NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

93 Nº 2 1971

Volonté de Dieu et don de la Sagesse (Sg 9,17 s.)

Maurice GILBERT

p. 145 - 166

https://www.nrt.be/es/articulos/volonte-de-dieu-et-don-de-la-sagesse-sg-9-17-s-1300

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Volonté de Dieu et don de la Sagesse

(*Sg 9*, 17 s.)

Au centre du livre de la Sagesse, écrit vers le début du Ier siècle av. J.-C., au point de jonction entre la partie plus sapientielle (ch. *1-8*) et l'autre, plus midrashique, où l'auteur remémore le rôle de la Sagesse dans l'histoire, depuis Adam jusqu'à l'Exode (ch. *10-19*), se lit la grande prière de Salomon pour obtenir la Sagesse (*9*, 1-18), dont les derniers versets soulèvent encore aujourd'hui tant de problèmes d'interprétation qu'il ne paraît pas inutile de leur consacrer ces quelques pages.

Il convient tout d'abord de situer ces versets dans le chapitre qu'ils clôturent et même de montrer leur importance dans l'ensemble du livre.

La prière de Salomon se divise, semble-t-il, en trois strophes[1] : la première (*9*, 1-6), au centre de laquelle se trouve la première demande de la Sagesse, rappelle la grandeur de la vocation de l'homme et insiste, en contraste, sur la faiblesse de Salomon ; la deuxième (*9*, 7-12), construite de façon rigoureusement concentrique, ne parle plus que de Salomon et de la Sagesse qu'il demande avec une insistance plus marquée :

> Mande-la des saints cieux
> et du trône de ta gloire envoie-la (*9*, 10) ;

la dernière strophe (*9*, 13-18), reprenant en chiasme le cheminement de la première, ne parle plus du roi : c'est la faiblesse propre à tout homme qui sert d'appui à un écho atténué de la demande et la prière s'achève par un rappel général de la réussite dans leur vocation de ceux à qui fut accordée la Sagesse.

---

1. Le lecteur pourra se référer à notre article *La structure de la prière de Salomon* (*Sg 9*), dans *Biblica* 51 (1970) 301-331, dont on ne reprend ici que les résultats nécessaires à notre propos. Ajoutons qu'avant Cornely, L.-Cl. Fillion, *La Sainte Bible commentée*, V, Paris, 1894, pp. 34 ss, avait proposé la même division tripartite.

De ce texte, à la structure à la fois strophique et concentrique, voici la traduction de la troisième strophe, dont la disposition typographique souligne le mouvement :

C' a 13 Quel homme en effet peut connaître la volonté de Dieu ?
Qui peut concevoir ce que veut le Seigneur ?
b 14 car les raisonnements des mortels sont timides
et instables nos réflexions,
c 15 car un corps corruptible appesantit l'âme
et cette tente terrestre alourdit l'esprit aux mille pensées,
b' 16 si bien que nous avons peine à deviner ce qui est sur terre
et ne trouvons qu'avec effort ce qui est à notre portée,
a' tandis que ce qui est aux cieux, qui l'a pu découvrir ?
17 et ta volonté qui l'aurait connue
B' si toi-même n'avais donné la Sagesse
et n'avais envoyé d'en haut ton Esprit saint ?
A' 18 Ainsi furent rendus droits les sentiers de ceux qui sont sur terre
et de ce qui t'est agréable furent instruits les hommes
et par la Sagesse ils furent sauvés [2].

Les deux derniers versets retiendront l'attention dans ces pages. On relève, au reste, la place de choix qu'ils occupent dans le livre. En effet les commentateurs ont remarqué depuis longtemps que l'expression « Esprit saint » du verset 17 ne se lit en *Sg* qu'au tout début, en *1*, 5 [3] : on pourrait voir là un procédé littéraire d'inclusion. D'autre part, le verset 18, selon l'avis général [4], sert d'introduction au ch. *10* et à ceux qui le suivent.

La situation et la teneur de ces versets en soulignent l'importance. Mais puisque la première partie de *9*, 17 appartient à un groupe de versets (C') de structure concentrique, il faudra tenir compte, pour l'interprétation de *9*, 17a, de ce que l'analyse de ces versets peut apporter. Après avoir indiqué tel ou tel procédé et cliché littéraires utilisés dans le passage (C'), on s'efforcera, à la lumière de l'Ancien Testament, surtout postexilique, d'éclairer le lecteur sur le contenu théologique des versets 17-18.

Procédé et cliché littéraires en Sg 9, 13-17a.

Ce qui frappe dans la structure des versets 13-17a, ce sont les questions placées aux extrémités et dont la première et la dernière

2. Cette traduction et celles qui suivront s'inspirent, sauf indication contraire, de celles de la *Bible de Jérusalem* que nous modifions le cas échéant.
3. Cfr toutefois l'expression voisine en *7,22*.
4. C. L. W. GRIMM, *Das Buch der Weisheit*, Leipzig, 1860, p. 190 ; R. CORNELY, *Commentarius in librum Sapientiae*, Paris, 1910, p. 367 ; P. HEINISCH, *Das Buch der Weisheit*, Münster, 1912, p. 190 ; J. WEBER, *Le livre de la Sagesse*, Paris, 1939, p. 465.

vont jusqu'à utiliser le même vocabulaire. Ces quatre questions semblent relever d'un procédé littéraire — la question oratoire —, dont l'emploi ne manque pas d'intérêt pour comprendre notre passage.

Si l'on cherche la réponse à donner à ces interrogations, il faut relire la fin du verset 17 où l'auteur laisse clairement entendre que nul être humain n'a pu connaître cette volonté de Dieu sans le secours de Dieu accordant sa Sagesse et son Esprit saint ; c'est donc dans un contexte de révélation que se situent les quatre questions oratoires de *Sg 9* [5].

L'Ancien Testament utilise les questions oratoires dans des contextes de type différent. Notons-en deux en relation avec notre sujet.

1) Le premier type de contexte tend à souligner la supériorité absolue de Dieu. On en trouve un exemple non loin de notre passage, en *Sg 12,* 12 :

> Qui pourrait te dire : qu'as-tu fait ?
> qui s'opposerait à ta sentence ?
> qui te citerait en justice pour avoir fait périr des nations que tu as créées ?
> qui se porterait contre toi le vengeur d'hommes coupables ?

Ce verset met ainsi en relief la souveraineté incontestable de Dieu : il n'a de compte à rendre à personne. Il y a aussi les grandes interrogations de *Jb 38-39,* décrivant la toute-puissance créatrice de Dieu. On connaît enfin ce passage du Deutéro-Isaïe *40,* 12-14 :

> 12 Qui a (jamais) mesuré avec le creux de sa main l'eau de la mer
> pris les dimensions du ciel à l'empan
> jaugé avec le tiers de mesure la poussière de la terre
> pesé les montagnes avec une statère
> et les collines à la balance ?
> 13 Qui a (jamais) pris la dimension de l'esprit de Yahvé
> et l'a instruit en qualité de conseiller ?
> 14 Avec qui a-t-il (jamais) délibéré pour que l'autre l'amène à comprendre,
> lui apprenne la voie du jugement
> lui apprenne la science
> et lui fasse connaître le chemin de l'intelligence ?

Le P. B. Couroyer, auquel nous empruntons cette traduction de l'hébreu [6], a montré que la réponse à ces questions oratoires devait être négative : aucun homme ! D'autre part les images de mensuration du verset 12 donnent une idée de la toute-puissance créatrice

5. Cfr E. BRANDENBURGER, *Fleisch und Geist,* Wiss. Monogr. zum A. und N.T. 29, Neukirchen-Vluyn, 1968, pp. 107 s. Le P. C. LARCHER, *Etudes sur le livre de la Sagesse,* Paris, 1969, relève plusieurs fois à propos de ce passage l'idée de révélation : pp. 360, 394 s.

6. *Isaïe XL, 12,* dans *Revue Biblique* 73 (1966) 195.

de Dieu, tandis que les versets 13 et 14 suggèrent l'autonomie et l'absolu de son intelligence.

La version grecque des LXX, en traduisant le verset 13a de la façon suivante : « qui a (jamais) *connu* l'esprit du Seigneur et qui fut son conseiller pour le convaincre ? » [7], a probablement apporté au texte une légère modification : on passe en effet, ainsi que le note R. Bultmann [8], de l'immensité divine affirmée par l'hébreu à l'idée d'incompréhensibilité de Dieu par l'homme. C'est du reste dans ce sens que Paul utilisera le texte en *Rm 11,* 33-34.

Un certain nombre de commentateurs s'appuient sur cette version des LXX pour trouver en *Is 40,* 12 ss un parallèle à *Sg 9* [9]. Certes les interrogations se lisent de part et d'autre ; les rapprochements verbaux même sont apparemment indéniables [10]. Cependant on peut se demander si ces similitudes ne sont pas finalement trompeuses [11]. La difficulté principale, croyons-nous, pour accepter le rapprochement tient à ce que *Is 40,* 12 ss ne vient pas dans un contexte de révélation : la réponse aux questions du prophète est toujours et absolument : aucun homme !

2) Un deuxième usage de la question oratoire se développe au contraire dans un contexte de révélation.

Un extrait des proverbes d'Agur (*Pr 30,* 2-5), dont l'interprétation est obscure [12], serait peut-être un bon exemple du passage d'un type de contexte à l'autre, surtout si on lit la traduction grecque des LXX dont devait disposer l'auteur de *Sg.*

> 2. Je suis le plus stupide de tous les humains
> et sans aucune intelligence humaine.
> 3 Dieu m'a enseigné la sagesse
> et j'ai la connaissance des saints [13].

---

7. Cité en *1 Co 2,* 16 où le futur attique original est remplacé par une forme récente ; cfr J. H. Moulton, *Grammar of the NT Greek,* II, Edimbourg, 1929, p. 187.

8. Dans le *ThWNT,* I, p. 699, 2-7.

9. Depuis Bonaventure, *Commentarius in librum Sapientiae,* Quaracchi, 1893, p. 169, en passant, entre autres, par W. J. Deane, *The Book of Wisdom,* Oxford, 1881, p. 161 et A. T. S. Goodrick, *The Book of Wisdom,* Londres, 1913, p. 221, jusqu'à A. Feuillet, *Le Christ Sagesse de Dieu,* Paris, 1967, p. 301 ; C. Larcher, *op. cit.,* p. 91, note 6, et surtout R. Scroggs, *Paul :* σοφός and πνευματικός, dans *New Test. Studies* 14 (1967 s.) 49 s.

10. τίς ἔγνω ; qui a connu ? (*Is 40,* 13 ; *Sg 9,* 17) ; συμβουλός, conseiller (*Is 40,* 13) et βουλή, volonté (*Sg 9,* 13. 17).

11. Cfr *infra* sur le sens de βουλή.

12. Cfr A. Robert, *Le sens du mot loi dans le Ps CXIX (Vulg. CXVIII),* dans *R.B.* 46 (1937) 197. Cfr aussi G. Sauer, *Die Sprüche Agurs,* BWANT 84, Stuttgart, 1963.

13. Le texte hébreu du v. 3 dit : « je n'ai pas appris la sagesse et j'ignore la science des saints ».

4 Qui est monté au ciel et en est descendu ?
qui a recueilli les vents dans son giron ?
qui a rassemblé les eaux dans son manteau ?
qui a dominé les sommets de la terre ?
quel est son nom ? ou le nom de ses fils, que tu le saches ?
5 Toutes les paroles de Dieu sont épurées.
Il est un bouclier pour ceux qui le révèrent.

La réponse aux questions, qui suggèrent successivement la supériorité de Dieu et son mystère pour l'homme, est de nouveau négative : personne ! Le traducteur grec, ainsi que pourrait en témoigner son verset 3, a peut-être compris que le don de Dieu, la sagesse et ses paroles, la Loi, doivent suffire à l'homme qui se pose toutes ces questions.

Le début du Siracide, rédigé vers 180 av. J.-C., est plus explicite (*1*, 1-10) :

1 Toute sagesse vient du Seigneur
elle est près de lui à jamais.
2 Le sable de la mer, les gouttes de la pluie,
les jours de l'éternité, qui peut les dénombrer ?
3 Les hauteurs du ciel, l'étendue de la terre,
la profondeur de l'abîme[14], qui peut les explorer ?
4 Avant toutes choses fut créée la sagesse
l'intelligence prudente vient des temps les plus lointains.
6 La racine de la sagesse, à qui fut-elle révélée ?
ses secrets, qui les connaît ?
8 Il n'y a qu'un être sage, très redoutable
quand il siège sur son trône : 9 c'est le Seigneur
c'est lui qui l'a créée, vue et dénombrée,
qui l'a répandue sur toutes ses œuvres,
10 en toute chair, selon sa largesse,
et qui l'a distribuée à ceux qui l'aiment.

Le contexte des quatre questions oratoires des vv. 2-3 et 6 est de nouveau celui de révélation. En effet, si les deux premières questions sous-entendent la supériorité de Dieu sur tout homme, les deux dernières, préparées par le v. 4 où l'auteur affirme que la création de la Sagesse est antérieure à celle de toute chose, insistent sur l'inaccessibilité de la Sagesse : elle ne peut être révélée à personne si ce n'est par un pur don de Dieu (vv. 9-10).

---

14. On corrige d'après la version latine ; le texte grec dit : « et l'abîme et la sagesse ».

Un texte tardif du Deutéronome (*30,* 12-14) utilise les questions oratoires à propos de la connaissance de la Loi [15] :

> Elle (= la Loi) n'est pas aux cieux qu'il te faille dire : 'qui montera pour nous aux cieux pour nous la saisir, que nous l'entendions pour la mettre en pratique ?'. Elle n'est pas au-delà des mers qu'il te faille dire : 'qui ira pour nous au-delà des mers nous la saisir, que nous l'entendions pour la mettre en pratique ?'. Car la Parole de Dieu est tout près de toi, elle est dans ta bouche et dans ton cœur pour que tu la mettes en pratique.

Enfin *Baruch 3,* 29 ss propose, vers 200 av. J.-C., une relecture de ce texte important quand il écrit, à propos de la voie de la connaissance ou de la voie de la sagesse :

29 Qui monta au ciel pour la saisir
et la faire descendre des nuées ?
30 Qui passa la mer pour la découvrir
et la rapporter au prix d'un or très pur ?
31 Nul ne connaît sa voie
nul ne comprend son sentier.
32 Mais celui qui sait tout la connaît, ...
37 ... et l'a commise à Jacob, son serviteur,
à Israël, son bien-aimé ...
4,1 Elle est le livre des préceptes de Dieu ...

Dans ces deux derniers textes, ce ne sont plus la grandeur de Dieu comme telle et son mystère qui suscitent les questions, mais sa Loi ; celle-ci n'est pas une simple sagesse humaine, elle n'est pas non plus le précepte inaccessible d'un Dieu lointain. La Loi, voie de sagesse, Dieu l'a commise à Israël (*Ba*) et elle est dans sa bouche et dans son cœur (*Dt*).

A propos de ces textes qui tous intéressent l'interprète de *Sg 9,* qu'il soit permis de signaler encore deux clichés littéraires qui s'y rencontrent çà et là.

L'un est l'image de mensuration, relativement développée dans *Is 40,* 12 ss [16] et légèrement esquissée en *Sir 1,* 2 s. La notion de mesure ne se trouve, dans les questions oratoires de l'Ancien Testament touchant à la toute-puissance de Dieu, que dans ces deux textes.

Il y a enfin le *topos* sapientiel des quatre dimensions. A. Feuillet [17] a signalé ses principaux emplois vétéro-testamentaires. Les textes où

15. Sur ce texte, cfr, parmi les travaux récents, P. Buis, *Le Deutéronome,* Coll. Verbum Salutis, A.T., 4, Paris, 1969, pp. 393 ss.
16. Cfr B. Couroyer, *art. cit.,* p. 193.
17. *Op. cit.,* pp. 298-301. Pour Job 11, 8-9, cfr J. Levêque, *Job et son Dieu* I, Paris, 1970, pp. 298 ss.

ce *topos* se joint au procédé des questions oratoires sont rares ; on peut citer *Is 40,* 12 qui n'en énumère que trois (les eaux, le ciel et la terre), de même *Sir 1,* 3 (le ciel, la terre et l'eau = « l'abîme ») ; *Pr 30,* 4 en donne quatre (le ciel, les vents, les eaux, la terre) ; *Ba 3,* qui reprend *Dt 30* (le ciel et la mer) et enfin *Sg 9,* selon A. Feuillet n'en donnent que deux (le ciel et la terre).

Au terme de ce relevé des procédé et clichés littéraires, on est surpris de la parenté de *Sg 9,* 13 ss avec les textes antérieurs utilisant les questions oratoires dans un contexte de révélation de la Sagesse et de la Loi. C'est à l'exégèse de ces textes et du courant qui les porte qu'il faut maintenant s'appliquer, en s'efforçant tout d'abord de déterminer, en *Sg 9,* à la lumière de *Sir 1* et de *Ba 3,* les rapports qui existent entre la Sagesse et la Loi.

Sagesse et Loi

Sens de βουλή *en* Sg 9, *13. 17.*

« Et ta volonté, qui l'aurait connue... ? » Quelle est cette βουλή, cette volonté de Dieu, que recouvre-t-elle pour l'auteur du Livre de la Sagesse ?

Dans la LXX, le mot, qu'on traduirait plus littéralement par *propos, dessein, projet,* désigne le plus souvent quand il s'applique à Dieu le plan qu'il se prépare à mettre lui-même en œuvre [18]. Rarement le terme signifiera ce que Dieu attend de l'homme, c'est-à-dire pratiquement l'accomplissement de la Loi [19]. Dans les Proverbes, par contre, il sera souvent question de ce vouloir de la Sagesse que l'homme est invité à suivre [20]. Les deux sens que l'on distingue ici au niveau du vocabulaire ne sont évidemment pas à opposer ; ils forment deux dimensions de l'unique volonté divine.

Quel sens trouvons-nous en *Sg 9* ? Serait-on en droit de donner à l'expression « volonté de Dieu » du verset 17 un sens apparenté à « Loi » ? On constate en effet que les commentateurs expliquent cette volonté comme « ce que Dieu veut que l'homme fasse » [21].

Pour justifier cette interprétation, on peut proposer divers arguments. Premièrement le seul autre passage de *Sg* où se lit le mot βουλή le met en parallèle avec la Loi [22] ; on y oppose les desseins de l'homme à celui de Dieu :

18. Cfr dans le *ThWNT,* I, p. 632, 36-40. Par ex., *Is 5,* 19 ; *14,* 26 ; *19,* 17 ; *21,* 1 ; *46,* 10 ; *Jr 29,* 20 ; *Ps 32 (33),* 11, etc.
19. Cfr *Ps 106 (107),* 11 ; cfr aussi l'apparat critique à *Esd 10,* 3.
20. Cfr *Pr 1,* 25. 30 ; *2,* 11 ; *3,* 21 ; *8,* 12. 14 ; cfr aussi *Sir 24,* 29.
21. Cfr GRIMM, HEINISCH, CORNELY, etc., *op. cit., ad loc.*
22. Νόμος, même sans article, signifie la Loi mosaïque ; cfr, par ex., CORNELY,

6,3 c'est lui qui examinera votre conduite
et scrutera vos desseins.
4 Si donc, intendants de son royaume,
vous n'avez ni gouverné selon la droiture
ni observé la Loi
ni marché selon le dessein de Dieu,
5 il fondra sur vous ...

Le dessein de Dieu n'est pas ici le plan que lui seul veut réaliser ; le texte suggère plutôt la collaboration de l'homme, car « marcher selon le dessein de Dieu », c'est, en termes plus précis, « observer la Loi ».

Deuxièmement, le contexte du ch. *9* lui-même oriente dans la même voie d'interprétation. En effet, la connaissance de cette volonté de Dieu est nécessaire pour exercer dignement la royauté sur le Peuple [23], et dans le passage parallèle (*9*, 5-6) à celui qu'on étudie ici, Salomon, parlant de sa propre faiblesse, reconnaît sa petitesse « dans l'intelligence du jugement et des lois », expression qui n'est pas rare dans la littérature deutéronomiste [24].

Il faut regarder enfin les vv. 13-17. Le passage, par ses quatre questions oratoires, met en parallèle les expressions suivantes :

la volonté (βουλή) de Dieu
ce que Dieu veut (θέλει)
ce qui est dans les cieux
la volonté (βομλή) de Dieu.

La βουλή de Dieu, son propos, c'est ce qu'il veut (θέλει). Ce dernier verbe, avec Dieu comme sujet, a rarement dans la LXX, comme complément direct, quelque chose que l'homme doit accom-

---

op. cit., p. 217. — *Sg 6*, 1-21 se divise en deux parties : la première traite une dernière fois du jugement, thème des premiers chapitres, et la seconde ouvre le thème de l'acquisition de la Sagesse ; le lien littéraire entre ces deux parties de *Sg 6* est fourni par la triple interpellation des rois (*6*, 1. 9-11. 21), le lien doctrinal apparaît dans la signification à donner à la royauté. Celle-ci est, semble-t-il, ambiguë : apparemment l'auteur du livre, sous le pseudonyme de Salomon, donne l'impression de s'adresser à ses collègues en royauté ; cependant on ne peut pas oublier que Salomon est, dans la littérature sapientielle, le type du sage. Pour éclairer cette assertion, cfr *Pr 4*, 9 ; *Sir 4*, 15 (lire : « les peuples ») ; *6*, 29-31 ; *Sg 1*, 1 ; *3*, 8 ; *5*, 16. Ces textes s'éclairent à leur tour par tout le ch. *6* de *Sg* et principalement par ses deux derniers versets. La vraie royauté n'est pas celle que donnent le trône et le sceptre, c'est celle du sage. Celui-ci sera jugé sur sa fidélité à la Loi. La place de la Sagesse dans cette fidélité sera faite progressivement à partir du v. 9.

23. C'est le but même de cette prière ; cfr la note précédente sur le sens de la royauté.

24. Cfr *Dt 4*, 5 ; *17*, 11 ; *30*, 10 ; *Jos 24*, 25 ; *2 R 17*, 34 ; cfr aussi *Tob 7*, 14 ; *Esth 1*, 13.

plir [25], mais le substantif θέλημα est plus souvent mis en parallèle avec la Loi [26].

L'expression « ce qui est dans les cieux » pose plus de problèmes. Elle s'oppose à celle du v. 16 : « ce qui est sur terre ». Ces deux éléments du *topos* sapientiel des quatre dimensions, selon A. Feuillet, peuvent être éclairés par ce texte du *Ps 113*, 24 (Hb *115*, 16) :

> Le ciel, c'est le ciel du Seigneur,
> la terre, il l'a donnée aux fils des hommes,

où, en référence à *Gn 1*, 28, la terre est le lieu confié à l'homme, tandis que le ciel, créé lui aussi par Dieu, reste son domaine réservé. Mais en *Sg 9*, l'expression est parallèle à « dessein de Dieu » et doit recevoir ainsi une signification non purement cosmologique [27]. Le verbe qui l'accompagne apporte une confirmation : en effet, ἐξιχνιάζω, « suivre à la trace », « scruter », « dépister », est propre au vocabulaire de la LXX, où il se rencontre presque exclusivement dans les écrits sapientiaux et souvent à propos de la recherche de la sagesse humaine ou de la connaissance de Dieu et de sa Sagesse [28]. Cette observation invite à nouveau à ne pas donner à *Sg 9*, 16c un sens purement cosmologique et encore moins d'y voir, comme Cornely [29], une allusion à l'astronomie. Mais un dernier éclairage sera fourni plus loin, à propos de *Ba 3*.

Divers indices convergents invitent donc à donner à l'expression « la volonté de Dieu » de *Sg 9*, 17, un sens voisin de « Loi ». En paraphrasant ce verset, on pourrait donc dire que sans la Sagesse et l'Esprit de Dieu, l'homme ne peut connaître ce que Dieu veut de lui ; c'est à Dieu de révéler par le don de sa Sagesse et de son Esprit sa Loi.

En écrivant ces phrases abruptes, on devine sous-jacents quelques grands thèmes de la réflexion postexilique. Tenons-nous-en à celui qui met en rapport la Loi et la Sagesse. En parcourant les étapes

---

25. *Ps 5*, 5.
26. *Ps 1*, 2 ; *39 (40)*, 9 ; cfr aussi *102 (103)*, 7.
27. Le mot οὐρανός apparaît pour la première fois dans ce livre en *Sg 9*, 10 où il est en parallèle avec « trône de gloire » ; le sens physique se lit par contre en *Sg 13*, 2. En *Jn 3*, 12, les « choses célestes », opposées aux « choses de la terre », sont toujours, comme le « ciel », en relation avec le Christ lui-même : cfr TRAUB, dans le *ThWNT*, V, p. 542, 19-25 ; I. DE LA POTTERIE, *Jesus et Nicodemus : de revelatione Jesu et vera fide in eum*, dans *Verbum Domini* 47 (1969) 260 s.
28. Cfr A. FEUILLET, *op. cit.*, pp. 303 s. Précisons ces emplois : outre *Sg 9*, 16, on trouvera pour l'homme en quête de la sagesse humaine : *Qoh 12*, 9 ; *Jb 5*, 2 ; *8*, 8 ; de connaissance et de Sagesse divine : *Sir 1*, 3 ; *18*, 4. 6 ; *24*, 28 ; *Sg 6*, 22 ; Dieu scrutateur de l'homme : *Jb 10*, 6 ; *13*, 9 ; *29*, 16 ; *Ps 138 (139)*, 3 ; de la Sagesse : *Jb 28*, 27.
29. *Op. cit.*, pp. 363 s.

les plus marquantes de cette réflexion, on peut espérer cerner l'originalité du message de notre auteur.

Sagesse et Loi après l'Exil.

L'Ancien Testament, on le sait [30], est parcouru par deux courants de sagesse, d'origines distinctes, dont le rapprochement se manifeste de plus en plus nettement après l'Exil. A côté de la sagesse expérimentale, née de la réflexion humaine des milieux aristocratiques ou à tendance philosophique, il y a la Sagesse qui vient de Dieu et que lui seul accorde. Un texte comme la prière de Salomon à Gibéon pour obtenir la Sagesse (*1 R 3* et *2 Ch 1*) a peut-être joué un rôle important dans le rapprochement des deux courants.

D'autre part, à partir de l'Exil, une véritable théologie de la Loi se développe ; pour en situer l'essor, il ne faut pas oublier qu'avec la catastrophe de 586, tous les éléments extérieurs dont vivait le Peuple ont disparu : la royauté davidique, le Temple et l'arche, la possession de la Terre même. Seule la Loi, la Torah, dont la fixation définitive suit l'Exil, apparaît, avec le sacerdoce, comme l'élément qui unifie encore le Peuple élu. Cette Loi, Moïse la reçut de Yahvé ; ce don de Dieu fait au seul Israël doit être depuis toujours dans la pensée de Dieu : ici s'enracinerait le thème de l'existence de la Loi de toute éternité.

Enfin c'est après l'Exil encore que la réflexion sur la Loi lie à celle-ci le thème de la Sagesse qui vient de Dieu. Le premier texte qui manifeste ce lien de façon précise se lit dans un passage tardif du Deutéronome [31] : « Gardez-les et mettez-les en pratique, écrit le deutéronomiste à propos des lois (*Dt 4*, 6), car ce sera votre sagesse et votre intelligence aux yeux de tous les peuples ». La Sagesse qui fit la grandeur de Salomon n'a pas disparu avec lui et sa descendance détrônée : la vraie sagesse d'Israël, semble affirmer le texte, c'est la Loi, et Moïse l'a transmise au Peuple sur l'ordre de Yahvé.

Pr 8 présente l'éloge de la Sagesse. C'est principalement à partir de ce chapitre que la tradition rabbinique a identifié la Torah à la Sagesse [32].

Avec le Siracide, le rapprochement entre Loi et Sagesse se fait plus net encore. Dans *Sir 24*, qui tient la place centrale du livre, la

30. Cfr P. VAN IMSCHOOT, *Sagesse et Esprit dans l'Ancien Testament*, dans *R.B.* 47 (1938) 23 s.

31. Cfr N. LOHFINK, *Höre Israel*, Dusseldorf, 1965, p. 101 = *Ecoute, Israël !*, Lyon, 1967, p. 102.

32. Cfr G. F. MOORE, *Judaism in the first centuries of the Christian era*, I, Cambridge, 1927, pp. 263-269 ; K. HRUBY, *La Torah identifiée à la Sagesse et l'activité du « sage » dans la tradition rabbinique*, dans *Bible et Vie Chrét.*, 76 (1967) 65-78.

Sagesse fait son propre éloge ; elle rappelle qu'elle est issue de Dieu et qu'à son ordre elle s'est enracinée en Sion. Le discours achevé, Ben Sira ajoute :

> 23 Tout cela n'est autre que le livre de l'alliance du Dieu Très-haut,
> la Loi promulguée par Moïse,
> laissée en héritage aux assemblées de Jacob.
> 25 C'est elle qui fait abonder la sagesse comme les eaux du Phisôn
> comme le Tigre à la saison des fruits
> 26 qui fait déborder l'intelligence comme l'Euphrate
> comme le Jourdain au temps de la moisson
> 27 qui fait couler la discipline comme le Nil
> comme le Gihon au temps des vendanges.

Ce passage qui, par ses deux termes parallèles *sagesse* et *intelligence*, n'est pas sans rappeler *Dt 4*, 6, affirme que la Sagesse, c'est pour Israël la Loi mosaïque, que cette Loi est pour lui source de sagesse, d'intelligence et de discipline.

C'est à la lumière de ce chapitre central qu'il faut relire les premiers versets du livre (*Sir 1*, 1-10), cités plus haut [33]. Or ce texte est semblable à *Sg 9*, 13 ss sur plusieurs points : non seulement on y retrouve les questions oratoires ainsi que trois des quatre dimensions du *topos* sapientiel, mais en outre des similitudes de détail ne peuvent échapper.

Les interrogations sont au nombre de quatre et, comme en *Sg 9*, les deux premières sont au futur, tandis que les deux dernières sont à l'aoriste. La seconde question présente un vocabulaire semblable à celui de *Sg 9*, 16c : le Siracide écrit en effet « la hauteur du ciel, ... qui peut (l') explorer ? », tandis que *Sg* donne « les choses célestes, qui (les) a explorées ? ». D'autre part la dernière des quatre interrogations de *Sir 1* est identique à la dernière de *Sg 9* : « qui a connu ? ». La différence tient en ceci qu'en *Sg* la question porte sur la volonté de Dieu, tandis que le Siracide parle de la racine de la Sagesse et de ses secrets [34]. La racine de la Sagesse, explique Ben Sira en *1*, 20, c'est, pour l'homme, de craindre le Seigneur ; cette attitude fondamentale d'accueil et de docilité aimante est inhérente à celui qui accomplit la Loi (*2*, 15-17). Et les secrets de la Sagesse, ne sont-ce pas les commandements, ainsi que le suggère l'addition ancienne de *Sir 1*, 5 [35] ? Assurément découvrir la racine et

33. Cfr p. 149. Le rapprochement se fonde sur la parenté entre *Sir 1*, 2-3 et *24*, 5-6. 28-29. — Sur *Sir 24*, cfr C. LARCHER, *op. cit.*, pp. 341-348 ; P.-E. BONNARD, *La Sagesse en personne annoncée et venue : Jésus Christ*, Coll. Lectio divina 44, Paris, 1966, pp. 69-79.

34. Ainsi peut-on traduire πανουργεύματα, à la lumière de *Sir 42*, 18 hébreu et grec.

35. « La source de la sagesse, c'est la parole de Dieu dans les cieux ; ses cheminements, ce sont les lois éternelles. »

les secrets de la Sagesse n'est pas au pouvoir de l'homme : Dieu seul peut lui en faire la révélation. Et enfin le ch. *24* apprend que la Sagesse qui fut confiée à Israël, c'est la Loi.

Ainsi de plusieurs côtés, le contexte de Loi est sous-jacent quand le Siracide parle de Sagesse. Par contre le Livre de la Sagesse n'offre nulle part une identification explicite [36] et les affirmations de *Sir 24* sur ce point ne semblent pas reprises par *Sg 9*, 17.

Aucun auteur de l'Ancien Testament n'a rapproché autant que le Siracide la Loi de la Sagesse. Même la grande exhortation de *Ba 3*, 9-*4*,4 est plus réservée. Le livre des préceptes de Dieu, la loi qui subsiste éternellement (*4*, 1), ce n'est pas rigoureusement la Sagesse elle-même, mais plus exactement le chemin de la Sagesse ou de la connaissance, la voie qui y conduit [37]. C'est la Loi qui mène l'homme à la Sagesse et cette Loi, en tant que voie vers la Sagesse, fut confiée par Dieu au seul Israël. La pensée ici encore n'est pas exactement la même que celle que l'on trouve en *Sg 9*, 17 où la volonté de Dieu qui a toute chance d'être exprimée dans la Loi ne peut être connue que par le don de la Sagesse et de l'Esprit saint divins.

Toujours de cette exhortation de Baruch, il faut noter encore les questions oratoires citées plus haut (*3*, 29-30), avec le texte du Deutéronome qui les inspire. La Loi n'est pas inaccessible, y est-il dit, car elle fut révélée à Israël, selon Baruch. *Dt 30*, lui, répondait différemment et sa réponse est, on le verra, très éclairante : la Loi n'est pas au loin hors de portée : elle est « dans ta bouche et dans ton cœur ».

La question de *Sg 9*, 16c : « ce qui est aux cieux, qui a pu le scruter ? » doit peut-être se comprendre aussi en fonction de ces deux derniers textes. La réponse donnée au verset suivant signifierait donc : la Loi n'est pas inaccessible dans le ciel, car la Sagesse et l'Esprit de Dieu l'ont rendue proche de l'homme. Mais *Dt 30* parlait de la Loi dans le cœur de l'homme. Peut-on suivre le passage d'une formule à l'autre ? quelle relation peut-il y avoir entre « cœur » et « Sagesse et Esprit » ? C'est à quoi essaiera de répondre le paragraphe suivant.

Mais auparavant il convient de rassembler quelques observations. La volonté de Dieu, ce qu'il veut, est signifié à l'homme dans la Loi.

---

36. P.-E. Bonnard, *op. cit.*, p. 106, note 21, reconnaît que l'identification Sagesse-Loi n'est pas explicite en *Sg*, mais pourtant, selon lui, elle serait clairement suggérée. La pensée véhiculée par les textes qu'il propose de rapprocher s'explique mieux, croyons-nous, si l'on dit que la Loi mosaïque est une médiation par laquelle la Sagesse entre en relation avec l'homme.

37. Pour l'expression, cfr *Pr 4*, 11 ; *Sir 6*, 26 ; *14*, 21. L'expression parallèle « la voie de Dieu » en *Ba 3*, 13 signifie, semble-t-il, la voie qui conduit l'homme à Dieu.

La volonté de Dieu, même quand elle interpelle l'homme dans la Loi, appartient aussi au domaine divin. Domaine divin et volonté de Dieu sur l'homme ne lui sont pas accessibles par ses propres forces. Ce qui reste inaccessible aux forces humaines, selon le passage de *Sg* que nous étudions, ce n'est pas tant la Loi comme don fait à Israël, que la connaissance de celle-ci, et même une connaissance en profondeur [38]. Non pas tant la Loi extérieure, la Loi mosaïque codifiée dans la Torah, que l'intelligence de celle-ci. Pour que cette intelligence de la Loi soit en l'homme, il faut, selon notre auteur, que Dieu lui-même accorde sa Sagesse et son Esprit. Enfin il n'est pas question dans notre passage de mettre Loi mosaïque et Sagesse sur la voie d'une identification.

Sagesse et Esprit

La Loi mosaïque, les commandements gravés sur des tables de pierre ne furent pas accomplis par Israël durant l'époque royale. Les livres des Rois sont le récit circonstancié de cette déchéance progressive, malgré les objurgations et les invectives des prophètes, malgré les efforts merveilleux de redressement opérés par Ezéchias et surtout par Josias et l'école deutéronomiste. C'est l'époque où Jérémie prononce son célèbre oracle qui constate que l'alliance « conclue avec les pères » a été rompue par leurs fils, mais annonce en même temps — car Dieu est fidèle — une alliance nouvelle.

> Mais voici l'alliance que je conclurai avec la maison d'Israël, après ces jours-là, oracle de Yahvé. Je mettrai ma Loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur. Alors je serai leur Dieu et eux seront mon peuple. Ils n'auront plus à s'instruire mutuellement, se disant l'un à l'autre : « Ayez la connaissance de Yahvé ! » Mais ils me connaîtront tous, des plus petits jusqu'aux plus grands, — oracle de Yahvé, — parce que je vais pardonner leur crime et ne plus me souvenir de leur péché (*31*, 33-34) [39].

---

38. Cfr les verbes de *Sg 9*, 13. 16c. 17a.

39. Pour l'exégèse de ce texte, outre les commentaires classiques, cfr J. COPPENS, *La nouvelle alliance en Jer 31*, 31-34, dans *Catholic Bibl. Quart.* 23 (1963) 12-21 ; U. DEVESCOVI, *Annotazioni sulla dottrina de Geremia circa la nuova alleanza*, dans *Rivista Biblica* 8 (1960) 108-128 ; A. GELIN, *Le sens du mot « Israël » en Jer 30-31*, dans *Mélanges J. Chaine*, Lyon, 1950, pp. 161-168 ; R. MARTIN-ACHARD, *La nouvelle alliance selon Jérémie*, dans *Revue de Théol. et de Philos.* 12 (1962) 81-92 ; A. VANHOYE, *De Epistola ad Hebraeos*, Sectio centralis (Cap. 8-9), Rome, Pontif. Ist. Bibl., 1966, pp. 73-91. — Sur le rapport entre nouvelle alliance et Pâque, cfr S. LYONNET, *De Peccato et Redemptione* II, *De Vocabulario Redemptionis*, Rome, 1960, p. 57 ; A. JAUBERT, *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Coll. Patristica Sorbonensia, Paris, 1963, p. 357 ; R. LE DÉAUT, *La nuit pascale*, Coll. Analecta Biblica 22, Rome, 1963, pp. 79, note 25 et 126. — Jérémie parle encore en termes voisins en *24*, 7 et *32*, 39-40.

Nouvelle d'une nouveauté de nature [40], cette alliance annoncée par Yahvé sera son œuvre ; elle visera essentiellement à rendre la Loi intérieure à l'homme, écrite sur les cœurs ; elle rétablira en vérité la relation d'engagement réciproque signifiée par la formule d'alliance « je serai leur Dieu et ils seront mon peuple » ; cette relation sera personnelle et immédiate, puisqu'un médiateur comme Moïse ou les prophètes ne sera plus nécessaire pour que chacun puisse connaître Yahvé : cette connaissance sera donnée par Yahvé lui-même qui agira sur l'intériorité de l'homme, sur son cœur [41] ; cette action divine sera accompagnée du pardon des péchés.

Le texte de *Dt 30,* dont on a parlé plus haut, est probablement à mettre en relation avec la prophétie de Jérémie, bien qu'il soit très difficile, sinon impossible, de préciser s'il y a une dépendance de *Dt 30* par rapport à *Jr 31* ou vice versa [42]. L'important pour nous est que *Dt 30* parle aussi d'une nouvelle relation de Yahvé avec son peuple ; l'image employée est celle de la circoncision du cœur (*30, 6*) : « Yahvé ton Dieu circoncira ton cœur et le cœur de ta postérité... ». Quand *Dt 30* ajoute un peu plus loin, au v. 17 : « La Parole est tout près de toi, elle est dans ta bouche et dans ton cœur pour que tu la mettes en pratique », on peut penser que c'est là l'œuvre de Yahvé promise par Jérémie pour l'avenir, mais que l'auteur deutéronomiste considère comme déjà réalisée [43].

Mais comment se réalise cette action nouvelle de Yahvé, comment rend-il sa Loi intérieure, écrite sur les cœurs ? Ezéchiel répondra en relisant la phrase même de Jérémie et en y précisant, semble-t-il, que cette loi sera intériorisée par l'Esprit même de Yahvé communiqué à l'intérieur de l'homme, en sorte qu'il observe ses lois ; la purification de toute souillure accompagne également ce don de l'Esprit :

> Et je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau, j'ôterai de votre chair le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair. Je mettrai mon Esprit en vous et je ferai que vous marchiez selon mes lois et que vous observiez et suiviez mes coutumes... Je vous délivrerai de toutes vos souillures... (*36, 26-27, 29*) [44].

---

40. Telle est la valeur de l'adjectif καινός.

41. Cfr *Jr 24, 7.*

42. Sur ce point, cfr, par ex., P. Buis, *op. cit.,* pp. 395 s. Sur le rapprochement par la tradition juive de *Dt 30* et de *Jr 31,* par ex. en *Jubil. 1, 22-25,* cfr S. Lyonnet, *Exegesis Epistolae ad Romanos,* Cap. I ad IV, 3e éd., Rome, 1963, p. 186.

43. En *Dt 6, 6,* il s'agit d'un souhait et, en *Dt 11,* 18, d'une exhortation adressée à Israël pour qu'il mette lui-même « ces paroles » dans son cœur.

44. Pour l'exégèse de ce texte, outre les commentaires classiques, cfr J. Delorme, *Conversion et pardon selon le prophète Ezéchiel,* dans *Mélanges J. Chaine,* Lyon, 1950, pp. 115-144 ; A. M. Dubarle, *Le don d'un cœur nouveau,* dans *Bible et Vie Chrét.* 14 (1956) 57-66 ; P. van Imschoot, *L'Esprit de Yahvé et l'alliance nouvelle dans l'Ancien Testament,* dans *Ephem. Theol. Lov.* 13 (1936) 201-220. — La structure littéraire d'*Ez 36* révèle la place centrale des

Le même enseignement est repris en conclusion des oracles qui précèdent la Torah d'Ezéchiel : « Je ne détournerai plus ma face d'eux, car je répandrai mon Esprit sur la maison d'Israël » (*39,* 29) [45]. L'expression « répandre l'Esprit » est nouvelle dans l'Ancien Testament : il faudra la retenir.

L'enseignement prophétique ne sera pas oublié. Dans le *Ps 142 (143)* 10, on lit en effet :

> Enseigne-moi à faire ta volonté
> car c'est toi mon Dieu
> Ton Esprit bon [46] me conduira
> dans la (voie) droite

où l'Esprit de Yahvé aide l'homme à accomplir sa volonté, manifestée dans sa Loi.

La tendance à considérer ces prophéties comme déjà réalisées se décelait en *Dt 30,* 14 ; on retrouve probablement le même mouvement, à propos de l'Esprit, dans le *Ps 50 (51)* 12-13 :

> O Dieu, crée pour moi un cœur pur
> restaure en ma poitrine un esprit ferme
> ne me repousse pas loin de ta face
> ne retire pas de moi ton esprit saint [47].

Probablement postérieur à l'Exil, Joël reprend l'expression d'*Ez 39,* 29, mais, il est vrai, dans un contexte différent (*3,* 1) : « Je répandrai mon Esprit sur toute chair » [48]. Cette réalisation promise du vœu de Moïse (*Nb 11,* 29) porte essentiellement, semble-t-il, sur le don de prophétie accordé à tous.

---

vv. 26-27 à l'intérieur du discours 22-32 : cfr l'inclusion de l'expression « ce n'est pas à cause de vous que j'agis, maison d'Israël », en 22b et 32 ; les vv. 22a. c et 23 sont une reprise en chiasme des vv. 20-21 qui appartiennent au discours précédent introductif ; les vv. 23-32 forment l'unité importante marquée par une seconde inclusion « oracle du Seigneur Yahvé » aux vv. 23 et 32 ; les vv. entourant 26-27 traitent par deux fois du retour dans la terre et de la purification.

45. La LXX a lu : « Je ne détournerai plus ma face d'eux, au lieu de déverser (aoriste) ma colère sur la maison d'Israël ». L'erreur est peut-être due au fait qu'en *Ez,* le verbe *verser, répandre* a souvent comme complément la colère : *9,* 8 ; *14,* 19 ; *20,* 8. 13. 21 ; *22,* 22, etc.

46. Dans la LXX, les manuscrits *B, S* et *A* lisent « ton esprit saint ».

47. L'expression « esprit saint » est rare dans la LXX : ajouter *Is 63,* 10. 11 ; *Dn* (LXX) *5,* 12 ; *6,* 4 ; *Sg 1,* 6 ; *9,* 17 ; plus la note précédente. Cfr C. LARCHER, *op. cit.,* p. 362, note 4.

48. L'expression « répandre l'esprit » se trouve encore en *Za 12,* 10 : comparer les commentaires de JÉRÔME (*PL* 25, 1513 s.) et de DIDYME (Sources Chrét. 85, pp. 929 ss).

Ce n'est pas sans étonnement qu'on trouve la même expression dans les premiers versets du Siracide, sur lesquels il nous faut revenir une dernière fois. Il écrit à propos de la Sagesse :

1,9 C'est lui (le Seigneur)...
qui l'a répandue sur toutes ses œuvres
10 en toute chair selon sa largesse
et qui l'a distribuée à ceux qui l'aiment.

Les mots « répandre... en toute chair » rappellent évidemment *Jl 3,* 1 [49]. Les contextes peuvent-ils être rapprochés ? Joël parlait du don de l'Esprit prophétique, Ben Sira de la Sagesse. Mais on sait que ce dernier considère qu'il prend, comme sage, le relais des prophètes (*24,* 33). Il se peut que Ben Sira en soit arrivé à penser que la Sagesse est une autre façon d'exprimer certains aspects d'une identique réalité appelée, en vertu d'autres aspects, Esprit par les prophètes. On peut en tout cas se demander ce qu'est la Sagesse pour le Siracide et voir en conséquence si son message ne recouvre pas une partie — et laquelle — de ceux de Jérémie et d'Ezéchiel.

Dieu seul est sage (*1,* 8) ; c'est lui qui a créé la Sagesse (*1,* 9) dès l'origine (*24,* 9) ; elle est auprès de lui et avec lui pour l'éternité (*1,* 1) ; issue de la bouche du Seigneur (*24,* 3), il l'a répandue sur toutes ses œuvres (*1,* 9), en toute chair (*1,* 10). Pourtant sa résidence, elle ne l'a trouvée sur terre, parmi les peuples, qu'en Israël où, sur l'ordre de Dieu, elle a dressé sa tente en Sion (*24,* 8 ss). En Israël, elle a grandi : son expression la meilleure, c'est la Loi mosaïque (*24,* 23). Le rôle de la Sagesse ne se limite cependant pas à cette concrétisation faite au bénéfice de la communauté. En effet la Sagesse continue d'inviter tout homme (*15,* 2), encore faut-il que l'homme n'éteigne pas en lui son désir (*14,* 20 ss). L'homme doit demander la Sagesse dans la prière (*51,* 13 ss) [50]. Le Seigneur la lui accordera et par elle le sage progressera dans la voie du bien (*51,* 17-18). La Sagesse en effet veille sur ses enfants et sur ceux qui la cherchent (*4,* 11).

Si l'on veut préciser davantage le rôle respectif donné par le Siracide à la Sagesse et à la Loi, on avance sur un terrain mal affermi.

---

49. Cfr R. H. CHARLES, *Apocrypha* I, Oxford, 1913, p. 318 ; C. SPICQ, *L'Ecclésiastique,* Paris, 1941, p. 563 ; H. DUESBERG et I. FRANSSEN, *Ecclesiastico,* Turin, 1966, p. 93. — La préposition de Joël LXX ἐπί est maintenue en *Sir 1,* 9c, mais devient μετά en *1,* 10a, probablement par simple variation stylistique. — Nulle part, hormis en *Sir 1,* 9, il n'est dit, dans la LXX, « répandre la Sagesse » ; *Sir 24,* 33 est cependant proche.

50. *Sir 51* forme un appendice à l'édition originale de Ben Sira. Cfr M. DELCOR, *Le texte hébreu du Cantique de Siracide 51, 13 et ss et les anciennes versions,* dans ***Textus,* Annual of the Hebrew Univ. Bible Project. Jerusalem 6 (1968) 27-47.**

Si l'homme s'attache à méditer la Loi, c'est Dieu qui lui instruira le cœur et lui accordera la Sagesse (*6, 37*) [51]. Ailleurs, dans l'appendice final, il est dit que la Sagesse accordée par Dieu à la prière de l'homme, celui-ci décide de la mettre en pratique par l'observance de la Loi (*51,* 18-19). La vraie Sagesse suppose l'accomplissement de la Loi (*19, 20*). D'autres textes paraissent donner un autre sens au mot *sagesse,* quand il est dit que l'observance de la Loi conduit à la sagesse (*1, 26*). La sagesse a plus ici une dimension humaine ; elle est parfois mise en parallèle avec la discipline, l'intelligence (*24,* 25-27). Ce qui ne manque pas d'intérêt chez Ben Sira, c'est précisément la continuité qu'il établit, semble-t-il, entre les deux sens du mot σοφία, par l'intermédiaire de la Loi. La Sagesse, force et intelligence de Dieu, communiquée spécialement à tout son peuple, offerte à tout homme, le pousse à l'intelligence de ce que Dieu veut : la Loi dont la croissance fut longue et grandiose est l'expression écrite de cette intelligence perçue par des hommes aux écoutes de Dieu ; elle pousse à l'intelligence de cette Loi codifiée, pour que le sage en perçoive le sens et la portée ; elle pousse aussi à la mise en application de ce que Dieu veut, c'est-à-dire qu'elle suscite la pratique du bien qui ne peut pas différer de la pratique de la Loi (*51,* 18-19). Alors l'homme a laissé pénétrer en lui, dans son intelligence et dans ses actes, cette puissance de Dieu et dès lors on peut vraiment le dire lui-même sage. Sa sagesse ne vient pas de lui, elle est aboutissement en lui de la Sagesse de Dieu. Et la Loi qu'il médite et pratique est à la fois fruit de la Sagesse de Dieu et source de la sagesse de l'homme.

Comparons ces positions avec les prophéties de Jérémie et d'Ezéchiel. Ceux-ci parlaient de rupture et de nouveauté ; ils annonçaient la réalisation de ce renouveau dans l'avenir. Sur ces deux points, Ben Sira voit autrement l'histoire du salut : nulle part il ne parle d'alliance nouvelle et le don de la Sagesse n'est pas selon lui pur objet d'espérance : il a été fait dès les origines ; à l'homme de s'y accorder. C'est pourquoi il ne parle pas non plus du pardon des péchés promis à Israël par Jérémie et Ezéchiel [52].

Le point de rapprochement le plus fort est celui où le Siracide, tout autant que les prophètes, a bien perçu que l'intelligence et la pratique de la Loi étaient radicalement impossibles à l'homme sans une force originelle venue d'en haut, qu'Ezéchiel appelle l'Esprit de Yahvé et que Ben Sira nomme la Sagesse issue de Dieu. Reprenant

51. Selon le texte hébreu. La version grecque dit : « c'est lui qui fortifiera ton cœur ». On aura noté la rencontre en deux stiques parallèles du terme *cœur* avec le thème de la Sagesse.

52. Quand Ben Sira traite du pardon, il le fait dans une perspective individuelle : *21, 1 ; 28, 2 ; 51, 19.*

dans ses premiers versets une expression prophétique réservée jusqu'alors à l'Esprit pour l'attribuer à la Sagesse, le Siracide a peut-être voulu suggérer la similitude d'action nécessaire. En montrant comment cette Sagesse de Dieu ouvre le cœur de l'homme à l'intelligence de sa Loi, Ben Sira n'est pas aux antipodes de Jérémie qui promettait l'intériorisation de la Loi.

Quand *Sg 9*, dont les vv. 13-17 ressemblent sous plus d'un aspect aux premiers versets du Siracide, ajoute :

> 17 ... si toi-même n'avais donné la Sagesse
> et n'avais envoyé d'en haut ton Esprit saint ?

on observera tout d'abord que les mots *Sagesse* et *Esprit* sont, dans ces deux stiques, en parfait parallélisme ; la Sagesse n'est plus ici, comme en *Is 11*, 2, un des dons de l'Esprit. On a relevé naguère [53] dans l'Ancien Testament les textes où se manifeste une tendance à rapprocher Sagesse et Esprit. Les deux courants de la réflexion prophétique et sapientielle d'Israël se trouvaient déjà implicitement unis dans *Sir 1*, 9-10. *Sg 9* sera explicite. S'il accepte, des développements du courant sapientiel, un certain rapport entre Loi et Sagesse, le don de cette dernière conditionnant la compréhension de l'autre, il semble refuser à pousser aussi loin que *Sir 24* la proposition de *Dt 4*, 6 jusqu'à faire de la Loi écrite la concrétisation pour Israël de la Sagesse de Dieu. Mais en mettant sur pied d'égalité Sagesse et Esprit, comme deux expressions complémentaires d'un même don divin, notre auteur ne continue-t-il pas plutôt les grandes affirmations prophétiques de Jérémie et surtout d'Ezéchiel ? La Sagesse, selon lui, rend possible et assure la connaissance du vouloir divin sur l'homme, tout comme en *Jr 31* l'intériorisation promise de la Loi mosaïque permettrait à chacun de connaître Yahvé. Mais le don annoncé par les prophètes apparaît aussi comme force intérieure à l'homme pour le soutenir dans l'accomplissement de la Loi, force qu'Ezéchiel appelle précisément l'Esprit [54]. Cet aspect du message prophétique est-il assumé par *Sg 9* ? Il nous reste à répondre à cette question.

Fruits du don de Dieu

La prière de Salomon en *Sg 9* s'achève par ces mots :

> 18 Ainsi furent rendus droits les sentiers de ceux qui sont sur terre,
> et les hommes furent instruits de ce qui te plaît
> et, par la Sagesse, furent sauvés.

---

53. P. VAN IMSCHOOT, *art. cit.*
54. Cfr *Jr 24, 7 ; 32, 40 ; Ez 36, 27.*

Au premier stique, le verbe διορθόω demande explication. Ce verbe peut parfois signifier « mettre sur le droit chemin » (Pindare, 0.7,36), mais généralement, au sens transitif, il doit se traduire « remettre sur le droit chemin », « redresser », « corriger » et, au sens intransitif, « se corriger ». Dans la LXX, le mot signifie une seule fois « mettre sur le droit chemin [55] » ; les autres emplois [56] supposent toujours un retour, une restauration, un amendement. Au reste, *Sg 10* montre que le rôle de la Sagesse fut souvent de redresser une situation de péché.

« Et les hommes furent instruits de ce qui te plaît », continue notre verset. Il est souvent question dans le reste de l'Ancien Testament de *faire* « ce qui plaît » à Dieu, mais une fois seulement de *connaître* « ce qui plaît » à Dieu [57] et c'est au terme d'un texte dont nous avons déjà cité plus d'une fois des extraits : en *Ba 4*, 4. Après avoir expliqué que la voie de la connaissance, la voie de la Sagesse, c'est la Loi qui subsiste éternellement (*4*, 1), l'auteur conclut :

> Heureux sommes-nous, Israël,
> car ce qui plaît à Dieu, il nous fut possible de le connaître.

Ce qui plaît à Dieu, c'est donc bien la Loi. Pour l'auteur de *Sg 9*, c'est par la Sagesse et l'Esprit saint de Dieu que les hommes reçurent connaissance de la Loi ; ces hommes sont ceux dont va parler *Sg 10*, en commençant par Adam [58], mais c'est surtout Israël « par qui devait se transmettre au monde l'impérissable lumière de la Loi » (*Sg 18*, 4). « Ce qui plaît » à Dieu, cette Loi, la Sagesse en connaît la teneur de toute éternité (*9*, 9c), elle en donnera connaissance à Salomon (*9*, 10d). On notera enfin que cette lumière apportée par la Sagesse et l'Esprit n'est pas l'unique bienfait de Dieu ni même le premier aux yeux de notre auteur ; le redressement des voies humaines tient la première place.

« Et par la Sagesse, ils furent sauvés », conclut notre texte [59]. La Sagesse de Dieu, par qui il créa l'univers et l'homme (*9*, 1-2) est aussi celle par qui le salut se réalise pour l'humanité : l'aventure humaine n'est pas un échec, le plan de Dieu a abouti : l'homme est

---

55. *Pr 15*, 29b (hébreu : *16*, 9).
56. *Is 16*, 5 ; *62*, 7 ; *Jr 7*, 3. 5.
57. Τὰ ἀρεστὰ τοῦ Θεοῦ.
58. Cfr *Sir 17*, 1-14 et l'interprétation de J. De Fraine, *Het Loflied op de menselijke waardigheid in Eccli 17, 1-14*, dans *Bijdragen* 11 (1950) 10-23 (mais il n'y a peut-être pas lieu de modifier le texte grec d'après le syriaque ; la comparaison avec *Sir 45*, 5 hébreu, grec et syriaque pousse à maintenir le ἐπιστήμην de *17*, 11).
59. Inutile de se référer ici à *Pr 28*, 26 (LXX) où la sagesse humaine est opposée à la folle témérité.

sauvé [60]. Ce dernier mot retentit triomphalement au seuil de l'exposé historique que va entamer l'auteur : c'est la première fois que le mot paraît dans le Livre de la Sagesse. D'autre part, ce salut de l'homme n'est pas une réalité uniquement néo-testamentaire : il faut prendre au sérieux ces justes de l'Ancien Testament dont *Sg 10* va esquisser les visages : Dieu les sauva par sa Sagesse.

Chacun des verbes de ce verset *9*, 18 est au passif dit « théologique », c'est-à-dire que si l'on remet les verbes à la voix active, le vrai sujet est Dieu. C'est lui qui redresse, par sa Sagesse et son Esprit [61], les voies humaines. Force d'ordre moral, la Sagesse n'est pas exclusivement accordée aux justes [62] : le cas d'Adam évoqué en *Sg 10*, 1 montre qu'elle peut transformer le pécheur en saint. Force intérieure bien active à collaborer avec l'homme : c'est ce qui ressort des vv. 9, 10c et 11b :

> afin que présente à mes côtés elle peine avec moi ...
> et elle me guidera prudemment dans mes entreprises.

Force morale, mais aussi lumière pour éclairer l'intelligence de l'homme et lui faire connaître ce qui plaît au Seigneur et dont la Loi est la formulation explicite. Force de salut enfin qui, par son action sur l'intelligence et l'agir de l'homme, lui permet de réaliser la vocation que Dieu lui donne. Tels sont les fruits du don de Dieu. En accordant sa Sagesse et son Esprit, c'est Dieu lui-même qui, par ces dons, accomplit cette œuvre.

Le message de Jérémie et d'Ezéchiel selon lesquels Yahvé renouvellerait la connaissance religieuse de l'homme, pardonnerait ses fautes et ferait qu'il marche selon ses lois [63] n'a pas été perdu, semble-t-il. La différence essentielle, dont on a déjà relevé les précédents dans l'Ancien Testament, est que la réalisation de ces promesses n'est pas, selon l'auteur de *Sg 9*, reportée purement dans l'avenir. Par le passé déjà, des hommes, depuis Adam lui-même, furent soumis à cette action transformante et salutaire de Dieu. Que Salomon demande avec insistance par la prière le même don de Dieu suggère assez que Sagesse et Esprit ne sont pas encore accordés à tous. C'est là un des éléments importants des prophéties de Jérémie et d'Ezéchiel qui n'a pas encore reçu sa pleine réalisation : ils annonçaient en effet ce

60. Les aoristes ne sont pas gnomiques.
61. Noter le οὕτως après *9*, 17.
62. Comme le pense P. VAN IMSCHOOT, *art. cit.*, p. 49.
63. En *Sg 9*, 18a, on ne peut, avec CORNELY, *op. cit.*, p. 365, opposer τρίβος à ὁδός, comme si le premier terme avait un sens péjoratif : cfr en effet *2*, 15-16 et surtout *10*, 10 ; d'autre part, il semble que par τρίβοι il faille entendre les façons de faire, les actes : comparer *9*, 11b et *10*, 10b ; de même le parallélisme en *Jr 7*, 3. 5.

don de Dieu à tout le peuple. L'auteur du Livre de la Sagesse, s'il reconnaît le don personnel fait à telle ou telle figure de l'Ancien Testament n'affirme certainement pas l'accomplissement total que nous croyons être le Nouveau Testament.

*
* *

L'analyse des procédés littéraires et des thèmes théologiques présents en *Sg 9*, 17-18 ont éclairé la signification de ces versets clés. D'une part en effet la question oratoire est utilisée, comme plus d'une fois auparavant dans l'Ancien Testament, dans un contexte de révélation ; d'autre part les thèmes de Loi, de Sagesse et d'Esprit qui y affleurent semblent appartenir aux courants prophétique et sapientiel postexiliques.

Parlant de ce que Dieu veut de l'homme, non seulement il évite le terme de Loi, bien que ce soit probablement à elle qu'il pense, mais il échappe surtout à tout essai de rapprochement, pouvant conduire à une identification, entre la Loi mosaïque écrite et la Sagesse. Pour lui, la perception en profondeur de la volonté de Dieu, telle qu'elle est manifestée dans la Loi, est impossible à l'homme si Dieu ne lui fait le don de sa Sagesse. L'octroi de celle-ci conditionne la compréhension par l'homme du vouloir divin sur lui. Notre auteur retrouve par là quelques affirmations sapientielles, mais son originalité tient à la netteté avec laquelle il affirme la nécessité de l'aide divine. Cette aide, il l'appelle Sagesse, mais aussi Esprit saint, et le parallélisme qu'il propose révèle deux aspects du secours divin nécessaire à l'homme.

En rapprochant de la Sagesse l'Esprit, il récupère, semble-t-il, et fait sien assez clairement un courant de pensée théologique qui trouvait son origine en Jérémie et Ezéchiel à l'époque de l'Exil. L'un annoncait à tout le peuple une nouvelle alliance par le don promis d'une intériorisation de la Loi, et le second ajoutait que cela se ferait par le don de l'Esprit même de Yahvé intériorisé en chacun. Si Jérémie promettait en conséquence une connaissance vraie du Seigneur, les deux prophètes affirmaient que le pardon et le redressement moral de son peuple seraient opérés par Yahvé. L'auteur de *Sg 9* a bien compris que la Sagesse et l'Esprit étaient nécessaires pour que Salomon sache ce que Dieu veut de lui ; il a bien vu aussi que tout retour sur la voie droite n'est rendu possible à l'homme que par cette même force que Dieu lui donne. Le salut qui inclut à la fois l'illumination de la connaissance et la restauration de l'agir est l'œuvre de Dieu accordant sa Sagesse. Mais tandis que Jérémie et Ezéchiel annonçaient l'avenir, notre auteur, suivant en cela quelques précé**dents vétéro-testamentaires, reconnaît dans l'histoire passée quelques**

grandes figures auxquelles la Sagesse fut donnée ; il n'affirme pas pour autant que la régénération promise par les prophètes à tout le peuple se soit déjà réalisée.

Nous rejoignons ainsi quelques conclusions auxquelles aboutissait P. van Imschoot, voici plus de trente ans, au terme d'un article important consacré à *Sagesse et Esprit dans l'Ancien Testament* [64]. Soulignant en quoi le livre de la Sagesse se trouvait proche sous certains aspects des enseignements de Jérémie et d'Ezéchiel, il refusait cependant à notre auteur l'affirmation d'une restauration morale opérée en l'homme par la Sagesse et l'Esprit divins ; sur ce point, les vv. *9*, 18a et *10*, 1 nous paraissent suggérer l'interprétation contraire.

Pourtant, *Sg 9* fait toujours bien partie de l'Ancien Testament. C'est au Nouveau, en la personne du Christ, que se réaliseront pleinement les promesses des prophètes [65], c'est par lui que sera exaucée pour tout le peuple de Dieu la prière et l'espérance de l'auteur du Livre de la Sagesse.

Eegenhoven - Louvain Maurice GILBERT, S.J.
95 Chaussée de Mont-Saint-Jean

64. Dans *R.B.* 47 (1938) 23-49. Il écrivait à propos du Livre de la Sagesse : « ... étant pratiquement identifiée avec le saint esprit éducateur..., la sagesse divine communique les vertus aux âmes saintes..., non seulement en les leur enseignant (*8*, 7c et d ; *9*, 18b ; *6*, 25), mais aussi, dirait-on, en les produisant ; ... elle est donc pour le sage une aide qui l'assiste physiquement et moralement dans ses travaux, de sorte que son activité soit conforme à la volonté de Dieu ; ... Ces passages insinuent, sans peut-être l'exprimer formellement, l'idée que la sagesse est, comme l'esprit, une puissance divine qui assiste le juste et le fortifie dans l'accomplissement de la volonté de Dieu ... Sur ce point aussi, le livre de la *Sagesse* dépasse la doctrine des livres sapientiaux palestiniens et se rapproche de celle de certains prophètes (*Ez 36*, 25 ss ; *39*, 29 ; cfr *Jr 31*, 31-34 ; *32*, 38-40) » (p. 45). Et plus loin il ajoutait : « Enfin dans le livre de la *Sagesse*, qui identifie la σοφία au πνεῦμα divin et fait de la sagesse une force d'ordre moral, cette force n'est communiquée qu'aux justes (*Sg 1*, 4-5 ; *7*, 27). Elle est donc bien plus une récompense qu'un don gratuit de Dieu... Elle ne crée pas dans l'homme la vie morale et religieuse ; elle la suppose et l'entretient. Elle ne transforme pas le pécheur en saint, comme l'esprit de Yahvé, qui, suivant la doctrine de certains prophètes (*Ez 36*, 25-27 ; *39*, *29*), accomplira la régénération morale caractéristique de l'alliance nouvelle. Nous somme loin encore du πνεῦμα divin, qui, suivant saint Paul et le quatrième évangile, fait de l'homme une créature nouvelle » (p. 49).

65. Cfr P. BOISMARD, *La connaissance de l'alliance nouvelle d'après la première lettre de saint Jean*, dans *R.B.* 56 (1949) 365-391 ; *Je ferai avec vous une alliance nouvelle*, dans *Lumière et vie* 8 (1953) 94-109 ; I. DE LA POTTERIE, *La connaissance de Dieu dans le dualisme eschatologique d'après 1 Jn 2, 12-14*, dans *Au service de la Parole de Dieu*, Mélanges Mgr Charue, Gembloux, 1969, pp. 77-99 ; F. KUHR, *Römer 2, 14f und die Verheissung bei Jeremia, 31, 31ff*, dans *Zeitschr. für N.T. Wiss.* 55 (1964) 243-261 ; S. LYONNET, *Rom 8, 2-4 à la lumière de Jer 31 et d'Ez 35-39*, dans *Mélanges Card. Tisserant*, I, Rome, 1964, pp. 311-323 ; ***Présence en l'homme du Christ et de son Esprit***, dans ***Concilium*** **50 (1969) 83-92** ; A. VANHOYE, *loc. cit.*