NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

111 N° 6 1989

La procréation. Ce qu'en sait le Livre de la Sagesse

Maurice GILBERT

p. 824 - 841

https://www.nrt.be/en/articles/la-procreation-ce-qu-en-sait-le-livre-de-la-sagesse-184

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La procréation
Ce qu'en sait le Livre de la Sagesse

La Bible hébraïque est fort discrète sur la formation de l'être humain dans le sein maternel[1]. On trouve bien une seule fois le terme hébreu *golèm (Ps 139,* 16) pour désigner peut-être l'embryon, mais le processus de formation de l'embryon reste le plus généralement mystérieux. Qohelet, au III[e] siècle probablement, doit encore avouer l'ignorance commune: «De même que tu ignores le chemin du souffle (de vie), comme des os[2], dans le sein d'une femme enceinte, ainsi ignores-tu l'œuvre de Dieu qui fait tout» (*Qo 11,* 5). Quelle que soit l'interprétation du détail de ce texte, il affirme au moins que la formation de l'embryon humain est, comme toute action divine, un mystère: Dieu fait tout, y compris l'être humain, mais tu ne sais pas comment[3].

D'autres textes, sans entrer dans les spéculations sur la croissance de l'embryon, retiennent presque uniquement le rapport entre Dieu et l'être humain en formation. Dans le *Ps 71,* 6, un vieillard supplie le Seigneur de le sauver et il tire argument du fait que:

> tu es mon appui dès le sein,
> ma part dès les entrailles de ma mère.

---

1. Sur l'ensemble du dossier, cf. F. VATTIONI, *La sapienza e la formazione del corpo umano,* dans *Augustinianum* 6 (1966) 317-323; Ch. FONTINOY, «La naissance de l'enfant chez les Israélites de l'Ancien Testament», dans *L'enfant dans les civilisations orientales — Het kind in de oosterse beschavingen,* édit. A. THÉODORIDÈS, P. NASTER et J. RIES, coll. Acta Orientalia Belgica, II, Leuven, Peeters, 1980, p. 103-118, spéc. p. 111-113 («La grossesse»).

2. Le texte présente une difficulté: la *lectio difficilior* du texte hébreu massorétique donne «comme des os», c.-à-d. comme tu ignores le chemin des os ou l'ossification dans le sein; elle est actuellement la plus acceptée: *TOB, BJ,* A. Lauha, J.L. Crenshaw; la *TOB* comprend encore la *ruaḥ* comme le souffle vital; par contre, d'autres corrigent le texte en «dans les os», avec plusieurs mss et le targum: ainsi *BHK, BHS, NEB, NAB,* E. Podechard, A. Barucq, E. Glasser, L. Di Fonzo, L. Alonso Schökel, E. Osty, R.B.Y. Scott; pour ceux-ci, la *ruaḥ* est certainement le souffle de vie.

3. *Pr 30,* 19 n'entre probablement pas ici en ligne de compte; cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Proverbios,* Madrid, Cristiandad, 1984, p. 517-518, qui offre un commentaire original et suggestif.

Ce psalmiste est probablement un prêtre ou un lévite et le service cultuel du Seigneur est une prérogative de sa famille; il y est donc destiné dès avant sa naissance. L'embryon, avant la naissance, c'était déjà lui. Cette identité apparaît normalement dans les textes bibliques. Le *Ps 22,* 11, par exemple, confesse:

> dès le ventre de ma mère, mon Dieu, c'est toi.

Avec la vocation prophétique de Jérémie, on fait un pas de plus:

> Avant de te former au ventre maternel, je t'ai connu,
> avant que tu sois sorti du sein, je t'ai consacré,
> comme prophète des nations, je t'établis (*Jr 1,* 5).

La formation de l'embryon est implicitement comparée au travail du potier (cf. *Gn 2, 7*; *Jb 10,* 9), mais surtout le Seigneur, qui dans sa prescience divine l'a connu dès avant sa conception, a déjà choisi et destiné à une mission particulière celui qui n'existait pas encore même au stade embryonnaire; il le forma en raison de son choix; c'est lui aussi qui le consacra, se le réserva, dès le sein maternel (cf. *Jg 13,* 5.7).

Cette même idée que le Seigneur prend en charge l'être humain dès le sein maternel revient plusieurs fois, sous forme d'image, chez le deutéro-Isaïe: c'est le Seigneur qui, dès le sein maternel, a formé Israël, son serviteur (*Is 44,* 2.24; *49,* 5), s'en est chargé (*Is 46,* 3), l'a appelé (*Is 49,* 1, utilisé par Paul en *Ga 1,* 15). Ben Sira enfin affirme que la Sagesse est créée avec les fidèles dès le sein maternel (*Si 1,* 14) et, se référant aux merveilles que le Seigneur fait sur terre, mentionne la croissance de l'être humain dans le sein (*Si 50,* 23 hébreu).

Tous ces textes considèrent l'embryon humain comme personne humaine. Pris de désespoir, Jérémie exprime un regret radical: «Pourquoi le Seigneur ne m'a-t-il pas fait mourir dès le sein? Ma mère serait devenue mon tombeau... Pourquoi donc suis-je sorti du sein?» (*Jr 20,* 17-18). Et Job reprend:

> Pourquoi ne suis-je pas mort au sortir du sein
> et n'ai-je pas expiré quand je sortais du ventre?...
> Ou pourquoi n'ai-je pas été comme un avorton caché,
> comme ces petits qui n'ont pas connu la lumière (*Jb 3,* 11.16).

Ou encore:

> Pourquoi donc m'as-tu fait sortir du sein?
> J'aurais expiré et aucun œil ne m'aurait vu:
> j'aurais été comme n'ayant pas été,
> j'aurais été conduit du ventre à la tombe (*Jb 10,* 18-19).

Mais quelques versets plus haut, l'auteur de Job a donné une description «naïve» de la formation de l'embryon:

> Ne m'as-tu pas versé comme du lait,
> puis fait cailler comme du fromage?
> De peau et de chair tu me vêtis,
> d'os et de nerfs tu m'as tissé.
> Vie et grâce[4] tu m'accordas
> et ta sollicitude a préservé mon souffle (*Jb 10,* 10-12).

L'évocation n'a évidemment rien de scientifique. Le sperme est assimilé au lait et, de même que celui-ci caille pour donner un fromage[5], on pensait que le sperme se coagulait pour se transformer peu à peu en embryon; on ignora jusqu'au début du siècle dernier que la femme produisait des ovules. L'important pour Job est d'attribuer toute la formation de l'embryon à Dieu, *Eloah.* Une fois atteinte une certaine consistance, l'embryon est «vêtu» de peau et de chair: c'est son aspect extérieur, si l'on peut dire, tandis que les os et les nerfs, «tissés» par Dieu, servent d'armature. Outre l'aspect physique ou physiologique, il y a la vie, la faveur divine *(ḥèsèd),* le souffle *(ruaḥ)*: par *ḥèsèd,* il faut probablement entendre toute la gamme des mots signifiant la relation paisible entre Dieu et celui qu'il forme; on notera surtout que ces trois termes, vie, faveur et souffle, sont des dons de Dieu à l'embryon.

Le *Ps 139,* 13.15-16a donne une autre description de la formation de l'embryon:

> C'est toi qui as formé mes reins,
> qui m'as tissé dans le ventre de ma mère...
> Mes os ne t'étaient pas cachés
> lorsque j'étais fabriqué dans le secret,
> brodé dans les profondeurs de la terre.
> Tes yeux ont vu l'embryon que j'étais[6]...

Accusé peut-être d'idolâtrie (v. 24), le psalmiste s'en remet au Seigneur qui sonde les reins et les cœurs (cf. *Ps 7,* 10), au Seigneur omniprésent et dont les ténèbres n'arrêtent pas le regard; il me voyait quand il me formait, caché à tout regard humain, dans le sein maternel semblable à la terre productrice (cf. *Jb 1,* 21; *Si, 40,* 1). La formation du corps humain est ici décrite sans qu'aucun mot ne se réfère au souffle, dont pourtant parlait *Jb 10,* 12, mais,

4. Sur *ḥèsèd,* grâce, faveur, cf. J. LÉVÊQUE, *Job et son Dieu,* coll. Études Bibliques, Paris, Gabalda, 1970, p. 315-316.
5. Cf. J. PIGEAUD, *La présure et le lait,* dans *Les Études Classiques* 43 (1975) 3-17.
6. Cf. M. MANNATI, *Ps 139, 14-16,* dans *ZAW* 83 (1971) 257-261.

comme dans tous les textes déjà vus, l'embryon est déjà le «moi» et il est l'œuvre de Dieu, qui, par conséquent, le connaît, lui, personnellement, dès l'origine de son être.

Un dernier trait, encore tiré de la Bible hébraïque: pour signifier que l'opposition entre Jacob et Esaü est radicale, *Gn 25,* 22 les montre déjà en train de s'agresser dans le sein de leur mère (cf. aussi le v. 26): on avait observé les mouvements de l'enfant dans le sein maternel et on leur attribuait une signification (cf. aussi *Lc 1,* 41-44).

De la Bible grecque, on ajoutera un texte, tiré du *2 M 7* (fin du II[e] siècle avant notre ère): la mère des sept fils martyrs leur disait: «Je ne sais comment vous êtes apparus dans mes entrailles (cf. *Qo 11,* 5); ce n'est pas moi qui vous ai gratifiés de l'esprit et de la vie (cf. *Jb 10,* 12), ce n'est pas moi qui ai organisé les éléments qui composent chacun de vous (cf. *Ps 139,* 13-16; *Jb 10,* 10-12). Aussi bien le Créateur qui monde, qui a façonné la genèse de l'homme et qui préside à la genèse de toute chose (cf. *Qo 11,* 5) vous rendra-t-il, dans sa miséricorde, la vie et l'esprit...» (*2 M 7,* 22-23). Au plus jeune de ses fils, elle ajoute: «Mon fils, aie pitié de moi qui t'ai porté neuf mois dans mon sein,...» (*2 M 7,* 27). On retrouve dans ces versets l'essentiel de ce que disait la Bible hébraïque: le mystère de la formation de l'embryon, le fait qu'il est gratifé de l'esprit et de la vie, dons de Dieu, le fait que l'enfant dans le sein maternel est déjà considéré comme personne humaine et qu'il doit son existence à Dieu. L'élément nouveau est la durée de la gestation: neuf mois[7].

Nous voilà à pied d'œuvre pour relire les trois passages de la *Sagesse de Salomon* ou *Livre de la Sagesse,* où la formation de l'être humain dans le sein maternel est à nouveau décrite.

1. *Sg 7,* 1-2

Ce livre est écrit directement en grec et son auteur, un inconnu, d'Alexandrie probablement, sous le règne d'Auguste, dénote un réel souci d'inculturation de la pensée biblique à l'hellénisme. *Sg 7-8* met en scène Salomon, arrivé au faîte de sa gloire; c'est lui qui parle, mais derrière lui l'auteur se cache pour inviter les jeunes

7. *Ex 21,* 22-23 LXX distingue entre l'embryon qui n'est pas encore formé et celui qui est bien formé; la distinction apparaissait déjà dans les Lois Hittites: *ANET,* p. 190, § 17, cité à la n. 9.

de son temps à demander à Dieu la Sagesse. Aux extrémités de cet ensemble, l'origine et la naissance de Salomon sont évoquées, tandis qu'ensuite son adolescence sage et studieuse, puis le temps où le jeune homme cherche épouse — ici, la Sagesse — sont décrits soigneusement. Il y a donc en *Sg 8,* 19-20 une reprise du sujet traité en *Sg 7,* 1-2.

En *Sg 7,* 1-6, l'auteur rappelle que Salomon naquit comme chacun; «il n'y a d'ailleurs pour tous qu'une façon d'entrer dans la vie comme d'en sortir» (*Sg 7,* 6), ce qui revient à dire que Salomon ne doit ni sa grandeur ni sa sagesse à une origine divine; les rois hellénistiques prétendaient descendre des dieux et être eux-mêmes des dieux! Si donc Salomon fut sage, le sage par excellence de la Bible, il ne le dut pas à sa naissance, mais, comme le disait déjà *1 R 3,* 4-15, au fait qu'il demanda au Seigneur à Gabaon un cœur sage et intelligent. Et sa prière fut entendue et exaucée.

Sg 7 s'ouvre par ces mots:

> Assurément je suis moi aussi un homme mortel égal à tous
> et descendant du premier qui fut modelé de terre;
> dans le ventre d'une mère j'ai été ciselé en être de chair
> durant dix mois, ayant pris consistance dans le sang
> à partir d'une semence d'homme et du plaisir accompagnant
> le sommeil (*Sg 7,* 1-2)[8].

Suit l'évocation de la naissance.

Sg 7, 1a est suffisamment expliqué par le contexte et *Sg 7,* 1b est une allusion à la création du premier homme telle que l'explique *Gn 2,* 7. Arrêtons-nous à *Sg 7,* 1c-2b. Ici, c'est son origine prochaine que l'auteur décrit, et elle est la même pour tous. Il parle du rôle de la mère, puis de celui du père. Dans le sein maternel, il fut «ciselé en chair», c'est-à-dire en être de chair. Rien dans ces versets n'explique l'animation comme telle de l'embryon; l'auteur se réserve *Sg 8,* 19-20 pour en traiter. Son être de chair, la *basar* hébraïque, doit indiquer l'être humain, la totalité de l'être humain, sous son aspect corporel: il est chair. Et comme être charnel, il est le résultat de l'action d'un ciseleur, d'un sculpteur, qui ne peut être que Dieu. *Jb 10,* 11 et *Ps 139,* 13 recouraient à la figure du tisserand. Celle de sculpteur fait peut-être penser aux fabricants d'idoles: l'idolâtre se sculpte une image à figure humaine (*Sg 13,* 13) qu'il déclare

8. Nous empruntons dans cet article la traduction des textes de *Sg* à C. LARCHER, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon,* coll. Études Bibliques, Paris, Gabalda, 1983-1985, *ad loc.*

son dieu, alors que l'homme est fait par Dieu à son image et à sa ressemblance. En tout cas, l'image de la sculpture du corps humain en *Sg 7,* 1c est unique.

«Durant dix mois»: c'est le temps de la gestation. La Bible hébraïque n'en a jamais parlé, bien qu'elle se fasse l'écho de spéculations analogues au sujet des animaux (cf. *Jb 39,* 2). Dans la Septante, *2 M 7,* 27 parle de neuf mois, de même *4 Esdras 8,* 8 (cf. aussi *Lc 1,* 36. 56). Par contre *4 Maccabées 16,* 7 accorde dix mois à la gestation.

Beaucoup de textes antiques donnent dix mois pour la gestation. Les plus anciens sont du second millénaire avant notre ère: *Atraḫasis,* 280-282, et les *Lois Hittites,* 17[9].Tous les autres textes connus sont postérieurs à l'an 500 avant notre ère. Dix mois de gestation sont le temps réglementaire (Hérodote, 6,69); l'enfant qui vient au monde à la fin du neuvième mois a les meilleures chances et le plus de force: on parle d'«enfants de dix mois», dit Hippocrate[10]; la plupart du temps, la grossesse se prolonge jusqu'à dix mois, dit Aristote[11]. Quelques textes égyptiens des époques ptolémaïque et romaine mentionnent également dix mois[12]. De même les auteurs latins, païens et chrétiens, jusqu'à saint Augustin[13]!

Il ressort de tous ces témoins que la période de dix mois pour une gestation est à la fois la plus normale et la meilleure; il faut entendre une durée de neuf mois entiers, le dixième étant entamé, le tout pour une durée approximative de 276 ou 280 jours. L'enfant dont parle *Sg 7,* 2 arrive donc au monde dans les

9. Cf. W.G. LAMBERT - A.R. MILLARD, *Atra-Ḫasīs. The Babylonian Story of the Flood,* Oxford, Clarendon, 1969, p. 63. *Lois Hittites,* 17, stipule: «si quelqu'un cause l'avortement à une femme enceinte au dixième mois, il paiera dix sicles d'argent; si elle en était au cinquième mois, il paiera cinq sicles d'argent...» (cf. *ANET,* p. 190).

10. *Du fœtus de sept mois,* 7, édit. E. LITTRÉ, Paris, 1851, t. 7, p. 446-447.

11. *Histoire des animaux,* 7, 4, 584a-b. Voir aussi MÉNANDRE, *Plocium,* cité par AULU-GELLE, *Nuits attiques,* 3,16, 3; MACON, cité par ATHÉNÉE, *Deipnosophistes,* 8, 348e. L'arétologie d'Isis, 16, dans l'Inscription de Kymé (cf. P. ROUSSEL, dans *REG* 42 (1929) 138) parle d'un fœtus *dekamêniaion,* comme *Sg 7,* 2a.

12. Cf. F. JONCKHEERE, «La durée de la gestation d'après les textes égyptiens», dans *Chronique d'Égypte* 30 (1955) 19-45, spéc. 34-45; S. SAUNERON, *Les 'dix mois' précédant la naissance,* dans *BIFAO* 58 (1959) 33-34.

13. PLAUTE, *Cistellaria,* 162; CAECILIUS, *Plocium,* cité n. 11; TÉRENCE, *Adelphes,* 475; VIRGILE, *Églogues,* 4, 61, paraphrasé par saint AMBROISE, *Expositio Ps 118,* 15, 16; SÉNÈQUE, *Lettres,* 102, 23; AULU-GELLE, *Nuits Attiques,* 3, 16; TERTULLIEN, *De anima,* 37, 3; AUGUSTIN, *De Trinitate,* 4, 5, 9: la gestation dure neuf mois plus six jours, soit 276 jours, et les femmes les comptent pour dix mois; toutes n'arrivent pas à ce terme, mais «le corps du Seigneur a mis ce nombre de jours pour arriver à terme parfaitement constitué», et l'Église garde cette tradition: de l'Annonciation à Noël, on compte 276 jours!

meilleures conditions physiologiques et l'auteur parle comme on le faisait le plus couramment de son temps.

«Ayant pris consistance dans le sang à partir d'une semence d'homme». Le verbe *pêgnumi* signifie le plus souvent «fixer»; il peut signifier aussi «coaguler» ou, pour du lait, «cailler» (cf. *Jb 10,* 10 LXX). De façon plus vague, on traduit aujourd'hui le plus souvent en français[14], et avec raison, ce participe aoriste passif par «ayant pris consistance». «Dans le sang»: il ne peut s'agir que du sang maternel, lequel ne s'écoule plus par menstruation durant la grossesse. Mais que signifie «prendre consistance dans le sang»? Le sang maternel se coagule pour produire l'embryon? Dans ce cas, quel est le rôle de la semence paternelle? Le texte de *Sg 7,* 2 n'est pas absolument clair, mais il reflète certainement les théories grecques sur la formation de l'embryon et son développement. L'auteur attribue un rôle aussi bien à la mère qu'au père, car le sang qu'il mentionne doit être celui de la mère. Mais quel est le rôle de ce sang maternel? Sert-il de nourriture à l'embryon en croissance? Ce n'est pas ce que dit notre auteur: selon lui, l'embryon prend consitance *dans* le sang.

En fait, les Grecs avançaient deux théories différentes sur la formation de l'embryon. Selon Hippocrate[15], le sperme déposé par le père dans l'utérus de la mère se coagule et devient embryon, lequel se nourrit pour croître du sang que la mère n'évacue plus durant la grossesse. Par contre, pour Aristote[16], le sang de la mère est en outre constituant de l'embryon, dès le début, en tant que cause matérielle: il est le coagulé; le sperme est le coagulant, la cause efficiente et formelle.

Sg 7, 2 opte-t-il pour l'une de ces deux théories? C. Larcher[17] considère que *Sg 7,* 2 oriente plutôt vers Aristote, surtout à cause de la préposition *dans (en),* alors que la théorie hippocratique

14. Ainsi A. Crampon, la *Bible de Maredsous,* A. Guillaumont *(Bible de la Pléiade), BJ, TOB,* E. Osty, P. de Beaumont, C. Larcher.

15. Cf. l'édition de E. LITTRÉ, cité n. 10, t. 7, p. 492.

16. *Genèse des animaux,* 1, 19-20, 727a-728b. Sur ces questions, cf. A. TOSATO, «Processo generativo e sangue nell'Antichità (saggio di ermeneutica biblica)», dans *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana,* édit. F. VATTIONI, coll. Centro Studi Sanguis Christi, 3, Roma, 1983, p. 643-696, spéc. p. 670-675 (avec une abondante documentation).

17. *Le Livre de la Sagesse...,* cité n. 8, p. 445. D. WINSTON, *The Wisdom of Solomon,* coll. Anchor Bible, 43, Garden City, N.Y., Doubleday, 1979, p. 164, ne distingue pas nettement les deux théories.

exigerait un *à partir de (ex).* A. Tosato[18] pense qu'on ne peut exclure en *Sg 7,* 2 le recours à la théorie aristotélicienne, mais qu'on ne peut pas davantage l'affirmer, car, d'une part, l'école médicale d'Alexandrie avait intégré la thèse d'Aristote, mais, d'autre part, le milieu juif cultivé d'Alexandrie semble n'avoir eu que de vagues connaissances de ces théories grecques sur l'embryon. Je croirais aussi qu'en *Sg 7,* 2, l'auteur pense à la théorie d'Aristote, mais que non seulement il est peu au courant de ses détails, mais qu'il n'entend précisément pas s'y référer explicitement: l'auteur de *Sg* n'explicite jamais ses sources!

«Et à partir du plaisir accompagnant le sommeil[19]». Le mot «sommeil» est un euphémisme pour l'union charnelle (cf. *Sg 4,* 6). Le mot «plaisir» dépend toujours de la préposition «à partir de» qui régissait déjà «la semence d'homme»[20]. L'auteur de *Sg* se réfère de nouveau implicitement et sans doute de façon indirecte aux observations physiologiques qu'Hippocrate et Aristote[21] avaient faites. L'homme connaît ce plaisir, mais il arrive que la femme ne le ressente pas, bien que la conception ait lieu, précise Aristote[22]. En *Sg 7,* 2b, il me semble que, la préposition régissant les deux expressions «semence d'homme» et «plaisir accompagnant le coït», l'auteur entend le plaisir de l'homme: *Sg 7,* 1b-2a concerne le rôle de la femme et *Sg 7,* 2b celui de l'homme[23].

Enfin, je ne vois pas pourquoi, dans ce contexte, il faudrait donner au mot «plaisir» une nuance péjorative[24]. Aucun des emplois du mot *hêdonê* chez Hippocrate et chez Aristote cités

18. «Processo generativo», p. 675. L'expression «dans le sang» (*en haimati*) se lit encore dans ESCHYLE, *Euménides,* 606; *1 Hénoch* (grec), 15, 4 et *Siracide 33 (30), 31* (39); ces emplois ne me paraissent pas dirimer la question du sens en *Sg 7,* 2a.

19. J. BLOMQVIST, *Interpretational Problems in the Wisdom of Solomon,* dans *Classica et Mediaevalia* 35 (1985) 99-101, préfère la leçon *hupnou* de plusieurs mss, dont le Sinaiticus, et des versions latine, syriaque et arabe, au lieu de *hupnô* généralement retenu (Rahlfs, Ziegler); *synelthousês* serait un «transferred participle» et l'expression signifierait alors «et les plaisirs érotiques des amants». Cette hypothèse se fonde sur le fait que les témoins de la *lectio difficilior hupnou* sont importants et il est exact que *synerchomai* désigne parfois l'union charnelle (cf. *Pr 5,* 20 LXX?). Mais cf. n. 23.

20. Cf. LARCHER, *Le Livre de la Sagesse...,* cité n. 8, p. 447.

21. HIPPOCRATE, *De la génération,* 1, 1, 470 (LITTRÉ, t. 7) et 4, 1-2, 474-476 (LITTRÉ, t. 7); ARISTOTE, *Génération des animaux,* 723b-724a; 728a 9-11; 739a 20-35.

22. *Génération des animaux,* 739a 28-29.

23. C'est pourquoi l'hypothèse de Blomqvist ne me paraît pas acceptable: elle suppose nécessairement le plaisir de la femme.

24. Que même LARCHER, *Le Livre de la Sagesse...,* cité n. 8, p. 447, accepte

plus haut ne laisse entendre cette nuance. «Plaisir» aura souvent chez les Grecs, dans le judaïsme hellénisé (*4 Maccabées 1,* 25, par ex.) et dans le Nouveau Testament (cf. *2 P 2,* 13), une portée négative, mais alors le mot n'est plus utilisé dans le contexte précis où il se trouve en *Sg 7,* 2b.

Ces versets de *Sg 7,* 1b-2b semblent donc explicables par les connaissances physiologiques des Grecs. Notre auteur ne va pas plus loin que l'aspect ou que la dimension physiologique et il évite même de prendre nettement parti entre les théories en vogue, celles d'Hippocrate et d'Aristote. Il ne dit absolument rien de l'animation de l'embryon; certes, cet embryon, c'était déjà lui, mais il ne dit pas ici comment. En cela, il se sépare d'Aristote, car, pour celui-ci, le père transmet l'âme[25].

2. *Sg 8,* 19-20

À l'extrémité de l'autre versant de son exposé sur Salomon et la Sagesse, notre auteur revient rapidement sur l'origine de l'être humain:

> J'étais, certes, un enfant d'une heureuse nature
> et j'avais reçu en partage une âme bonne;
> ou plutôt, étant bon,
> j'étais venu dans un corps sans souillure.

Le sens de ce texte est encore controversé aujourd'hui.

Quel en est le contexte? Le sage se présente toujours sous les traits de Salomon; celui-ci a encore la parole. Au faîte de sa gloire, il évoque sa jeunesse et en particulier le temps où le jeune homme qu'il fut se prit d'amour pour la Sagesse (*Sg 8,* 2.9.16-18). Il se rendait compte qu'elle lui apporterait comme épouse, outre le bonheur dans son rapport avec elle (*Sg 8,* 16), la vraie richesse, les vertus fondamentales et la perspicacité, toutes qualités nécessaires au roi (*Sg 8,* 5-8); il en résulterait qu'il serait, grâce à elle, un prince respecté, un juge intègre, un héros (*Sg 8,* 10-15). Il désirait donc épouser la Sagesse (*Sg 8,* 16-18). C'est ici qu'interviennent les versets qui nous occupent (*Sg 8,* 19-20): de son point de vue — si l'on peut s'exprimer ainsi sans entrer dans le détail du texte —, il était digne de la Sagesse, mais l'épouse, surtout quand il s'agit de la Sagesse de Dieu, ne peut que se recevoir de celui qui a sur elle la *potestas patria,* qui tient ici le rôle du père, Dieu; Salomon doit

25. *Génération des animaux,* 728a 9-11; cf. TOSATO, «Processo generativo...», **cité n. 16, p. 692-693.**

dès lors la lui demander (*Sg 8,* 21). Les versets *8,* 19-20 apparaissent donc comme la mention de qualités réelles, justifiant la demande, mais insuffisantes pour avoir la Sagesse.

«J'étais, certes, un enfant d'une heureuse nature.» Représentons-nous Salomon dans la quarantaine, tout auréolé d'une gloire que rien n'a encore terni, évoquant ses quinze ou seize ans: il était un adolescent[26] d'une «heureuse nature»[27]: le thème est grec et remonte à Socrate et à Platon; il vise les qualités du corps et surtout celles de l'âme: un corps en bonne santé et plus encore un esprit bien disposé au niveau intellectuel comme sur le plan moral. L'auteur de *Sg* doit penser surtout à ces dispositions de l'esprit ou de l'âme, car la phrase suivante: «et j'avais reçu en partage une âme bonne» est étroitement liée à la précédente et la justifie en quelque sorte: son heureuse nature tient au fait qu'il avait reçu une âme bonne. Son désir de la Sagesse s'en explique davantage. Sous l'angle intellectuel et moral, il était bien doté.

«J'avais reçu», dit-il. L'aoriste grec doit être rendu en français par un plus-que-parfait[28]. L'auteur remonte, par delà le temps de son adolescence, à l'origine de son existence. Pourtant, à la regarder plus attentivement, l'expression utilisée: «j'avais reçu une âme bonne» laisse un peu perplexe. Il avait reçu, non du sort ou du hasard, car dans ce cas l'auteur aurait mis le complément «une âme bonne» à l'accusatif; en fait *Sg 15,* 11 dira clairement que c'est Dieu qui octroie l'âme. Mais quel est celui qui reçut l'âme? Existait-il comme personne avant qu'il eût reçu l'âme? Qu'était cette âme avant de lui être donnée?

Selon plusieurs commentateurs[29], l'auteur se révélerait, en *Sg 8,* 19b-20, partisan de la thèse de la préexistence de l'âme. Pour D. Winston, la chose est déjà évidente en *Sg 8,* 19b; si le sage reçut une âme, c'est que celle-ci existait avant de lui être donnée; *Sg 8,* 20 ne ferait qu'accentuer cette idée d'allure platonicienne. Pour-

26. D. WINSTON, *The Wisdom of Solomon,* p. 26, commet une erreur en attribuant à C. LARCHER, *Études sur le Livre de la Sagesse,* coll. Études Bibliques, Paris, Gabalda, 1969, p. 273, l'idée que *pais,* enfant, en *Sg 8,* 19a, désigne l'embryon; en réalité, c'est à propos de *sôma,* corps, en *Sg 8,* 20, que Larcher, avec raison, on le verra, parle d'un «état embryonnaire».

27. Le mot *euphyês,* «d'une heureuse nature», n'apparaît encore dans la LXX qu'en *1 Esdras 8,* 3 (= *Esd 7,* 6 TM), «scribe expert», et *2 M 4,* 32, «occasion favorable».

28. Cf. M. ZERWICK, *Graecitas biblica,* Rome, Institut Biblique, ^{5}1966, n° 290; c'est ainsi que traduisent P. Heinisch, A. Guillaumont, E. Osty, *BJ, TOB,* M. Conti, P. de Beaumont, M. Adinolfi, D. Georgi.

29. Cf. la liste donnée par C. LARCHER, *Études...,* cité n. 26, p. 270, n. 2; s'y ajoute D. WINSTON, *The Wisdom of Solomon,* cité n. 17, p. 26-29 et 198-199.

tant ces commentateurs, et Winston en particulier, se sentent obligés de signaler les différences entre *Sg 8*, 19-20 et les théories de Platon sur la préexistence des âmes (et même la métempsycose).

D'autres commentateurs, surtout catholiques[30], considèrent que *Sg 8*, 19-20 n'implique pas la préexistence des âmes au sens strict. Celle-ci sera admise dans le judaïsme par Philon et plus tard, après le IIe siècle de notre ère, par les rabbins Amoraïtes; on compte aussi avec *2 Hénoch*, 23, 4-5 (ou 10, 7-8, selon l'autre numérotation du texte), mais l'origine de ce texte est discutée[31].

Retournons à *Sg 8*, 19-20. *Sg 8*, 19 forme une unité et le lien entre ses deux parties conduit à penser que, pour l'auteur, le jeune Salomon devait son heureuse nature à l'âme bonne qu'il avait reçue; au plan anthropologique, il semble qu'il tient à la fois l'idée de la prééminence de l'âme et celle qui considère implicitement le corps comme le sujet personnel qui reçoit l'âme: c'est la conception la plus simple de la Bible, pour qui l'être humain est davantage un corps animé (cf. *Gn 2, 7*) qu'une âme incarnée. Élie, par ex., supplie le Seigneur pour le fils de la veuve: «fais revenir en lui

30. Parmi les auteurs récents mentionnons C.LARCHER, *Études...*, cité n. 26, p. 270-278, et *Le Livre de la Sagesse...*, cité n. 8, p. 551-557; J.M. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, coll. AnBib, 41, Rome, Institut Biblique,1970, p. 80-86; M. ADINOLFI, «La dicotomia antropologica platonica e Sap 8, 19-20», dans *Parola e Spirito. Studi in onore di S. Cipriani*, édit. C.C. MARCHESELLI, t. 1, Brescia, Paideia, 1982, p. 145-155; mais aussi, p.ex. E.A. URBACH, *The Sages*, Jérusalem, 1975, p. 235-236, dont cependant D. Winston récuse, avec raison, les arguments.

31. Il s'agit de la version longue du texte: «car toutes les âmes sont préparées pour l'éternité, avant la formation du monde». R.H. Charles acceptait ce texte comme authentique, et il est suivi sans plus par A. DE SANTOS OTERO, *Libro de los Secretos de Henoc (Henoc eslavo)*, dans *Apocrifos del Antiguo Testamento*, IV, édit. A. DIEZ MACHO, Madrid, Cristiandad, 1984, p. 173-174. Par contre, A. VAILLANT, *Le livre des Secrets d'Hénoch*. Texte slave et traduction française, Paris, Institut des Études slaves, 1952, p. 97, n. 4, écrivait: «il ne faut pas chercher ici, avec Charles, la doctrine platonicienne de la préexistence des âmes: c'est simplement d'après Mat., XXV, 34 et Eph., I, 4...»; pour Vaillant, le texte controversé serait une addition chrétienne; M. PHILONENKO, dans *La Bible. Écrits intertestamentaires*, coll. Bibl. de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1987, p. CIII, refuse le caractère chrétien des éléments propres à la version longue de *2 Hénoch*, mais les considère cependant (*ibid.*, p. C) comme des additions. De son côté, F.I. ANDERSEN, «2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch (Late First Century A.D.)», dans *The Old Testament Pseudepigrapha*, édit. J.H. CHARLESWORTH, t. I, Garden City, N.Y., Doubleday, 1983, p. 141, n. f, pense que l'expression «la formation de la terre» est une réminiscence de *Mt 25*, 34 et peut être une glose chrétienne, mais à son avis le passage implique la préexistence des âmes: le texte court apparaît comme une censure orthodoxe, plus que le texte long n'apparaît comme une interpolation chrétienne. Quoi qu'il en soit, *2 Hénoch* semble un livre postérieur de près d'un siècle à *Sg*.

l'âme (LXX: *psychên*) de cet enfant» (*1 R 17,* 21), et Paul rassure les fidèles de Troas sur le jeune homme tombé de la fenêtre: «son âme *(psychê)* est en lui» (*Ac 20,* 10).

Les deux premiers mots grecs de *Sg 8,* 20 posent problème. Selon un certain nombre d'auteurs, ces mots *mallon de,* que l'on peut traduire par «ou plutôt», introduiraient une correction de l'auteur: ce qu'il aurait exprimé juste avant (*Sg 8,* 19b) lui paraissant inexact, il se corrige et, dès lors, seule la nouvelle proposition représente sa véritable pensée, tandis que celle qui précède serait à omettre. Une telle interprétation fait penser à une note marginale d'un professeur bienveillant, qui suggère à un étudiant de modifier son texte en substituant une formule correcte à celle, floue ou inexacte, qu'aurait écrite l'étudiant. Mais ici, l'auteur de *Sg* avait tout le loisir de corriger lui-même son texte et donc de biffer une formule qui, à la réflexion, lui eût paru peu heureuse, voire inexacte; s'il ne l'a pas fait, c'est que les deux expressions de sa pensée en *Sg 8,* 19b et *8,* 20 doivent être maintenues ensemble, ou au moins que la première doit être conservée, bien que la seconde ait les préférences de l'auteur. Déjà en 1908 F.C. Porter avait montré qu'en grec *mallon de* ne permet pas de biffer l'idée précédente, comme si elle était erronée; au contraire, la nouvelle formule ne se comprend que sur la base de la première. Les exemples en langue grecque confirment cette interprétation; il me paraît même que *mallon de* renchérit sur la phrase précédente, et l'on pourrait tout aussi bien traduire ces mots grecs par «bien plus», «pour mieux dire», ou encore «qui plus est»[32]. Il me semble donc exact de considérer

32. Je ne vois pas pourquoi D. WINSTON, *The Wisdom of Solomon,* cité n. 17, p. 199, ignore ici l'étude de F.C. PORTER, *The Preexistence of the Soul in the Book of Wisdom and in the Rabbinic Writings,* dans *American Journal of Theology* 12 (1908) 53-118, spéc. 65-70. Ce dernier fonde sa position sur l'analyse des principaux textes que C.L.W. Grimm, dans son commentaire de 1860, indiquait dans le sens d'un correctif: dans la LXX: *2 M 6,* 23; *3 M 6,* 31; *7,* 5; dans le *NT: Ac 5,* 13-14; *Rm 8,* 34 (Vulg.: *immo*); *1 Co 14,* 1.5; *Gal 4,* 9 (Vulg.: *immo*); *Eph 4,* 28; *5,* 11. Ce point étant de grande importance, je crois utile de signaler ici de nombreux autres textes: SOPHOCLE, *Trachiniennes,* 896; PLATON, *Phédon,* 77e; *Timée,* 57e («difficile, ou plutôt impossible»); *République,* 522e («indispensable au stratège, ou plutôt à l'homme»); 595c («Écoute, ou plutôt réponds»); ARISTOPHANE, *Ploutos,* 634 (analysé par ADINOLFI, «La dicotomia», cité n. 30, p. 147-148); XÉNOPHON, *Cyropédie,* 5, 4, 49, et *Memorabilia,* 3, 13, 6 (déjà cité par Grimm); DÉMOSTHÈNE, *Discours,* 2, 2 («une honte, ou plutôt la pire des hontes»); 3, 22 («la chance est pour beaucoup, ou plutôt elle est tout»); 18, *Sur la Couronne,* 65 («beaucoup,— tous, dirai-je plutôt»); 56, 7 («il a fait beaucoup de mal à votre ville, ou, pour mieux dire, à toute la Grèce»); POLYBE, *Histoires,* 2, 56, 2 («utile, et même nécessaire»); 2, 71, 2 *(idem)*; 3, 97, 1 *(idem)*; 3, 109, 4 («invraisemblable, bien mieux: presque im-

Sg 8, 20 comme une nouvelle formulation qui, sans nier la valeur de la première, présente les rapports entre corps et âme dans une perspective qui correspond davantage à la pensée profonde de l'auteur.

«Étant bon». Par la reprise du même adjectif utilisé au verset précédent (*Sg 8,* 19b), l'auteur entend, semble-t-il, que cette bonté qu'il se reconnaît lui vint de l'âme bonne qu'il avait reçue. Mais, puisqu'il ne spécifie pas ce point, il donne à penser que sa personnalité se définit en fait par l'âme qu'il reçut. Autrement dit, alors qu'en *8,* 19b, le corps était implicitement présenté comme le sujet personnel, ici en *8,* 20, c'est à l'âme qu'est reliée la personne. Il y a donc inversion des perspectives.

«J'étais venu.» L'aoriste grec a de nouveau valeur de plus-que-parfait en français. Ce verbe est tout d'abord le contrepied de celui de *8,* 19b: «j'avais reçu». On reçoit celui qui vient, ou celui qui vient est reçu. En outre cette forme verbale «j'étais venu» implique la personnalité, et celle-ci est liée, cette fois, à l'âme.

«Dans un corps sans souillure». L'inversion des perspectives continue: *Sg 8,* 19b parlait d'une «âme bonne» et *8,* 20 mentionne à présent un corps parfait. Sous ce nouvel angle, le corps est le réceptacle de l'âme, mais l'initiative est donnée à l'âme, sujet de la personnalité, qui vient. La bonté de l'âme correspond à la perfection du corps, ce qu'appelait déjà *8,* 19a: «j'étais un enfant d'une heureuse nature.» Le mot «corps» *(sôma),* dans un tel contexte, désigne le corps humain «vraisemblablement dans son état embryon-

---

possible»); 4, 32, 3 («deux peuples, les plus grands du Péloponnèse et peut-être même de toute la Grèce»); DENYS D'HALICARNASSE, contemporain de l'auteur de *Sg, Opuscules rhétoriques,* 3, *Isocrate,* 12, 4 («je ne vois pas l'utilité..., ou plutôt je vois le tort...»); 6, *Synthesis,* 1, 5 («difficile ou plutôt impossible»); 18, 8 («le plus souvent..., ou plutôt rares sont les exceptions»); PHILON, *De opificio mundi,* 24, 73; *De Josepho,* 21, 119; *Legatio ad Caium,* 4, 22; *De vita Mosis,* 1, 19, 112; *De aeternitate mundi,* 2, 3 («malaisé, disons mieux impossible»); FLAVIUS JOSÈPHE, *Ant. Jud.,* 4, 316-317 (Dieu «m'a prêté assistance et s'est montré propice à vous tous. Que dis-je? c'était plutôt lui qui vous prenait sous sa direction», trad. J.WEILL, Paris, 1900); 8, 108; 14, 118; 15, 349, 393; *Bel. jud.,* 3, 22; 6, 401 («après avoir quitté les tours, ou plutôt après que Dieu les en eut chassés»); *C. Apion.,* 1, 8, 37 («conséquence naturelle, ou plutôt nécessaire»); PLUTARQUE, II, 125B; 158C (*Banquet des Sept Sages*: «supprimer la table, c'est supprimer le feu, ... l'hospitalité, bien mieux, c'est supprimer la vie»); 160A; 160E. Cette liste ne donne qu'un échantillon. J'ajoute que HERMOGENES, du IIe s. de notre ère (édit. H. RABE, Leipzig, 1913, p. 362, lignes 2-6) donne *mallon de* comme exemple de l'*epidiorthôsis,* qu'il définit comme «une reprise pour raison d'amplification». L'expression *mallon de* est donc très grecque et sert le plus souvent à renchérir sur ce qui a été avancé tout d'abord; dans quelques cas, chez Flavius Josèphe, c'est le point de vue qui change, qui va en fait plus au fond des choses; c'est précisément le cas en *Sg 8,* 20.

naire»[33]; le terme reçoit cette nuance dans les écrits d'Hippocrate[34]. Quant à l'adjectif *amiantos,* «sans souillure», il exerce une fonction parallèle à *agathês,* «bonne», qui en *8,* 19b qualifiait l'âme, et les deux adjectifs ensemble expliquent *euphyês,* «d'un heureux naturel» de *8,* 19a. Les emplois du mot «sans souillure» à propos du corps sont rares[35]. «L'auteur doit songer à la fois aux souillures physiques, qui compromettent le développement harmonieux du corps, et aux souillures morales, sous forme de tares héréditaires où le péché joue un rôle déterminant[36].»

Il y a donc, pour notre auteur, une correspondance harmonieuse entre le corps et l'âme dans le cas de Salomon ou du sage. Platon (*Timée,* 87d) reconnaît une perfection spéciale à l'harmonie entre le corps et l'âme, et le *Testament de Nephtali,* 2, 2, considère que «le Seigneur fait le corps sur le modèle de l'esprit et attribue l'esprit en fonction du corps». Est-ce à dire que l'auteur de *Sg* prône la thèse de la préexistence de l'âme? Il ne semble pas en tout cas suivre Platon (*Phèdre* et *Phédon*) sur ce point, car le corps n'est pas pour notre auteur la cause de la contamination de l'âme; celle-ci n'est pas à elle seule la personne devenue prisonnière d'un corps dont elle chercherait à s'échapper. Pour l'auteur de *Sg 8,* 19-20, la personnalité est davantage fonction de l'âme que du corps, mais, en maintenant la valeur relative de *8,* 19b, on ne peut dire que le corps n'y joue aucun rôle; en fait, selon *Sg 8,* 20, le moi «ne prend son vrai sens qu'en relation avec un corps déterminé, pour lequel l'âme est faite»[37]. Une certaine existence de l'âme antérieure à sa venue dans le corps est implicite à *Sg 8,* 20, mais cette antériorité peut se réduire à une création par Dieu (cf. *Sg 15,* 11) immédiatement avant son entrée dans le corps pour lequel elle est faite. Des textes comme *Sg 2,* 23 et *9,* 2 ne conduisent pas à voir en *Sg 8,* 20 la thèse de la préexistence de l'âme.

33. LARCHER, *Études...,* cité n. 26, p. 273.

34. *Du fœtus de huit mois,* 8, 1, 446 (LITTRÉ, t. 7); 9, 3, 448; 5, 450; 10, 2, 455; 12, 3, 457; *De la nature de l'enfant,* 17, 2, 498; 21, 1, 511. Voir peut-être aussi *Ps 39* LXX (*40*), 7 et *He 10,* 5.

35. On peut renvoyer aux emplois directs chez PHILON, *Spec. Leg.,* 1, 250 (le nazir garde son corps pur de toute souillure); HERMAS, *Sim.,* 5, 6, 7 et 5, 7, 1-3 (= 59, 7 et 60, 1-3; citons 60, 1: «garde ta chair pure et sans souillure, afin que l'esprit qui est venu demeurer en elle témoigne pour elle...»); le corps est impliqué dans quelques autres textes: *Sg 3,* 13; *4,* 2; voir aussi *14,* 26; *He 13,* 4, tous textes où il est question de relations sexuelles.

36. LARCHER, *Études...,* cité n. 26, p. 275.

37. *Ibid.,* p. 276.

Il reste toutefois que *Sg 8*, 20, sans aller jusqu'à cette préexistence de l'âme, accepte de la pensée grecque la prééminence de l'âme sur le corps (cf. *Sg 9*, 15); notre auteur accepte aussi du même coup le dualisme corps-âme des Grecs, mais ses préoccupations propres de sage, visant à transmettre un message, une ligne de conduite, à la jeunesse de son temps, le pousse à se servir d'un dualisme, que la pensée grecque établissait en métaphysique, dans un cadre beaucoup plus psychologique et surtout plus moral. En cela *Sg 8*, 19-20 complète par dépassement *Sg 7*, 1-2.

Enfin il nous est loisible de demander à l'auteur de *Sg* quand l'âme vient dans le corps. Mais il ne s'est jamais posé cette question comme nous nous la posons aujourd'hui. La réponse devra donc être extrêmement prudente. Même s'il connaît *Gn 2,7* (cf. *Sg 15*, 11, *infra*), il n'ignore pas que le développement de l'embryon est radicalement différent de la formation du premier homme, pétri dans la glaise, et il sait aussi que l'âme vient dans le corps dès avant la naissance, mais rien ne peut être dit, sur la base de *Sg 8*, 19-20, quant au moment de l'animation de l'embryon[38].

3. *Sg 15*, 11

Le dernier texte à verser à ce dossier se lit en *Sg 15*, 11, dans un passage consacré au potier fabricant d'idoles:

> Il méconnaît, en effet, Celui qui l'a façonné,
> a inspiré en lui une âme active,
> insufflé un esprit qui fait vivre.

L'auteur s'occupe en *Sg 13-15* des religions païennes et, depuis *Sg 13*, 10, de l'idolâtrie. Il a tout d'abord décrit un bûcheron sculptant une divinité à usage personnel, et il a montré l'incohérence de ce pauvre homme (*Sg 13*, 11-19). En *Sg 15*, 7-13, il met en scène parallèle un potier façonnant des idoles à vendre. Cet homme, dit notre auteur, «son cœur n'est que cendre, son espérance plus vile que la terre, son existence plus méprisable que la glaise» qu'il pétrit de ses mains (*Sg 15*, 10).

En *Sg 15*, 11, notre auteur s'inspire certainement de *Gn 2*, 7, mais il ne suit pas la version grecque des Septante. Les différences pourraient être éclairantes.

38. Cf. *ibid.*, p. 276-277 et la n. 1 de la p. 277.

«Car il méconnaît Celui qui l'a façonné.» Il y a ici un contraste avec le verset précédent. Le potier qui façonne des idoles avec de la glaise réduit son idéal de vie à cette glaise (*Sg 15,* 10), tout en méconnaissant qu'en fait, lui-même, parce qu'être humain, a été modelé, façonné par Dieu même avec la poussière du sol (*Gn 2,* 7). Cette première phrase de *Sg 15,* 11 vise donc le corps humain, mais les analyses de *Sg 7,* 1-2 cèdent la place à une simple paraphrase de *Gn 2, 7.*

«Celui qui a inspiré en lui une âme active.» Cette seconde partie du verset suit toujours *Gn 2,* 7, mais notre auteur en modifie quelque peu la structure et donne, comme dans la dernière partie du verset, des verbes différents de ceux des Septante; à mon avis[39], il pourrait témoigner d'une autre interprétation grecque de *Gn 2, 7.*

«Insufflé un esprit qui fait vivre». Ce bout de phrase est strictement parallèle à celui qui le précède immédiatement, avec omission en grec de l'article et du pronom d'attribution. C'est pourquoi la majorité des commentateurs considèrent que âme *(psychê)* et esprit *(pneuma)* sont ici synonymes, et l'action de Dieu qui les donne est une: Dieu n'a pas d'abord donné l'âme, puis le souffle, l'esprit; *Gn 2, 7* a même l'ordre inversé: Dieu donna le souffle de vie, et l'homme devint âme vivante. *Sg 15,* 11 modifie donc *Gn 2, 7.*

Cependant l'expression *pneuma zôtikon,* «souffle vital» ou esprit qui fait vivre, se trouve chez le médecin philosophe d'Alexandrie Érasistrate, du III[e] siècle avant notre ère; il distinguait un *pneuma* vital, ayant son centre dans le cœur, et un *pneuma* physique, localisé dans le cerveau. En *Sg 15,* 11c, la même expression serait-elle empruntée à l'école médicale alexandrine[40]? On peut penser que non[41], car *Sg 15,* 11 ne reprend pas la distinction entre les deux *pneuma* et le souffle vital dont parle notre auteur n'est autre que l'âme agissante; *Sg 15,* 11 relit *Gn 2,* 7, mais, en écrivant «souffle vital», l'auteur entend probablement «préciser davantage la nature de l'âme insufflée»[42]: l'âme est un souffle, un esprit, venu de Dieu même, source de toute vie.

39. Cf. ma *Critique des dieux dans le Livre de la Sagesse (Sg 13-15),* coll. AnBib, 53, Rome, Institut Biblique, 1973, p. 212.

40. REESE, *Hellenistic Influence...,* cité n. 30, p. 84, n. 242, répond par l'affirmative.

41. Avec G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à s. Augustin,* Paris-Louvain, 1945, p. 225; LARCHER, *Le Livre de la Sagesse...,* cité n. 8, p. 871-873.

42. *Ibid.,* p. 873. On peut en outre noter que le parallélisme, tel qu'il se présente en *Sg 15,* 11bc, exprime une synonymie: du fait que la *psychê* est complément d'objet de *empneusanta,* la *psychê est* un *pneuma,* une «chose soufflée», *-ma* indiquant l'objet produit par une action.

S'il en est ainsi, notre auteur applique à chaque être humain ce que *Gn 2, 7* disait du premier homme. Et du coup, pour lui, l'âme humaine est toujours insufflée par Dieu dans le corps qu'elle anime; une telle vue des choses exclut nécessairement toute idée de préexistence des âmes[43]. Et j'ajoute qu'on ne peut lire *Sg 8,* 19-20 sans tenir compte de *Sg 15,* 11, qui prolonge le premier texte, car c'est du même écrivain que nous vient tout le livre[44].

Conclusion

Que retenir de tout ceci dans le débat actuel sur le moment de l'animation de l'embryon humain?

Les connaissances médicales des Anciens en matière d'embryologie étaient sommaires et ce que nous disent les textes bibliques à ce sujet n'a plus guère de valeur à nos yeux que pour l'histoire des idées ou de la médecine. Ainsi *Sg 7,* 1-2 n'a presque rien à nous dire aujourd'hui sur le plan de la physiologie embryonnaire.

Quant à l'origine de l'âme humaine, nous voyons l'auteur de *Sg* accepter le dualisme grec corps-âme, mais dans une ligne plus psychologique et plus en vue de la morale, et pour lui l'âme prime le corps, sans déprécier ce dernier, d'une prééminence qui relie la personnalité humaine plus à l'âme qu'au corps, sans pourtant exclure la part de celui-ci (*Sg 8,* 19-20). On peut à la limite voir dans cette prééminence de l'âme «une certaine préexistence» (ainsi la note de la *TOB* à *Sg 8,* 20), mais sans pour cela y voir une préexistence au sens strict à la manière de Platon ou de Philon. *Sg 15,* 11 exclut une telle hypothèse que *Sg 8,* 19-20 n'impose absolument pas. Au contraire, Dieu insuffle lui-même l'âme, l'esprit, dans chaque corps humain. Mais le problème n'est plus là de nos jours, où la thèse de la préexistence des âmes appartient à l'arsenal des idées passées définitivement abandonnées.

Sur la question actuelle du moment de l'animation de l'embryon, *Sg 8,* 19-20 pris isolément ne laisse rien entrevoir, me semble-t-il. Mais les trois textes de *Sg* que nous avons analysés doivent être lus ensemble, car ils sont d'un même auteur, qui se complète,

43. Ainsi J. WEBER, *Le Livre de la Sagesse,* dans *La Sainte Bible,* édit. L. PIROT - A. CLAMER, Paris. Letouzey, t. VI, 1943, p. 503; G. RAVASI, «Sapienza», dans *La Bibbia, parola di Dio scritta per noi,* t. 2, Turin, Marietti, 1980, p. 481; LARCHER, *Le Livre de la Sagesse...,* cité n. 8, p. 873.

44. Cf. mes notes dans *Sagesse de Salomon ou Livre de la Sagesse,* dans *SupplDB,* t. 11, 1986, col. 87-91.

même s'il n'entend pas traiter du sujet *ex professo*. Or si, en *Sg 8*, 19-20, la personnalité est plus fonction de l'âme que du corps, bien que celui-ci soit partie constituante de la personne, on comprend pourquoi *Sg 7*, 1-2, décrivant avec les idées du temps la formation de l'embryon, parle explicitement du moi, comme d'ailleurs tous les autres textes bibliques: «j'ai été ciselé..., ayant pris consistance durant dix mois...». Il en résulte que, dès le début des dix mois en question, c'était déjà un moi, une personne. De même en *Sg 15*, 11a, c'est une personne qui a été façonnée par le Seigneur. On ne peut dès lors lire *Sg 8*, 20 indépendamment des deux autres textes, pas plus qu'on ne peut le détacher de *8*, 19b. Ainsi donc, bien que notre auteur ne discute pas *in recto* notre question actuelle, il m'apparaît que, pour lui, implicitement, le moment de l'animation se situe dès l'origine de l'embryon: celui-ci reçoit du Dieu Créateur, dès sa constitution au début de la gestation, cette âme, cet esprit, qui fait déjà de lui une personne.

I-00187 Roma
Via della Pilotta, 25

Maurice GILBERT, S.J.
Pontificio Istituto Biblico

Sommaire. — Les textes de la Bible considèrent en général l'embryon humain comme une personne. L'article examine en particulier trois passages du Livre de la Sagesse: *7*, 1-2; *8*, 19-20; *15*, 11, pour y déceler des précisions concernant le moment de l'animation de l'embryon. Quand on lit ensemble les trois textes proposés, il apparaît que leur auteur n'envisage pas directement la question que l'on se pose aujourd'hui, mais que pour lui l'animation se situe dès l'origine, quand l'embryon reçoit de Dieu l'esprit qui le fait une personne.