s'agit des instructions transmises par Amenemopé aux jeunes destinés à assumer les différentes fonctions publiques. En toute probabilité, l'école de la sagesse se trouvait dans la cour pharaonique. Les scribes y jouaient un rôle important. *L'épopée de Gilgamesh*, ce texte narratif important de la sagesse mésopotamienne date du II^{ème} millénaire av. J.C. Gilgamesh, personnage légendaire, a acquis la connaissance lors de son voyage initiatique après la mort de son ami Enkidu. La morale de l'épopée de Gilgamesh est celle de *Carpe Diem*:

Quand les dieux ont créé l'humanité, c'est la mort qu'ils ont réservée à l'humanité; la vie, ils l'ont retenue pour eux entre leurs mains. Toi Gilgamesh, que ton ventre soit repu, jour et nuit, réjouis-toi... que tes vêtements soient immaculés, la tête bien lavée, baigne-toi à grande eau; contemple le petit qui te tient par ta main, que la bien-aimée se réjouisse en ton sein! Cela est l'occupation de l'humanité.¹⁷

Un enseignement semblable se lit dans le livre de Qohélet qui retient deux joies dont l'homme doit profiter: «Il n'y a de bonheur pour l'être

¹⁷ Tablette X, col. III, 3-14. On peut lire la traduction de Abed Aziré, *L'épopée de Gilgamesh* (Paris: Berg International, 2013).

humain que de manger et de boire» (Qo 2,24). Quant à la seconde joie, Qohélet trouve que vivre avec une épouse aimée est un bonheur pour l'être humain (Qo 9,9).

Innovation théologique dans la Bible

Les auteurs bibliques n'ont pas fait du « copier et coller ». Ils ont engagé un véritable dialogue avec les cultures ambiantes en prenant également distance vis-à-vis de ce qui ne concourait pas à élucider leur discours théologique. La Bible, de la Genèse à l'Apocalypse, est faite de relectures et de réécritures des traditions anciennes. Il est donc indispensable d'identifier les principes sur lesquels les auteurs sacrés se sont fondés pour réinterpréter les données culturelles ambiantes.

Le monothéisme

Du point de vue théologique, les mythes bibliques se démarquent des mythes du Proche-orient ancien par l'affirmation du monothéisme. La mythologie orientale ou grecque est le reflet d'un univers culturel polythéiste. Le prologue de l'épopée de Gilgamesh mentionne les noms de plusieurs divinités: Ishtar (déesse de l'amour, de la fertilité et de la guerre), Shamash (dieu-soleil), Adad (dieu du tonnerre, de la tempête et de la pluie), Anou (dieu-ciel père d'Ishtar), Arourou (déesse génitrice qui créa Gilgamesh), Ninourta (dieu de la violence et de la guerre), Soumouqan (dieu des troupeaux et des bêtes sauvages). Parmi les cultes orientaux, les plus connus sont les cultes d'Isis, d'Adonis, d'Attis, de Mithra. Le culte d'Isis est d'origine égyptienne. Isis, par des formules magiques, parvenait à faire revivre son époux Osiris coupé en morceau et devenu le dieu des enfers.

Ce mythe du dieu Osiris qui meurt et ressuscite était associé à la crue annuelle du Nil qui fertilisait le sol. Les initiés, par des rites ésotériques, cherchaient à revivre le voyage d'Osiris et s'assurer ainsi de la survie dans l'au-delà. Un mythe semblable d'origine phénicienne concerne Adonis, le bien aimé d'Aphrodite, qui revivait pendant six mois. À ce mythe était associée l'alternance entre l'hiver et l'été, symbolisant respectivement la mort et la renaissance de la nature, célébrées respectivement pendant les fêtes annuelles. On célébrait également la renaissance du dieu Attis, divinité de la végétation et amoureux de la déesse Cybèle. Son culte comportait des orgies et il était interdit aux

romains. Le culte de Mithra était réservé aux hommes, pratiqué dans un sanctuaire situé dans une grotte (*mithraeum*). On représentait Mithra en train de tuer un taureau dont les blessures faisaient sortir les épis de blé. Par ce rite, on célébrait la victoire de la vie sur la mort. Ces religions à mystères sont donc polythéistes, elles comportent des cérémonies religieuses ésotériques par lesquelles les initiés étaient amenés à partager la vie immortelle des dieux.

Le background socioculturel polythéiste des mythologies sémitiques et hellénistiques permet de saisir la pertinence herméneutique du discours théologique des écrivains sacrés. En effet, le monothéisme biblique est également une critique du polythéisme culturel et religieux du monde ambiant. Tout en s'inspirant des mythes orientaux, la théologie biblique s'en démarque significativement en affirmant l'existence d'un Dieu unique, Yahvé, qui est à l'origine de la création entière. Cette thèse monothéiste implique des conséquences religieuses: l'interdiction de l'idolâtrie au bénéfice de l'unique culte rendu à l'unique vrai Dieu, Yahvé (Ex 20,1-8; Dt 6,4).

L'enjeu herméneutique du dialogue entre la Bible et les cultures s'avère double. D'un côté, les écrivains sacrés ont conservé ce qui, dans les cultures ambiantes, élucidait le discours théologique. De l'autre, ils ont purifié ce qui, dans les cultures, étaient contraires à la révélation biblique. La théologie biblique évolue ainsi dans une dialectique de la continuité et de la discontinuité avec les cultures, ou encore dans une herméneutique dialogique qui débouche sur l'innovation théologique et la conversion culturelle.

La crainte du Seigneur

Les questions qui se posent sont les suivantes: Quelle est la clé de lecture de la sagesse dans la Bible? En quoi est-ce qu'elle se distingue de la littérature sapientiale du Proche-Orient ancien?

Pr 1,7a est la clé de lecture de la sagesse biblique: «La crainte de Yahvé est le principe de la sagesse». Ce verset est construit en parallélisme antithétique. Le second vers mentionne les fous qui dédaignent sagesse et discipline (Pr 1,7b). La structure du verset renvoie à la doctrine sapientiale de deux voies, qui oppose le juste et le sage à l'impie et au fou; la voie du bonheur et de la vie à celle du malheur et de la mort. L'orgueil ou la crainte de Dieu sont les deux attitudes

déterminantes. L'orgueilleux est abominable devant Dieu; mais celui qui craint le Seigneur lui est agréable. L'orgueil pousse à l'impiété, au mépris du prochain et surtout du pauvre. La crainte du Seigneur devient le principe de la sagesse (Pr 1,7), car c'est elle qui pousse à éviter le mal et à cheminer dans la droiture. L'humilité et la vénération de Dieu sont donc les attitudes fondamentales de l'homme sage devant le Seigneur. Contrairement aux autres cultures sapientiales, la sagesse biblique se comprend en relation avec Yahvé. Cette sagesse foncièrement religieuse développe une relation personnelle avec le Dieu de l'Alliance, dans l'amour, la confiance et la soumission (Ps 25,12-14; 112,1; 128,1; Qo 12,13; Si 1,27-28; 2,7-9).

Pour les écrivains sacrés, la Torah enseigne la vraie sagesse, car sa méditation jour et nuit est la source du bonheur recherché par les sages de tous les temps (Ps 1). Selon la sagesse biblique, tout être humain doit choisir entre la voie du bonheur ou la voie de la perdition. Et selon le choix que l'on fait, on devient juste ou impie. Le psaume 1 recourt à cette doctrine de deux voies, et sa méditation oriente l'homme vers le choix de la voie du bonheur, comme on peut aussi le lire dans Dt 30,19-20:

Je te propose aujourd'hui la vie ou la mort, la bénédiction ou la malédiction. Choisis donc la vie, pour que toi et ta postérité vous viviez, aimant Yahvé ton Dieu, écoutant sa voix, t'attachant à lui; car là est ta vie, ainsi que la longue durée de ton séjour sur la terre que Yahvé a juré à tes pères, Abraham, Isaac et Jacob, de leur donner.

La béatitude ou le bonheur de l'homme se trouve dans la méditation de la Parole de Dieu: « Heureux l'homme qui se plaît dans la Loi de Yahvé, et murmure sa loi jour et nuit. Il est comme un arbre planté auprès des cours d'eau; celui-là portera fruit en son temps et jamais son feuillage ne sèche; tout ce qu'il fait réussit (Ps 1,1.2-3). Pour les auteurs bibliques, Yahvé est donc le véritable maître qui enseigne la vraie sagesse capable de procurer à l'homme le véritable bonheur. Il s'avère que le monothéisme est la clé de lecture de la sagesse biblique enseignée dans la Torah.

La christologie

A. Christologie et création

Les mythes sont absents du Nouveau Testament. Mais, certains textes néotestamentaires peuvent être interprétés comme des relectures christologiques des mythes vétérotestamentaires. L'hymne christologique du prologue johannique (Jn 1,1-18) fait du Christ la clé de lecture du mythe de la création (Gn 1,1-2,4a). Le *Logos* éternel du Père est Celui par qui tout est venu à l'existence (Jn 1,3). Du point de vue de l'aspect verbal, l'aoriste *egeneto* (Jn 1,3) fait la description externe de la création accomplie dans le commencement (*b^ere 'šit bārā'*: Gn 1,1). L'adjectif *panta* (tout: Jn 1,3) correspond au méréisme ou au binôme de totalité «ciel et terre» du mythe de la Genèse (Gn 1,1). Dans l'hymne de l'épître aux Colossiens, le Christ est la clé de lecture de toute la création (Col 1,15-20). Dans ces deux textes pris à titre illustratif, les écrivains sacrés réaffirment le monothéisme vétérotestamentaire, mais ils font une relecture christologique de la création.

B. Christologie et sagesse

Deux exemples illustrent la nature du dialogue que le Nouveau Testament engage avec la sagesse juive. Dans les deux textes, le Christ demeure la clé de lecture. Le premier exemple de relecture concerne le dépassement de la figure de Salomon par celle de Jésus de Nazareth: «... il y a ici plus que Salomon» (Mt 12,42). D'après 1R 5,10-11, «La sagesse de Salomon fut plus grande que la sagesse de tous les fils de l'Orient et que toute la sagesse de l'Égypte. Il fut sage plus que n'importe qui». Pour la tradition juive, Salomon incarne la sagesse. Plusieurs récits bibliques font l'éloge de sa sagesse (1R 3,6-12.16-28; 5,9-14; 10,1-9.23-24; Sg 8,21-9,18). L'attribution de certains livres sapientiaux à Salomon le consacrent comme l'icône de la sagesse juive de tous les temps (Pr 1,1; 10,1; 25,1; Qo 1,1.12; Ct 1,1). Toutefois, le Nouveau Testament affirme le dépassement de la figure de Salomon par celle Jésus. Cette clé de lecture est essentiellement christologique. Jésus, parce qu'il est le Messie, enseigne la sagesse supérieure. Il est Maître de sagesse comme aucun ne l'a été en Israël. Par conséquent, l'évangile est la sagesse supérieure, car son auteur, le Christ, est bien plus sage que Salomon.

La seconde épître aux Corinthiens illustre la lecture christologique de la sagesse dans le Nouveau Testament. Elle oppose la sagesse divine à la sagesse humaine (1Cor 1,17-31). En effet, la christologie du Messie crucifié révèle à la fois la sagesse divine et l'imperfection de la

sagesse humaine. La véritable sagesse de Dieu ne se révèle désormais ni dans la Torah ni dans la philosophie, mais dans la Croix de Jésus qui met en crise les juifs et les païens. De ce fait, Paul considère que l'annonce du Messie crucifié est la nouvelle et l'unique sagesse à laquelle l'homme doit adhérer pour parvenir au salut. Le Christ est ainsi la figure centrale qui récapitule et porte à leur achèvement les sagesse du monde. Être sage, c'est croire que le Crucifié est bel et bien le Messie de Dieu, le Sauveur du monde.

Observations conclusives

Les accointances littéraires des mythes et de la littérature sapientiale dans la Bible avec la littérature mésopotamienne, égyptienne et autres illustrent l'influence exercée par ces cultures ambiantes sur les écrivains sacrés. De ce fait, la Bible elle-même légitime sa lecture interculturelle dans la mesure où l'énonciation de la foi biblique advient dans un contexte de dialogue des cultures. Faisant preuve d'inventivité, les écrivains sacrés réinterprètent les traditions culturelles reçus à la lumière du monothéisme et de la christologie. Le dialogue engagé avec les cultures dans la Bible s'articule ainsi en termes de continuité et discontinuité: Continuité à cause de la conservation des données culturelles qui éclairent le propos théologique, discontinuité, car lecture biblique discrédite tout ce qui, dans la culture, ne débouche pas sur le contenu de la foi monothéiste et christologique.

L'enjeu du dialogue entre la Bible et les cultures est double. Le premier est diachronique, le second est synchronique. Du point de vue diachronique, la tâche consiste à dégager les accointances possibles entre le texte biblique et la littérature extrabiblique ambiante. D'où l'importance des données archéologiques. On déduit dès lors que la rencontre des cultures ou l'interculturalité est une modalité inhérente à la révélation biblique. De ce fait, l'élucidation du phénomène interculturel sous-jacent à un texte biblique est un impératif méthodologique. Cette tâche va au-delà du *Sitz im Leben*; elle dégage l'univers culturel qui a influencé le discours théologique de l'écrivain sacré. La lecture de la Bible se veut, dans ce sens, une initiation à la culture de la rencontre des cultures, car la Bible, loin d'affirmer l'hégémonie d'une culture, plaide pour la rencontre enrichie et enrichissante des cultures du monde. L'étude synchronique dégage les clés de lecture

théologique des traditions culturelles. L'enjeu consiste à identifier ce qui démarque la Bible des cultures ambiantes. Le passage de l'Ancien au Nouveau Testament implique le changement des clés de lecture qu'il faut également dégager. Sans aucune prétention à l'exhaustivité, les analyses démontrent que la relecture biblique des cultures repose sur deux clés fondamentales: le monothéisme et la christologie. Ces deux clés, théologique et christologique, assurent au discours de la révélation le passage herméneutique de l'Ancien au Nouveau Testament.

François Batuafe Ngole

francoisbatuafe@yahoo.fr
Université Catholique du Congo