

Le livre de la Sagesse à la charnière des deux testaments L'actualité du «*midrash*» de *Sg 11-19*

Pierre Dumoulin

Facoltà di Teologia, Lugano et

Séminaire de Russie, St. Pétersbourg

INTRODUCTION:

UN REGAIN D'INTÉRÊT POUR LE «*MIDRASH*» DE SAGESSE

Est-ce la théologie qui conditionne l'exégèse ou bien l'inverse? La manière dont le livre de la Sagesse a été étudié par le passé donne un excellent aperçu de la dépendance mutuelle entre les deux sciences. Les leçons de l'histoire permettent de penser que l'étude approfondie de *Sg 11-19* réalisée ces dernières années peut favoriser un renouvellement de l'eschatologie chrétienne sur des bases bibliques trop longtemps négligées.

Si la date de composition du livre provoque encore quelques remous parmi les spécialistes¹, l'unicité d'auteur ne laisse guère de doute aux exégètes. Sur ce point, la

¹ G. SCARPAT, *Libro della Sapienza* (= LS), Supplementi alla Rivista Biblica, Brescia, Paideia, 1989, 14-29, reprenant ses deux précédents articles, soutient l'hypothèse d'une date tardive, sous le règne de Caligula, vers 40 ap. J. C., alors que M. GILBERT, *La critique des dieux dans le livre de la Sagesse* (= CD), Analecta Biblica (= AnBib) 53, Rome, Institut Biblique Pontifical (= P.I.B.), 1973, 172, et «Sagesse de Salomon (ou Livre de la Sagesse)» (= SS), dans *Dictionnaire de la Bible, Supplément XI*, Paris, Lettouzey et

critique a rejoint l'unanimité². La division du texte en strophes d'une douzaine de stiques environ est aussi admise, même si quelques divergences subsistent quant à leur délimitation exacte³ et à la collocation de versets indépendants, perçus soit comme des titres, soit comme des introductions ou des conclusions⁴. Cette unicité d'auteur et de style⁵ permet de penser que les trois parties habituellement discernées⁶ dans l'œuvre de Sagesse sont intimement liées entre elles et répondent au dessein d'une unique pensée. En fait, dès la première lecture, l'ensemble du livre apparaît comme une construction organique⁷ où les thèmes sont introduits longtemps à l'avance, préparés par des allusions à peine perceptibles⁸, et où les transitions se font sans effort, ce qui rend difficile la délimitation des parties du texte. Un jeu savamment orchestré de retours périodiques démontre le génie synthétique de l'auteur⁹.

Ané, 1986, 91-93, opte pour l'époque d'Auguste, soit aux environs de 30 av. J. C. Cette hypothèse est défendue par J. VILCHEZ-LINDEZ, *Sabiduria* (= SA), Nueva Biblia Española, Sapienciales V, Estella, Navarra, 1990. Le débat reste ouvert et les derniers ouvrages publiés n'apportent pas d'éléments déterminants nouveaux.

² Parmi les commentaires les plus récents: E. G. CLARKE, *The Wisdom of Solomon*, The Cambridge Commentary on the New English Bible, Cambridge, 1973; L. ALONSO SCHOKELE-E. ZURRO-J.M. VALVERDE, *Sabiduria*, Los Libros Sagrados 17, Madrid, 1974; M. CONTI, *Sapienza*, Nuovissima Versione della Bibbia, Rome, 1975; D. WINSTON, *The Wisdom of Solomon: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible XLIII, New York, Doubleday, 1979; D. GEORGI, *Weisheit Salomos*, Jüdische Schriften aus hellenistischen-römischer Zeit III/4, Gütersloh, 1980, 391-478; C. LARCHER, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon* (= LSS), 3 vol., Paris, Gabalda, 1983-1984-1985; G. SCARPAT, LS (cité n. 1); J. VILCHEZ-LINDEZ, SA (cité n. 1); A. SISTI, *Il libro della Sapienza*, Assise, Porziuncola, 1992. — Seul D. Georgi, 394, s'écarte légèrement de la position commune en affirmant que «le livre ne présente pas les caractéristiques d'un écrivain, mais ceux d'une école, c'est-à-dire d'une école avec une longue tradition».

³ Voir p. ex. M. Priotto, «Il significato del confronto Egitto – Sodoma in Sap 19,13-17» (= SC), dans *Rivista Biblica* 32 (1984) 369-394 et P. Beauchamp, «Le salut corporel des justes et la conclusion du livre de la Sagesse» (= SCJ), dans *Biblica* 45 (1964) 490-526, qui divergent dans leur division du chapitre 19.

⁴ Tel est le cas, par exemple, de 17,1a, sur le rôle duquel divergent les avis de L. MAZZINGHI, *Notte di paura e di luce, Esegese di Sap 17,1-18,4* (= NP), AnBib 135, Roma, P.I.B., 1995, et P. DUMOULIN, *Entre la Manne et l'Eucharistie, Étude de Sg 16,15-17,1a, La Manne dans le livre de la Sagesse, synthèse de traditions et préparation au Mystère Eucharistique* (= ME), AnBib 132, Roma, P.I.B., 1994. Ces versets qui ressemblent à des maximes ou à des cris de louange sont des phrases indépendantes qui brisent élégamment le rythme des strophes.

⁵ Voir C. LARCHER, LSS (cité n. 2), I, 86-92.

⁶ Pour un état de la question, voir P. BIZZETI, *Il libro della Sapienza, Struttura e genere letterario* (= LSG), Supplementi alla Rivista Biblica, Brescia, Paideia, 1984, et le récent commentaire de J. VILCHEZ-LINDEZ, SA (cité n. 1), 15-51.

⁷ Voir A.-M. DUBARLE, *Les Sages d'Israël*, Lectio Divina 1, Paris, Cerf, 1946, 187.

⁸ P. Beauchamp, SCJ (cité n. 3), 494, le montre à propos du cosmos. Les ouvrages qui étudient les chapitres 16 à 19, cités n. 21 à 33, constatent tous que les parties traitées ont été préparées par de nombreuses allusions dans la première partie de Sagesse.

⁹ Voir J.-M. REESE, *Hellenistic influence on the book of Wisdom and its consequences*, AnBib 41, Rome, P.I.B., 1970, 391-399. L'auteur y offre un riche panorama des procédés de flash-back et de développements d'une même thématique tout au long de Sagesse: 123-145.

Le genre littéraire du livre a été identifié comme épидictique. La troisième partie, communément appelée «le *midrash* de Sagesse», est inséparable des deux autres: elle constitue la «*syncrisis*»¹⁰ de l'ouvrage: c'est une présentation antithétique d'Israël et de l'Égypte qui, en sept diptyques, présente le sort opposé des deux nations, en fonction de leur réponse à l'enseignement exposé dans les deux premières parties.

Malgré l'unité du livre, les trois sections de cette œuvre ont jusqu'à présent bénéficié d'un destin fort différent dans la pensée chrétienne.

La liturgie catholique post-conciliaire en offre une preuve flagrante¹¹: elle ne prend réellement en considération que les deux premières parties de Sagesse, avec une prédilection pour le chapitre 3, en raison de sa doctrine eschatologique, et les discours du Pseudo-Salomon sur la Sagesse dans les chapitres 6 à 9. Les chapitres 10 à 19 n'intéressent pratiquement pas. La liturgie ne propose aux fidèles que des extraits de la première digression (11,15 – 12,27) et passe sous silence six des sept diptyques.

La théologie a, elle aussi, puisé dans le texte de Sagesse avec beaucoup de partialité. La première partie du livre constitue un point d'appui indispensable pour l'eschatologie chrétienne et fait l'objet d'études ou d'utilisations nombreuses¹². La deuxième partie propose, aux mystiques, une mine précieuse sur l'amour de la sagesse et, aux philosophes, d'innombrables occasions d'étudier la pensée grecque sous-jacente au livre; la perle de choix, concernant la préexistence des âmes, que sont les versets 8,19-20 bénéficie d'un intérêt particulier¹³. La troisième partie, la *syncrisis* de l'ouvrage, est, quant à elle, tombée dans l'oubli jusqu'à ces dernières années: les théologiens n'y faisaient presque jamais référence¹⁴.

¹⁰ Pour un état de la question, voir Gilbert, SS (cité n. 1), 77-87.

¹¹ Voir J. Hennig, «The Book of Wisdom in the Liturgy», dans *Catholic Biblical Quarterly* 14 (1952) 233-236. — La liturgie eucharistique utilise peu de lectures tirées de Sagesse: lectures dominicales: 1,13-15; 2,23-25 (13^e dimanche, année B); 2,12.17-20.25 (15^e dimanche, année B); 6,12-16 (32^e dimanche, année A); 7,7-11 (28^e dimanche, année B); 9,13-18 (23^e dimanche, année C); 11,22 – 12,2 (31^e dimanche, année C); 12,13.16-19 (16^e dimanche, année A); 18,3.6-9 (19^e dimanche, année C); lectures de semaine: une lecture continue durant la 32^e semaine du temps ordinaire des années impaires: 1,1-7; 2,23 – 3,9; 6,1-11; 7,22 – 8,1; 13,1-9; 18,4-14b (un seul texte est extrait des diptyques: du ch. 18). Il faut ajouter: 2,1a.12-22 (4^e vendredi de Carême); 3,1-9 (commun des martyrs et défunts); 4,7-15 (commun des défunts). Dans la liturgie des heures, seuls sont proposés à la méditation: Sg 3,1-15 (martyrs); 5,1-15 (saints) et 7,7-16.22-30 (docteurs de l'Église); durant la 30^e semaine du temps ordinaire: Sg 1,1-15; 1,16 – 2,1a.10-24; 3,1-19; 6,1-27; 7,15-30; 8,1-21b; 11,20b – 12,2.11b-19. Il résulte de cette liste que la *syncrisis* de Sg 11-19 est presque passée sous silence.

¹² Voir, par exemple, M.-J. Lagrange, «Le livre de la Sagesse. Sa doctrine des fins dernières», dans *Revue Biblique* 4 (1907) 85-104; R. SCHÜTZ, *Les idées eschatologiques du livre de la Sagesse*, Paris-Strasbourg, 1935. M. KOLARCIK, *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1-6, A Study of literary Structure and Interpretation* (= AD), AnBib 127, Rome, P.I.B., 1991, n'étudie pas non plus l'apport de Sg 10-19 pour l'eschatologie.

¹³ L'étude en a été reprise récemment par M. Adinolfi, «La dicotomia antropologica platonica e Sap 8,19-20», dans *Parola e Spirito, Studi in onore di Settimio Cipriani* (ed. C.C. Marcheselli), Supplementi alla Rivista Biblica, Brescia, Paideia, 1982, 145-155.

¹⁴ C'est une heureuse surprise de voir H. U. Von BALTHASAR lui consacrer quelques pages de *La*

Les biblistes ne s'y intéressaient pas davantage, voire même la dénigraient ouvertement. En 1964, Paul Beauchamp affirmait: «avec les appréciations portées sur la troisième partie, on pourrait composer un florilège homogène et peu encourageant»; il illustre cette affirmation par une série d'exemples significatifs¹⁵. En effet, pour ce qui est de l'exégèse proprement dite, la bibliographie complète de Sagesse établie par le Père Maurice Gilbert, en 1982¹⁶, met en évidence un phénomène curieux, analogue à ce qui vient d'être observé concernant la liturgie et la théologie: le *midrash* de *Sg 10-19* n'a guère intéressé les chercheurs jusque vers les années 1980. Alors qu'une quarantaine d'articles sont consacrés aux cinq premiers chapitres et une trentaine aux quatre suivants, moins de cinquante seulement étudient la seconde moitié du livre, les dix derniers chapitres. Encore faut-il souligner que la plupart d'entre eux analysent les chapitres 12 à 15, c'est-à-dire justement les chapitres qui ne constituent pas la relecture des événements de l'Exode, mais les motivations de l'action divine dans l'histoire, ce que M. Gilbert appelle «la critique des dieux». Restent finalement huit articles, assez brefs et d'ordre général, sur l'ensemble de la *syncrisis* et une dizaine de petits articles sur des points de détail, dont huit sur le seul chapitre 18. Ces articles concentrent généralement leur intérêt sur un ou quelques versets du texte.

Le travail précurseur de P. Beauchamp sur la finale de Sagesse¹⁷ a attiré l'attention sur l'importance de *Sg 11-19* pour l'eschatologie. Il convient de considérer ces chapitres au même titre que les cinq premiers du livre. L'auteur invite aussi à une étude plus approfondie du livre de la Sagesse dans son ensemble pour mieux comprendre les liens entre les révélations de l'Ancien et du Nouveau Testament sur la doctrine des fins dernières. C'est pourtant à M. Gilbert que revient le mérite d'avoir systématiquement mis les spécialistes sur cette piste de recherche. Son travail sur «La critique des dieux»¹⁸ et ses nombreux articles consacrés à la *syncrisis*¹⁹ ont mis en

Gloire et la Croix, III: *Théologie, Ancienne Alliance* (trad. R. Givord) (= GC III), Paris, Aubier, 1974, 311-312.

¹⁵ SCJ (cité n. 3), 492, n. 4.

¹⁶ Bibliographie publiée dans C. Larcher, LSS (cité n. 2), I, 11-48.

¹⁷ SCJ (cité n. 3), que complète «La cosmologie religieuse de Philon et la lecture de l'Exode par le livre de la Sagesse: le thème de la manne» (= CR), dans *Philon d'Alexandrie. Colloques nationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*, Paris, 1967, 207-219.

¹⁸ Voir CD (cité n. 1).

¹⁹ Sont de particulière importance: «La connaissance de Dieu selon le livre de la Sagesse» (= CDL), dans *La notion biblique de Dieu, le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes* (éd. J. Coppens), Leuven-Gembloux, Duculot, 1976, 191-210; *La philanthropie de Dieu, Exégèse de Sg 11,15-12,27* (= PD), Notes de cours photocopiées, Rome, P.I.B., 1976; «Les raisons de la modération divine (Sg 11,21-12,2)» (= RM), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de H. Cazelles*, dans *Alter Orient und Altes Testament* (= AOAT) 212 (1981) 149-162; «Il cosmo secondo il libro della Sapienza» (= CL), dans *Il cosmo nella Bibbia* (éd. G. de Gennaro), Naples, 1982, 189-199; «On est puni par où l'on pêche (Sg 11,16)» (= OE), *Mélanges M. Delcor*, dans AOAT 215 (1985) 183-191; SS (cité n. 1); «L'adresse à Dieu dans l'anamnèse hymnique de l'Exode (Sg 10-19)» (= ADA), dans *El misterio della Palabra. Homenaje al prof. Alonso-Schökel*, Valencia-Madrid, 1987, 207-225; «La relecture de Gn 1-3 dans le livre de la Sagesse», *La création dans l'Orient ancien*, *Lectio Divina* 127, Paris, Cerf, 1987, 323-344.

lumière la richesse théologique de ces dix chapitres. Ce travail personnel ne saurait faire oublier les diverses thèses qu'il a dirigées et qui ont conduit, au cours de ces dix dernières années, à la publication d'intéressants ouvrages d'exégèse sur les chapitres 16, 17 et 18. De nouvelles études sur le chapitre 19 et sur certains thèmes de ces chapitres²⁰ ont aussi vu le jour. Cette recherche exégétique concertée pourrait produire ses fruits dans la recherche dogmatique.

I. QUELQUES ANALYSES RÉCENTES SUR LES DIFFÉRENTS PASSAGES

Sous l'impulsion de M. Gilbert et de P. Beauchamp, les études se sont multipliées, ces dernières années. Voici, rapidement, le contenu de ces ouvrages destinés à des spécialistes en exégèse.

1. Le «signe de salut» (Sg 16,5-14)²¹

Dans son étude sur la tradition relative au «serpent d'airain», H. Maneschg consacre un long chapitre à la relecture de cet épisode dans le livre de la Sagesse. Son travail exégétique a l'immense avantage de situer le passage de Sagesse dans l'ensemble d'une tradition plus ancienne et d'en voir les prolongements jusque dans les textes du Nouveau Testament. Ainsi il peut dégager l'originalité de cet écrit et montrer ses relations étroites avec Jn 3,14. Il insiste principalement sur le fond judaïque de la tradition développée par le Pseudo-Salomon et relève trois

²⁰ Voici les principaux articles et monographies parus sur ces chapitres depuis 1985. — Articles: G. Scarpat, «Una singolare definizione della paura (Sap 17,11s)», dans *Sapienza antica, Studi in onore di Domenico Pesce*, Parme, 1985, 261-268; P. T. van Rooden, «Die Antike Elementarlehre und der Aufbau von Sapientia Salomonis 11-19», dans *Tradition and Reinterpretation in Jewish and Early Christian Literature. Essays in Honour of J. C. H. Lebram*, Leiden, 1986, 81-96; J. R. Busto Saiz, «La intención del midrash del libro della Sabiduría sobre el Exodo», dans *Salvación en la Palabra. En memoria del profesor A. Díez-Macho*, Madrid, 1988, 63-78; M. Dell'Omo, «Creazione, storia della Salvezza e destino dell'uomo. Il significato e l'attualità spirituale del Capitolo 19 della Sapienza» (= CS), dans *Rivista Biblica* 37 (1989) 317-327; M. Priotto, «Giuditta e Sapienza: due aspetti dell'atteggiamento dei popoli di fronte a Israele» (= GS), dans *Ricerche storico-bibliche* 1 (1990) 47-70; M. Kolarcik, «Creation and Salvation in the Book of Wisdom» (= CS), dans *Creation in the Biblical Traditions* (éd. R. J. Clifford – J. J. Collins), Catholic Biblical Quarterly Monographic Serie 24, Washington, 1992, 97-107. — Monographies (voir aussi notes 12 à 19): J. I. POCK, *Sapientia Salomonis, Hieronymus' Exegese des Weisheitsbuches im Licht der Tradition*, Graz, 1992; U. SCHWENK-BRESSLER, *Sapientia Salomonis als ein Beispiel frühjüdischer Textauslegung. Die Auslegung des Buches Genesis, Exodus 1-15 und Teilen der Wüsten-tradition in Sap 10-19*, Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums 32, Francfort-s.-M., 1993.

²¹ Voir H. MANESCHG, *Die Erzählung von der ehernen Schlange (Num 21, 4-9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur, Ein traditionsgeschichtliche Studie* (= EE), Francfort-s.-M.-Berne, 1981, 101-191; Id., «Gott, Erzieher, Retter und Heiland seines Volkes. Zur Reinterpretation von Num 21,4-9 und Weish 16,5-14», dans *Biblische Zeitschrift* 28 (1984) 214-229.

caractéristiques principales du *midrash* de Sagesse: 1) l'idéalisation du passé comme paradigme pour la communauté actuelle; 2) une exégèse qui se sert de points précis du récit biblique pour en donner une interprétation en un «*midrash* qui constitue un nouveau récit»; une multitude de points communs avec la Haggada (interprétation traditionnelle des récits) palestinienne et hellénistique, dont la centralité de la Loi, la faiblesse des «*mages*» et la présentation antithétique de l'action divine envers les hommes²².

2. *Le «pain du ciel»* (Sg 16,15-17,1a)²³

P. Maiberger effectue un travail similaire à celui de H. Maneschg à propos des traditions sur la manne, réservant une part de son étude à la relecture du livre de la Sagesse. L'ouvrage n'est pas dédié à Sg 16 et n'approfondit pas la spécificité de ce texte, mais le situe avec précision dans l'ensemble des traditions judéo-palestiniennes.

Plus récemment, dans une thèse dirigée par M. Gilbert, nous avons étudié la structure et le vocabulaire de la quatrième antithèse de la *syncrisis*, en tentant de dégager les thèmes principaux développés dans la relecture de l'épisode concernant le don de la manne: nourriture, création, parole et connaissance, prière, immortalité. Ces thèmes ont été comparés avec les différentes traditions sur la manne à l'époque où fut écrit le livre de la Sagesse, en commençant par les données bibliques, puis en étudiant le judaïsme ancien et les développements apportés par Philon d'Alexandrie. Nous avons mis l'accent sur le rapport entre la manne, nourriture d'immortalité, et le rôle de la nourriture dans la célébration des mystères. Dans tous les domaines abordés, le livre de la Sagesse présente une synthèse des différentes traditions, tout en conservant une originalité propre sur le plan de la connaissance métaphysique. Celle-ci place le Pseudo-Salomon en position de supériorité par rapport aux autres traditions, tant pour le contenu que pour la méthode.

3. *La «nuit de peur et de lumière»* (Sg 17,1 – 18,4)²⁴

Le livre que L. Mazzinghi vient juste de publier propose une étude détaillée du vocabulaire et de la structure du quatrième diptyque. Cette thèse, dirigée par M. Gilbert et R. Le Déaut, effectue d'intéressants parallèles avec la tradition juive, les écrits de Philon et la littérature grecque, en particulier en ce qui concerne les mystères. La part réservée au Nouveau Testament et aux Pères est

²² EE (cité n. 21), 188-189.

²³ Voir P. Beauchamp, CR (cité n. 17); P. MAIBERGER, *Das Manna, Eine literarische, etymologische und naturkundliche Untersuchung*, Wiesbaden, 1983; P. DUMOULIN, ME (cité n. 4).

²⁴ Voir L. MAZZINGHI, NP (cité n. 4).

restreinte, mais l'ouvrage ouvre d'extraordinaires perspectives sur les liens culturels du Pseudo-Salomon avec l'hellénisme et met en valeur la dimension métaphysique sous-jacente au *Midrash*. L'auteur, en effet, parvient à la conclusion que «la rencontre entre la ligne prophétique (théologie de l'histoire) et la ligne sapientielle (théologie de la création) dans une perspective eschatologique constitue l'une des plus intéressantes nouveautés de Sg. Le salut — comme la condamnation — passe par le cosmos et, à travers le cosmos, l'histoire et l'eschatologie se soudent»²⁵.

L. Mazzinghi ajoute que cette triple dimension est inséparable d'une lecture contemplative propre à Sagesse: «Nous nous trouvons devant une relecture et une actualisation de l'Histoire Sainte... Les allusions au monde grec, en particulier au monde de la magie, des mystères, au langage des "descentes aux enfers" sont le signe de cette volonté d'actualiser l'histoire passée... Dans cette relecture apparaît cependant une originalité du livre de la Sagesse...: le contexte de prière. L'usage du "Tu" divin est un moyen supplémentaire dont notre auteur se sert pour faire percevoir comme présent un fait passé»²⁶.

4. La première Pâque (Sg 18,5-25)²⁷

M. Priotto a étudié la sixième antithèse de Sagesse, une fois encore sous la direction de R. Le Déaut et de M. Gilbert. Ce travail, particulièrement soigné, est une recherche exégétique sur le texte; il ne s'intéresse pas, sinon accidentellement, aux échos de ce passage dans le Nouveau Testament et l'œuvre des Pères. Il confirme cependant qu'«à l'époque de Sagesse, la Pâque est devenue une clef théologique pour interpréter toute l'Histoire du Salut»; il affirme la dimension eschatologique du récit dans lequel «mort et salut assument, selon toute vraisemblance, une signification qui transcende le simple plan physique et qui, par conséquent, caractérise fortement, sur le plan théologique, la réévocation historique des épisodes»²⁸.

Comme H. Maneschg, M. Priotto met en relief l'enracinement judaïque profond du texte de Sagesse, concluant même que «c'est dans la liturgie que l'Israël de toute époque peut rencontrer et vivre le don du Salut»²⁹. Finalement il remarque que l'auteur de Sagesse réalise une «actualisation des merveilles du salut pour son époque».

²⁵ *Ibid.*, 290.

²⁶ *Ibid.*, 297.

²⁷ Voir M. PRIOTTO, *La prima Pasqua in Sap 18,5-25. Rilettura e attualizzazione* (= PP), Supplementi alla Rivista Biblica, Bologna, Dehoniane, 1987.

²⁸ *Ibid.*, 228.

²⁹ *Ibid.*, 230.

5. La comparaison entre Sodome et l'Égypte (Sg 19,13-17)³⁰

Dans un article antérieur à la publication de sa thèse, M. Priotto avait proposé une structure de *Sg 19* qui illumine un chapitre demeuré jusqu'ici particulièrement obscur quant à sa structure et au rôle précis des versets 13 à 17. La structure proposée diffère légèrement de celle de P. Beauchamp. Elle permet de percevoir l'intérêt du texte:

«comme il s'agit de l'ultime diptyque, il acquiert une signification typologique, par lequel l'auteur passe, avec un grand naturel, du plan historique au plan eschatologique, et la description eschatologique est permise, en transparence, par la création, ainsi nous avons une synthèse merveilleuse des trois moments de l'Histoire du Salut: Exode, Création, Eschatologie».³¹

Partant des versets étudiés, Priotto définit l'intérêt du *midrash* de Sagesse, dans la conclusion de son étude: «En un texte bref, et bien qu'au moyen d'un langage un peu difficile et hermétique, l'Auteur nous a laissé une page de haute théologie biblique, où le profond regard de sa foi a réuni en une admirable synthèse le passé et le futur avec un message pour le présent. Et le message à la communauté d'Alexandrie est un message d'espérance: l'histoire est guidée par Dieu!».³²

6. Le salut corporel des justes (Sg 19,18-21)³³

L'inégalable article de P. Beauchamp trouve un écho dans les études de M. Kolarcik, qui confirment de façon nette l'intentionnalité eschatologique de l'ensemble du livre de la Sagesse. Beauchamp a su, le premier, démontrer que les expressions utilisées dans la finale de Sagesse ne peuvent être lues sans référence aux cinq premiers chapitres du livre et que, par conséquent, la *syncrisis* sert d'illustration à la thèse exposée dans la première partie de Sagesse. Il en tire des conséquences qui ouvrent des perspectives nouvelles sur l'eschatologie de Sagesse, la libérant d'une anthropologie purement dualiste, telle que les premiers chapitres peuvent la laisser supposer, et ouvrant l'hypothèse d'un salut définitif qui inclut la dimension corporelle, voire même cosmique.

Les différents ouvrages que nous venons de passer en revue ne couvrent pas toute la *syncrisis*. Certains passages de celle-ci demeurent encore inexplorés. En particulier la première plaie, celle du chapitre 11, n'a encore fait l'objet d'aucune publication (celle-ci ne saurait tarder, car une thèse est en cours), reste aussi à faire

³⁰ M. Priotto, SC (cité n. 3).

³¹ *Ibid.*, 376.

³² *Ibid.*, 394.

³³ Voir P. Beauchamp, SCJ (cité n. 3) et M. Kolarcik, CS (cit. n. 20), et AD (cité n. 12), 113ss.

l'étude du chapitre 12 et un travail complet sur le chapitre 19. Quand de tels travaux auront été effectués, l'ensemble du *midrash* sera couvert par des ouvrages scientifiques.

Un problème majeur demeure cependant: étant principalement philologiques et exégétiques, les études spécifiques morcellent la vision du Pseudo-Salomon. La place laissée à la synthèse théologique est souvent exiguë, voir absente dans certains cas. Ceci répond à un genre littéraire choisi en fonction d'une conception de la science biblique. Mais ce travail exégétique, qui est indispensable, n'a en soi rien de spécifiquement chrétien, il doit être mis par les théologiens au service de la Révélation, c'est-à-dire du message contenu dans la Parole de Dieu. Les commentaires du livre de la Sagesse qui ont proliféré depuis quelques années³⁴ n'offrent, quant à eux, guère d'éléments nouveaux pour une synthèse théologique: ce n'est pas leur objet.

Il importerait désormais, sur la base des études effectuées, de faire œuvre de théologie biblique, pour porter les découvertes d'un niveau textuel à celui d'une réflexion théologique, et d'offrir des pistes nouvelles à la dogmatique. La mise en lumière d'un texte jusque là négligé, et de valeurs contenues dans la Révélation biblique mais encore non exploitées, doit donner un élan nouveau à une théologie dont l'âme réside dans l'Écriture Sainte. Notre article ne prétend pas réaliser, en quelques pages, la synthèse souhaitée, il voudrait seulement rassembler quelques éléments-clefs, communs à tous ces travaux, pour inviter à prendre en compte ces nouvelles données.

II. QUELQUES AXES D'UNE CONSTRUCTION

Les articles de P. Beauchamp sur les derniers versets de Sagesse ont mis en lumière le but ultime du livre de la Sagesse: le salut de l'homme et de tout dans l'homme. Les récentes études partielles que nous venons de présenter confirment toutes cette intention. La portée eschatologique du texte ne constitue pas seulement un point d'arrivée pour l'auteur de Sagesse, elle jette une lumière indispensable sur les différents diptyques: c'est en fonction de ce but qu'a été rédigé l'ensemble du *midrash*, chaque passage est élaboré au service d'une relecture eschatologique de l'Histoire Sainte.

Les articles de M. Gilbert ont davantage concentré l'attention sur les motivations théologiques de l'action divine à travers l'histoire des hommes, telles que les perçoit l'auteur inspiré.

³⁴ Voir les commentaires indiqués à la n. 2.

Les thèses de doctorat qui analysent différents chapitres, quant à elles, établissent que chaque antithèse de la *syncrisis* est une pierre choisie et finement ciselée, tant sur le plan littéraire que théologique. Chacune d'entre elles paraît ajustée aux autres dans la construction que constitue la troisième partie du livre de la Sagesse. L'écrivain sacré a ordonné sa pensée suivant des lignes directrices que M. Gilbert a mis en valeur. Il est ainsi parvenu à la clef de voûte qu'à identifiée P. Beauchamp. On peut résumer en quelques points fondamentaux les constantes qui structurent l'ensemble de la *syncrisis*. Sans reprendre chacune des antithèses, nous les illustrerons à l'aide de passages tirés du quatrième diptyque concernant la manne (Sg 16,15-17, 1a), puisqu'il constitue le cœur des prodiges de l'Exode³⁵.

1. Le but de l'action divine

Le livre de la Sagesse présente une voie de salut universel, selon l'affirmation conclusive de la prière de Salomon qui introduit le grand *midrash*: «Ainsi ont été rendus droits les sentiers de ceux qui sont sur la terre... et par la Sagesse, ils ont été sauvés» (9,18).

Cette idée est reprise en conclusion: «Ton peuple faisait l'expérience d'un merveilleux voyage, car la création entière, en sa propre nature, était encore de nouveau façonnée, se soumettant à tes ordres, pour que tes enfants fussent *gardés indemnes*» (19,5-6); «tu n'as pas négligé, en tout temps et en tout lieu d'être à ses côtés pour le *protéger*» (19,22).

Paul Beauchamp montre que ce salut s'étend à toutes les dimensions de la création: assumant jusqu'aux «chairs des vivants» (19,21), il est offert à tout être et à tout dans l'être, comme le suggère Sg 16,7: «Celui qui se tournait vers lui était sauvé, non par ce qu'il contemplait, mais par Toi, le *Sauveur de tous*». La même pensée se retrouve en Sg 16,25-26: «Ton *don nourricier universel*... ta Parole *conserve* [dans l'être] ceux qui croient en toi».

2. Les principes de l'action divine

Pour réaliser le salut universel, Dieu agit selon deux principes fondamentaux, qui sont discernés par le Pseudo-Salomon et exposés dès le début de la *syncrisis*. Le premier principe est celui de la rétribution adaptée: «On est puni par où l'on pêche» (11,16)³⁶.

³⁵ P. BIZZETI, LSG (cité n. 6), 101-104, a montré l'existence d'une structure concentrique des sept diptyques de Sg 11-19, donnant au diptyque sur la manne une position éminente. Cette thèse est confirmée par la réminiscence du prodige dans les versets conclusifs du livre (Sg 19,21). Dans la suite de notre article, les citations du texte biblique sont faites sur la base de la traduction de la Bible de Jérusalem, avec des modifications que l'auteur a cru bon d'introduire pour rester proche du texte grec.

³⁶ M. Gilbert, OE et PD (cités n. 19).

Le second principe, intimement lié au premier, est celui de la vertu ambivalente de toute intervention divine, en fonction des dispositions des destinataires: en Dieu sont unies la justice et la miséricorde³⁷. Or, l'une ou l'autre peuvent être manifestées au travers d'une même action divine, lorsque celle-ci réalise soit la récompense des justes, soit la punition des impies: «Lorsqu'ils apprirent que cela même qui les châtiât était un bienfait pour les autres, ils reconnurent le Seigneur» (11,13).

Ces deux principes sont réaffirmés tout au long de la *syncrisis*; en 16,1-2, après les digressions des chapitres 11,15 – 15,19, ils sont repris ensemble et de manière explicite: «Ils ont été châtiés justement par des êtres semblables [à ceux qu'ils honoraient d'un culte impie] [et] au lieu de ce châtiment, tu as accordé un bienfait à ton peuple».

3. Le motif de l'action divine: la bonté de Dieu³⁸

Le Dieu de Sagesse se présente comme un Dieu «ami des hommes»; l'expression, utilisée, pour la Sagesse divine, dès *Sg* 1,6 puis reprise en 7,22-23, est attribuée à Dieu au début de la *syncrisis* en 11,16. *Sg* 11,24 confirme: «Tu as pitié de tous parce que tu peux tout, tu fermes les yeux sur les péchés des hommes pour qu'ils se repentent. Tu aimes, en effet, tout de qui existe».

Cet amour universel est inséparable de la toute-puissance divine, il met en mouvement la toute-puissance, et celle-ci, en retour, manifeste l'amour qui la mobilise. Ce motif est récurrent sous diverses formes tout au long des diptyques; citons seulement les termes de *Sg* 16: «Pain ayant la capacité de toute saveur et adapté à tous les goûts, Ta substance manifestait ta douceur envers tes enfants» (16,21). «Tes fils que tu as aimés, Seigneur» (16,26).

4. La réponse fondamentale de l'homme

Face à cet amour tout-puissant de Dieu, l'attitude de l'homme se doit d'être un amour exclusif, manifesté par le culte. L'idolâtrie constitue par conséquent le péché par excellence³⁹. En revanche la louange est le signe de la justice, et, dès lors, le Pseudo-Salomon la pratique. Ainsi la *syncrisis* de Sagesse peut être définie comme une «anamnèse hymnique»⁴⁰, car elle constitue un mémorial sapientiel qui s'inscrit dans un chant de louange des justes ayant traversé la Mer Rouge. Ceci est rappelé en ouverture et en final du *midrash*: «Aussi les justes dépouillèrent-ils les impies; ils

³⁷ Voir P. DUMOULIN, ME (cité n. 4), 9-10; L. MAZZINGHI, NP (cité n. 4), 289.

³⁸ Voir M. GILBERT, PD et RM (cités n. 19).

³⁹ Voir M. GILBERT, CD (cité n. 1), 273-274.

⁴⁰ M. Gilbert, ADA (cité n. 19).

célébrèrent, Seigneur, ton saint Nom et, d'un cœur unanime chantèrent ta main secourable; car ta Sagesse ouvrit la bouche des muets et elle rendit claire la langue des tout-petits» (Sg 10,20-21). «La Mer Rouge devint un libre passage... Comme des chevaux, ils étaient à la pâture, comme des agneaux, il bondissaient, en te célébrant, Seigneur, toi leur Libérateur. Et ils se souvenaient encore des événements de leur exil...» (Sg 19,7-10).

Dans cette vaste prière, la relation avec Dieu s'exprime par un tutoiement confiant, qui caractérise la troisième partie de Sagesse. On le trouve tout au long du chapitre 16, par exemple en 16,28-29: «Il faut devancer le soleil pour ton action de grâce et te rencontrer au lever de la lumière» et dans le cri de 17,1a: «Oui tes jugements sont grands et difficiles à décrire».

5. *Le cosmos, lieu et instrument de l'action eschatologique*⁴¹

Le cosmos constitue le lieu et le moyen du Jugement en marche. Il est le serviteur, le «combattant» de Dieu dans son action envers les hommes tout au long du chemin de libération. Ce cosmos ne disparaît pas au terme du voyage, lors du jugement final: il n'est pas anéanti, mais transformé. C'est un cosmos renouvelé «diversement accordé» qui est manifesté au terme de l'Exode, mais les «merveilles du chemin» ont donné le modèle de cette création transfigurée (Sg 19,18). Beauchamp a fortement insisté sur le rôle du cosmos dans la *syncrisis*, au point d'y voir un «troisième personnage» dans les antithèses, ce qui «distingue la troisième partie de la *syncrisis* classique». Il voit dans cet univers un «*tertium quid*, à la fois théâtre de la compétition et distributeur des châtiments et des récompenses»⁴².

Pourtant le cosmos ne saurait être mis sur le même plan que les deux destinataires de l'action divine que sont les Égyptiens et les Israéliens. Totalement passif face à la volonté divine, l'univers ne saurait être le sujet d'une réponse libre qui fait d'Israël et de l'Égypte des partenaires de Dieu, soumis au jugement. Mais il est vrai que le cosmos est partout présent, comme le soulignent tous les commentateurs⁴³. Ce «cosmos» est mentionné en 16,7: «Le cosmos combat pour les justes».

Il est appelé «fondation, création» en Sg 16,24, mais l'idée reste la même: l'univers est l'instrument de la volonté divine. Sg 16,24 reprend cette pensée, exprimée à propos du cosmos en 16,7 et déjà préparée en 5,17.20; il annonce la reprise de 19,6⁴⁴:

⁴¹ Voir P. Beauchamp, SCJ (cité n. 3) et CR (cité n. 17); M. Gilbert, CL (cité n. 19); J. J. Collins, «Cosmos and Salvation: Jewish Wisdom and Apocalyptic in the Hellenistic Age», dans *History of Religions* 17 (1977-78) 121-142; P. T. van Rooden, AE (cité n. 20).

⁴² P. Beauchamp, SCJ (cité n. 3), 497.

⁴³ P. DUMOULIN, ME (cité n. 4), 86-95; M. PRIOTTO, PP (cité n. 27), 214-216; L. Mazzinghi, NP (cité n. 4), 175; G. Scarpat, LS (cité n. 1), 344.

⁴⁴ Citée supra p. 236.

«La création, obéissant à Toi, Celui qui fait [l'Œuvrier], se tend pour le châtement contre les injustes et se détend pour le bienfait envers ceux qui se confient en Toi» (Sg 16,24).

6. *Le temps, composante essentielle du salut*

Si la centralité du thème cosmique a été notée dans les différents travaux, l'importance du temps semble avoir échappé à la vigilance de la plupart des chercheurs. Pourtant il est, avec le cosmos, une composante essentielle de l'action salvatrice, comme le rappelle le cri final de Sagesse: «Tu n'as pas négligé, *en tout temps et en tout lieu*, de l'assister» (19,22).

En fait, son rôle apparaît fondamental pour le jugement, dès les premiers chapitres du livre (2,4; 3,7; 4,13), parce que la connaissance des temps constitue le premier don de la Sagesse divine. Sg 7,18 et 8,8 l'affirment avec insistance: «C'est Dieu qui m'a donné une connaissance infaillible des êtres, pour connaître la structure du monde et l'activité des éléments, le commencement, la fin et le milieu des temps, les alternances des solstices et les changements des saisons... [La Sagesse] connaît le passé et conjecture l'avenir».

Au chapitre 16, un indice de ce rôle essentiel du temps se trouve dans le fait que la quête «d'action de grâce» n'admet aucun retard: «Afin qu'il soit su qu'il faut devancer le soleil pour ton action de grâce et au lever de la lumière te rencontrer» (16,28). De même que l'univers entier est soumis à Dieu, le temps, régi par la Sagesse, lui appartient; l'homme doit rendre à Dieu, par la louange, ce temps dont il bénéficie. On comprend alors que non seulement le cosmos, mais aussi l'histoire, forment le «*tertium quid*» dont parle Beauchamp. La *syncrisis* est-elle d'ailleurs autre chose qu'une relecture de l'histoire pour y découvrir les traces de la Sagesse et participer ainsi du salut définitif et incorruptible (9,17-18 et 19,10)?

7. *Le Logos, principe de l'action de Dieu*

Les différentes études des antithèses de la *syncrisis* manifestent que l'action de Dieu, dans l'espace et le temps, se réalise toujours par sa Parole. Ce qui est assez logique puisqu'en 9,1 l'auteur affirme: «Par ta Parole tu as fait l'univers». La Parole est un principe antérieur au Cosmos et totalement transcendant par rapport à lui. Véritable pont entre le ciel et la terre, elle est qualifiée d'attributs divins: «Ta Parole, Seigneur, guérit tout» (16,12); «Ta Parole conserve ceux qui croient en toi» (16,26); «Du haut des cieux, ta Parole toute-puissante s'élança du trône royal... elle touchait au ciel et se tenait sur la terre» (18,15); «C'est par la Parole qu'il eut raison de celui qui châtaient» (18,22)⁴⁵.

⁴⁵ M. PRIOTTO, PP (cit. n. 27), 203-207 refuse de voir dans ce verset une allusion au Logos.

Cette Parole est parfois présentée en termes plus spécifiques et identifiée à la Loi, mais il n'est pas évident que cette «Loi» soit, pour l'auteur, celle de Moïse, prise dans le sens strict de loi écrite, ou tout au moins qu'elle se limite à ce seul aspect⁴⁶: «Tes fils par qui devait être donnée au monde l'incorruptible lumière de la Loi» (18,4); «ils avaient un signe de Salut pour le rappel du commandement de ta Loi» (16,6).

Toutes les études parviennent aux mêmes conclusions: celles du primat de la Parole sur le cosmos et de son identification à la Loi, source de salut pour les justes. Cependant il est impossible de réduire la «Parole» de Sagesse au Logos philonien ou à la Torah vétérotestamentaire⁴⁷, car elle assume les deux caractéristiques des civilisations dont l'auteur a su réaliser la synthèse: elle acquiert une dimension supra-cosmique en même temps qu'elle conserve son caractère historique de Loi révélée. Le Logos de Sagesse, c'est l'intervention de ce qui est plus grand que le cosmos dans l'histoire du peuple saint, une intervention qui juge et sauve et dont les résonnances se propagent à tous les mondes créés, y compris le monde corporel et matériel⁴⁸. Cette action divine devient Loi pour l'univers. Il y a là un prélude extraordinaire au mystère de l'Incarnation, puisqu'il s'agit de l'intervention dans le temps et l'espace de Celui qui est hors du temps et de l'espace.

III. L'INTÉRÊT DU MIDRASH POUR LA COMPRÉHENSION DE LA RÉVÉLATION NÉOTESTAMENTAIRE

1. Le dialogue avec les cultures contemporaines

D'origine alexandrine, le livre de la Sagesse se place à l'aube de l'ère chrétienne, au confluent des principales cultures de son époque, juive, romaine et même de ce qui reste de la tradition égyptienne. Les études de Larcher⁴⁹ l'ont amplement démontré, en particulier pour ce qui concerne l'assomption des catégories de la philosophie grecque. Or c'est à cette culture du bassin méditerranéen, qu'est

⁴⁶ *Ibid.*, 102-103 et GS (cité n. 20), 69-70; L. MAZZINGHI, NP (cité n. 4), 240-263.

⁴⁷ Voir la conclusion de M. PRIOTTO sur la tradition du Logos juif et son utilisation en *Sg* 18: PP (cité n. 27), 232.

⁴⁸ Voir P. Beauchamp, SCJ (cité n. 3), 524-526: il est dommage que ce travail ne mette pas davantage en relief le rôle du Logos dans la résurrection de la chair. Beauchamp (p. 525) affirme que «l'auteur a seulement passé sous silence l'identité entre le premier corps et le deuxième, mais il n'envisage pas le salut sans le corps». Or, le moyen par lequel s'opère ce salut est affirmé en *Sg* 16,26: «c'est ta Parole qui conserve [dans l'être] ceux qui croient en toi» et toute notre étude montre que la manne, aliment pour le corps, est présentée comme un véritable «sacrement» de la Parole.

⁴⁹ *Études sur le livre de la Sagesse* (= EL), Paris, Gabalda, 1969.

confronté le Christ, tant par ses voyages dans les territoires de Tyr et de Sidon ou de la Décapole que par ses contacts avec les Juifs provenant du judaïsme de la Diaspora et même avec des convertis d'origine païenne (l'intervention des «Grecs» en *Jn 12,20-22* suscite la prophétie sur la Glorification du Fils de l'Homme). C'est aussi de la culture de Jean, de Paul, de Philippe, de Marc, de Luc, etc... Les luttes du premier siècle entre les différents courants à l'intérieur de l'Église ne peuvent se comprendre sans une connaissance approfondie de cette culture judéo-hellénistique. Étudier les écrits néotestamentaires sans référence au livre de la Sagesse, sans approfondir la théologie dont il témoigne, serait, dès lors, un manque grave. Ajoutons qu'on ne saurait passer des écrits admis par le canon juif au message du Nouveau Testament en ignorant les écrits refusés par les rabbins à la fin du premier siècle, ce serait un contre-sens historique, malheureusement fréquent. Une étude approfondie de la théologie de Sagesse est donc incontournable, surtout pour les Églises qui reconnaissent la canonicité du livre.

2. *Un écrit authentiquement juif*

L'influence du monde grec ne saurait faire oublier les origines typiquement juives du texte. Comme l'ont montré M. Priotto et L. Mazzinghi, la *syncretism* de Sagesse offre d'intéressantes informations sur la compréhension profonde de la liturgie hébraïque contemporaine au Christ dans la Diaspora. Cette époque, que désigne le terme d'«intertestament», est mal connue. Or, grâce à la Sagesse, nous bénéficions d'une source précieuse sur le judaïsme du premier siècle qui ne saurait être assimilé à celui qui est né du «synode» de Yamnia à la fin du premier siècle. Car ce synode a opéré un tournant décisif dans le judaïsme: il se situe après la disparition du temple et du sacerdoce, à une époque où les pharisiens ont été contraints à un travail de recentrement sur les vérités fondamentales de la Loi mosaïque en partant d'une sélection opérée dans la tradition. Or la Sagesse de Salomon, en dialogue polémique avec le monde grec, présente une synthèse du message, que la sagesse juive a voulu offrir au monde avant ce mouvement de repli. Cette synthèse, unique en son genre, les Juifs de la Diaspora ont éprouvé le besoin de la définir aussi pour eux-mêmes: l'auteur avait conscience d'appartenir à la race de «tes fils par qui devait être donnée au monde l'incorrupible lumière de la Loi» (18,4)⁵⁰.

3. *Le lien avec les mystères grecs*

Un pas considérable a été franchi ces dernières années dans la connaissance du rapport entre le judaïsme alexandrin du premier siècle et les cultes mystériques, grâce à une analyse minutieuse du *midrash* de Sagesse. C'est sans doute l'une des

⁵⁰ Voir le commentaire de L. MAZZINGHI, NP (cité n. 4), 240-261.

découvertes les plus importantes en ce domaine. Les études de Larcher ne consacraient qu'une place réduite aux relations entre la Sagesse et les mystères⁵¹. Il refusait d'approfondir cette piste de recherche: «L'hypothèse d'une influence réelle exercée par eux (les mystères égyptiens) sur *Sagesse* manque de fondement; par ailleurs les conceptions égyptiennes sur l'au-delà ne pouvaient exercer d'attrance sur l'auteur: seule l'idée d'un jugement des âmes, immédiatement après la mort, était susceptible de retenir son attention... En définitive, la doctrine de l'immortalité, en *Sagesse*, ne semble rien devoir aux mystères cultuels, grecs ou "égyptiens"... *Sagesse* ne fait pas de la gnose le moyen d'accès à l'immortalité: celle-ci a été voulue et elle est octroyée par Dieu, l'homme s'y prépare directement par une vie sainte et juste. Sur ce dernier point, l'auteur dépend plutôt de la philosophie courante... et aussi de l'A. T.»⁵².

Pourtant Larcher laisse échapper une constatation qui prend une dimension nouvelle avec l'hypothèse d'une datation tardive de *Sagesse*, à l'époque impériale: «Les doctrines hermétiques sur l'âme sont au terme d'une évolution bien postérieure à *Sagesse*, puisqu'elles reflètent des conceptions fixées en pleine période impériale, au cours des II^e et III^e siècles de notre ère. Mais elles véhiculent certainement une tradition plus ancienne»⁵³.

Dans son commentaire, Larcher persiste à négliger l'apport des mystères grecs à la pensée du Sage. Cependant les études détaillées des différents chapitres de la *syncretis* obligent à reconsidérer ce jugement. Le travail de Beauchamp a mis en valeur l'importance de l'adjectif «ambrosiaque» au terme du livre (19,21) et souligné l'emploi de l'expression «mystères de Dieu» en 2,22⁵⁴. En étudiant Sg 14,15c et 23a: «Il transmet aux siens des mystères et des rites... avec leurs rites infanticides, leurs mystères occultes ou leurs orgies furieuses aux coutumes extravagantes», Gilbert a supposé l'existence d'un lien entre la critique de l'idolâtrie en Sg et les mystères⁵⁵: «Pour établir que c'est l'homme l'inventeur des idoles l'auteur utilise, non pas la théorie générale d'Évhémère, mais plus probablement une source d'inspiration évhémériste racontant la mort de Dionysos, la douleur de son père et l'origine des mystères en son honneur»⁵⁶.

Priotto n'a pas focalisé son attention sur ce point, cette perspective n'entrant pas dans son ouvrage. Cependant, au moins l'une de ses notes⁵⁷ montre un lien probable entre le sixième diptyque et la tradition des mystères: le costume d'Aaron semblable à celui d'Isis par son évocation cosmique. Les études ultérieures vont

⁵¹ Voir C. LARCHER, EL (cité n. 49), 254-259.

⁵² *Ibid.*, 259.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ SCJ (cité n. 3), 511, n. 2.

⁵⁵ CD (cité n. 1), 146-161.

⁵⁶ *Ibid.*, 155.

⁵⁷ Dans PP (cité n. 27), 216, n. 214.

plus loin, mettant en lumière une claire dépendance entre le texte de *Sg* et le vocabulaire mystérique. Ils affirment que le livre de la Sagesse polémique ouvertement contre les mystères grecs, non pas en les attaquant de front, mais en proposant, sur la base d'une expérience historique, une réponse à l'attente qu'ils expriment. Nous avons montré, pour notre part, que la description de la manne, nourriture ambrosiaque, évoque de façon troublante la nourriture d'immortalité du culte éleusinien⁵⁸, *Sg* attribuant à la manne toutes les vertus du Cycéon. Nous sommes parvenu à la conclusion qu'«il y avait certainement à Alexandrie des cultes isiaques proches de celui d'Eleusis...; à l'heure actuelle, une démonstration absolue est impossible, par manque de documents, mais tant d'indices convergents permettent de supposer que *Sg* a voulu montrer à ses contemporains comment l'histoire d'Israël récapitule ce qu'il y a de juste dans les autres cultes, et qu'il est vain de chercher ailleurs que dans la tradition biblique une nourriture d'immortalité. En suggérant cela par le rappel de la manne, *Sg* se présente comme héritier de la tradition primordiale du Dieu, au nom incommunicable (*Sg* 14,21), vénéré à l'origine (*Sg* 14,13) et plus puissant que les divinités et les idoles égyptiennes... Ce Dieu unique a seul le pouvoir de conférer l'immortalité à ceux qui reconnaissent sa puissance (*Sg* 15,3)»⁵⁹.

L. Mazzinghi, de son côté, a approfondi cette même étude du rapport entre Sagesse et les mystères en ce qui concerne *Sg* 17, et il arrive à une conclusion identique: «la nuit de peur et de lumière» est remplie d'allusions aux rites de descentes aux enfers⁶⁰: «*Sg* utilise un vocabulaire typique du langage des mystères, répandu à Alexandrie à la fin du premier siècle av. J. C., mais cette utilisation est à la fois ironique et polémique. Les rites qui prétendaient donner le salut aux Égyptiens et, évidemment, aux Israélites qui s'y sentaient attirés, portent seulement à la terreur et aux ténèbres; la "descente" symbolique à l'Hadès, d'où l'on remonte à la nouvelle lumière qui sauve, se révèle, en réalité, une chute aux enfers où les seules visions sont des visions de terreur». Mazzinghi montre en particulier, en s'appuyant sur une abondante documentation, que *Sg* 17,16-18a «fait encore penser à d'intéressants contacts avec le monde des mystères d'Isis»⁶¹.

Ces «contacts littéraires» ne sauraient être fortuits, ils sont trop nombreux et trop clairs pour ne pas y voir une volonté délibérée de répondre au défi des cultes à mystères qui se répandaient à Alexandrie au temps où le livre de la Sagesse fut écrit.

⁵⁸ ME (cité n. 4), 136-143.

⁵⁹ *Ibid.*, 143.

⁶⁰ NP (cité n. 4), 35-41.

⁶¹ *Ibid.*, 188.

4. Une méthode de relecture pratiquée par les premières communautés chrétiennes

La méthode de lecture qu'emploie le livre de la Sagesse n'est ni réellement celle du *midrash*, ni celle de l'allégorie. Elle n'est pas un *midrash*, car elle s'éloigne par trop des sources écrites, en ce qui concerne tant la chronologie des événements que leur contenu détaillé, et surtout le jeu des antithèses répétées n'a pas de parallèle dans la littérature *midrashique*. Elle ne constitue pas non plus une lecture allégorique, car l'allégorie admet la subjectivité, donc le pluralisme, substituant au sens littéral des images employées un contenu conceptuel. Cette substitution varie au gré de la doctrine que l'auteur entend présenter, sans souci du contenu réel des événements contemplés. Ainsi pour Philon, la manne pourrait tour à tour représenter le Logos ou la Sagesse ou la vertu⁶². La lecture de Sagesse est bien plus profonde, elle ne plie pas un texte ou un événement au service d'une doctrine, mais au contraire elle accorde sa pensée aux événements lus en profondeur. Par bien des aspects la méthode de Sagesse peut être qualifiée de «lecture symbolique de l'histoire»: partant d'un fait historique donné, à la lumière d'une connaissance traditionnelle, le Pseudo-Salomon y découvre une expérience qui certifie la connaissance rationnelle théorique. Comme pour tout symbole, l'événement est un support concret qui conduit à une connaissance spirituelle et non pas seulement intellectuelle, c'est-à-dire à la Sagesse. «On ne peut parler de Dieu qu'en symboles», dit Clément d'Alexandrie, c'est bien ce que Dieu lui-même a fait dans l'Histoire du Salut, et c'est ce que Sagesse a compris⁶³.

Les discours du Christ que nous rapporte l'Évangile selon saint Jean témoignent de cette méthode de lecture, tout autre que la lecture allégorique. Tous les diptyques de Sagesse ont une correspondance dans cet évangile, les sept signes choisis par l'évangéliste répondant aux sept diptyques sapientiaux. Comme le Pseudo-Salomon, le Christ part de données traditionnelles (manne, serpent de bronze, eau vive, lumière...), il montre que l'accomplissement définitif et eschatologique de ces figures historiques se réalise dans sa propre personne, non dans une doctrine. Paul aussi, en particulier en *1 Co 10*, lit de la même manière l'Ancien Testament, et il n'est pas le seul, l'auteur de l'épître aux Hébreux et d'autres hagiographes relisent les événements de l'ancienne alliance, et non point les seuls textes: c'est typique du Nouveau Testament et fort différent de la littérature *midrashique* plus tardive que nous possédons.

⁶² Voir P. DUMOULIN, ME (cité n. 4), 104-108.

⁶³ L'école fondée par Clément d'Alexandrie et son travail symbolique sur l'Écriture se relie donc directement à la tradition biblique: Clément est sans doute l'héritier de la méthode du Pseudo-Salomon plus que de celle de Philon.

5. La dimension universelle d'une histoire particulière et, corrélativement, la dimension eschatologique du passé

Une telle exégèse est empreinte d'une conception déterminée de l'histoire: l'histoire particulière du peuple élu possède une dimension universelle et, corrélativement, le passé annonce les réalités dernières au-delà de l'histoire. Le livre de la Sagesse connaît cette conception et permet de répondre à deux interrogations majeures de notre temps: 1) Comment une histoire particulière (comme celle dont témoigne l'Écriture) peut-elle avoir une valeur universelle? 2) Comment, sur la base d'une histoire passée, peut-on connaître la fin vers laquelle nous allons, qui nous en donnera la clef?

La réponse à la première question est donnée par le chapitre 10, qui récapitule l'histoire d'Adam à Moïse: Dieu a choisi un peuple pour être le paradigme d'une action qui, en soi, est universelle. Ce peuple particulier est appelé «un peuple saint et une race irréprochable» (10,15), parce qu'il est consacré pour devenir le signe de l'action divine pour tous ceux qui acceptent de lire son histoire et d'entrer dans le mouvement de salut qu'il suscite (18,4). Le signe-clef qui permet de reconnaître l'action de Dieu dans ce peuple choisi, c'est le passage de la Mer. Ainsi se comprend l'importance fondamentale de la Pâque comme clef de toute l'Écriture. Le passage du particulier à l'universel s'opère grâce à l'inspiration donnée par l'Esprit-Saint de Dieu, qui authentifie comme norme absolue une lecture du particulier consacré. La finale de la grande prière de Salomon, qui introduit la relecture de l'histoire, le proclame: «Ta volonté qui l'a connue, sans que tu aies donné la Sagesse et envoyé d'en haut ton Esprit-Saint, ainsi ont été rendus droits les sentiers de ceux qui sont sur la terre, ainsi les hommes ont été instruits de ce qui te plaît» (Sg 9,17).

Pareillement, mais de façon suréminente, ajouterons-nous, le mystère de l'Incarnation du Christ — qui est une histoire non seulement particulière mais même individuelle — a une portée, et d'abord une réalité, universelle parce qu'elle est divine et donc révélatrice d'une dimension métahistorique. Le signe-clef, qui authentifie l'action divine en Jésus de Nazareth, réside dans la Résurrection (voir les discours de Pierre et de Paul dans les Actes) et le passage du particulier à l'universel concret se réalise dans le don de l'Esprit aux Apôtres, le jour de la Pentecôte.

La réponse à la deuxième question suit la réponse à la première et est exprimée par la finale de Sagesse. Les signes historiques de l'action divine contemplée contiennent en germe la révélation de la destinée ultime de l'homme, parce que Dieu, qui transcende l'histoire, révèle dans chacune de ses actions ce qui est au-delà de l'histoire: «On peut se représenter exactement [la création renouvelée] en regardant ce qui est arrivé» (Sg 19,18). Le caractère universel de la révélation particulière ne joue donc pas seulement dans l'espace, mais il se réalise aussi dans le temps, illuminant l'un et l'autre jusqu'à leur consommation finale: «Tu n'as pas négligé d'assister ton peuple en tout temps et en tout lieu!» (Sg 19,22).

IV. UN NOUVEL OUTIL AU SERVICE DE LA THÉOLOGIE

1. Une synthèse de la révélation vétérotestamentaire qui prépare le Nouveau Testament

H. U. von Balthasar est le seul théologien, semble-t-il, qui ait osé tenter une lecture de la *syncrisis*. Son jugement sur ces chapitres de Sagesse est fort pertinent, mais il reste trop succinct: «Les sept grandes antithèses entre l'Égypte et Israël qui terminent le livre, et dans lesquelles l'existence à la lumière de l'Alliance est opposée à l'existence dans la ténèbre égyptienne, constituent un effrayant point final mis à l'ancienne Alliance, et prouvent que la parole de Dieu décisive n'a pas encore été prononcée. Cette parole devra être une pure action eschatologique qu'aucune synthèse contemplative ne peut anticiper».⁶⁴ «L'existence de celui qui se confie en Dieu est considérée comme eschatologique, comme participant au "nouvel éon", ce qui permet de recueillir le fruit des apocalypses... L'antithèse septuple mentionnée entre les Juifs et les Égyptiens, à la fin du livre, est une double analyse d'existence: l'existence avec Dieu et l'existence sans Dieu. Il est remarquable que la seconde est conduite comme une analyse de l'angoisse devant le néant et au sein du néant (17,1-20). Quant à la première, elle est caractérisée par la "conversion" vers le "signe de salut" qu'était le serpent d'airain (16,6-7), par l'usage de la "nourriture des anges", la manne, dont le goût s'adapte au désir de chacun (16,20-21), par la marche à la lumière de la Loi (18,3-4) et de la Parole toute-puissante (18,15), et même par la vie issue de la Parole (18,26). Ainsi l'auteur parvient-il à unir la largeur philosophique universelle de la "religion" avec le caractère décisif du "ou bien... ou bien" de l'alternative eschatologique de la Bible. Si son image dualiste du jugement et son matériel de représentations restent aussi vétérotestamentaires que ceux de Ben Sira, pourtant, par-dessus tout cela, il crée une synthèse formelle, à laquelle la Nouvelle Alliance donnera son contenu»⁶⁵.

L'étude des textes qui a été réalisée ces dernières années invite à approfondir l'intuition du grand théologien, elle permet même de la préciser, car l'expression «synthèse formelle» risque d'être perçue dans un sens réducteur. L'analyse des textes a prouvé que la synthèse de Sagesse est prophétique, parce que symbolique: elle contient en germe les grandes révélations du Nouveau Testament. Elle est même indispensable à leur compréhension. Si «aucune synthèse contemplative ne pouvait anticiper» l'action de Dieu dans l'Incarnation, elle pouvait néanmoins, forte de la révélation vétérotestamentaire, en connaître les principes et en prévoir les conséquences qui rejoignent l'attente essentielle du cœur de l'homme. En contem-

⁶⁴ GC III (cité n. 14), 307.

⁶⁵ *Ibid.*, 312. Dans son décompte des antithèses, l'auteur ne tient apparemment pas compte de la première antithèse (11,4-14), qui est séparée des six autres par les digressions (11,15 – 15,19).

plant l'action de Dieu dans une Histoire qui est celle du Salut, elle pouvait, inspirée par l'Esprit de Sagesse, tirer les leçons de l'action de Dieu dans l'ancienne Alliance et rassembler les paroles «fragmentaires» que Dieu avait prononcées «à de multiples reprises par les prophètes» (*He 1,1*).

Par l'enseignement de la Sagesse, le message du Christ-Sauveur est préparé: dans le «merveilleux voyage» du salut, déjà commencé par l'histoire du peuple d'Israël, des gages de la nouvelle création avaient été offerts aux pèlerins. L'auteur de Sagesse est un Juif croyant qui a su lire en profondeur, dans l'histoire déjà accomplie, les actes de salut qui sont les arrhes d'un bouleversement complet incluant jusqu'à un rachat définitif de la dimension corporelle. Ce faisant, il est devenu prophète: sa relecture de la première Pâque annonce celle des chrétiens. Seule la résurrection du Christ accomplira pleinement l'attente de ce Sage, mais la méditation de la révélation vétérotestamentaire, parvenue à son terme, esquissait déjà pour lui les traits de l'accomplissement définitif.

Il n'est pas exact de considérer, comme le fait von Balthasar, que dans ce livre «les abîmes nocturnes, qui s'ouvriraient chez les grands prophètes et dans l'exil, sont tenus fermés (Israël est la “race irréprochable” 10,15)»⁶⁶. Car l'œuvre de Salut dévoilée par Sagesse est perçue comme un don gratuit d'amour qui inclut la correction du péché (11,9; 12,2; 12,20ss; ...). En ce sens elle est promesse, pour aujourd'hui, d'une rédemption offerte aux «saints» et dont le gage a déjà été donné par Dieu dans l'histoire⁶⁷. Encore une fois le verset introductif du grand *midrash*, au terme de la prière de Salomon donne cette clef de lecture rédemptrice à toute la *synthesis*: «Ta volonté, qui a pu la connaître, sans que tu aies donné la Sagesse et envoyé d'en haut ton Esprit-Saint. Ainsi ont été rendus droits les sentiers de ceux qui sont sur la terre, ainsi les hommes ont été instruits de ce qui te plaît, et, par la Sagesse ont été sauvés» (9,18).

2. Les étapes d'un chemin qui annonce celui du Christ

Les sept éléments rassemblés au seuil de l'ère chrétienne sont significatifs pour la révélation chrétienne.

Dans le premier diptyque, le don de l'eau vive jaillie du «rocher escarpé, en remède à la soif» de ceux qui appartiennent à Dieu, «le père qui avertit», n'est pas sans importance dans la révélation chrétienne. Sg 9,18 permet d'ailleurs d'y lire une évocation du don de la Sagesse et de l'Esprit-Saint. Intuition que saint Paul partagera,

⁶⁶ *Ibid.*, 307.

⁶⁷ Voir M. PRIOTTO, PP (cité n. 27), 60-62; M. Dell'Omo, CS (cité n. 20). La conclusion de M. GILBERT, dans CD (cité n. 1), 275, est claire: «La fidélité actuelle d'Israël est une fidélité de converti pardonné (15,1-2). Car Israël comme les autres a cédé à l'idolâtrie... Le salut lui fut donné par la miséricorde de son Dieu, Dieu de l'Alliance qui, par le don de la Sagesse, restaure l'homme pécheur».

voyant dans ce rocher «spirituel» une image du Christ. Sur ce point, l'Apôtre dépend sans doute d'un enseignement identique à celui dont témoigne l'auteur de la Sagesse⁶⁸. On retrouve le même thème chez saint Jean (4,1-15; 7,37ss).

L'épisode des grenouilles et des cailles n'a guère été étudié, mais nous avons essayé de montrer comment, venant au terme de la section sur l'idolâtrie, il oppose les fausses nourritures spirituelles, qui conduisent au dégoût et par conséquent ne nourrissent pas, à la faim réelle d'un peuple éprouvé qui reçoit du Dieu unique ses bienfaits. Alors que les grenouilles, vénérées par les Égyptiens, sont vomies par le Fleuve qui devait être une source de vie (19,10), les cailles «montées de la mer» manifestent «un nouveau mode de naissance pour les oiseaux» (19,11-12), révélant le Dieu d'Israël comme unique donateur de vie, créateur de tout bien véritable, maître non seulement de la nourriture, mais de l'appétit même des êtres. Grâce à la mer, symbole de la mort, et au fleuve, symbole de vie, un Dieu maître de la vie et de la mort est manifesté, puisqu'il fait jaillir la mort de ce qui donne la vie et la vie de ce qui anéantit les êtres⁶⁹.

Le salut par la contemplation du signe du serpent élevé, que met en valeur l'étude de H. Maneschg, évoque certains versets évangéliques. Il prépare la présentation du Serpent de bronze comme modèle de la crucifixion et de l'exaltation du Fils de l'homme en saint Jean⁷⁰: «Comme le serpent de bronze fut élevé dans le désert...» (Jn 3,14-17). «Ils regarderont vers Celui qu'ils ont transpercé» (Jn 19,37).

La troisième antithèse évoque donc la doctrine johannique du Signe⁷¹ christique comme véhicule de salut, des guérisons comme révélatrices de l'identité messianique de Jésus et la doctrine de la Croix du Christ comme sacrement de guérison des nations (1 P 2,24; Ap 22,2).

Le quatrième diptyque présente la pluie de manne comme une figure du don de la nourriture d'immortalité. Notre étude a montré qu'il y a là une préparation au mystère eucharistique, incluant et manifestant par avance toutes les dimensions du sacrement, y compris une allusion à la mort et à la résurrection⁷².

Le triomphe sur la peur et l'ignorance, que met en lumière le travail de L. Mazzinghi, utilise un vocabulaire commun à Paul et Jean⁷³. Un parallèle très net peut être fait avec Jn 9 et le thème de l'aveuglement. Jésus, et non plus la Loi, se présente comme «Lumière pour le monde».

⁶⁸ Cf. 1 Co 10,1-6. Voir P. DUMOULIN, ME (cit. n. 4), 158-160.

⁶⁹ *Ibid.*, 65-69.

⁷⁰ EE (cit. n. 21), 434-436.

⁷¹ Voir G. Ziener, «Weisheitbuch und Johannesevangelium», dans *Biblica* 38 (1957) 396-418; 39 (1958) 37-60; D. K. Clarke, «Signs in Wisdom and John», dans *Catholic Biblical Quarterly* 45 (1983) 201-209.

⁷² ME (cit. n. 4), 206-208; en particulier 208, n. 8.

⁷³ NP (cit. n. 4), 300-304.

Le sixième diptyque montre dans la nuit pascale l'actualisation d'un décret de vie et de mort où le salut d'un seul premier-né entraîne celui de la multitude et la mort des impies. Sa célébration comme lieu du salut par le sacrifice d'Alliance, est une préparation au mystère de la Croix⁷⁴ et la relecture de Sagesse donne ainsi une clef précieuse pour comprendre la Cène du Seigneur⁷⁵. Le rôle sacerdotal d'Aaron, quant à lui, est relié à ce sacrifice d'Alliance par la structure du diptyque. L'intercession du grand prêtre, appelé «le serviteur», s'accomplit par la puissance de la Parole, mémorial des «serments faits aux Pères. Il arrête la Colère et lui interdit le chemin des vivants».

Cette lecture éclaire nettement la vision néotestamentaire du sacerdoce christique tel que le décrit la lettre aux Hébreux. Dans la perspective eschatologique de la *synchrisis*, elle en constitue même une magnifique préfiguration⁷⁶. Toutefois, en reliant le sacerdoce du Christ à celui de Melchisédech et non d'Aaron, la lettre aux Hébreux réalise une rupture de niveau qui universalise totalement le sacerdoce du Christ. Sagesse, qui se place en héritier de la tradition judaïque au sein de la diaspora, ne pouvait concevoir cette dimension qui constitue la clef de voûte des mystères de l'Incarnation et de la Rédemption.

Le salut au travers des eaux mortelles transformées en «libre passage» et l'ébauche de réponse au problème de la résurrection des corps que P. Beauchamp a discerné constitue le sommet de l'eschatologie vétérotestamentaire⁷⁷. Le choix de la nuit pascale comme signe et modèle de la victoire définitive sur la mort et comme lieu de la «condamnation suprême» correspond pleinement au choix de Dieu tel que le Christ l'a annoncé et vécu et tel que les apôtres l'ont compris. Il est l'aboutissement d'une lecture inspirée de l'Écriture et d'une juste compréhension de la Révélation.

3. *Un itinéraire métaphysique ?*

Nous avons affirmé que les différents diptyques composaient un édifice savant orienté vers la finale eschatologique de *Sg 19*. Il convient de se demander, au-delà des grandes lois qui structurent l'édifice et de la beauté propre à chaque pierre, si l'agencement même des diptyques ne correspond pas à un dessein métaphysique et théologique. Les études recensées mettent en lumière une double structure: linéaire et

⁷⁴ Voir M. PRIOTTO, LPP (cité n. 27), 72-89.

⁷⁵ *Ibid.*, 90.

⁷⁶ Il est dommage que Priotto n'ait pas mis davantage en lumière le lien entre la description du rôle sacerdotal d'Aaron et le Nouveau Testament, en particulier dans la lettre aux Hébreux.

⁷⁷ Cette étape intermédiaire d'une eschatologie dont les catégories sont situées entre l'Ancien et le Nouveau Testament justifie pleinement les remarques sur l'ambiguïté du concept d'eschatologie biblique, apportées par J. Carmignac dans «La notion d'eschatologie dans la Bible et à Qumran», *Revue de Qumran* 25 (1969) 17-31.

progressive d'un côté, elle conduit vers la finale de *Sg 19*; concentrique, d'un autre côté, elle est centrée sur le quatrième diptyque, évoqué à nouveau «au terme des événements».

Ce double mouvement, élevant et pénétrant, porte le lecteur à considérer que ce qui se trouve au terme du «merveilleux voyage» est la transfiguration de ce qui était déjà présent au cœur du voyage. Autrement dit, ce qui est offert dans le Salut définitivement réalisé était déjà donné en germe dans l'histoire du Salut en cours de réalisation. La structure concentrique du *midrash* de Sagesse confirme la pensée de P. Beauchamp: le salut final et définitif ne se réalise pas indépendamment du cosmos et de l'histoire, il est déjà présent mystérieusement dans le cosmos et dans l'histoire. Le don de la manne constitue le signe suprême de cette union intime entre le monde incorruptible et le monde temporel. Présente au cœur de l'Exode, la manne est le gage du monde renouvelé vers lequel marche le «Peuple Saint», elle en constitue non seulement le modèle, mais aussi les arrhes. Selon l'idée de P. Beauchamp, ce n'est pas tant la résurrection de la chair elle-même qui est suggérée par la finale de Sagesse, que l'incorruptibilité de tout le cosmos, aimé et voulu par Dieu, donc finalement transfiguré en une nouvelle création. L'incorruptibilité de la chair est annoncée par le fait que «les flammes ne consumaient pas les chairs des fragiles vivants qui s'y aventuraient» (19,21a); cette incorruptibilité est inséparable de celle de la nourriture céleste offerte par le Père «qui aime ses fils» (16,26) et dont la «substance manifeste la douceur envers ses enfants» (16,21), puisque «[les flammes] ne faisaient pas fondre l'aliment ambrosiaque, semblable à de la glace et si facile à fondre» (19,21b).

L'indication est de taille: cette présence du salut dans l'histoire comme en son terme annonce «l'eschatologie réalisée» des discours du Christ dans l'évangile de Jean, en particulier au chapitre 6. La même vision se retrouve dans l'Apocalypse: le jugement s'y réalise par l'histoire de la Jérusalem terrestre mais il n'est parfaitement accompli que dans la Jérusalem céleste. Celle-ci, incorruptible et située au-delà de l'espace et du temps, conserve néanmoins une identité réelle avec la Jérusalem terrestre.

Le mouvement «pénétrant» ne saurait faire oublier le mouvement ascendant: le peuple saint est en marche vers le passage de la mer, la victoire définitive sur la mort, qui réalise la récapitulation finale de tout son parcours. Cette marche s'effectue en six étapes qui ne sont pas simplement géographiques. Les sept éléments de la synthèse vétérotestamentaire que nous avons remarqués proposent les étapes du chemin de salut que tout homme doit franchir et que le Christ accomplira, de la régénération par l'eau à la traversée de la mer homicide, devenue «libre passage» pour les élus, en passant par la reconnaissance du Signe de Salut, le don de la nourriture céleste, la marche libératrice à la suite de la lumière incorruptible de la Loi et les autres étapes évoquées. Il est possible d'établir une analogie entre ce «chemin» et le parcours sacramentel de la Voie chrétienne.

La réalisation d'un chemin de salut, discerné par l'auteur dans le trajet de l'Exode ne doit pas surprendre: elle ne diminue en rien la valeur unique de

l'accomplissement définitif opéré par le Christ, mais offre une «ombre des réalités futures». Si Celui qui a parlé «à bien des reprises et de bien des manières» dans l'histoire d'Israël est le même que Celui qui parle «par le Fils», il est normal qu'au terme de l'Ancienne Alliance, un sage éclairé se fasse prophète en contemplant l'œuvre de Dieu dans le passé.

Les études permettent de comprendre une apparente anomalie: le premier diptyque est séparé des autres par les longues «digressions» de *Sg* 11,15 à 15,19.

Ce qu'on qualifie de «digressions» sont en fait les clefs de lecture de l'histoire. Elles révèlent que la modération divine est le fruit et le signe de sa toute-puissance miséricordieuse⁷⁸. Mais elles affirment aussi que l'homme qui s'écarte de Dieu et qui brave ses lois, court vers sa ruine définitive. La condamnation ultime se déverse en effet sur ceux qui, tout en connaissant la vérité, continuent encore à nier l'évidence pour justifier leurs pratiques. Telle est la conclusion de la première digression. Il n'y a pas de plus belle définition de l'obstination dans le péché qui conduit à la damnation: «Sur ces êtres qui les faisaient souffrir et contre lesquels ils s'indignaient, ces êtres qu'ils tenaient pour dieux et par lesquels ils étaient châtiés, ils virent clair, et celui que jadis ils refusaient de connaître, ils le reconnurent pour vrai Dieu. Et c'est pourquoi l'ultime condamnation s'abatit sur eux» (12,27).

Tout péché se réduit, en fait, à une idolâtrie coupable, fruit d'une ignorance volontaire, comme le montre «la critique des dieux»⁷⁹. Le premier verset du chapitre 13 le rappelle: «Oui, vains par nature tous les hommes en qui se trouvait l'ignorance de Dieu, qui, en partant des biens visibles, n'ont pas été capables de connaître Celui-qui-est et qui, en considérant les œuvres n'ont pas reconnu l'Artisan». Et *Sg* 15,3 conclut: «Te connaître en effet est la justice intégrale et savoir quel est ton pouvoir est la racine de l'immortalité».

Cette idolâtrie se situe à différent niveaux, Gilbert l'a bien montré: créatures et forces de l'univers, idoles produites par les artisans, jeu des passions humaines, elle ravale l'homme à un niveau inférieur à celui des bêtes qu'il finit par adorer. À travers des objets ou des rites, cette idolâtrie ne se résume-t-elle pas, au fond, à un culte de soi-même, un refus de Dieu, une recherche de mort, comme le suggère la conclusion de cette deuxième digression (15,16-17)⁸⁰: «Le culte des idoles sans nom est le commencement, la cause et le terme de tout mal... [Ces idoles], c'est un homme qui les a faites, un être au souffle d'emprunt qui les a modelées; nul homme en effet n'est capable de modeler un dieu qui lui soit semblable; mortel, c'est une chose morte qu'il produit de ses mains impies. Mais il vaut mieux que les objets qu'il adore: lui du moins aura vécu, eux jamais».

⁷⁸ Voir M. Gilbert, RM (cité n. 19).

⁷⁹ M. GILBERT, CD (cité n. 1), 156-161 et 188-189.

⁸⁰ On trouve ici une pensée similaire à *1 P* 4,2-3.

L'introduction des «digressions» après le premier signe, met en relief que les lois a-temporelles, inhérentes à l'action divine, auxquelles obéit toute histoire humaine, se découvrent plus aisément dans la Révélation, mais qu'elles répondent aussi à la logique de la connaissance métaphysique traditionnelle. Dans la présentation de Sagesse, Révélation et métaphysique naturelle se rejoignent. Car c'est bien de métaphysique qu'il s'agit ici, puisque l'auteur prétend conduire à une connaissance de Dieu accessible à tous les hommes (13,1-9)⁸¹.

La *syncretis* de Sagesse présente l'œuvre ordonnée d'un chemin de salut. Sous une apparence historique, dans un style *midrashique* qui surprend à notre époque, *Sg* n'en réalise pas moins une synthèse toujours actuelle. C'est un véritable traité qui est offert au lecteur. Ces quelques lignes sont loin de l'avoir épuisé, elles l'ont à peine effleuré. En réalité, il semble bien que la plus haute tradition d'Israël soit ici condensée. Le *midrash* de Sagesse obéit à une logique que la philologie seule, si indispensable soit-elle, ne peut restituer⁸².

4. Une mine déjà exploitée par la liturgie

La liturgie antique a su intégrer certains passages de la *syncretis* dans des antiennes qui manifestent le rôle prophétique de ces chapitres. Prenons deux exemples, car une recherche complète sur l'utilisation de Sagesse dans la liturgie reste à faire. Le rôle fondamental joué par *Sg* 16,20 dans l'office du Saint-Sacrement a été montré dans une précédente étude⁸³: «Tu leur as donné un pain venu du ciel, qui porte en lui tous les délices». Ce verset, utilisé au moins depuis le cinquième siècle dans des antiennes de communion, constitue pour Thomas d'Aquin l'un des passages principaux aptes à présenter le mystère eucharistique⁸⁴. Un autre exemple est fourni par M. Priotto: l'introït choisi actuellement pour la sixième messe de Noël reprend *Sg* 18,14-15 et son utilisation a une origine aussi ancienne que celle de *Sg* 16,20⁸⁵: «Alors qu'un silence paisible enveloppait toutes choses et que la nuit parvenait au milieu de sa course rapide, du haut des cieux, ta parole toute-puissante s'élança du trône royal».

Le choix de ce texte, pourtant éminemment pascal, pour la Nativité, nous surprend. En réalité, il témoigne d'une époque où l'on ne séparait pas la célébration de la Nativité de celle de Pâques: la «descente» du Verbe sur la terre ne manifeste sa

⁸¹ Voir M. Gilbert, CDL (cité n. 19) et CD (cité n. 1), 2-52; P. DUMOULIN, ME (cité n. 4), 108-113.

⁸² Il n'est pas étonnant que seuls de grands génies métaphysiciens tels Thomas d'Aquin, maître Eckhart ou Hans Urs von Balthasar aient abordé la Sagesse comme un fondement de l'enseignement théologique.

⁸³ P. DUMOULIN, ME (cité n. 4), 195-199.

⁸⁴ *Super librum IV Sententiarum*, dist. VIII, q. 1, art. 2, n° 53; *Summa Theologiae*, IIIa, q. 73, art. 6.

⁸⁵ PP (cité n. 27), 157.

portée qu'au matin de Pâques: l'Incarnation ne s'épuise pas dans la nuit de Noël, mais elle prend toute sa dimension dans celle de Pâques. Ces deux exemples confirment l'importance de *Sg 11-19* pour la compréhension du mystère chrétien.

CONCLUSION

Le livre de la Sagesse apparaît comme une tentative de théologie biblique. L'auteur relit les événements du Salut et essaye de percevoir leur sens à la lumière de toute la tradition d'Israël. Il découvre leur portée universelle et intemporelle pour les mettre au service d'une actualisation de la Parole en faveur du monde judéo-alexandrin auquel il s'adresse. Pour cela, il ne néglige rien de ce que la Révélation lui lègue, mais réalise une synthèse des données bibliques réparties dans les textes antérieurs. Il présente une lecture des textes anciens accessible à la mentalité de son époque et répond aux interrogations du monde auquel il s'adresse. En termes d'aujourd'hui, on pourrait dire : sur une base exégétique solide, il fait œuvre de théologien, il bâtit un pont entre l'exégèse et la théologie: il élabore une théologie biblique.

Cette théologie biblique est guidée par une connaissance métaphysique et spirituelle, à la fois fidèle à la tradition et ouverte aux problèmes de son temps, c'est-à-dire par la Sagesse. Sa position par rapport à l'Écriture et à la tradition ne laisse pas prise à la double tentation du positivisme et de l'allégorisme, elle ne dévalorise ni la quête spirituelle universelle, ni la Tradition révélée. L'adaptation du livre de la Sagesse aux conditions historiques dans lesquels il transmet un message intemporel offre un exemple d'inculturation sans compromission. Celle-ci n'a rien perdu de son actualité.

L'aptitude de l'auteur à saisir les questions essentielles de l'être humain invite à ne pas esquiver les demandes fondamentales en se réfugiant dans de vaines discussions qui ne répondent pas à l'angoisse métaphysique de l'homme: quelle est donc la voie de salut pour tout son être, cela seul importe. L'homme s'interroge sur le problème du mal et sur les raisons qui motiveraient l'action divine, ou son apparente passivité, si ce Dieu existe. Il a besoin de voir clair sur les idolâtries qui menacent son âme (et qui demeurent aujourd'hui les mêmes qu'au temps de Sagesse); il cherche des repères dans un monde d'illusions tourbillonnantes. Il désire rencontrer, dans l'histoire et dans sa propre histoire, les traces du passage de Dieu. Tout cela, l'auteur de Sagesse a osé le faire, à une époque qui n'était pas moins troublée que la nôtre.

À cause de sa vision spirituelle et non moralisante de la religion, le Pseudo-Salomon propose l'enseignement du salut, de la libération intégrale, à laquelle aspirent les hommes et passe sous silence les prescriptions cultuelles et morales pour se concentrer sur la doctrine essentielle qui, seule, permet de comprendre le rôle et la nécessité des pratiques religieuses. Il ne dénonce qu'un seul péché: l'ignorance. Il

ridiculise toute idolâtrie en montrant son aspect infantile et stupide. Il pose la vie humaine devant un choix éclairé par la lumière de l'éternité. Il ouvre une voie de connaissance du Dieu ami de la vie (*Sg 11,21-26*), d'intimité avec Lui dans la prière (*Sg 16,28*), un chemin qui mène à la libération des peurs de l'existence par la connaissance de la Loi (*Sg 17*), bref, une route de joie et de louange (*19,9*).

Sa capacité de saisir la supériorité de la Révélation sur tout raisonnement purement humain lui donne une attitude à la fois bienveillante et ferme dans son dialogue envers les philosophies ambiantes. Le Sage ose dialoguer avec celles-ci sans complexes parce qu'il est sûr que sa foi peut répondre à tout défi, qu'elle contient ce qu'il y a de bon ailleurs, et le dépasse infiniment: il n'a pas peur des autres enseignements parce qu'il sait trouver dans sa propre tradition ce que les autres enseignent de juste, et ainsi il n'a pas besoin de le nier. La supériorité absolue de la Sagesse vient du fait que qu'elle n'est pas une simple doctrine, mais une histoire, celle de ses «Pères».

L'ouverture de l'auteur à la dimension cosmique de la révélation historique du Dieu unique exclut un dualisme qui, finalement, se reporte sur la connaissance de Dieu. Dans la vision de Sagesse, en effet, il n'y a aucune confusion entre la matière et l'esprit (la «critique des dieux» l'enseigne clairement), car l'auteur n'oublie pas que le cosmos existe parce qu'il est aimé. Le corps de l'homme est donc, lui aussi, destiné à être magnifié, sublimé et non anéanti. La vision finale de Sagesse, incroyablement audacieuse, est déjà, en un sens, «chrétienne»: «Les flammes ne consumaient pas les chairs des fragiles vivants qui y pénétraient et elles ne faisaient pas fondre l'aliment ambrosiaque semblable à de la glace et si facile à fondre» (*19,21*).

Dieu est un Dieu de présence et d'action, par son agir historique il manifeste son être ineffable. Le Pseudo-Salomon propose ainsi une voie de réconciliation entre le Dieu des pères et le Dieu des philosophes, le Dieu de l'histoire et celui de la métaphysique. Le Dieu unique ne saurait être enfermé dans une dichotomie entre théologie et philosophie: Celui qui se révèle dans l'histoire du Salut est identique à celui que la raison cherche à tâtons par l'étude de la création et la méditation philosophique. En cette fin du vingtième siècle, alors que l'Église est confrontée aux mêmes défis que l'auteur de Sagesse, l'étude de cette œuvre inspirée devrait susciter l'engouement.

Assailli par une multitude de sectes, de cultes magiques, de pseudo-religions, l'homme moderne se sent perdu. «Toutes les religions se valent», pense-t-il aussi. Il est semblable aux Juifs d'Alexandrie. S'il désire que lui soit démontrée la supériorité de la sagesse inspirée sur toute autre forme religieuse, le Pseudo-Salomon l'éclairera par sa réponse audacieuse et déterminée.

Riassunto. Situato alla confluenza di diverse culture, il «*midrash* della Sapienza» è oggetto di studi approfonditi solo da una ventina d'anni. L'esegesi di *Sap 11-19* rivela una elaborata sintesi teologica che mette in relazione il cosmo, il tempo, la sapienza ed il Logos. Tale sintesi dell'A. T., aperta alla filosofia e alla percezione della realtà come manifestazione di Dio, costituisce un'introduzione al mistero del Verbo incarnato. Un'intuizione che, da tempo, si trova presente nella liturgia della Chiesa e il cui sviluppo teologico sembra di grande interesse.

Résumé. Situé au confluent de diverses cultures, le «*midrash* de Sagesse», n'est l'objet d'études approfondies que depuis une vingtaine d'années. Les études exégétiques sur *Sg 11-19* révèlent une synthèse théologique élaborée, qui articule Cosmos, Temps, Sagesse et Logos. Cette synthèse de l'A. T., ouverte à la philosophie et scrutant le réel comme signe du divin, offre une introduction au mystère du Verbe Incarné. La liturgie chrétienne en a eu l'intuition depuis longtemps. La théologie aurait intérêt à la développer.

Summary. The «*midrash* of Wisdom» which had multi cultural influences, began to be studied only twenty years ago. The exegetical studies of *Wis 11-19* gives an elaborate synthesis that articulates cosmos, time, wisdom and logos. The synthesis considers reality as a sign of divinity. It is an introduction to the mystery of the Word Incarnate. Christianity has always shown intuition of this concept. It is time for theology to develop the study of these dimensions.

Inhaltsangabe. Der «*Weisheitsmidrash*», am Kreuzungspunkt verschiedener Kulturen gelegen, ist der Gegenstand vertiefter Studien seit etwa zwanzig Jahren. Die exegetischen Studien zu *Weisheit 11-19* offenbaren eine gründliche, theologische Zusammenschau, die Welt, Zeit, Weisheit und Logos zum Ausdruck bringt. Diese Zusammenschau des A. T. ist offen für die Philosophie und erschließt das Wirkliche als Zeichen des Göttlichen. Sie bietet eine Einführung in das Geheimnis des menschengewordenen Wortes. Die christliche Liturgie hat dies seit langem intuitiv zum Ausdruck gebracht. Die Theologie müßte daran interessiert sein, eine solche Synthese weiterzuentwickeln.