



DI LELLA, Alexander A., SKEHAN, Patrick W., *The Wisdom of Ben Sira*

Shannon Elizabeth Farrell

Volume 46, Number 1, février 1990

Révélation et herméneutique

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400520ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400520ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Farrell, S. E. (1990). Review of [DI LELLA, Alexander A., SKEHAN, Patrick W., *The Wisdom of Ben Sira*]. *Laval théologique et philosophique*, 46(1), 116–118. <https://doi.org/10.7202/400520ar>

dernier groupe sera appelé *series nova* ; celui qui a été édité par Mabillon et contemporains, *series antiqua*.

Même si cette édition ne contient pas les lettres de la *series antiqua* qui ne sont pas de Saint Bernard, pour éviter des confusions lorsqu'on compare des études plus anciennes avec des études plus récentes, l'éditeur a préféré garder la même numérotation de la PL, mais en laissant vide la place des lettres exclues. Alors, même si la dernière lettre porte le numéro 548 et la première de ce tome 211, on a seulement 300 lettres, à cause des numéros vides. Donc, dans ce tome 2 du volume VI, consacré aux lettres de Saint Bernard, on trouve 299 missives du réformateur de Cîteux, plus une lettre qui lui est adressée (la 264, comme les 122 et 194 du tome I, auxquelles Saint Bernard répond). Ces 300 lettres appartiennent aux trois collections : d'abord les 100 dernières du *corpus epistolarum* ; ensuite les deux séries *extra corpus* ; les 147 lettres de la *series antiqua* et les 53 de la *series nova*.

Toutes ces collections possèdent des lettres de toutes les périodes de l'activité épistolaire de l'Abbé de Clairvaux, donc, des années 1120 jusqu'à sa mort en 1153. L'éditeur a simplement respecté la numérotation de la PL pour les deux premiers groupes et a fait suivre ceux du premier groupe de lettres.

Il faut dire aussi que seulement une partie des lettres ont été écrites de la main de Saint Bernard. Il en a dicté plusieurs ; d'autres sont une réponse verbale que son secrétaire a rédigée. Enfin, selon une habitude de l'époque, souvent on se servait de la copie gardée à la chancellerie de l'abbaye, pour écrire, au nom de l'abbé, des lettres dont le sujet et l'objectif étaient semblables à ceux de la première lettre. Cela explique la diversité de styles et parfois la similitude de certaines lettres.

Ces lettres sont de longueur très diverse, pouvant aller de quelques lignes à plusieurs pages. Le contenu aussi varie beaucoup, quoiqu'il soit en relation avec la vie de l'Église. Selon l'angle d'approche, on peut distinguer des ensembles différents, plus ou moins importants ; par exemple, les lettres adressées aux papes, celles à des évêques et des abbés de monastères, celles à des rois et à des princes gouvernants, celles à des amis et ainsi de suite. À titre d'exemple, indiquons les lettres adressées au pape Eugène III, ancien moine de Clairvaux du nom de Bernardo Paganelli. Il a été élu en février 1145, à un moment où les romains avaient décidé de créer « la commune libre de Rome » ; le nouveau pape, n'ayant pas accepté les conditions

du « sénat » (des communards) romain, s'est vu contraint à l'exil. Passant par le nord de l'Italie, il visite Clairvaux et, accompagné de Saint Bernard, son ancien « père », il fait un long voyage pastoral à travers la France et l'Allemagne. À cause de ce voyage et des nombreuses lettres (près d'une quarantaine) que l'Abbé de Clairvaux lui a écrites, il y a eu des abbés et des princes-évêques pour dire que Saint Bernard, plutôt qu'Eugène III, était le pape.

À propos de cette relation (Bernard-Eugène) dans la première lettre qu'il a écrite au pape lors de son élection (la 238), Saint Bernard parle à propos du pape d'une « mutatio » de fils à père, et vice versa pour lui. Ce thème et d'autres de cette lettre vont être développés par Saint Bernard dans son ouvrage *De consideratione ad Eugenium papam*, écrit pendant les cinq dernières années de sa vie, à la demande d'Eugène III.

L'éditeur n'a pas voulu inclure des analyses du contenu doctrinal des lettres de Saint Bernard, ni de sa spiritualité. Il s'est limité aux aspects historiques, ce qu'il a fait avec beaucoup d'érudition et d'assurance. En concluant cette brève présentation de l'édition d'un autre volume de l'œuvre d'un auteur si important que Saint Bernard de Clairvaux, il faut rendre hommage à M. Gastaldelli, éditeur et commentateur critique, qui a fait un travail de moine et de savant, plein de précieux renseignements, amplement documenté, sur des événements historiques de l'Église médiévale et en particulier sur la vie et l'œuvre du réformateur de Cîteaux.

Valdemar CADÓ
Université Laval

Patrick W. SKEHAN, Alexander A. DI LELLA, **The Wisdom of Ben Sira**. Coll. « The Anchor Bible », n° 39. New York, Doubleday, 1987, 620 pages (17 × 24 cm).

La nouvelle traduction de Ben Sira présentée ici est l'œuvre de Patrick W. Skehan. L'A. joint à sa traduction un bon nombre de notes où il compare les variantes fournies par les principaux manuscrits de Ben Sira et par diverses versions. L'introduction du présent ouvrage et le commentaire du livre de Ben Sira sont rédigés par Alexander A. Di Lella. C'est également lui qui a terminé la traduction du texte de Ben Sira après le décès de Skehan. Voilà donc un volume de la collection « Anchor Bible » composé par deux auteurs de première valeur.

En dépit de sa riche annotation et du commentaire approfondi, l'ouvrage se lit facilement. Nous

ne pouvons que recommander aux étudiants de niveau universitaire qui fréquentent la littérature sapientielle d'utiliser un ouvrage aussi solide, qui est vraiment un outil de travail d'une grande qualité.

Di Lella ouvre le volume par une introduction bien documentée qui comprend dix petits chapitres (pp. 1-92). Il vaut la peine de s'y arrêter un bon moment. L'A. présente au chapitre IV une étude instructive sur les différentes formes de proverbes (pp. 21-30). Il oppose dans le chapitre suivant « Wisdom Traditions in the Old Testament » (pp. 30-39), deux types de sagesse qu'il nomme « recipe wisdom » (*sagesse en forme de recettes*) et « existential wisdom » (*sagesse existentielle*). Cette division serait comparable à celle que Jean Hadot établissait entre « sagesse morale » et « sagesse des penseurs » (*Penchant mauvais et volonté libre dans la sagesse de Ben Sira*, Bruxelles, Presses Universitaires, 1970). Selon les deux auteurs, le livre de Ben Sira contiendrait les deux types de sagesse.

À la différence d'autres exégètes, Di Lella ne se donne pas beaucoup de peine pour comparer le livre de Ben Sira avec les parallèles qu'on en trouverait peut-être dans la littérature de certains peuples contemporains. Mais Di Lella consacre un bref chapitre (« Ben Sira and non-jewish literature », pp. 46-50) à rappeler quelques ouvrages grecs et égyptiens qui seraient à comparer avec des passages du livre de Ben Sira. Di Lella remarque à ce propos qu'il importe de découvrir pourquoi cet auteur mettait à profit des sources étrangères : Ben Sira croyait qu'il fallait montrer aux lecteurs combien le meilleur de la pensée païenne, loin de mettre en péril la foi biblique, pouvait être incorporé avec profit dans un ouvrage juif qui pourtant voulait encourager à demeurer fidèle aux coutumes des ancêtres.

Di Lella, qui a déjà publié une étude de critique textuelle assez fouillée sur le livre de Ben Sira (*The Hebrew Text of Ben Sirach: A Text-critical and Historical Study*, The Hague, Mouton, 1966), donne un lot d'informations précises sur le texte hébreu de Ben Sira et les différentes versions que le texte a connues (pp. 51-62). C'est là un exposé important, car on ne connaît le texte hébreu de Ben Sira que depuis la découverte qu'on en fit il y a moins d'un siècle, en 1896.

Le chapitre que l'A. consacre à la poésie de Ben Sira — déjà publié dans *Eretz-Israel* 16 (1982) 26*-33* — ne manque pas d'intérêt ; mais on regrettera que les textes cités ne soient pas reproduits

en caractères hébreux et grecs. Un texte poétique translittéré perd beaucoup de sa beauté.

Il ne faudrait pas oublier de mentionner la dernière section de l'introduction (« The Teaching of Ben Sira », pp. 75-92), où l'A. dégage les principaux éléments de la théologie de Ben Sira. Il souligne aussi les limites de cette théologie surtout conservatrice et profondément deutéronomiste.

Nous devons encore à Di Lella une bibliographie remarquable de trente-trois pages (pp. 93-127), où il dresse une liste des versions grecque, latine, syriaque, arabe, éthiopique et copte de Ben Sira. Il consacre aussi une section aux sources hébraïques de Ben Sira.

La traduction du livre de Ben Sira est faite par P. W. Skehan. Elle présente un grand intérêt pour l'étudiant qui voudrait comparer les différents codex ou manuscrits du livre sans être outillé pour le faire. En effet, l'A. indique sans cesse dans les marges de sa traduction anglaise la version ou le codex sur lesquels il s'appuie pour traduire tels et tels versets. Il utilise surtout les codex Alexandrinus, Vaticanus et Sinaiticus de la Septante. En bas de page, Skehan traduit les ajouts que les plus importantes versions ont apportés aux textes qu'il utilise. Enfin, l'A. complète sa traduction de Ben Sira en donnant des notes — souvent critiques — qui comparent les principales variantes des manuscrits. Grâce à ces notes, nous entrons pour ainsi dire en contact avec l'original hébreu de Ben Sira (qui couvre 68 % du texte intégral du livre). Le *scholar* regrettera que les textes hébreux et grecs n'aient pas été mis côte à côte et comparés d'une manière plus poussée ; mais il saura bien où trouver les textes originaux pour établir lui-même une telle comparaison.

La traduction de Ben Sira offerte par Skehan se montre très sensible à la poésie du texte. Skehan a réussi à maintenir les tours poétiques du texte original, tout en s'exprimant dans un bon anglais.

Le commentaire, qui fut rédigé par Di Lella, prête une attention spéciale, lui aussi, à la structure poétique du texte de Ben Sira. Un autre point fort du commentaire est l'étude du vocabulaire employé dans le texte original. De fait, le commentaire tire un excellent parti des données fournies par les langues bibliques que sont l'hébreu et le grec. L'A. y poursuit parfois des analyses philologiques assez détaillées sur la façon dont telle ou telle expression de Ben Sira est utilisée ailleurs dans la Bible, dans le Nouveau Testament comme dans l'Ancien.

Enfin, il faut noter l'effort que les traducteurs ont fourni pour employer dans leur traduction

une langue « inclusive ». Lorsque le texte grec porte le mot « *anthrôpoi* », la traduction « humains » (*êtres humains*) est acceptable, et même agréable à lire. Mais quand la traduction rend le mot grec « *anêr* » par « *person* » (*personne*; cf. 45, 1) et « *uios* » par « *children* » (*enfants*, cf. 40, 1), on est porté à s'interroger sur les allégeances des traducteurs. Ben Sira est si souvent critiqué pour sa sévérité à l'endroit de la femme, que lorsqu'il parle de l'« *anêr amartôlos* » la traduction devrait désigner nettement le *mâle* ou le *mari* pécheur (cf. 27, 30)!

Shannon Elizabeth FARRELL
Université Laval

Juan Luis SEGUNDO, **Le christianisme de Paul. L'histoire retrouvée.** Traduit de l'espagnol par Francis GUIBAL. Coll. « *Cogitatio Fidei* », n° 151. Paris, Les Éditions du Cerf, 1988, 335 pages (13 × 21 cm).

On aura remarqué le sous-titre de l'ouvrage (*L'histoire retrouvée*) pour le mettre en relation avec un autre sous-titre (*L'histoire perdue*) d'un précédent volume de Juan Luis Segundo, *Jésus devant la conscience moderne*. La question posée est relativement simple : l'aspect historique de la vie de Jésus et sa signification pour l'existence humaine — ce qui avait pu être mis en veilleuse par la « transcendance » qui lui a été conférée après sa résurrection — risquent-ils d'être retrouvés avec « l'Évangile de Paul » ?

Segundo croit que les lettres de Paul de Tarse peuvent servir à présenter Jésus de Nazareth à l'homme d'aujourd'hui. À ses yeux, les huit premiers chapitres de l'épître aux Romains constituent la synthèse la plus complète de Paul sur la signification qu'a Jésus pour tout être humain. Il veut par ailleurs se sentir libre d'ajouter des développements supplémentaires en faisant appel aux autres écrits de Paul, en particulier les lettres aux Galates et aux Corinthiens.

L'A. dégage donc les principales applications pauliniennes du message chrétien et il les met en lien avec des enseignements de Jésus tirés de son histoire prépascale. Il met en relief l'état d'asservissement créé par le péché autant chez le païen que chez le juif et le principe sauveur qui caractérise le « maintenant » de Jésus, la foi. Il voit en Abraham, justifié pour avoir cru ce qu'on lui promettait, une première synthèse de la réalité chrétienne puisque la promesse a été réalisée en Jésus-Christ pour

toute l'humanité. L'inversion du mécanisme d'asservissement et d'aliénation devient précisément la vie nouvelle et l'homme nouveau. La séquence Loi — Péché — Mort est brisée et détruite par la victoire du Ressuscité qui donne au baptisé une nouveauté de vie et le met au service d'un projet unique correspondant à cette condition de fils de Dieu.

Ce livre dégage la conviction profonde que Jésus de Nazareth, vrai Dieu et vrai homme, conserve un « intérêt pour enrichir de manière sensée l'existence de l'homme » (p. 314) et que ce projet historique du Royaume de Dieu pour lequel Jésus a donné sa vie est en lien avec les projets d'amour, de justice, de solidarité de tous les hommes de bonne volonté.

Gabriel CHÉNARD
Université Laval

Joseph de FINANCE, **Le sensible et Dieu. En marge de mon vieux catéchisme**, Rome/Paris, Éditions Univ. Pontif. Grégorienne/Beauchesne, 1988, 340 pages (13 × 21 cm).

Il n'est plus fréquent de rencontrer un théologien qui s'avoue franchement défenseur de l'onto-théologie. Sans cacher ses couleurs, déjà inscrites dans la référence à son « vieux catéchisme », le P. de Finance n'entend pas d'abord défendre l'onto-théologie : il s'en sert comme du seul outil rationnel adapté à toute prise de parole au sujet de Dieu.

À travers les difficultés de méthode, qu'implique son travail de philosophe parlant du Dieu de la foi, en ravivant implicitement les questions autour de la philosophie chrétienne, l'auteur suit un itinéraire fouillé, qui ne veut oublier aucun élément du rapport de Dieu au sensible.

Dès le départ, il montre, par quelques incursions du côté de la Bible, comment un travail rationnel plus parfait est nécessaire à une juste présentation de Dieu en lien avec le sensible. Seule la notion de *Ipsum Esse subsistens*, de la métaphysique de l'être, permet une juste compréhension de ce lien. Fort de cette conviction, l'auteur entreprend d'en faire la démonstration dans une progression qui le mène de l'espace au temps, puis de la connaissance sensible aux émotions, y compris et jusqu'à la souffrance.

Il est bien impossible, et inutile, de reprendre ici les éléments de l'exposition en vue de les évaluer.