

L'éloge de la Sagesse (*Siracide* 24)

Maurice Gilbert

Citer ce document / Cite this document :

Gilbert Maurice. L'éloge de la Sagesse (*Siracide* 24). In: Revue théologique de Louvain, 5^e année, fasc. 3, 1974. pp. 326-348;

doi : <https://doi.org/10.3406/thlou.1974.1333>

https://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_1974_num_5_3_1333

Fichier pdf généré le 29/03/2018

L'éloge de la Sagesse

(Siracide 24)

Deux thèses récentes viennent de reprendre l'exégèse des péricopes du Siracide consacrées à la Sagesse. L'une d'entre elles, due à J. Marböck, est davantage centrée sur la théologie contenue dans ces diverses péricopes, tandis que l'autre, celle de O. Rickenbacher, s'attache plus à la lettre du texte et tente de déterminer le sens des mots utilisés à la lumière, principalement, des fragments hébreux retrouvés et des versions grecque, syriaque et latine.

Dans ces pages, nous voudrions reprendre l'étude de Si 24 sous quelques aspects littéraires, avant de revenir, à notre tour, sur le problème souvent débattu du rôle de la Sagesse dans la création et sur la relation entre Sagesse et Torah. Nous aurons ainsi l'occasion de prendre position sur les interprétations souvent fort riches des deux auteurs mentionnés ci-dessus et de relire l'exposé substantiel, bien que bref, récemment publié par le P.C. Larcher ¹.

ÉLÉMENTS LITTÉRAIRES

Rappelons tout d'abord la situation textuelle. Pour ce chapitre 24, l'original hébreu n'a pas été retrouvé. On est donc contraint de travailler sur les versions. Parmi celles-ci, la grecque nous parvient en deux recen-

¹ J. MARBÖCK, *Weisheit im Wandel*. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira (Coll. *Bonner Biblische Beiträge*, 37), Bonn, 1971, p. 34-96. O. RICKENBACHER, *Weisheitsperikopen bei Ben Sira* (Coll. *Orbis Biblicus et Orientalis*, 1), Göttingen, 1973, p. 111-172. C. LARCHER, *Études sur le Livre de la Sagesse* (Coll. *Études Bibliques*), Paris, 1969, p. 340-348. Nous citerons également : R. SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt*, Berlin, 1906, surtout p. 216-224; N. PETERS, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus* (Coll. *Exegetisches Handbuch zum Alten Testament*, 25), Münster i.W., 1913, surtout p. 194-206; C. SPICQ, *L'Ecclésiastique* traduit et commenté (*La Sainte Bible*, éd. L. PIROT et A. CLAMER, VI), Paris, 1943, p. 684-693; P.-E. BONNARD, *La Sagesse en personne annoncée et venue : Jésus Christ* (Coll. *Lectio divina*, 44), Paris, 1966, p. 69-79; S. PIÉ Y NINOT, *La Palabra de Dios en los libros sapienciales* (Coll. *Colectanea San Paciano*, 17), Barcelone, 1972, p. 176-183.

sions. La recension courte est transmise principalement par les grands manuscrits onciaux, le *Vaticanus* (IV^e), le *Sinaiticus* (IV^e) et l'*Alexandrinus* (V^e). La recension longue se trouve surtout dans le manuscrit 248 écrit en minuscule; ce texte ajoute un passage entre les versets 17 et 19 et entre les versets 23 et 25 ². Ces deux états du texte recouvrent probablement deux éditions du texte hébreu d'époques différentes. La version latine, reprise de la *Vetus Latina* dans la Vulgate, fut faite sur le grec, mais elle donne aux mêmes endroits que le manuscrit 248 des ajouts partiellement différents. La version syriaque fut établie, semble-t-il, sur le texte hébreu; elle est assez proche, sauf pour le verset 23, du texte grec des grands onciaux.

D'après l'hypothèse de H.P. Rüger ³, le texte grec court représente dans l'ensemble la traduction faite par le petit-fils de Ben Sira sur le texte même de son aïeul. On aurait donc droit de s'appuyer principalement sur cette recension courte que suivent généralement nos éditions modernes.

Ceci dit, voyons quelle est la structure littéraire de Si 24. Mais entendons-nous bien sur le propos. On ne parle pas ici d'« analyse structurale » selon les méthodes actuelles, par exemple, de A.J. Greimas ou de R. Barthes. Il nous a paru utile et plein d'enseignements d'en rester à la lettre du texte et de l'observer attentivement. Et ceci pour plusieurs raisons.

Quand un texte appartient à un monde aussi distant du nôtre par la mentalité et par le nombre de siècles que la plupart des œuvres sémitiques anciennes, même bibliques, on court toujours le risque d'imposer aux textes nos propres idées, avec d'ailleurs les meilleures intentions. Le plus sage serait de laisser parler le texte lui-même, avec tout ce qu'il peut avoir d'étrange et d'étranger à nos modes d'expression. Il est difficile également de formuler dans notre langage actuel le contenu de certains vocables anciens, mais il se peut qu'en observant leur emploi dans tout un tissu de relations fourni par le texte, nous parvenions à mieux percevoir ce qu'un mot signifie pour l'auteur ancien. Et puisque chaque écrivain donne sa coloration personnelle au vocabulaire qu'il emploie,

² J.H.A. HART, *Ecclesiasticus. The Greek Text of Codex 248 Edited with a Textual Commentary and Prolegomena*, Cambridge, 1909, XVIII-378 p.

³ *Text und Textform im hebräischen Sirach*. Untersuchungen zur Textgeschichte und Textkritik der hebräischen Sirachfragmente aus Kairoer Geniza (Coll. *Beihefte zur ZAW*, 112), Berlin, 1970, VIII-117 p.

en observant ainsi le jeu des relations d'un mot avec d'autres dans un même texte, on mettra probablement en lumière la signification que tel auteur donne à tel mot.

Deuxièmement, les anciens n'avaient pas les mêmes facilités que nous pour guider leurs lecteurs. Aujourd'hui nous disposons d'une ponctuation, de divisions en paragraphes, en chapitres; nous avons des titres, des sous-titres et même une table des matières. La transcription manuscrite ancienne ne jouissait pratiquement pas de ces avantages. Les textes poétiques eux-mêmes n'étaient pas transcrits en respectant la division des vers. Pas de séparation entre les phrases, pas même entre les mots parfois. Par conséquent, si un auteur désirait ne pas fourvoyer son lecteur, il ne pouvait recourir qu'aux moyens verbaux eux-mêmes, ceux-là qui déjà à l'audition apparaissaient comme des signaux. De là des annonces de thèmes, préfigurant les titres ou une brève table des matières même partielle, des inclusions soulignant l'unité de tout un ensemble, des mots-crochets marquant les liens entre des ensembles distincts, etc.

À vrai dire, recourir à l'observation d'un texte dans cet esprit n'est pas toujours réalisable. En particulier quand il s'agit d'un texte dans lequel on est en droit de déterminer plusieurs couches rédactionnelles, comme par exemple dans le Pentateuque, les écrits des Prophètes, les Évangiles, on devra procéder avec beaucoup de prudence. Par chance, Si 24 se présente, de l'avis général ⁴, comme une pièce unifiée, du moins selon la version grecque dans sa recension courte, que nous prenons pour base.

Mais le fait que nous ne disposions pas du texte hébreu original de Si 24 complique sérieusement le problème, surtout quand il s'agira de s'appuyer sur un mot bien précis dont nous ne pouvons que supposer le correspondant en hébreu. Enfin on ne peut omettre de considérer que la version grecque peut avoir sa propre structure et sa propre signification : ce que le petit-fils de Ben Sira a compris et rendu dans sa version n'est pas nécessairement ce qu'a tenté d'exprimer son aïeul.

Plusieurs structures littéraires ont été proposées pour Si 24. O. Rickenbacher en a donné un relevé sinon exhaustif, du moins assez complet. Lui-même reprend la structure proposée par R. Smend : Si 24 se composerait de six strophes de six distiques chacune ⁵. Il est exact que le chapitre comporte trente-six vers, le verset 23 offrant une difficulté puisqu'il

⁴ Hormis W. Fuss, dans une thèse citée par RICKENBACHER, *Weisheitsperikopen*, p. 117, et G. von RAD, *Israël et la Sagesse*, Genève, 1971, p. 195 note et 287 note.

⁵ *Weisheitsperikopen*, p. 113-118.

se présente dans la recension grecque courte comme un tristique. Exact également que les versets 23-29 et 30-34 forment deux unités bien distinctes de six vers chacune, la première parlant de la Sagesse et la seconde du sage lui-même; mais la première strophe du chapitre, 24, 1-6, est-elle admissible, quand on observe que les deux premiers vers servent d'introduction au discours de la Sagesse (24,3-22)? De même la quatrième strophe (24, 12-15) n'est-elle pas distinguée trop brutalement des versets 10-11 avec lesquels le verset 12 est assez lié, comme nous le montrerons?

J. Marböck propose, quant à lui, la division suivante : Si 24, 1-2. 3-7. 8-12. 13-17. 19-22. 23-29. 30-34. Les arguments rapidement présentés sont à la fois littéraires (surtout à partir des formes verbales) et thématiques ⁶. Toutefois, il y a quelque difficulté à admettre cette structure. Ainsi le verset 9 ne peut manquer d'étonner; à notre avis, il présente une de ces « aspérités » caractérisées du texte, qui d'ailleurs n'a pas échappé totalement à J. Marböck ⁷.

La structure défendue, voici plus d'un siècle (1859), par O. Fritzsche mérite d'être reprise en considération. Il observait en effet que le discours de la Sagesse proprement dit (24,3-22) se compose de vingt-deux distiques; il mettait en outre une césure entre les versets 12 et 13 ⁸. La première observation est certainement importante et l'on peut s'étonner qu'elle ait eu si peu d'écho chez les exégètes. On sait en effet que les auteurs bibliques utilisèrent à diverses reprises le procédé alphabétique dans les textes poétiques, principalement dans quelques psaumes, dans les *Lamentations* et même en Si 51,13 ss ⁹. Le procédé ne suppose pas nécessairement, semble-t-il, que chacun des vers commence par la lettre de l'alphabet qui corresponde à sa place, c'est-à-dire le premier vers par *aleph*, le deuxième par *beth*, etc. Il se peut que la suite de vingt-deux vers suffise à attirer l'attention sur cette totalité, cette plénitude dont veut parler l'auteur; car telle est bien la visée profonde du procédé, bien au delà de l'exercice littéraire qu'il impose. En Si 24,3-22, rien ne permet de penser que chaque vers commençait en hébreu par la lettre

⁶ *Weisheit im Wandel*, p. 44-47.

⁷ *Weisheit im Wandel*, p. 45.

⁸ O. FRITZSCHE, *Die Weisheit Jesus Sirach's erklärt und übersetzt* (Coll. *Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testaments*, 5), Leipzig, 1859; résumé par RICKENBACHER, *Weisheitsperikopen*, p. 114.

⁹ Sur ce texte, cf. M. DELCOR, *Le texte hébreu du cantique de Siracide LI, 13 ss. et les anciennes versions : Textus 6* (1968), p. 27-47; RICKENBACHER, *Weisheitsperikopen*, p. 197-213.

de l'alphabet correspondante, sauf pour le premier vers du discours (24,3) où *ἐγώ* recouvre très vraisemblablement *'ani*.

Quant à la césure que O. Fritzsche voyait entre les versets 12 et 13, elle ne s'impose ni pour le sens ni pour les mots. Éventuellement, on aurait pu s'attendre à un *lamed* au début de 24,13 pour marquer le départ de la seconde partie de l'alphabet (comme en Pr 2,12), mais, d'après la version grecque, cela semble impossible. On en reste donc à un discours de la Sagesse couvrant vingt-deux vers. Ce discours est d'ailleurs encadré par les deux seuls emplois du mot *σοφία* (dans deux sens différents d'ailleurs) dans le chapitre (24,1. 25).

Passons à la lecture du texte. Les deux premiers versets servent d'introduction au discours. Il y a divergence entre commentateurs sur le point de savoir d'où parle la Sagesse. R. Smend, suivi entre autres par Rickenbacher¹⁰, considère qu'elle s'exprime dans l'assemblée céleste, tandis que Fritzsche, Peters et d'autres¹¹ pensent à l'assemblée formée par le peuple d'Israël; Fritzsche précise même qu'il faut penser au Temple où trône Yahvé. Les arguments de vocabulaire avancés par O. Rickenbacher pour fonder l'opinion de Smend restent malgré tout hypothétiques et, semble-t-il, ne résistent pas devant la difficulté qu'il y a à situer le discours dans le ciel alors que, dans ses derniers vers (24,19), la Sagesse s'adresse directement au peuple. En suggérant que le discours est prononcé dans le Temple de Jérusalem, Fritzsche me paraît avoir bien saisi un aspect important du texte : le Temple comme point central; le discours lui-même se chargera de le faire mieux percevoir et puisque la scène se passe dans le Temple, on peut déjà supposer quelques références ou allusions au culte liturgique.

Les sept premiers vers du discours (24, 3-8) forment probablement une certaine unité. En effet. 1) il y est essentiellement question de mouvement; c'est l'aspect spatial qui est ici retenu par l'auteur, depuis la sortie de la bouche de Dieu jusqu'à l'établissement en Israël; 2) les deux extrêmes de ce mouvement sont mis en relation par le fait que le mouvement trouve son origine dans la bouche de Dieu (24,3) et que c'est par un

¹⁰ *Weisheitsperikopen*, p. 118-120.

¹¹ Par exemple, SPICQ, *L'Ecclésiastique*, p. 684-685; BONNARD, *La Sagesse en personne*, p. 69; PIÉ Y NINOT, *La Palabra de Dios*, p. 176-177, qui, à la suite de P. TENA (*La Palabra Ekklesia*, Barcelone, 1958, p. 41 s.), voit en Si 24,1b-2 une progression : le peuple, réuni en assemblée, en présence de Yahvé dans le Temple. MARBÖCK, *Weisheit im Wandel*, p. 58, trouve en Si 24,1 une référence à Israël et en Si 24,2 à l'assemblée céleste; mais n'est-ce pas trop distinguer les deux versets?

ordre de Dieu que la Sagesse s'installe en Israël (24,8); 3) la relation entre ces deux extrêmes est enfin soulignée par le traducteur grec dans la reprise du verbe *κατασκηνόω* (24,4.8) et l'accumulation des verbes composés de *κατα* – (24,3-4.8), soulignant qu'il s'agit d'une descente.

Tout l'intervalle du mouvement englobe la totalité du réel. Sortie de la bouche de Dieu, la Sagesse couvre la terre, telle une nuée (24,3; nous aurons à revenir sur ce verset), mais elle demeure dans les hauteurs (24,4). Pourtant l'univers entier n'échappe pas à son emprise; pour exprimer cette idée, l'auteur recourt au *topos* des quatre dimensions : le ciel et l'abîme, c'est-à-dire les deux extrêmes à la verticale dans la représentation juive du cosmos, puis la mer et la terre (24,5-6a), les deux éléments horizontaux du monde; mais l'auteur précise qu'il entend par la terre non point seulement le règne infrahumain, mais tout peuple et toute race (24,6b). Toutefois, bien qu'ayant un domaine universel ¹², la Sagesse cherche pour elle-même une demeure non plus seulement dans le ciel (24,4), mais parmi les hommes (24,7) ¹³ et elle reçoit l'ordre du créateur de s'établir en Israël (24,8).

On constate donc un mouvement de descente et de concentration. Alors que la Sagesse parcourt et domine l'univers entier, elle doit se fixer en un lieu relativement précis, le seul peuple d'Israël. Mais cette fixation apparaît comme correspondant à la demeure dans le ciel : ce n'est pas sans raison probablement que le verbe *κατασκηνόω* se dit de la demeure de la Sagesse dans le ciel et en Israël.

Le verset 24,9 marque une coupure, simplement parce qu'il introduit la notion de temps, alors qu'il n'était surtout question jusqu'à présent que d'espace. Le premier stique complète, sous l'aspect temporel, ce qui était dit au plan spatial au verset 3; Si 24,9b remonte à l'origine de la Sagesse dans le temps. Mais le second stique, qui forme avec le premier une « expression polaire » ¹⁴, envisage l'avenir dont il est dit qu'il n'aura point, pour la Sagesse, de terme. On peut aussitôt se demander si l'auteur ne va pas tenter de traduire dans un schème spatial cette totale ouverture de la Sagesse sur le temps. On devrait s'attendre alors à une expansion spatiale, après la concentration que l'on observait dans les versets 3-8.

¹² G. VON RAD, *Israël et la Sagesse*, p. 188 s., rappelle que parcourir un territoire est le signe juridique de la prise en propriété.

¹³ En Si 24,7a, *μετὰ τούτων πάντων* désigne les peuples et les nations mentionnés au vers précédent : Smend, Peters, etc.

¹⁴ Expriment la totalité par les extrêmes.

De fait, déjà les versets 10-12 ne peuvent manquer d'attirer l'attention sur l'expansion géographique de la Sagesse. Par groupe de deux stiques parallèles, ils délimitent le lieu de résidence de la Sagesse d'une façon que l'on pourrait appeler centrifuge. Au verset 10, il est question du Temple, que l'auteur désigne également par Sion; au verset 11, c'est la ville de Jérusalem qui est mentionnée; au verset 12, l'auteur parle du peuple, étant entendu qu'il s'agit de tout le peuple d'Israël¹⁵. Les versets suivants vont le laisser entendre, de nouveau selon une vision géographique.

Les versets 13-14 en effet forment une nouvelle petite unité comportant des notations géographiques importantes pour l'interprétation du texte, mais au point de vue littéraire, deux faits sont à relever : 1) la triple répétition du même verbe « j'ai grandi »; il est donc bien question d'une croissance, jusqu'à une taille impressionnante : en effet 2) chacun des six stiques comporte une comparaison avec un arbre significatif pour sa prestance et sa beauté ou simplement avec un arbuste, le plant de rose, en tous points charmant. Quant aux sites mentionnés, il est curieux de constater qu'aucun lieu du centre du pays n'y figure; même en tenant compte des difficultés dans la transmission du texte, on ne peut échapper à l'impression que l'auteur a voulu marquer les frontières du pays occupé par le peuple dont il parlait au verset précédent (24,12); si l'on nous permettait quelque précision supplémentaire, nous pourrions dire qu'après la limite du Nord, l'auteur donne celle de l'Est, puis celle de l'Ouest. Bref, la Sagesse a grandi dans tout le territoire d'Israël¹⁶.

Le verset suivant, 24,15, se compose de deux vers. L'auteur paraphrase successivement Ex 30,23 et Ex 30,34; ces deux textes traitent de la fabrication du chrême, puis de l'encens; chrême et encens sont d'ailleurs rapprochés par Ex 37,29 (LXX 38,25). Le chrême, selon Ex 30,23 LXX se compose de *σμύρνα ἐκλεκτή*, de *κιννάμωμον εὐώδες*, de *κάλαμος εὐώδης* et d'*ἴρις*. Ben Sira semble se référer à ce texte en 24,15ab, surtout si, à la suite de Smend et de Rickenbacher, on accepte la leçon *ὡς κάλαμος*, suggérée par le manuscrit 248 (*ὡς πάλαθος*), au lieu de *ἀσπάλαθος*, hapax dans la LXX. C'est avec le chrême que l'on consacrait par

¹⁵ Sur l'identité entre le Temple et Sion, cf. RICKENBACHER, *Weisheitsperikopen*, p. 161; idem en Si 36,12 (18)-13 (19). Cf. aussi la formule de H. DUESBERG, *Les scribes inspirés*, II, Paris, 1939, p. 360 : « Israël pour patrie, Jérusalem pour capitale, le Temple pour demeure ». L'unité des versets 10-12 dans la progression interdit de faire commencer au verset 12 une nouvelle strophe, comme le proposait Smend.

¹⁶ Même observation générale de la part de SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach*, p. 218, et MARBÖCK, *Weisheit im Wandel*, p. 74.

onction le Temple, l'arche, le mobilier du sanctuaire, ainsi que les prêtres. Si 24,15cd s'inspire de Ex 30,34 où l'on détermine la composition du parfum à l'usage exclusif du culte de Yahvé; selon la LXX, il se compose, en ordre, de stacte, d'onyx, de galbanum, que l'on mélangeait à de l'encens pur (λίβανον διαφανή); ce parfum sera placé dans la Tente de Réunion (LXX : ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου).

Par ces deux références, l'auteur suggère plusieurs choses. Tout d'abord on ne peut nier qu'il revient au rôle liturgique de la Sagesse. Deuxièmement il laisse entendre que la Sagesse donne un certain plaisir semblable à celui que l'on éprouve à respirer une agréable odeur ¹⁷. Troisièmement, en ramenant l'attention sur le Temple, après avoir élargi le champ de vision jusqu'au territoire entier d'Israël, l'auteur restreint-il son optique? En ce cas, nous aurions une nouvelle « concentration » semblable à celle que l'on observait en 24,3-8. Au contraire, ne laisse-t-il pas entendre que tout ce territoire d'Israël dans lequel elle a crû est, d'une certaine façon, comme un temple, comme le Temple? ¹⁸ Nous pencherions pour cette dernière hypothèse, en particulier parce que les deux versets suivants semblent utiliser des symboles d'Israël plutôt que du Temple.

Les versets 24,16-17 comparent en effet la Sagesse au térébinthe et à la vigne. Le térébinthe est plusieurs fois mentionné dans l'Ancien Testament comme un des arbres caractéristiques des lieux sacrés ¹⁹, parmi lesquels on doit inclure les hauts-lieux consacrés aux dieux païens. Is 1,30 avait durement prophétisé contre ces hauts-lieux, dont les térébinthes faisaient les délices du peuple : vous serez comme un térébinthe au feuillage flétri! Dans le récit de sa vocation, en Is 6,13 (verset que la critique considère généralement comme une addition, mais antérieure, certes, au Siracide), c'est le royaume de Juda que symbolise le térébinthe : voué à la destruction, il ne laissera qu'une souche, qui, elle, sera une semence sainte. Or la communauté postexilique se considère comme cette semence sainte (cf. Esd 9,2) du térébinthe. Quant à la vigne, l'ensemble des textes, principalement Is 5,1-7,²⁰ en font une image de Juda, destiné lui aussi à la destruction. Mais alors que Juda est symbolisé par le térébinthe au feuillage flétri, la Sagesse, en Si 24,16, se présente comme un térébinthe aux branches merveilleuses, et tandis que la vigne repré-

¹⁷ Pour un chrétien, cf. 1 Co 2,15.

¹⁸ Cf. Ex 15,13.17; Ps 78(77),54; 114(113),2.

¹⁹ Cf. Gn 35,4; Jos 17,9; 24,26 : pour Sichem.

²⁰ Cf. encore Is 27,2-6; Ez 17,8.

sentant Juda ne donne que du verjus (cf. encore Jr 2,21), la vigne qui symbolise la Sagesse, en Si 24,17, donne un fruit délicieux.

Encore à propos de la vigne, rappelons le Ps 80 (79), 9-10 :

« Il était une vigne : tu l'arrachas d'Égypte,
tu chassas des nations pour la planter,
devant elle, tu fis place nette,
elle prend racine et remplit le pays ».

Les versets 11-12 du même psaume développent le thème de la vigne s'étendant à tout le pays, de la Mer au Fleuve.²¹

Ce qu'apporte la Sagesse est ici exprimé en respectant la cohérence des images : le térébinthe étend ses rameaux ²² qui sont gloire et grâce. Cette dernière expression est utilisée dans le Ps 83 (84), 11 pour désigner les dons de Yahvé à ses fidèles qui fréquentent le Temple. Les fruits de la vigne qu'est la Sagesse, sont gloire et richesse, fruits que Pr 3,16 et 8,18 attribuaient à la Sagesse.

On observe donc quelques expressions pouvant provenir du vocabulaire sapientiel. Celui-ci sera de plus en plus apparent dans les versets suivants, 24,19-22. Montrons-le rapidement.

Il y a tout d'abord deux expressions que le Siracide aime utiliser à propos de la Sagesse : « approcher d'elle » (Si 4,15 : 'zn Hif; 6.19.26 : *qrb*; cf. Pr. 9,5 : « venez »), « la désirer » (Si 1,26, en parallèle à « garder les préceptes »; 6,37). Certaines expressions se retrouvent dans tout le courant sapientiel. Ainsi « désirer les préceptes » (Ps 118 (119), 40); « Dieu comblera les désirs du peuple » (Is 58,11 LXX); « la Sagesse comble de ses produits » (Si 1,17); « les produits de la Sagesse » (Pr 8,19; Si 6,19); la douceur du miel est proverbiale, telle la sagesse (Pr 24,13), ou encore : les paroles de Dieu, ses jugements sont plus doux que le miel, que le rayon de miel (Ps 18 (19), 11; 118 (119), 103; Si 23,27 : « rien n'est plus doux que de veiller aux commandements du Seigneur »)²³; « écouter la sagesse » (Pr 2,2; Pr 1,24, qui semble dépendre d'Is 65,12; 66,4). Deux thèmes doivent être traités à part :

1) *le souvenir* ²⁴. Notons tout d'abord que Si 24,20 est probablement

²¹ Cf. SPICQ, *L'Ecclésiastique*, p. 688 : « Les v 16-17 étendent les bienfaits de la Sagesse à toute la Terre Sainte et à tous ses habitants ».

²² Ps 80 (79), 11 utilise l'expression pour la vigne Israël. Pr 22,11 LXX = Si 4,21 : « il y a une honte qui est gloire et grâce »; aucun rapport avec Si 24,16.

²³ Cf. aussi Ez 3,3 : « je mangeai (le livre) et il fut à ma bouche doux comme du miel ».

²⁴ Cf. RICKENBACHER, *Weisheitsperikopen*, p. 164-165.

en inclusion antithétique avec 23,26 où il est dit que le souvenir de la femme adultère sera en malédiction ²⁵. À la différence des autres sages, Ben Sira utilise beaucoup le thème du souvenir. À côté de plusieurs emplois strictement liturgiques (Si 35 (32), 6; 38,11; 45,16), on trouve ce texte si proche par les images de 24,20 :

« Le souvenir de Josias est une mixture d'encens
préparée par les soins du parfumeur, ²⁶
il est comme le miel doux à toutes les bouches » (Si 49,1).

Ces rapprochements donnent à penser que le Siracide lie d'une certaine façon le souvenir au culte et l'on a pu observer l'importance accordée à l'aspect liturgique dans ce chapitre 24. D'autre part, selon Ben Sira, l'homme se souvient des actes passés de Dieu (42,15) ou d'hommes illustres (ajouter 39,9; 44,8-9; 45,1 (Moïse); 46,11 (Juges)). Plus d'une fois, Ben Sira rappelle à son disciple qu'il faut songer à la dernière heure ²⁷. Une fois (15,8), il est question de se souvenir de la Sagesse; une fois encore, l'auteur écrit : « souviens-toi des commandements ... et de l'alliance » (28,7). Peut-on à partir de là déterminer ce qu'est le souvenir de la Sagesse en Si 24,20? Il semble difficile d'exclure absolument toute la geste historique, dans l'espace et dans le temps, de la Sagesse telle qu'elle-même l'a décrite jusqu'à présent. Par ailleurs, nous sommes renvoyés et par Si 24, 23 et par les textes parallèles à une conception moins historique, mais au souvenir de ce qu'est la Sagesse en elle-même. Ceci nous amène au second thème.

2) *Le banquet de la Sagesse* : le thème est ancien (Pr 9,1-6; Is 55,1-3).²⁸ Si 15,3 y avait déjà recouru, (après 1,16-17; 6,19) :

« elle le nourrit du pain de la prudence,
elle lui donne à boire l'eau de la sagesse ».

Ces rapides observations sur Si 24,19-22 doivent encore être complétées par d'autres. Il ne fait aucun doute que dans cet ensemble la Sagesse s'adresse au peuple lui-même. Or l'auteur paraît transposer ainsi dans un vocabulaire sapientiel ce qui dans le Pentateuque correspond aux

²⁵ Tandis que « rien n'est plus doux que de veiller aux commandements du Seigneur » : Si 23,27 (cf. également 24,20).

²⁶ Cf. Ex 30,25,35, dans un contexte dont s'inspirait Si 24,15.

²⁷ Par exemple, Si 28,6.

²⁸ Cf. A. FEUILLET, *Thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie* (Jn 6), dans *Nouvelle Revue Théologique*, t. 82 (1960), p. 814-819; 918-922.

bénédiction sur la terre. Comment d'ailleurs ne pas évoquer à la lecture de Si 24,20 « la terre où ruissellent le lait et le miel » ? De toute manière, l'expansion géographique sur la Terre semble être suivie normalement par la jouissance des biens (cf. Ne 9,25), ce que transpose ici le festin de la Sagesse. Enfin, après un développement centré sur le passé, l'auteur parle ici essentiellement au futur, comme dans les bénédiction. Il a donc joint l'aspect temporel à l'aspect spatial.

Avec le verset 22 s'achève le discours de la Sagesse. Les derniers versets du chapitre 24 se divisent aisément en deux parties : 24,23-29 : réflexion du Siracide sur le discours de la Sagesse et sur le rôle de celle-ci ; 24,30-34 : réflexion du Siracide sur son propre métier de sage. Chacune de ces deux parties finales se compose de six vers de deux stiques chacun, hormis 24,23.

Ce verset 24,23 est naturellement important puisqu'il donne la clé d'interprétation générale du discours de la Sagesse. Malheureusement, ce verset pose de gros problèmes à la critique. O. Rickenbacher²⁹ a tenté de montrer que, dans son état actuel, il était surchargé, qu'il fallait le réduire à deux stiques en supprimant *βίβλος διαθήκης θεοῦ ὑψίστου* qu'il faudrait considérer comme une glose. R. Smend avait déjà soupçonné une surcharge et N. Peters avait proposé la même suppression que Rickenbacher. Les arguments de ce dernier peuvent se résumer ainsi : 1) on ne peut considérer comme vraisemblable que le Siracide écrive un tristique ; 2) le terme *διαθήκη* désigne, chez Ben Sira, l'alliance noachique, abrahamique, sacerdotale et davidique, mais pas l'alliance avec Israël ou avec Moïse.

Le premier argument est le plus fondé ; toutefois, on observe que la version syriaque, établie à partir de l'hébreu, semble-t-il, présente un texte fort semblable à celui de la version grecque. Le second argument pourrait paraître plus faible, principalement par le fait, laissé de côté par Rickenbacher, que l'expression *διαθήκη ὑψίστου* revient en Si 28,7, en parallèle à *ἐντολῶν* (hébreu perdu) et en Si 42,2, en parallèle à *tôrah*. Dans ce dernier texte, l'hébreu écrit *hōq* et non pas *berît*. Est-ce à dire qu'en Si 24,23 *διαθήκη* ne recouvre pas *berît* ? On ne peut en tout cas pas exclure l'hypothèse, quand on sait que onze fois en *Siracide*, *διαθήκη* traduit l'hébreu *hōq*³⁰.

Certes, Ex 24,7 parle du *βιβλίον τῆς διαθήκης* et il doit s'agir, dans

²⁹ *Weisheitsperikopen*, p. 125-127 ; 130-131 ; 166-167.

³⁰ Si 11,20 ; 14,12.17 ; 16,22 ; 42,2 ; 44,20 ; 45,5.7.17.24 ; 47,11.

l'état actuel du texte, du code de l'alliance sinaïtique; 2 R 23,2 = 2 Ch 34,31; 2 R 23,21 reprennent l'expression qui désigne, semble-t-il, le code deutéronomique (Dt 5-26.28); 1 M 1,57 parle du βιβλίον διαθήκης : désigne-t-il par là le code sinaïtique ou le code deutéronomique? Impossible d'en savoir plus. Dans le judaïsme hellénistique, la *Lettre d'Aristée*, 316 parle, comme Si 24,23, de la βίβλος (et non du βιβλίον) et toute la Bible ou à tout le moins le Pentateuque semble désigné par là.

Mais Si 24,23bc cite la version LXX de Dt 33,4, qui diffère légèrement du texte massorétique ³¹. On peut penser que le traducteur grec avait reconnu la citation dans le texte hébreu de Ben Sira et qu'il a simplement repris la traduction des LXX. On peut alors se demander si le premier stique du même verset, 24,23a, est réellement authentique ou s'il ne s'inspire pas plutôt lui aussi d'un passage biblique? Nous revenons ainsi au premier argument de Rickenbacher. Peters et lui considèrent que βίβλος διαθήκης θεοῦ ὑψίστου s'inspire de Ba 4,1 où on lit αὕτη ἡ βίβλος τῶν προσταγμάτων τοῦ θεοῦ καὶ ὁ νόμος ³². En effet : 1) βίβλος et βιβλίον sont des mots inconnus du traducteur de Ben Sira qui lui-même n'utilise jamais le mot *sépher* ³³; 2) διαθήκη peut fort bien traduire non pas *b'erit* mais *hōq*, *décret*, mot qui est rendu le plus souvent dans la LXX par πρόσταγμα que l'on trouve précisément en Ba 4,1 dans un contexte tout à fait semblable. Le texte hébreu original de Ben Sira aura donc reçu une addition, antérieure aux versions syriaque et grecque, dont la teneur pourrait être *sépher hōq c'elyōn*. De là se comprendrait la lecture de la version latine également : *liber vitae* qui suppose *sépher hayyey*; la traduction latine s'appuierait donc sur un texte hébreu dans lequel on aurait lu deux *yod* là où il devait y avoir un *qof*; quant au mot *testamentum*, on peut le considérer comme une correction par addition à partir de la version grecque. Il semble donc justifié d'omettre l'expression βίβλος διαθήκης θεοῦ ὑψίστου.

Quoi qu'il en soit, le sens du verset 24,23 est clair : ce que vient d'exprimer la Sagesse correspond à la Tôrah, c'est-à-dire au Pentateuque. En effet, le Pentateuque montre comment Dieu créa le monde et l'homme, comment il fit choix d'Israël, comment il lui donna la Terre Promise dont le centre se situait dans le Temple de Jérusalem, où se célébrait

³¹ La référence au Dt est signalée dans le manuscrit 248. Le pluriel συναγωγαῖς, au lieu du singulier du texte massorétique de Dt 33,4, est probablement une allusion au culte synagogaal.

³² MARBÖCK, *Weisheit im Wandel*, p. 40, rejette l'hypothèse.

³³ Le Prologue, non canonique, et le colophon, Si 50,27, mis à part.

la liturgie en l'honneur de Yahvé et d'où provenait également la foi, la parole de Yahvé (Is 2,4; Mi 4,2).

L. Monsengwo ³⁴, qui pourtant ne cite pas Si 24,23, a montré qu'il ne fallait pas voir dans le terme νόμος une expression légaliste; tout comme *tôrah*, νόμος désigne toute la Révélation divine, tant en actes qu'en paroles. Si l'on veut bien relire le discours de la Sagesse en Si 24,3-22, on se rendra compte que l'aspect légaliste en est totalement absent.

Les versets suivants, 24,25-27, présentent une structure littéraire très travaillée ³⁵, organisée en distiques parallèles, détaillant les bienfaits du νόμος compris à la lumière du discours de la Sagesse ³⁶. Ces bienfaits sont un débordement de sagesse, c'est-à-dire que la Sagesse dont la Tôrah est l'expression remplit ceux qui l'écoutent de ce qu'elle est elle-même. Σοφία, σύνεσις et παιδεία sont ici synonymes. Elle les remplit comme aux trois moments qui marquent la belle saison : les fruits nouveaux, la moisson, la vendange, bref le temps de la plénitude. L'auteur recourt à la comparaison des fleuves, après avoir repris le thème de la terre, par ses produits, et du temps, par l'évocation de la saison. Or il mentionne, entre autres, les quatre fleuves du paradis et l'on ne trouve pas ailleurs dans l'Écriture un tel rapprochement avec Gn 2, 10-14 (Pishon, Gihon, Tigre, Euphrate). La mention du Gihon a été reportée après celle du Jourdain et du Fleuve, le Nil ³⁷.

Comment expliquer que le Jourdain et le Nil soient rapprochés à ce point des quatre fleuves du paradis? Le même rapprochement est implicite en Gn 13,10 ³⁸ : « la plaine du Jourdain était entièrement arro-

³⁴ *La notion de NOMOS dans le Pentateuque grec* (Coll. *Analecta Biblica*, 52), Rome, 1973, 246 p.

³⁵ Bien schématisée par RICKENBACHER, *Weisheitsperikopen*, p. 129.

³⁶ En grec, les participes sont masculins : ils ne peuvent renvoyer qu'à νόμος, βίβλος et κληρονομία étant féminins.

³⁷ La version grecque donne φῶς, la version syriaque nhr', *un fleuve*. L'hypothèse généralement retenue depuis Drusius (1596; cf. *Critici Sacri*, t. 5, Amsterdam, 1698, col. 478) avance que le traducteur aura confondu k'wr. *comme la lumière*, avec ky'r, ky'wr ou même k'r, *comme le Fleuve*. Am 8,8 et 9,5 montrent que la confusion a pu exister même en hébreu. La confusion aurait également été possible entre nāhār, *fleuve* et même le fleuve, le Nil (Is 19,5) et nēhārāh, *lumière* (Jb 3,4 et Si 43,1 B margin.; le h final ayant pu être, pour l'aïeul, l'article du substantif suivant); le dernier mot nēhārāh se dit nēhōr en araméen (cf. Dn 2,22 traduit φῶς par LXX et Théodotion), d'où en syriaque nhr', *fleuve*, et nwhr', *lumière* (dans la Syro-hexaplaire).

³⁸ Comme le notait G. LAMBERT, « Le drame du jardin d'Éden », dans *Nouvelle Revue Théologique*, t. 76 (1954), p. 925.

sée ... : c'était comme le jardin de Yahvé, comme la terre d'Égypte ». D'autre part, lors de l'alliance avec Abraham, Yahvé lui promet la terre s'étendant du fleuve d'Égypte au grand fleuve Euphrate (Gn 15,18). Dans le texte massorétique, le fleuve (*nāhār*) d'Égypte ne peut être que le Nil ³⁹. La terre promise au patriarche se trouve donc comprise entre le Nil et l'Euphrate. Le Siracide, à son tour, circonscrit la Terre entre les fleuves mésopotamiens, Tigre et Euphrate, et le Nil. Aux extrêmes de sa description, il situe les deux fleuves paradisiaques que probablement il ne pouvait situer pas plus que nous et qui étaient pour lui deux des fleuves du paradis. Quant au Jourdain, il est parallèle au Nil, celui-ci étant le fleuve de la sortie d'Égypte et celui-là celui de l'entrée dans la Terre. Du coup, le rapprochement entre la création du Paradis et le don de la Terre promise est tel qu'on peut penser que Ben Sira voyait dans la Terre Promise le paradis. C'est là que la Sagesse, dont la Tôrah est l'expression, fait abonder la sagesse. On voit donc comment l'auteur continue le mouvement d'expansion de la Sagesse dont le point d'enracinement était le Temple; elle s'est développée sur toute la Terre Sainte, et celle-ci apparaît comme la terre paradisiaque. Les versets 24,28-29 redisent dans des phrases parallèles antithétiques l'incompréhensibilité totale et l'immensité de la Sagesse. Comme le notait J. Hadot ⁴⁰, « l'image s'élargit encore » avec la comparaison de la mer et de l'abîme après celle des fleuves.

Mais le sage se situe à son tour et, pour ce faire, il ancre sa réflexion sur deux images qu'il vient d'utiliser, le fleuve et la mer. Lui-même qui est-il donc ?

Le verset 24,30, qui donne le début de la réponse, se présente dans trois états différents. La version latine, traduite en français dans la *Bible de Maredsous*, donne :

« Et moi, la Sagesse, j'ai fait couler des fleuves,
je suis comme le cours de l'eau immense d'un fleuve,
comme le canal d'une rivière
et comme un aqueduc sortant d'un paradis ».

³⁹ Ainsi H. G. GUNKEL, *Genesis*, ad loc.; d'autres commentateurs corrigent en *nahal*, Torrent d'Égypte. Sur l'interprétation philonienne de Gn 15,18, cf. Annie JAUBERT, *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne* (Coll. *Patristica Sorbonensia*, 6), Paris, 1963, p. 416.

⁴⁰ Dans *La Bible. L'Ancien Testament* (Coll. *Bibliothèque de la Pléiade*), Paris, 1959, t. II, p. 1789, et il renvoie à Si 1,3 et 24,5-6.

Cette version, à la suite du manuscrit grec 248, identifie le moi avec la Sagesse et non pas avec le Siracide. De plus plusieurs doublets apparaissent, dont certains semblent des corrections secondaires à partir du grec, par exemple le troisième stique.

La version grecque, retenue par la majorité des traducteurs modernes, donne :

« Et moi je suis comme un canal issu d'un fleuve,
comme un cours d'eau je suis sorti vers le paradis ».

L'image se comprend en partie à la lumière des versets précédents : la Tôrah, expression de la Sagesse, fait abonder la sagesse en l'homme à la façon d'un fleuve; mais Ben Sira n'est pas un fleuve, il ne peut s'identifier à la Sagesse; il n'est qu'un canal de dérivation. Mais avec les versets suivants, la cohérence est plus difficile à établir, puisque ce canal issu du fleuve semble, cette fois, aller à contre-courant, devenir un fleuve et même une mer. En outre, que signifie « sortir vers le paradis »? Ce canal est-il hors du paradis? Ben Sira est-il hors de la Terre, identifiée à l'Éden ⁴¹?

C'est pourquoi R. Smend, H. Duesberg et O. Rickenbacher ⁴² préfèrent traduire Si 24,30 en s'inspirant de la version syriaque :

« Et moi j> suis comme un canal d'irrigation,
comme un bras d'eau arrosant le jardin ».

La cohérence avec les versets suivants est ici parfaite. Le seul point obscur est le pluriel « les jardins » en syriaque; le singulier semble préférable pour la cohérence de tout le passage qui se réfère à Gn 2.

Le sage, qui se compare à un canal d'irrigation arrosant un jardin, considère que ses flots grossissent progressivement : il en devient un fleuve, une mer. O. Rickenbacher insiste avec raison sur le rapprochement avec Ez 47 ⁴³ : de part et d'autre un faible cours d'eau grossit en fleuve et finalement comble comme une mer. Chez Ezéchiel, il s'agit de la source jaillissant au flanc oriental du Temple, source qui n'est pas sans évoquer le Gihon au même nom qu'un des quatre fleuves du paradis; le Siracide est de Jérusalem (Si 50,27), il répand la sagesse qui, selon lui, trouve son point d'ancrage dans le Temple de Jérusalem (Si 24,10).

⁴¹ Si 40,17(?) .27 : *παράδεισος* traduit 'edèn.

⁴² DUESBERG, *Les scribes inspirés*, II, p. 240; RICKENBACHER, *Weisheitsperikopen*, p. 113 et 129, mais il garde le pluriel « les jardins », du syriaque.

⁴³ *Weisheitsperikopen*, p. 168-169.

Pour Ézéchiél, cette source fertilise toute la terre déserte de Juda et du Jourdain qui se transforme en terre paradisiaque; pour le Siracide, le thème paradisiaque appartient au contexte (Si 24,25-27.30).

Ainsi, l'expansion dans l'espace que nous avons observée dans les versets précédents trouve un écho dans l'activité même du sage; rempli de la Sagesse, lui-même développe son message dans l'espace jusqu'à atteindre le lointain : Si 24,32b manifeste peut-être une tendance universaliste, comme le pensait N. Peters ⁴⁴; plus vraisemblablement, ce doit être la Diaspora qui est visée, elle qui accueillera le livre dans sa version grecque.

Après l'expansion spatiale, voici en strict parallèle l'expansion dans le temps, rappelant 24,9b. Et finalement le dernier verset, 24,34, synthétise les deux aspects, espace et temps, dans le « tous ceux qui la cherchent ».

On voit donc comment progressivement l'auteur quitte la seule terre d'Israël pour développer son thème grâce à l'image du paradis et comment il réunit en finale les points de vue spatial et temporel qu'il avait distingués assez nettement dans le cours du chapitre.

LA SAGESSE DANS LA CRÉATION

Au terme de cette lecture de Si 24, nous voudrions reprendre deux questions souvent débattues à propos de ce chapitre : la relation entre Sagesse et *Tôrah*, indiquée en Si 24,23, et le rôle de la Sagesse dans la création.

Commençons par ce dernier point. Le verset 24,9, dont on a montré l'importance, fournit assurément un élément à la solution du problème en affirmant, à la suite de Pr 8,23, que la Sagesse est créée; en cela elle se distingue de Dieu son créateur et se situe sur le même plan que les autres créatures de Dieu ⁴⁵; d'autre part, elle trouve son origine « au commencement » : elle se distingue donc de tout ce qui fut créé après elle.

Si 24,3 tente de décrire l'origine de la Sagesse sur la base de Gn 1,1-3. La Sagesse est sortie de la bouche de Dieu. Faut-il penser à la première parole créatrice du récit sacerdotal de la création ⁴⁶? La version latine l'a cru, puisqu'elle ajoute les deux stiques suivants après 24,3a :

⁴⁴ *Das Buch Jesus Sirach*, p. 205; suivi par MARBÖCK, *Weisheit im Wandel*, p. 79.

⁴⁵ Cf. le parallélisme chiasique en Si 24,8ab.

⁴⁶ Oui, selon Smend, Peters, Marböck (p. 59), Bonnard (p. 70), Pié y Ninot (p. 177). Oui avec réserves, selon Larcher (p. 342 s.). Non, selon Rickenbacher (p. 151 s.).

« née la première, avant toute créature, ⁴⁷
j'ai fait lever dans le ciel une lumière indéfectible ».

L'interprétation est assurément christologique, mais le dernier stique renvoie sans doute à Gn 1,3. On doit donc reconnaître que la version latine attribue une activité créatrice à la Sagesse en tant que Parole de Dieu, puisque sortie de la bouche de Dieu. Que la Parole de Dieu exerce un rôle dans l'acte créateur, le deutéro-Isaïe l'enseignait clairement (Is 55,11). Ben Sira (Si 42,15) ⁴⁸ tient la même position. Mais en 24,3a, il n'explicite pas sa pensée. D'autre part, C. Larcher ⁴⁹ refuse à bon droit de voir en Si 24,6b le verbe *qānāh* au sens de *créer*.

Seul le stique 24,3b pourrait apporter quelque lumière : la Sagesse a couvert la terre comme une *δμίχλη*. Mais comment faut-il entendre ce dernier mot? La première chose à noter est que le verset suivant 24,4 situe la demeure de la Sagesse dans les hauteurs et son trône sur une colonne de nuée (*νεφέλης*). Les deux mots *δμίχλη* et *νεφέλη* peuvent-ils être rapprochés?

Le thème de la colonne de nuée est certainement un thème de l'Exode⁵⁰. La nuée apparaît ailleurs également pour signifier la Présence de Dieu; liée au verbe *κατασκηνώω*, la nuée paraît signifier la Présence de Dieu, la *Shekinah* du rabbinisme ancien, qui, comme le Temple de Salomon (1 R 8,10), remplit le Temple préexistant dans le ciel (Ex 25,8-9.10; 26,30; Sg 9,8c), celui que Yahvé montra à Moïse et à l'image duquel fut bâti le Temple de Jérusalem.

Quant à la *δμίχλη*, le traducteur grec du Siracide ne l'utilise ailleurs qu'une seule fois, en 43,22, et pour traduire *'ānān*, *nuée* : après la chaleur brûlante, « le *nuage* est un prompt remède, la rosée après la canicule rend la vie ». La *δμίχλη*, *'ānān*, apparaît, dans ce contexte, comme un élément vivifiant. En serait-il de même en Si 24,3?

Dans la LXX, *κατακαλύπτειν γῆν* (Nb 22,5; Jr 26 (46), 8) symbolise une domination vaste et irrésistible. Éz 38,9 compare même Gog, roi

⁴⁷ Cf. Si 24,9; Pr 8,22s.; Col 1,19.

⁴⁸ Texte hébreu découvert à Masada, versions grecque et syriaque.

⁴⁹ *Études sur le Livre de la Sagesse*, p. 342, contre C. Spicq.

⁵⁰ Smend (p. 216) retrouve le thème en Si 24,4b; il est suivi par Pié y Ninot (p. 177); Rickenbacher (p. 133-134) l'accorde pour la version grecque, mais le refuse pour la version syriaque (qui met le pluriel : « sur les colonnes des nuées ») et pour Ben Sira lui-même; Peters (p. 197) refuse aussi de suivre Smend et note que Philon (*Quis rerum divinarum haeres*, 42) identifie la colonne de nuée de l'Exode avec la Sagesse; Bonnard (p. 70) et Marböck (p. 60) ne suivent pas davantage Smend. Cf. aussi Pr 8,27 LXX.

de Magog, et son armée à une nuée qui couvre la terre. Cette idée d'emprise absolue se trouve peut-être en Si 24,3b. Mais les commentateurs ont pensé depuis Smend à Gn 1,2 (la *ruah Elohim*) ou à Gn 2,6. Le premier texte n'offre guère de rapprochement possible avec Si 24,3b; sur ce point, les remarques de C. Larcher sont pertinentes. Reste Gn 2,6, que le Père Larcher rejette un peu rapidement ⁵¹. Le texte hébreu massorétique dit : « un 'ed montait de la terre et arrosait toute la surface du sol ». Le mot 'ed fait toujours difficulté. Les exégètes préfèrent actuellement traduire par *flot* ⁵²; en cela, d'ailleurs, ils sont précédés par les versions grecques des LXX et d'Aquila, les versions syriaque et latine. Mais le problème est de savoir comment un habitant de Jérusalem au II^e siècle avant le Christ aurait pu comprendre le texte. Or il se fait que toutes les versions araméennes, y compris le *Neofiti*, ainsi que le targum samaritain, ont traduit 'ed par 'ānān, *nuée*. Le *Midrash Rabbah* sur la *Genèse* comprend de même et rapporte plusieurs théories sur l'origine de la pluie, car tel était le problème que ce texte soulevait. Or parmi les versions araméennes, celle du Targum Palestinien (*T Jer I*) paraphrase Gn 2,6 de la façon suivante :

« Mais une nuée de gloire descendit du trône de gloire
elle fut remplie de l'eau de l'océan,
puis elle monta de la terre et fit tomber la pluie
et elle arrosa toute la surface du sol ».

On retrouve ici les mêmes discussions des rabbins sur l'origine de la pluie, mais, pour nous, la première phrase qui interprète le mot 'ed dans un sens si semblable à Si 24,3b-4 est importante. La coïncidence entre le Targum Palestinien et Si 24 n'est pas simplement fortuite; les deux textes peuvent représenter des traditions palestiniennes de même époque, car il semble difficile de nier au *T Jer I* un fond pré-chrétien ⁵³.

Tout ceci ne fait que confirmer l'hypothèse selon laquelle la Sagesse est une créature et que son rôle est d'aider à la fertilité de la terre. Elle n'exerce donc pas d'activité créatrice, mais plus qu'une domination sur la terre – et même sur l'univers (24,5-6) –, elle est un élément de fécondité.

⁵¹ *Études sur le Livre de la Sagesse*, p. 342.

⁵² Pour un état de la question, Cf. C. WESTERMANN, *Genesis* (Coll. *Biblischer Kommentar*, 1,4), Neukirchen-Vluyn, 1970, p. 273-275, ou J. LÉVÊQUE, *Job et son Dieu* (Coll. *Études Bibliques*), Paris, 1970, p. 588.

⁵³ Cf. R. LE DÉAUT, *Introduction à la littérature targumique*, t. I. Rome, 1966, p. 91-101. J. LUZARRAGA, *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el judaísmo primitivo* (Coll. *Analecta Biblica*, 54), Roma, 1973, p. 16-17, n'a pas considéré le rappro-

Le sage d'ailleurs n'exerce-t-il pas le même rôle? Il est curieux de relire ici Si 24,30b tel que l'a compris le traducteur grec. Ici le rapprochement avec Gn 2, 6.10 (« Un fleuve sortait d'Éden pour arroser le jardin ») est assez frappant. Le mot *'ed* serait alors pris dans son sens de *source* ⁵⁴. Le sage n'est pas la source, le flot jaillissant : il n'est que le canal dans lequel la source s'épanche et qui conduit son eau jusqu'au jardin à irriguer. Le rôle du sage est d'arroser le jardin grâce à l'eau de la source qu'il véhicule.

En n'affirmant pas nettement que la Sagesse aurait joué un rôle positif dans l'acte créateur, Ben Sira est-il en retrait par rapport à Pr 8?

Il n'est pas démontré que Pr 8 attribue à la Sagesse une participation dans l'acte créateur. On lit bien dans le texte hébreu massorétique de Pr 8,30 *'amôn* que l'on traduit par *maître d'œuvre*, mais le mot se rapporte-t-il à la Sagesse, comme on le dit souvent, ou à Dieu ⁵⁵? La première interprétation est ancienne peut-être et Sg 7.21; 8,6 semblent s'en inspirer, mais concorde-t-elle avec le contexte? Certains en doutent. Comme le texte hébreu ancien n'était pas vocalisé, la lecture de consonnes *'mn* a donné lieu à plusieurs interprétations fort différentes. Le Targum a lu *'emûn* au sens de *fidèle*; ainsi comprirent également les versions grecques de Théodotion et de Symmaque. Aquila, de son côté, semble avoir lu *'amun* au sens de *nourrisson* et cette traduction a été éclairée par des parallèles avec la Maat égyptienne avancés par Melle Chr. Kayatz ⁵⁶; plusieurs exégètes actuels optent pour cette interprétation qui leur paraît en parfait accord avec le contexte. Reste la leçon *ἀμύζουσα* de la LXX; R.B.Y. Scott ⁵⁷ y voit la traduction de *'ômên* au sens de *liant*, tandis que R. Stecher ⁵⁸ explique le mot grec par une lecture fautive :

chement avec Si 24,3-4; il suppose cependant (p. 17) que *T Jer I* en Gn 2,6, a voulu montrer que la nuée elle-même était une créature.

⁵⁴ Le mot ne paraît pas pouvoir signifier *canal*, comme le pense LUZARRAGA, *Las tradiciones de la nube*, p. 16.

⁵⁵ Cette dernière hypothèse de BONNARD, *La Sagesse en personne*, p. 21, a été reprise par M. DAHOOD, « Proverbs 8,22-31 », dans *Catholic Biblical Quarterly*, t. 30 (1968), p. 518-519.

⁵⁶ *Studien zu Proverbien I-IX*, Neukirchen-Vluyn, 1966. Comprennent également dans le sens de *nourrisson, enfant chéri* A. GELIN, *Le chant de l'infante*, dans *Bible et vie chrétienne*, t. 7 (1954), p. 89-95; G. VON RAD, *Israël et la Sagesse*, p. 178-180; É. OSTY, *La Bible*, *ad loc.*; *New English Bible*, *ad loc.*; etc.

⁵⁷ *Wisdom in Creation : the 'āmān of Proverbs VIII 30*, dans *Vetus Testamentum*, t. 10 (1960), p. 219.

⁵⁸ *Die persönliche Weisheit in den Proverbien Kap VIII 22-31*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, t. 75 (1953), p. 435.

le traducteur aura confondu *'amôn* avec *hamôn* et il aura compris ce dernier mot dans le sens de «jouant d'un instrument à cordes». Quoi qu'il en soit, aucune vocalisation de *'mn* n'affirme certainement et sans doute possible que la Sagesse tenait un rôle actif dans l'acte créateur.

D'autre part, il est possible que le verbe *šhq* utilisé deux fois en Pr 8,30 attribue à la Sagesse une danse cultuelle⁵⁹. Dans ce cas, un rapport entre la Sagesse cosmique et le culte était suggéré dès avant le Siracide, dans un texte dont par ailleurs il s'inspire. Mais il aurait considérablement développé ce rôle cultuel et liturgique de la Sagesse, ainsi que l'analyse du texte l'a relevé.

LA SAGESSE ET LA TÔRAH

Selon Si 24, 23, tout ce que vient de dire la Sagesse dans son discours correspond à la Tôrâh. Dans quel sens faut-il comprendre cette assimilation?

Une première constatation s'impose : le discours de la Sagesse n'a rien de légaliste. Aucun commandement de la loi n'y est rappelé à l'homme, pas même en allusion, et les derniers versets du discours sont plus une parénèse, une invitation de style sapientiel, qu'une injonction légaliste.

La Tôrâh ne se réduit donc pas ici aux codes légaux que tout juif est tenu de mettre en pratique. Mais à l'époque du Siracide, les cinq livres formant le Pentateuque sont déjà rassemblés depuis longtemps; ce sont eux qui constituent la Tôrâh et tout porte à penser que Ben Sira en 24,23 pense tout simplement à l'ensemble du Pentateuque. Or celui-ci ne contient pas que les lois; celles-ci sont insérées dans un récit couvrant toute l'histoire depuis la création jusqu'à la mort de Moïse aux portes de la Terre à la veille de la conquête. Ce n'est peut-être pas pour rien que Si 24,3 puisse faire allusion à Gn 1,1-3, tandis que Si 24,23 cite Dt 33,4. De fait, Si 24,3-6 rappelle l'histoire des origines universelles, tandis que Si 24,7-8 mentionne l'élection d'Israël parmi tous les peuples⁶⁰. Même Si 24,10-12 rappelle les chapitres du Dt sur la centralisation du culte, tandis que les descriptions de l'encens et du parfum renvoient à Ex.

⁵⁹ STECHER, *Die persönliche Weisheit*, p. 429 s., qui renvoie à 2 S 6,5.21 = 1 Ch 13,8; 15,29.

⁶⁰ Cf. Dt 10,15; 32,8; Ps 147,19 s.

Seulement Ben Sira met tout cela au compte de la Sagesse et l'on sent bien qu'il a plus d'admiration pour celle-ci que pour la Tôrâh elle-même; G. von Rad avait insisté sur ce point ⁶¹.

Pour comprendre notre auteur, il faut se souvenir de l'héritage intellectuel qui est le sien. Retenons surtout deux courants.

D'une part, les sages cherchent à situer l'homme dans le monde et à rendre compte du monde tel qu'ils le perçoivent. Dès Pr 8, ils sont arrivés à la conviction qu'il y a un ordre primordial, voulu par Dieu, immanent au monde et pourtant distinct de lui au point qu'on puisse le décrire; cet ordre, les sages l'appellent Sagesse. Cet ordre ne leur est pas enseigné par la Révélation; ils le découvrent dans le monde, ils en postulent l'existence sans trop savoir comment parler de lui sinon en décrivant où ils le découvrent. Ils ont conscience que le monde leur enseigne quelque chose qui le dépasse, quelque chose qui ne s'oppose certes en rien à ce que la Révélation de Yahvé dans l'histoire leur a appris. L'enseignement apporté par le monde est d'un autre ordre, il est typiquement sapientiel. La découverte de cet ordre primordial du réel est capital aux yeux des sages, car l'homme ne pourra être lui-même et s'épanouir qu'en y acquiesçant. Au reste cet ordre n'existe que pour l'homme et c'est pourquoi les sages font parler la Sagesse à l'homme qu'elle invite à la suivre et à vivre avec elle. Il ne fait pas de doute que Si 24,3-23 s'inspire de Pr 8,22-31.

D'autre part, Dt 4,6-8, versets desquels on peut rapprocher Si 24,25-26 (*σοφία* et *σύνεσις*), considérait les commandements de la loi deutéronomiste comme une véritable sagesse, supérieure à celles de tous les autres peuples. Par elle en effet la communauté d'Israël se situait dans le monde, par rapport à Dieu, mais également par rapport au monde et par rapport aux autres peuples. La loi deutéronomiste apparaissait donc comme l'expression privilégiée d'un ordre à accepter autant qu'à faire. Mais cet ordre explicité dans la loi fait partie de la Révélation et il est dévoilé et reçu par Israël comme Parole de Dieu transmise par Moïse.

Le Siracide ne fait qu'explicitier l'affirmation de Dt 4 en la comprenant comme valable de toute la Tôrâh et non plus seulement du code de lois deutéronomiste. C'est vraisemblablement à la lumière de Pr 8, qui louait la Sagesse présente à la création, que Ben Sira peut comprendre que les premières pages de la Genèse parlent implicitement de la Sagesse

⁶¹ *Israël et la Sagesse*, p. 287 s.

louée par Pr 8. De là il n'y avait qu'un pas à franchir pour considérer le reste du Pentateuque comme la description de l'œuvre de la Sagesse.

Il faut cependant insister sur le sens dans lequel se fait le rapprochement. Il est peu vraisemblable en effet que Ben Sira se soit laissé envahir par les courants qui défendaient la Tôrah, envahir au point d'abandonner la méthode proprement sapientielle : son livre prouve à l'évidence qu'il est resté un sage au sens technique du mot. Pourtant cet homme, lorsqu'il décrit le scribe (Si 39,1-11), montre que la Tôrah elle-même est devenue objet de réflexion des sages et c'est donc à l'intérieur du courant sapientiel et selon ses propres méthodes sapientielles que, en relisant la Tôrah, il perçoit qu'elle ne dit pas autre chose dans son fond que ce que les sages peuvent dire de la Sagesse, l'ordre fondamental du réel ⁶².

Certaines assimilations seront à établir comme transition. De même que la Sagesse sera assimilée à l'Esprit prophétique promis par Joël (Si 1,10), ainsi la Sagesse sera rapprochée de la Parole créatrice (Si 24,3), bien que le Siracide n'aille pas jusqu'à attribuer clairement à la Sagesse un rôle créateur.

Finalement, la thèse implicite du Siracide, c'est que l'ordre primordial que recherchent les sages d'Israël trouve sa meilleure formulation dans la Tôrah. Autrement dit, si la Tôrah garde une valeur capitale aux yeux du sage, c'est parce qu'il voit en elle la présentation la plus adéquate de ce qu'il recherche.

Ce faisant, il rejoint, selon le mode de sagesse qui lui est propre, les affirmations bibliques qui soulignaient le caractère unique de la Révélation faite à Israël. Et en même temps il découvre que la Sagesse ne joue pas seulement un rôle cosmique, mais aussi qu'elle tient une place dans l'histoire.

Si donc, pour Ben Sira, celui qui cherche le sens du réel doit se mettre à la lecture en profondeur de la Tôrah, il se peut que, vivant à Jérusalem au moment où l'hellénisme commence à tenter les esprits, le maître ait voulu défendre le patrimoine d'Israël et en montrer la grandeur. On ne peut, certes, trouver en Si 24 un anti-hellénisme; il n'attaque point la Grèce, il illustre le dépôt sapientiel et religieux de son peuple en montrant que la Tôrah peut légitimement se comprendre et s'accepter du point de vue sapientiel ⁶³. Le sage d'Israël n'a pas à rougir de la Tôrah.

⁶² Cf. G. VON RAD, *Israël et la Sagesse*, p. 286.

⁶³ Cf. G. VON RAD, *Israël et la Sagesse*, p. 300 s. note 2; MARBÖCK, *Weisheit im Wandel*, p. 93-94.

Mais la Tôrah apparaît au Siracide comme l'expression de deux de ses convictions profondes au sujet de la Sagesse. D'une part, s'il insiste tant sur la Tente, comme point d'ancrage à partir duquel la Sagesse rayonne, on peut penser qu'il applique à la Sagesse ce qu'Is 2,3 et Mi 4,2 disaient de la Tôrah :

« Car de Sion viendra la Tôrah
et de Jérusalem la parole de Yahvé ».

Toute la vie religieuse du peuple était, du reste, centrée sur le Temple. Culte et Tôrah sont à nouveau rapprochés. D'autre part, avec le P.C. Larcher ⁶⁴, on peut noter que le Siracide présente une théologie de la Présence. La Tôrah n'est pas un simple code de lois; si Ben Sira voit en elle l'expression privilégiée de la Sagesse venant demeurer avec les hommes, c'est parce qu'il découvre dans la Tôrah la révélation de la Présence de Dieu à son peuple, dont le Temple de Jérusalem est le lieu par excellence.

Résumons-nous. Ni J. Marböck (1971) ni O. Rickenbacher (1973) ne semblent avoir perçu le mouvement de concentration et d'expansion de la Sagesse comme élément de structure de Si 24. D'autre part, Ben Sira en 24,3, paraît donner une interprétation juive de Gn 2,6, confirmant par là que si la Sagesse n'exerce pas un rôle actif dans l'acte créateur, elle assure cependant la vitalité du donné créé; enfin, en 24,23, en identifiant tout le mouvement opéré par la Sagesse à la Révélation telle que l'exprime l'ensemble du Pentateuque, le Siracide justifie aux yeux des sages le patrimoine sacré de la Tôrah.

B-3030 *Heverlee*,
Sint-Jansbergsteenweg 95.

Maurice GILBERT

⁶⁴ *Études sur le livre de la Sagesse*, p. 344.