

REDÉCOUVRIR LA VERSION LATINE  
DE L'ÉLOGE DES PÈRES (ECCL 44-50)

PAUL CARBONARO  
DOCTORAND À L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS  
PARIS (FRANCE)

Les hypothèses d'interprétation des exégètes sont d'autant plus fragiles que leurs sources anciennes sont rares et lacunaires. L'autorité dont elles jouissent tient à une vraisemblance que tout élargissement de la base documentaire qui les a fait naître oblige à reconsidérer. L'historien doit en effet confronter ses reconstitutions des événements qu'il raconte aux faits nouveaux que la découverte d'un document ancien lui permet d'apprendre. De même, le littéraire doit reprendre l'analyse de la progression d'une argumentation rhétorique ou d'un récit en fonction des nouveaux lieux communs que ces sources lui permettent d'identifier.

Dans la recherche de documents anciens, les découvertes les plus spectaculaires ont souvent été liées à l'archéologie, comme dans le cas de Qumran. Mais elles peuvent aussi tenir à un examen plus minutieux de textes anciens, connus mais mal identifiés car insuffisamment étudiés, comme pour le manuscrit du targum Neofiti. Bien qu'elle soit facilement accessible à la recherche depuis 1969, l'Ecclésiastique, traduction latine de la version grecque de la Sagesse de Ben Sira, appartient à cette dernière catégorie<sup>1</sup>. Cette version latine n'a pas reçu la même attention que les témoins du texte hébreu de Ben Sira redécouverts parmi les manuscrits de la Guénizah du Caire, à partir de 1896, ou dans les fouilles de Massada, en 1964. Ainsi, dans le monde de l'exégèse francophone, ce texte latin n'est pas disponible en traduction française. Le texte officiel de la liturgie et les grandes traductions scientifi-

---

<sup>1</sup> Ce texte a été imprimé dans l'édition critique de la Vulgate qui est parue en 1969 sous l'égide de la Deutsche Bibelgesellschaft. Cf. *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem* (quatrième édition révisée par Roger Gryson; Stuttgart 1994 [1969<sup>1</sup>]).

ques des Ecritures comme la *Bible de Jérusalem* ou la *Traduction Œcuménique de la Bible* lui ont préféré la version grecque de la Sagesse de Ben Sira. Au bout du compte, les exégètes n'ont pas encore su reconnaître dans le texte imprimé en 1969 une découverte majeure pour l'interprétation du canon des Ecritures. C'est à cet oubli que voudrait remédier cet article.

Telle qu'elle a été restituée par l'édition critique de 1969, la version latine de l'Éloge des Pères (Eccl 44-50) se distingue largement de la version grecque dont elle dépend. Or, comme le montrent tous les manuscrits collationnés par les éditeurs du siècle dernier, ses traits les plus originaux avaient été effacés à la fin du XVI<sup>ème</sup> siècle dans l'édition sixto-clémentine de la Vulgate qui s'est imposée dans le monde catholique latin après le concile de Trente. Ils ne devaient pas être compatibles avec ce que les humanistes avaient compris de l'Ancien Testament et ils ont dû être corrigés de bonne foi<sup>2</sup>. Ce document ancien est ainsi resté dissimulé pendant près de quatre siècles derrière l'état de la connaissance exégétique de la fin du XVI<sup>ème</sup> siècle. La première partie de cet article sera donc consacrée à la description et à l'interprétation du texte restitué par les éditeurs de 1969.

Dans une deuxième partie, cet article essayera de mettre en lumière l'importance de ce texte ancien pour l'exégèse contemporaine. En effet, dans le contexte polémique de la reconnaissance de la canonicité de l'Écclésiastique au concile de Carthage, en 397, les caractéristiques originales de la version latine de l'Éloge des Pères n'interrogent pas seulement l'interprétation des textes hébreu et grec dont elle dépend. Plus largement, elles permettent d'enrichir l'histoire de la constitution du canon des Ecritures. La Sagesse de Ben Sira y a sans doute joué un rôle beaucoup plus important que ne peut le laisser soupçonner la seule lecture de sa version grecque. C'est pour cela que la version latine de l'Éloge des Pères peut être considérée comme une véritable découverte.

---

<sup>2</sup> Le décret de la quatrième session du concile de Trente (8 avril 1546) sur la réception des livres saints et des traditions précise: *Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit: anathema sit.* A cause des modifications délibérées qu'ils ont apportées à l'Écclésiastique, les éditeurs de la Vulgate sixto-clémentine doivent-ils être considérés comme anathèmes? Cf. H. DENZINGER-P. HÜNERMANN-J. HOFFMANN. *Symboles et définitions de la foi catholique* (Paris 2001) 413.

## I. LE TEXTE LATIN DE L'ÉLOGE DES PÈRES (ECCL 44-50)

Parce qu'il s'en tenait à la liste traditionnelle des livres de l'Ancien Testament qui n'incluait pas la Sagesse de Ben Sira, saint Jérôme n'a pas traduit ce livre en latin, ni à partir du grec de la Septante, ni à partir de l'hébreu<sup>3</sup>. Le texte latin de l'Ecclésiastique qui a trouvé sa place dans les manuscrits de la Vulgate est donc un héritage de la vieille version latine de la Septante. Il a fini par rejoindre les livres traduits par saint Jérôme quand la reconnaissance de sa canonicité, admise en Afrique du Nord à la fin du IV<sup>ème</sup> siècle, s'est élargie à toutes les Eglises de langue latine. On peut donc le lire dans l'édition critique de la *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, en attendant l'achèvement de celle de la *Vetus Latina*<sup>4</sup>. Pour l'examen de la version latine de l'Éloge des Pères, nous nous fonderons sur le texte du *codex Amiatinus* de la Vulgate, copié en 715/716 en Northumbrie et conservé à la Bibliothèque Laurentienne de Florence. Ce choix du manuscrit le plus ancien du texte complet de l'Ancien Testament de la Vulgate permet de lire un texte réel sans avoir à s'interroger sur les choix critiques des éditeurs modernes et contemporains.

À cause des gloses qui l'émaillent, le texte latin de l'Éloge des Pères est édité avec une numérotation des versets qui ne coïncide pas avec celle du texte grec<sup>5</sup>. C'est un premier indice de l'importance des différences qui séparent ces deux versions, même après les corrections des éditeurs de la Vulgate sixto-clémentine. Nous pourrions le négliger en nous contentant de lire le latin dans une optique de critique textuelle, comme témoin du grec dont il dépend. Mais nous nous proposons d'en tenir vraiment compte en lisant la version latine de l'Éloge des Pères pour elle-même. Après avoir repéré les principales différences entre les textes grec et latin, nous partirons des plus significatives d'entre elles pour proposer une lecture théologique des sept chapitres de la version latine (Eccl 44-50).

---

<sup>3</sup> Saint Jérôme avait déniché un exemplaire du texte hébreu de Ben Sira. Cf. JÉRÔME, "Incipit Prologus Hieronymi in Libris Salomonis", in: *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, 957.

<sup>4</sup> "L'Ecclésiastique", in: *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, 1029-1095.

<sup>5</sup> Pour le texte grec, on parlera de Siracide (Si) et les versets seront indiqués à partir de la numérotation de l'édition de A. Rahlfs. Cf. *Septuaginta* (édition d'Alfred Rahlfs; Stuttgart 1935<sup>1</sup>, 1979). Pour le texte latin, on parlera d'Ecclésiastique (Eccl) et on adoptera la numérotation de l'édition de R. Gryson. Cf. *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*.

### 1. Repérage des différences

Les différences qui séparent les textes grec et latin de l'éloge des Pères sont nombreuses mais elles ne doivent pas masquer la grande fidélité de la version latine au grec dont elle dépend. Cette fidélité vaut autant pour le plan général de l'éloge que pour la traduction des versets elle-même, comme le montre Eccl 48,20, dans la notice consacrée au roi Ezéchias et au prophète Isaïe. Ce verset latin donne le décalque exact d'une dittographie transmise par les témoins manuscrits du grec en Si 48,18. Alors que les deux verbes ἀπαίρω et ἐπαίρω sont employés pour rendre l'hébreu נָשַׁן, transmis par le manuscrit B de la guénizah du Caire<sup>6</sup>, seul le second correspond au sens de l'original qu'il traduit. Et le premier ne peut pas être attribué à une source hébraïque car dans la mise en page du manuscrit B, rien ne peut être inséré entre les stiques qui ont survécu pour ce verset. Le verbe ἀπαίρω correspond donc à une erreur de copiste qui n'est pas corrigée par la traduction latine. Par la juxtaposition de *tollo* et de *extollo*, cette dernière se contente de transposer la dittographie des manuscrits grecs en respectant même la parenté des verbes qu'elle cherche à restituer.

La première différence majeure entre les deux versions se repère dès le verset qui conclut l'introduction générale de l'éloge des Pères. Le grec ἐκκλησία (Si 44,15) est rendu par le latin *ecclesia* (Eccl 44,15). Or les deux autres occurrences de ce mot dans la version grecque (Si 50,13.20) sont rendus respectivement par *synagoga* (Eccl 50,15) et *congregatio* (Eccl 50,22). Dans le rapprochement de ces trois traductions, nous découvrons que le mot *ecclesia* ne correspond pas à une simple transcription du grec. Il désigne l'Eglise comme réalité théologique distinguée des communautés juives groupées autour de leurs synagogues. Le mot de *congregatio* n'a pas le même poids théologique: il suffit à rendre le sens premier du mot grec qui est associé à la simple notion de rassemblement. Par ce choix de traduction, l'Eglise est désignée comme l'assemblée véritable qui peut proclamer la louange des Pères; elle est ainsi donnée comme l'interprète véritable de ce qu'elle appelle l'Ancien Testament. Cette différence visible dans le rapprochement du grec et du latin n'est pas une évidence dans la lecture du seul texte latin. C'est sans doute pour cela qu'elle n'a pas été corrigée par les éditeurs de la Vulgate sixto-clémentine. Ceux-ci ont ainsi laissé publier un texte de l'Ancien Testament latin qui parle de l'Eglise en tant que telle.

---

<sup>6</sup> Cf. P. C. BEENTJES, *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of all Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of all Parallel Hebrew Ben Sira* (VT.S 68; Leiden 1997) 87.

La seconde différence majeure se lit dans la notice consacrée à Aaron (Eccl 45,7-27). La version latine de la description du vêtement du grand-prêtre (Eccl 45,9-15) est beaucoup plus floue que la version grecque (Si 45,7b-13a). Le texte grec suivait précisément le texte hébreu; par contraste, le texte latin semble avoir été découpé de la figure historique du Temple de Jérusalem, comme si le lien à la réalité historique du Temple n'était plus indispensable à son interprétation. Cette impression se confirme au chapitre 50: l'allusion à la Mer du Temple (Si 50,3) n'a pas été rendue dans la traduction latine (Eccl 50,3). De même, cette dernière ne parle plus du rideau du Temple (Si 50,5) qu'elle remplace par la mention d'un agrandissement de "la porte et de la cour de la Maison" (Eccl 50,5). Dans l'opération, la figure du grand-prêtre Simon n'est plus liée avec la fête de Kippour comme elle l'était dans les textes hébreu et grec.

La troisième différence entre les deux textes avait disparu dans la Vulgate sixto-clémentine. Elle a été rétablie en 1969 par les éditeurs de la *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*. En effet, dans la notice de Samuel (Eccl 46,16-23), là où le grec parlait du sacrifice d'un agneau de lait (Si 46,16), les manuscrits latins parlent d'un homme sans défaut (Eccl 46,19). L'association de l'homme et de l'agneau autour de la notion de sacrifice est un héritage du chant du Serviteur souffrant (Is 52,13-53,12). Elle a pris un relief nouveau quand les chrétiens s'en sont emparés pour dire le mystère de la Croix. Or les éditeurs du XVI<sup>ème</sup> siècle avaient choisi de retraduire le texte grec pour tourner la difficulté d'une allusion christologique au cœur d'un texte de l'Ancien Testament: dans l'édition sixto-clémentine, *agnus* est substitué à *vir*. Le problème posé par la version latine se perçoit encore plus nettement dans la notice de David (Eccl 47,1-13). Car là où le grec concluait que le Seigneur avait enlevé les fautes du roi (Si 47,11), les manuscrits latins affirment que "le Christ l'a justifié de son péché" (Eccl 47,13). Et pour ce verset aussi, les éditeurs du XVI<sup>ème</sup> siècle ont corrigé le texte latin en retraduisant directement le texte grec: *Dominus* est ainsi substitué à *Christus*<sup>7</sup>. Mais quand on élimine les corrections de la Vulgate sixto-clémentine, on doit admettre que l'homme sans défaut de la notice de Samuel désignait déjà le Christ cité explicitement en conclusion de la notice de David. On peut supposer que les éditeurs ont corrigé ces deux notations christologiques, interprétées comme des erreurs, parce qu'il leur était impossible de concevoir qu'un texte de l'Ancien Testa-

---

<sup>7</sup> La mention explicite du Christ en Eccl 47,13 est la seule dans tout l'Ancien Testament de l'Eglise latine. Cette singularité explique une part des difficultés des éditeurs de la Vulgate sixto-clémentine.

ment puisse parler explicitement de Jésus Christ. Or ces notations ne peuvent pas être attribuées à l'inadvertance des traducteurs ou des copistes qui ont transmis le texte latin. En effet, le grec mentionnait la disparition des rois de Juda (Si 49,4). Et une telle mention est soigneusement omise par la traduction latine (Eccl 49,7). On découvre ainsi que l'homme sans défaut accomplit la figure de l'agneau par lequel Dieu fait grâce à son peuple (Si 46,16 – Eccl 46,19) ; que Jésus Christ (Eccl 47,13) est bien le fils en qui s'accomplit la promesse que le Seigneur a faite à David (Si 47,11), le véritable héritier des rois de Juda (Si 49,4). La traduction latine de l'Éloge des Pères interprète la version grecque dont elle dépend selon la typologie caractéristique de l'exégèse patristique et cette interprétation a été insérée dans la lettre même du texte. Ces notations christologiques séparent radicalement les versions grecque et latine. Elles représentent un choix de traduction délibéré qui était sans doute inacceptable aux yeux des humanistes du XVI<sup>ème</sup> siècle, dans l'état de leurs connaissances.

La quatrième différence majeure entre les deux textes est naturellement moins spectaculaire. Elle transparaît dans des gloses qui émaillent la version latine. Ainsi, à propos d'Israël et d'Ephraïm sous la domination de Jéroboam, la traduction précise que Dieu "les libéra de tous leurs péchés" (Eccl 47,31), en prenant le contre-pied du texte grec qui se bornait à parler du châtement qui allait s'abattre sur eux (Si 47,25). Cette insistance sur la miséricorde de Dieu en face du péché de son peuple se confirme dans une autre glose au cœur de la notice consacrée au roi Ezéchias. Alors que le texte grec se contentait de dire que Dieu avait exaucé son peuple en le rachetant "par la main d'Isaïe" (Si 48,20), le latin précise que le Seigneur "ne se souvint pas de leurs péchés" et qu'il "ne les livra pas à leurs ennemis" (Eccl 48,23). Ces gloses ne sont sans doute pas indépendantes de la conclusion de la notice de David dont elles forment comme un prolongement. Le pardon du péché du peuple répond au pardon du péché du roi en posant les jalons d'une histoire de la miséricorde de Dieu.

La cinquième différence majeure est liée à l'accentuation du caractère eschatologique de l'histoire racontée par l'Éloge des Pères. La dimension eschatologique était déjà présente dans la version grecque de la notice d'Ezéchias qui précise du prophète Isaïe que "jusqu'à l'éternité, il montra ce qui devait être et ce qui était caché avant que cela n'arrive" (Si 48,25). Et dans la version latine, cette dimension est accentuée par la modification de la conclusion de la notice du grand-prêtre Simon: L'histoire s'achèvera quand Israël aura reconnu "avec nous qu'il y a une miséricorde de Dieu" (Eccl 50,26). Cette vision eschatologique de l'histoire est encore soulignée par quelques notations sur le destin de l'homme après la mort. Ainsi, dans la

notice d'Elie, le latin précise qu' "après notre mort, notre renommée ne sera pas de cette qualité" (Eccl 48,12). Ou à propos des os de Joseph: "Ils prophétisèrent après la mort" (Eccl 49,18).

## 2. *Le Christ dans l'Éloge des Pères*

Ces cinq différences majeures invitent à regarder le texte latin d'un œil nouveau, au confluent des deux Testaments. Les problèmes posés par la mention du Christ dans un texte de l'Ancien Testament interrogent notre conception théologique du canon mais ils n'empêchent pas d'essayer de lire la version latine de l'Éloge des Pères comme un texte cohérent. En effet, cette version ne peut pas être interprétée comme une simple traduction fautive du texte grec car on ne peut légitimement supposer que les notations christologiques censurées au XVI<sup>ème</sup> siècle relèvent d'une simple inadvertance. Il y a certainement un parti pris théologique à la source de ces modifications substantielles du texte grec. En effet, dans un monde chrétien ayant perdu tout lien avec le judaïsme du Temple, il semble difficile de supposer que les éléments qui séparent le latin du grec sont indépendants l'un de l'autre. La séparation de l'Eglise et de la Synagogue, l'accomplissement des Ecritures en Jésus Christ, la miséricorde de Dieu et la vision eschatologique de l'histoire ont vraisemblablement partie liée. Pour en avoir le cœur net, il faut reprendre l'analyse du texte retrouvé en 1969 en le lisant à partir de la figure du Christ qui lui confère sa place singulière dans le canon scripturaire des Eglises de langue latine.

La version latine de l'Éloge des Pères doit être lue comme une histoire de la miséricorde de Dieu qui s'accomplit en Jésus Christ. Dans l'introduction, l'Eglise (Eccl 44,15) se tourne vers l'Ancien Testament pour en discerner le sens. Elle y découvre une succession chronologique qui court du patriarche Hénoch (Eccl 44,16) jusqu'au grand prêtre Simon (Eccl 50, 1-26). Cette histoire est marquée par le péché du peuple, dès les jours de Moïse (Eccl 46,9). Ce péché semble dominer l'histoire des rois successeurs de David, mais il ne l'emporte pas sur un pardon de Dieu clairement associé à la personne de Jésus, que ce soit l'homme sans défaut du sacrifice de Samuel (Eccl 46,19) ou le Christ qui justifie David de ses péchés (Eccl 47,13). Dans cette histoire, la figure du Christ est donnée comme l'antitype de celle du roi de Juda. La figure de l'homme sans défaut représente l'antitype de celle de l'agneau du sacrifice. L'histoire racontée par l'Éloge des Pères est donc une histoire orientée vers son accomplissement en Jésus Christ. Cet accomplissement est déjà acquis dans le pardon que le Seigneur a accordé à son peuple au temps des rois Jéroboam (Eccl 47,31) et Ezéchias (Eccl 48,23). Mais cet

accomplissement n'est pas achevé car tous les hommes ne se sont pas encore réconciliés en rejoignant l'Eglise qui chante l'Éloge des Pères (Eccl 44,15). L'histoire s'achèvera dans la conversion finale d'Israël, quand la Synagogue (Eccl 50,15) reconnaîtra la miséricorde de Dieu dans la personne du Christ. Ainsi la version latine de l'éloge des Pères lit l'Ancien Testament comme un appel à la conversion, une invitation à accueillir le don de Dieu en se laissant rassembler par le Christ en une seule Eglise.

Le caractère ecclésial de la conversion peut être plus nettement souligné en relisant la notice du grand-prêtre Simon à la lumière de l'exégèse typologique que la traduction latine a fait entrer dans la lettre même du texte. Dans la version latine, le rideau du Temple a disparu (Eccl 50,5). Le récit ne parle plus de la fête de Kippour. Mais il préfigure la liturgie de l'initiation chrétienne, où les néophytes, après avoir traversé la porte et la cour (Eccl 50,5), peuvent entrer dans l'Eglise rassemblée pour le repas du Seigneur (Eccl 50,6-23). Sous les traits du grand-prêtre Simon, le texte latin dessine la figure d'un évêque qui a le souci d'accueillir la conversion des catéchumènes en agrandissant la porte et la cour de sa cathédrale; après avoir accueilli les nouveaux baptisés, il célèbre l'eucharistie au milieu du peuple entouré par les prêtres. Si la conversion à laquelle l'Éloge des Pères invite est d'abord celle des catéchumènes, cette démarche n'est possible que dans la conversion de toute l'Eglise symbolisée par l'agrandissement de la porte et de la cour. La conversion est ainsi décrite comme l'expérience de l'accueil de la miséricorde de Dieu dans son partage à ceux qui la recherchent. Comme interprétation de l'Ancien Testament, l'Éloge des Pères invite l'Eglise à se laisser construire par l'Esprit Saint en ne cessant de se convertir pour partager autour d'elle le don qu'elle a reçu du Seigneur en la personne du Christ.

## II. L'ECCLÉSIASTIQUE DANS LE CANON DES ECRITURES

Lu pour lui-même, le livre de l'Ecclésiastique ne ressemble à aucun autre texte du canon de l'Ancien Testament de l'Eglise latine confirmé par le concile de Trente, le 8 avril 1546. Dans sa littéralité même, il interdit de faire de la mention explicite du Christ la frontière qui sépare les deux Testaments. Mais pour comprendre l'importance de l'Ecclésiastique pour le canon des Ecritures, il ne faut pas en rester à sa lettre sans tenir compte du contexte théologique de la reconnaissance de sa canonicité, au concile de Carthage de 397. Et il faut aussi prendre en considération la ratification de la décision de Cart-



hage par les églises de langue grecque, au concile *in Trullo* de 692<sup>8</sup>. Le rapprochement de ces trois éléments dessine une théologie scripturaire originale et féconde qui fait le prix du texte latin de l'éloge des Pères restitué par les éditeurs de la *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem* en 1969. En effet, en caractérisant le lien qui unit le canon au mystère de l'Eglise, cette théologie ne concerne pas que les tenants de l'approche canonique des Ecritures<sup>9</sup>. Elle ouvre à la dogmatique de nouvelles pistes de réflexion sur la communion des Eglises dans leur rapport aux Ecritures.

### 1. L'innovation du 3<sup>ème</sup> concile de Carthage (397)

Le texte latin de l'Ecclésiastique est un livre de la vieille version latine des Ecritures qui a fini par rejoindre la Vulgate. Comme le reste de la *Vetus Latina*, il a donc été traduit à partir du grec de la Septante. Son statut dans les Eglises de langue latine a d'abord été lié à celui que les Eglises de langue grecque avaient reconnu à la Sagesse de Ben Sira. Or, si on considère l'ensemble des sources grecques antérieures à 397, ce statut pose problème. En effet, pour le canon grec de l'Ancien Testament, douze listes antérieures au concile de Carthage de 397 sont parvenues jusqu'à nous<sup>10</sup>. Ces listes sont

<sup>8</sup> Cf. P.-P. JOANNOU, *Pontificia Commissione per la Redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale – Fascicolo IX – Discipline générale antique (II<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> s.)*, t I, 1, *Les Canons des Conciles Œcuméniques* (Grottaferrata [Roma] 1962) 120-125.

<sup>9</sup> Cf. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE. *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise* (Paris 1993<sup>1</sup>, 1999) 43-46.

<sup>10</sup> 1) MÉLITON DE SARDES: Préface des *Eclogai*, cité par Eusèbe de Césarée (*Histoire Ecclésiastique* IV, 26, 13-14). Cf. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique* (SC 31; Paris 1952) 211; 2) ORIGÈNE: Préface au *Commentaire sur les Psaumes 1-25*, cité par Eusèbe de Césarée (*Histoire Ecclésiastique* VI, 25, 1-2). Cf. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique* (SC 41; Paris 1955) 125-126; 3) Folio 76a du Ms 54 du patriarcat grec de Jérusalem. Cf. J. P. AUDET, "A Hebrew Aramaic List of Books of the Old Testament in Greek Transcription": *JTS* 1 (1950) 136; 4) AMPHILOQUE D'ICONIUM, *lambes à Séleucus*, 251-319. Cf. P.-P. JOANNOU, *Pontificia Commissione per la Redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale – Fascicolo IX – Discipline générale antique (IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> s.)*, t II, *Les Canons des Pères Grecs* (Grottaferrata [Roma] 1963) 233-237; 5) ATHANASE D'ALEXANDRIE: 39<sup>ème</sup> *lettre festale*. Cf. JOANNOU, 71-76; 6) CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses* IV, 35 (PG 33; Petit-Montrouge 1857) 497-500; 7) EPIPHANE DE SALAMINE, *Panarion*, Hérésie VII, 6, 1-4 (PG 41; Petit-Montrouge 1863) 213-214; 8-9) EPIPHANE DE SALAMINE, *Des poids et des mesures* (PG 43; Petit-Montrouge 1858) 243-244 (deux listes aux paragraphes 4 et 22-23); 10) GRÉGOIRE DE NAZIANCE, *Poèmes* 12, 30-39. Cf. JOANNOU, 229-231; 11) Canon 59 du Concile de Laodicée. Cf. P.-P. JOANNOU, *Pontificia Commissione per la Redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale – Fascicolo IX – Discipline générale antique (IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> s.)*, t I, 2, *Les Canons des Synodes Particuliers* (Grottaferrata [Roma] 1962) 154-155; 12) Canon 85 des Ca-

analogues à celle que le Talmud de Babylone (*Baba bathra* 14b-15a) donne pour le canon des Ecritures du judaïsme rabbinique<sup>11</sup>. Aucune ne permet de penser que la Sagesse de Ben Sira ait pu être reconnue comme Ecriture Sainte par les Eglises de langue grecque avant le concile *in Trullo* de 692. Bien plus, la 39<sup>ème</sup> *lettre festale* d'Athanase d'Alexandrie, le 4<sup>ème</sup> paragraphe du traité *des Poids et des Mesures* d'Epiphane de Salamine ou le 85<sup>ème</sup> canon édité avec les *Constitutions Apostoliques* le distinguent explicitement des textes reconnus comme canoniques pour l'Ancien Testament. Mais le texte du Siracide est cité comme Ecriture sainte par Clément d'Alexandrie, dès le III<sup>ème</sup> siècle. De plus, il est recopié avec les livres du canon hébraïque dans l'Ancien Testament des grands manuscrits onciaux des IV<sup>ème</sup> et V<sup>ème</sup> siècles, comme le Vaticanus, le Sinaïticus et l'Alexandrinus. Ces faits témoigneraient d'un canon scripturaire plus large que celui qu'attestent les douze listes déjà mentionnées. Mais cette hypothèse apparaît peu vraisemblable quand on considère le texte latin dans ses différences avec le texte grec dont il dépend. Celles-ci sont en effet suffisamment importantes pour trancher le débat. Si la Sagesse de Ben Sira avait appartenu au canon des Eglises grecques du IV<sup>ème</sup> siècle, le traducteur n'aurait pu jouir d'une telle liberté d'adaptation. En effet, dans sa 39<sup>ème</sup> *lettre festale*, Athanase d'Alexandrie distingue trois sortes de livres : les livres canoniques, les livres apocryphes et les livres qui peuvent être lus aux débutants désireux d'être instruits des premiers éléments de la vraie religion. Dans cette distinction, la mention de l'instruction religieuse des débutants fait comprendre que la canonicité d'un livre n'est pas liée à son orthodoxie mais à son emploi dans la liturgie. Par conséquent, si la version grecque de la Sagesse de Ben Sira avait été canonique, elle aurait été protégée par le conservatisme de la liturgie jusque dans sa traduction en latin. De plus, elle n'aurait pu recevoir le titre d' "Ecclésiastique", attesté cependant dès le III<sup>ème</sup> siècle, avec saint Cyprien<sup>12</sup>. En effet, comme l'atteste le paragraphe 36 de l'*Explanatio Symboli* de Rufin d'Aquilée<sup>13</sup>, les Eglises de langue

---

*nons Apostoliques* édités avec les *Constitutions Apostoliques*. Cf. *Les Constitutions Apostoliques* (SC 336; Paris 1987) 306-309.

<sup>11</sup> Cf. Sid Z. LEIMAN, *The Canonization of Hebrew Scripture - The Talmudic and Midrashic Evidence* (Hamden 1976) 51-53.

<sup>12</sup> Dans le troisième livre de ses *Testimonia adversus Judaeos*, Cyprien de Carthage introduit les citations du livre par "apud Salomonem in Ecclesiastico" (chez Salomon dans l'Ecclésiastique). Cf. PL 4, col. 755. 760. 766. 773. 775. 777. Le fait est rapporté par Duesberg et Fransen. Cf. *Ecclesiastico* (a cura di Dom Hilaire Duesberg e Dom Irénée Fransen; Torino-Roma 1966) 2.

<sup>13</sup> *Tyrannii Rufini Opera* (CCSL 20; Turnhout 1961) 170-171.

latine qualifient d' "ecclésiastiques" les livres qu'Athanase d'Alexandrie distinguait des canoniques et des apocryphes.

## 2. *L'innovation de Carthage dans le contexte des débats soulevés par la Vulgate*

Par rapport au canon traditionnel des Eglises, le canon 47 du concile de Carthage de 397<sup>14</sup> apporte une véritable innovation. En retenant cinq livres de Salomon parmi ceux qu'on pouvait lire dans la liturgie *sub nomine divinarum scripturarum*, les évêques d'Afrique du Nord autour de saint Augustin ont rompu avec le canon scripturaire traditionnel que les Eglises avaient reçu du judaïsme. En effet, si ces cinq livres comprennent les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique des Cantiques qui sont reconnus comme Ecritures Saintes par les Juifs et par l'ensemble des Eglises, ils incluent aussi l'Ecclésiastique et la Sagesse de Salomon<sup>15</sup>. A cause du rôle de saint Augustin au concile de Carthage, cette innovation scripturaire doit être interprétée à la lumière du débat soulevé par la traduction que saint Jérôme a donné de l'Ancien Testament et dans lequel l'évêque d'Hippone s'est illustré.

Dans le contexte des controverses dogmatiques qui secouaient les Eglises depuis le début du IV<sup>ème</sup> siècle, les Latins avaient pris conscience de la diversité des textes des Ecritures proclamés dans la liturgie de leurs Eglises. Avec les problèmes textuels qu'elles soulevaient, les versions latines existantes étaient incapables de fournir une base commune pour asseoir l'autorité de l'enseignement des pasteurs. Devant cette difficulté, Jérôme s'était lancé dans une traduction nouvelle du canon traditionnel de l'Ancien Testament. Mais au lieu de partir du grec dont dépendaient les vieilles versions latines, il s'était tourné vers l'hébreu. Il ignorait sans aucun doute la complexité des problèmes textuels posés par le canon des Ecritures juives! Cette initiative a rencontré les oppositions de Rufin d'Aquilée et d'Augustin d'Hippone qui refusaient de reconnaître la version de Jérôme au nom de leurs conceptions de l'inspiration et de l'apostolicité des Ecritures. Si la traduction de la Vulgate s'est finalement imposée aux Eglises de langue latine pour les livres du canon communs aux juifs et aux chrétiens, c'est la pensée d'Augustin qui l'a emporté dans les faits. La supériorité de sa théologie scripturaire a été con-

---

<sup>14</sup> Cf. *Concilia Africae A 345 – A 525* (CCSL 149; Turnhout 1974) 340.

<sup>15</sup> Pour un même regroupement des cinq livres de Salomon, on peut se reporter à saint Augustin, en *De Doctrina christiana*, II,8,13. Cf. SAINT AUGUSTIN. *Philosophie, catéchèse, polémique* (édition de Lucien Jerphagnon; Bibliothèque de la Pléiade; Paris 2002) 39-40.

sacrée par la reconnaissance de la canonicité des livres ecclésiastiques qu'il avait initiée au concile de Carthage, en 397. La Vulgate elle-même a fini par être éditée avec ces livres de la vieille version latine que Jérôme n'avait pas traduits parce qu'il ne les reconnaissait pas comme canoniques.

Dans la controverse scripturaire soulevée par la Vulgate, Rufin d'Aquilée représente la position des Eglises de langue latine issue de la tradition scripturaire alexandrine illustrée par Origène. Son souci de fonder l'autorité doctrinale des pasteurs le rapproche de Jérôme dont il avait été le condisciple avant que leurs conceptions des Ecritures ne les séparent. Comme Jérôme, il est resté fidèle à une délimitation du canon de l'Ancien Testament analogue à celle du canon juif des Ecritures. Mais il s'est appuyé sur les notions d'inspiration et d'apostolicité des Ecritures pour rejeter la Vulgate (*Apologia contra Hieronymum* II,36)<sup>16</sup>. L'hébreu n'ayant jamais été la langue de l'Eglise rassemblée par l'Esprit Saint, le texte hébreu des livres de l'Ancien Testament ne peut être considéré comme inspiré. Parce qu'on ne peut pas séparer l'Ecriture de l'Eglise et de l'Esprit qui rassemble cette dernière à la suite des apôtres, il ne peut pas faire autorité quand il diverge du texte grec. En effet, la Septante est l'Ancien Testament que les apôtres ont transmis à l'Eglise et son inspiration peut être reconnue à partir des récits que la tradition juive a consacrés à sa naissance<sup>17</sup>.

La recherche scripturaire d'Augustin se distingue de celles de Jérôme et Rufin par son orientation générale. Pour l'évêque d'Hippone, la question de l'autorité de l'interprète s'efface derrière celle de la vérité de son interprétation. S'il s'agit toujours de comprendre le lien qui unit l'Eglise et l'Ecriture à l'Esprit Saint, la réflexion ne part plus de l'enseignement des pasteurs mais de la liturgie de l'Eglise. En effet, c'est dans l'Eglise rassemblée par l'Esprit Saint que se vérifie la réception des Ecritures (*De Doctrina christiana* II,8,12)<sup>18</sup>. L'assemblée liturgique remplace ainsi l'autorité de la tradition comme lieu de la vérité de ces dernières. Car leur inspiration et leur apostolicité ne se discernent pas dans leur lettre, mais dans le mouvement de l'Esprit qui rassemble l'Eglise autour du Christ et qui se vérifie dans la communauté rassemblée pour l'Eucharistie. Dans cette optique, les problèmes textuels soulevés par la vieille version latine sont peut-être insolubles mais ils n'ont guère d'importance. Ils ne justifient certainement pas une nouvelle traduction de

---

<sup>16</sup> *Tyrannii Rufini Opera*, 111.

<sup>17</sup> Par exemple: PHILON D'ALEXANDRIE, *De Vita Mosis* (édition de R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux et P. Savinel; Paris 1967) 208-211.

<sup>18</sup> AUGUSTIN D'HIPPONE. *De Doctrina christiana*, 253.

l'Ancien Testament à partir du texte hébreu. En effet, puisque la Septante est reçue dans la liturgie des Eglises grecques qui furent les sièges des apôtres, on ne peut rejeter sa lettre comme une corruption de l'hébreu. Elle est inspirée au même titre que l'original qu'elle traduit. Il en est de même pour la version latine qui en dérive et qui a été reçue dans la liturgie des Eglises (*De Civitate Dei* XVIII,43)<sup>19</sup>. Dans cette conception, les frontières du canon des Ecritures sont celles du corpus que l'Eglise animée par l'Esprit Saint proclame en vérité dans sa liturgie.

A l'examen, la théologie scripturaire d'Augustin est étonnamment proche de celle que met en place la version latine de l'éloge des Pères. La notice de Simon (Eccl 50,1-26) permet en effet de faire le lien entre une figure de l'Eglise qui ne cesse de se convertir pour partager la miséricorde qu'elle a reçue de Dieu, d'une part, et une interprétation de l'Ancien Testament comme annonce du salut à tous les hommes, d'autre part. La vérité des Ecritures se dessine dans le mouvement de l'Esprit qui rassemble les hommes autour du Christ, l'homme sans tache, le fils de David en qui le Seigneur a fait miséricorde à son peuple. La vérité des Ecritures est proclamée jusqu'à la fin des temps par l'Eglise rassemblée liturgiquement autour de son évêque pour accueillir les nouveaux baptisés. Cette proximité ne pouvait pas être saisie par les lecteurs de l'édition sixto-clémentine de la Vulgate. Or elle représente un élément capital pour l'intelligence chrétienne de la notion de canon des Ecritures. Car la reconnaissance de la canonicité de l'Ecclésiastique équivaut à la consécration de la théologie scripturaire défendue par Augustin contre celles de Jérôme et de Rufin.

### 3. Les Eglises devant le canon de Carthage : du ralliement à l'oubli

Si l'appartenance de l'Ecclésiastique au canon des Ecritures a été reconvenue par le canon 47 du 3<sup>ème</sup> concile de Carthage, celui-ci précise que les Eglises d'outre-mer seront consultées sur la liste des livres qu'il vient d'arrêter<sup>20</sup>. La décision de l'Eglise d'Afrique représente donc le point de départ d'un long processus qui a conduit à la reconnaissance de la canonicité de la Sagesse de Ben Sira dans les Eglises latines puis grecques. Pour

<sup>19</sup> AUGUSTIN D'HIPPONE. *De Civitate Dei* (édition de G. Combès; Bibliothèque Augustinienne 36; Paris 1960) 635.

<sup>20</sup> Denzinger porte: *ut de confirmando isto canone transmarina ecclesia consulatur*. Je suis l'édition de Charles Munier: *ut de confirmando isto canone transmarinae ecclesiae consulantur*. Cf. DENZINGER-HÜNERMANN-HOFFMANN, *Symboles et définitions de la foi catholique*, 66 et *Concilia Africae A 345 – A 525*, 340.

l'Eglise de Rome, dès 405, le corpus scripturaire défini par la lettre *Consulenti tibi* d'Innocent I<sup>er</sup> à Exupère de Toulouse apparaît comme très comparable à celui de Carthage, même si les deux premiers livres des Maccabées y sont comptés alors que l'Eglise d'Afrique ne les avait pas retenus<sup>21</sup>. De même, en monde byzantin, c'est bien par la réception du canon de Carthage que le concile *in Trullo* a reconnu la canonicité des livres ecclésiastiques, en 692. Du point de vue latin, le processus a construit un canon des Ecritures où l'Ancien et le Nouveau Testament sont introduits par les livres ecclésiastiques qui en commandent la lecture. En monde grec, la ratification du canon de Carthage ne correspond pas à un ralliement pur et simple à la théologie scripturaire sous-jacente au canon latin. Parce que la version grecque de la sagesse de Ben Sira ne coïncide pas avec celle reconnue par les Eglises de langues latines, nous devons admettre que le processus initié par l'Eglise d'Afrique a conduit la communion des Eglises grecques et latines à reconnaître comme canoniques deux textes suffisamment différents pour ne pas être réductibles l'un à l'autre<sup>22</sup>.

L'examen de l'histoire de la reconnaissance de la canonicité de la Sagesse de Ben Sira révèle la richesse de la théologie scripturaire que les Eglises de l'Antiquité tardive avaient élaborée autour du texte de l'Ecclésiastique qu'avait fait disparaître l'édition sixto-clémentine de la Vulgate. A l'examen du décret du concile de Trente sur la réception de livres saints et des traditions, il semble que cette théologie n'était plus comprise au XVI<sup>ème</sup> siècle. Par son souci de l'autorité doctrinale, l'Eglise tridentine apparaît plus proche de Jérôme et de Rufin que de la recherche d'Augustin sur la question de la vérité. Cette impression se confirme avec le second chapitre de la constitution *Dei Filius*<sup>23</sup> adoptée lors du premier concile du Vatican, en 1870, ou les chapitres IV et V de la constitution *Dei Verbum*<sup>24</sup> adoptée lors du second concile du Vatican en 1965. Nulle part ne se lit une description des Ecritures qui soit à la mesure de la complexité du canon reconnu par la communion des Eglises

---

<sup>21</sup> Cf. DENZINGER-HÜNERMANN-HOFFMANN, *Symboles et définitions de la foi catholique*, 70-71.

<sup>22</sup> Des constatations parallèles pourraient être faites à partir des différentes versions connues dans les Eglises de langue syriaque.

<sup>23</sup> Cf. DENZINGER-HÜNERMANN-HOFFMANN, *Symboles et définitions de la foi catholique*, 678-679.

<sup>24</sup> *Concile Œcuménique Vatican II – constitutions, décrets, déclarations, messages* (Paris 1967) 136-141.

antiques<sup>25</sup>. Cet appauvrissement constaté à l'ère moderne mériterait d'être étudié pour lui-même. Il ne donne que plus de prix à l'éloge des Pères restitué par la *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*.

#### 4. Définir théologiquement le canon des Écritures

En tenant compte de ce qu'implique la reconnaissance de l'Écclésiastique comme Écriture Sainte, une première définition se dégage pour le canon des Écritures à partir de l'Éloge des Pères et de la théologie scripturaire d'Augustin. Dans une première approche, ce canon de l'Ancien Testament représente le corpus délimité et centré sur le Christ que l'Église rassemblée par l'Esprit Saint peut proclamer en vérité dans sa liturgie. Car c'est dans l'Esprit Saint qui construit l'Église que les Écritures peuvent être reconnues comme invitation inspirée à se convertir pour accueillir la miséricorde de Dieu. Cet accueil se vérifie dans le partage de cette miséricorde à ceux qui la recherchent dans une démarche catéchuménale. Ce canon regroupe autour de la figure du Christ un Ancien et un Nouveau Testament introduits par les livres ecclésiastiques. Par l'Éloge des Pères, le livre de l'Écclésiastique fixe les limites de l'interprétation de l'ensemble qu'il introduit. Ce dispositif vaut pour les Églises de langue latine comme pour les Églises de langue grecque qui ont reçu le canon 47 du concile de Carthage lors du concile *in Trullo* de 692. Mais avec la reconnaissance de deux versions différentes de la Sagesse de Ben Sira, le canon des Écritures ne peut plus se décrire comme une simple liste qui serait le plus grand commun dénominateur des Églises. Ce n'est pas non plus un texte abstrait établi par la critique textuelle et dont les versions liturgiques se démarqueraient par des corruptions. Très matériellement, c'est la bibliothèque des livres que les Églises ont adoptés d'un commun accord pour être proclamés comme Écritures Saintes dans leurs liturgies respectives<sup>26</sup>. Et l'inspiration et l'apostolicité de cette collection ne sont pas liées à la lettre ou aux auteurs des textes originaux dont dépendent les ver-

---

<sup>25</sup> L'appauvrissement est encore plus sensible en monde protestant. A la suite de Luther, les Églises issues de la Réforme ont rejeté les livres ecclésiastiques parmi les apocryphes. Comment pourraient-elles comprendre la notion de canon scripturaire mise en place par la communion des Églises antiques?

<sup>26</sup> Reconnaître la complexité du canon des Écritures a des conséquences immédiates pour le dialogue œcuménique entre les Églises occidentales et les Églises orientales. Parce que ce canon est une bibliothèque qui dépasse la collection des livres que chaque Église peut lire dans sa propre liturgie, aucune Église particulière ne peut s'affirmer seule dépositaire du trésor des Écritures!

sions qu'elle rassemble. Elles sont le fruit de l'Esprit de communion qui rassemble ces Eglises autour du Christ. Et ce fruit se discerne concrètement dans la reconnaissance progressive des canons adoptés par les Eglises locales. En effet, l'inspiration du texte hébreu de la Sagesse de Ben Sira n'a jamais été reconnue par quiconque dans l'histoire. Et le texte grec n'appartenait pas au canon des Ecritures reçu de la génération apostolique.

### III. CONCLUSION

La description de la version latine de l'Éloge des Pères (Eccl 44-50) et l'histoire de la reconnaissance de la canonicité de l'Ecclésiastique doivent maintenant être rapprochées pour achever la caractérisation littéraire du texte latin restitué en 1969 dans la *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*. On pourra alors conclure sur l'importance de celui-ci en identifiant sommairement les questions qu'il pose à la théologie contemporaine.

Selon le témoignage d'Athanase pour l'Eglise d'Alexandrie au IV<sup>ème</sup> siècle, le texte grec de la Sagesse de Ben Sira était lu pour l'instruction des débutants. Ce témoignage corrobore celui des citations qu'en donne Clément d'Alexandrie dans *Le Pédagogue*<sup>27</sup>, ou celui d'Origène rapporté par Rufin d'Aquilée dans la traduction latine des *Homélies sur les Nombres* (XXVII, 1)<sup>28</sup>. Il en était de même pour les Eglises de langue latine, comme le montre Rufin au paragraphe 36 de l'*Explanatio Symboli*. L'Éloge des Pères fonctionne effectivement comme une introduction à l'Ancien Testament. Il permet à la mémoire d'en connaître les grandes figures et il ouvre l'intelligence à une interprétation ecclésiale des Ecritures. Dans sa modestie, il est particulièrement adapté à ceux qui reçoivent les premiers rudiments de la foi. Mais ce n'est pas comme outil pédagogique que le livre de l'Ecclésiastique aurait pu être reconnu comme Ecriture Sainte. Selon le critère de canonicité défendu par Augustin, il faut qu'il ait trouvé sa place dans la liturgie de l'Eglise d'Afrique. Cela est d'autant plus vraisemblable que l'interprétation typologique de la notice du grand-prêtre Simon n'est pas accessible à qui n'a pas reçu le baptême pour entrer dans l'église et rejoindre le peuple dans la célébration de l'eucharistie avec l'évêque et son presbyterium. Tous ces éléments rapprochés permettent de caractériser l'éloge des Pères comme une ca-

<sup>27</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue* (SC 70-108-158; Paris 1960, 1965 et 1970).

<sup>28</sup> ORIGÈNE, *Homélies sur les Nombres III – homélies XX-XXVIII* (SC 461; Paris 2001) 272-273.



téchèse destinée aux néophytes. A la lumière de l'Eglise qui leur a ouvert ses portes, les nouveaux baptisés reçoivent dans la proclamation liturgique de ce texte une première initiation à l'interprétation de l'Ancien Testament comme histoire du salut accomplie en Jésus Christ

Cette catéchèse porte en elle une théologie scripturaire qui interroge les Eglises grecques et latines sur la vérité de ce qu'elles proclament d'un commun accord comme parole de Dieu dans leurs liturgies respectives. A cause de cela, la reconnaissance du canon 47 du 3<sup>ème</sup> concile de Carthage a conféré à la Sagesse de Ben Sira un rôle déterminant dans l'interprétation des Ecritures. A qui s'étonnerait qu'un livre si marginal puisse occuper une place si importante, ce paradoxe s'explique aisément. En effet, une assemblée qui ne retiendrait pas l'ensemble de la Loi et des Prophètes dans son canon ne pourrait pas être reconnue comme une église chrétienne, alors que les intervenants du débat sur l'inspiration et l'apostolicité des Ecritures appartenaient tous à la communion des Eglises. Au IV<sup>ème</sup> siècle, il ne s'agit plus de réfuter Marcion et les sectes gnostiques comme au temps d'Irénée de Lyon. Le débat vise à caractériser la place des Ecritures dans la vie de l'Eglise construite par l'Esprit Saint autour du Christ. La réflexion a quitté la marge de l'Eglise où Irénée luttait *contre les hérésies*<sup>29</sup>. Et elle a rejoint le cœur de son mystère. C'est pour cela que le canon qui s'est mis en place dans la reconnaissance de l'Ecclésiastique interroge encore aujourd'hui les Eglises en recherche d'unité. Et s'il est encore trop tôt pour faire le bilan des questions que le texte latin de l'Éloge des Pères pose à la théologie contemporaine, nous pouvons cependant déjà en proposer trois dans trois domaines différents.

La première de ces questions est pastorale et concerne la liturgie des Eglises catholiques de tradition latine. Pour leurs traductions liturgiques en langue vernaculaire, il pourrait sembler légitime de partir du canon des Ecritures délimité à la fin du IV<sup>ème</sup> siècle et réaffirmé au concile de Trente. Or il n'en est rien pour la Sagesse de Ben Sira. Ainsi, dans la liturgie de l'Eglise de France, pour le vendredi de la quatrième semaine des années paires, le lectionnaire traduit la version grecque de la notice de David (Si 47, 1-11) et non pas la version latine (Eccl 47, 1-13) qui en est substantiellement différente. Ce choix est conforme à la censure opérée de bonne foi par les éditeurs de la Vulgate sixto-clémentine au XVI<sup>ème</sup> siècle. Est-il encore légitime trente cinq ans après la redécouverte du texte reconnu comme canonique dans la tradition des Eglises de langue latine? Il y a là matière à reprendre l'examen du lectionnaire mis en place dans les Eglises francophones après Vatican II.

---

<sup>29</sup> IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* (Sagesses Chrétiennes; Paris 1984<sup>1</sup>, 2001).

La deuxième de ces questions concerne la notion de Tradition telle qu'elle intervient dans le dialogue entre l'Eglise catholique et les Eglises issues de la Réforme. Face au *sola Scriptura* de Luther, la reconnaissance de la canonicité de l'Ecclésiastique invite à reconsidérer le rapport de l'Ecriture à la Tradition. En effet, ce n'est pas l'œuvre originale écrite en hébreu par Jésus Ben Sira au début du II<sup>ème</sup> siècle avant Jésus Christ qui a été reconnue comme canonique à Carthage ; ce n'est pas non plus la traduction grecque donnée par son petit-fils ; c'est l'adaptation très libre du texte grec qui avait trouvé sa place dans la liturgie des Eglises de langue latine. C'est en effet comme catéchèse pour les néophytes que la Sagesse de Ben Sira a été reconnue comme Ecriture inspirée, en 397. Ainsi, la Parole de Dieu a réussi à se faire entendre dans la violence d'un processus complexe de traduction, et le texte d'une Ecriture sainte s'est fixé dans la transmission d'une œuvre humaine. Dans le travail de la Parole de Dieu, la Tradition a précédé l'Ecriture! Ce modèle est particulièrement facile à vérifier pour la Sagesse de Ben Sira. Ne faudrait-il pas élargir la vérification aux autres livres proclamés comme Ecritures Saintes dans la liturgie des Eglises d'aujourd'hui? Il y a là matière à rouvrir sur de nouvelles bases les vieux débats qui ont opposé l'Eglise tridentine et les Eglises issues de la Réforme.

Les dernières de ces questions concernent les exégètes qui étudient la Septante. Si la Sagesse de Ben Sira est entrée dans les grands manuscrits onciaux des IV<sup>ème</sup> et V<sup>ème</sup> siècles, alors qu'elle n'était clairement pas reconnue comme canonique, ces manuscrits ne sont certainement pas des livres liturgiques. Comment faut-il alors les décrire? Comment la traduction que le petit-fils de Ben Sira a donnée de l'œuvre de son grand-père y a-t-elle trouvé une place? Il y a là matière à reconsidérer complètement l'histoire du livre dont *la Lettre d'Aristée* raconte la naissance.

**Resumen.-** El elogio de los antepasados (Eccl 44-50) de la Vulgata es muy diferente del texto griego del que proviene. In efecto, el texto del canon del Antiguo Testamento de las iglesias latinas opone la Iglesia a la Sinagoga y habla explícitamente de Jesús a quien se presenta como hombre sin mancha sacrificado por Samuel (Eccl 46,19) y como Cristo que justifica a David (Eccl 47,13). Estas discrepancias habían sido camufladas por los editores de la Vulgata sixto-clementina del siglo XVI. Visibles de nuevo a partir de 1969 gracias a la *Biblia Sacra juxta Vulgatum Versionem* de R. Gryson dichas diferencias cuestionan nuestra manera de entender el canon de las Escrituras.

**Summary.-** The Latin version of the *Laus Patrum* (Eccl 44-50) copied in the Vulgate's manuscripts largely differs from the Greek source it comes from. This text of the Latin canon of the Old Testament opposes Church and Synagogue and openly mentions Jesus as a faultless man

*sacrificed by Samuel (Eccl 46,19) and as the Christ who justified David (Eccl 47,13). These differences had been erased by the editors of sixteenth century's sixto-clementine Vulgate. Restored in the Biblia Sacra juxta Vulgatam Versionem edited by R. Gryson in 1969, they challenge traditional descriptions of the canon of Scripture.*