



HAL
open science

Les trois sagesse de Baruch

Raphaëlle Berterottière

► **To cite this version:**

Raphaëlle Berterottière. Les trois sagesse de Baruch : Hypothèses sur la figure des géants en Ba 3, 24–28. *Advances in ancient biblical and near eastern research*, 2021, 1 (2), pp.81-108. 10.35068/aab-ner.v1i2.827 . hal-04561231

HAL Id: hal-04561231

<https://univ-montpellier3-paul-valery.hal.science/hal-04561231>

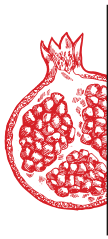
Submitted on 26 Apr 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License



AABNER

ADVANCES IN ANCIENT BIBLICAL
AND NEAR EASTERN RESEARCH

**LES TROIS SAGESSES DE BARUCH:
HYPOTHÈSES SUR LA FIGURE DES GÉANTS
EN Ba 3, 24-28**

Raphaëlle Berterottière

Source: *Advances in Ancient, Biblical, and Near Eastern Research*
1, no. 2 (Fall, 2021), 81–108

URL to this article: DOI [10.35068/aabner.v1i2.827](https://doi.org/10.35068/aabner.v1i2.827)

Keywords: Book of Baruch, giants, wisdom traditions, biblical
intertextuality, Septuagint, Book of the Watchers, Second Temple
Judaism

Abstract

Bar 3:24-28 correlates in a most creative way the downfall of the giants with the wisdom thematic: the giants perished because they were refused the gift of divine wisdom. Their depiction echoes both the offspring of the “sons of God” in Gen 6 and the mighty Canaanites, to indicate two erroneous paths towards wisdom. The thorough rewriting of Gen 6 is especially interesting: contrary to the Genesis account, the birth of the giants is located in the “house of God”, a place that seems to outreach human understanding. The purpose of the author may be to distance himself from texts that describe the mysteries of the universe, such as the Book of Watchers. On the author hand, the military competence of the giants associates them with the nations and therefore excludes them from election. Since the text was presumably written in the Hellenistic era, it is not unlikely that this gentile wisdom might be identified with Greek culture. In opposition to these counter-models, the true wisdom, also outlined in the rest of the section, is a divine gift to the whole people of Israel.





LES TROIS SAGESSES DE BARUCH: HYPOTHÈSES SUR LA FIGURE DES GÉANTS EN Ba 3, 24-28

Raphaëlle Berterottière



Le thème de la disparition des géants, peu présent dans les passages de la Torah ou des *Nebi'im* qui mentionnent ces créatures dont la taille et la force surpassent celles des Israélites, semble avoir suscité un grand intérêt dans la littérature ultérieure du Second Temple, qui l'a souvent assimilé au Déluge. Des textes d'origines et de genres très hétérogènes évoquent en particulier les raisons de cet anéantissement : certains textes retrouvés à Qumrân comme le *Livre des Veilleurs*, le *Livre des Jubilés* ou le *Livre des Géants*, qui constituent les récits les plus développés sur les géants, y voient l'origine de la diffusion du mal sur terre (voir par exemple 1 Hén 9, 9) ; d'autres textes évoquent leur insoumission (Si 16, 7 ; 2 Macc 2, 4 ; Sg 14, 6) ou leur impiété (Ps.-Eupolemos).

La section centrale du livre de Baruch est cependant le seul texte qui mobilise l'idée de sagesse pour expliquer la disparition des géants : « Ce n'est pas eux que Dieu a choisis ; il ne leur a pas non plus donné le chemin de la connaissance. Ils périrent parce qu'ils n'avaient pas de jugement ; ils périrent à cause de leur irréflexion » (Ba 3, 27-28).

C'est aussi le texte qui fait référence de manière la plus explicite au seul récit portant sur l'origine de ces êtres dans la Bible hébraïque, Gn 6, 1-4. On a ainsi pu parler d'une « sapientalisation » des traditions de la Torah par ce texte (Sheppard 1980). Une notable variation survient toutefois dans cette reprise : les géants sont désormais engendrés dans la « maison de Dieu » (ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ, v. 24) et non plus « sur la terre ». Il semble donc que la tradition rapportée par Gn 6 ait été intégrée à un texte à la visée théologique différente, que nous nous proposons d'analyser.

Ces versets se trouvent dans une méditation sur la sagesse qui constitue la partie centrale du livre (3, 9-4, 4). Encadrée par une exhortation invitant Israël à cheminer vers la sagesse après l'avoir délaissée (3, 9-14 ; 4, 2-4), cette méditation prend la forme d'un passage en revue de supposés détenteurs de la sagesse (3, 15-23), pour finalement affirmer l'exclusivité divine en cette matière : personne ne connaît la sagesse (v. 29-31), si ce n'est Dieu (v. 32-36), qui l'a donnée à Israël par la Loi (3, 37-4, 1). Entre l'énumération des chercheurs infructueux de la sagesse et l'affirmation que Dieu seul la possède se trouve l'évocation des géants (v. 26-28), introduite par deux phrases célébrant l'infinité du domaine divin (v. 24 et 25) dans lequel ils auraient été engendrés. Les versets 24 à 28 apparaissent ainsi comme un petit isolat au sein de cette section, et c'est ce passage que nous examinerons principalement pour mettre au jour les ressorts de l'association des géants au thème sapiential.



1. Ba 3 et les géants de l'Écriture

Une des caractéristiques de ce texte réside dans la référence explicite qu'il fait au récit de la naissance des géants rapporté en Gn 6, 1-4. Plusieurs expressions de la version grecque de Gn 6 y sont citées : en Ba 3, 26 les géants « furent engendrés » (ἐγεννήθησαν), un verbe qui se retrouve en Gn 6, 4 lorsqu'on lit que les « fils de Dieu allèrent vers les femmes des hommes et leur engendrèrent (ἐγεννώσαν) [des enfants] ». Ces géants sont désignés en Baruch comme « renommés, présents depuis le commencement » (οἱ γίγαντες οἱ ὀνομαστοὶ οἱ ἀπ'

ἀρχῆς, v. 26), ce qui est une reprise quasiment identique de la manière dont Gn 6 définit les géants comme « ceux d'autrefois, les hommes de renom » (οἱ ἀπ' αἰῶνος, οἱ ἄνθρωποι οἱ ὀνομαστοί, v. 4)¹.

L'interprétation de ce récit de Gn 6 a fait l'objet de nombreuses discussions dans la recherche, tant le texte présente de difficultés. La version hébraïque frappe en effet par son caractère heurté : l'action relatée aux versets 1 et 2 est interrompue par le v. 3, et constitue au v. 4 le cadre temporel dans lequel entrent de nouveaux protagonistes, les *nephilim* (נפילים). Les « fils de Dieu » (בני האלהים, v. 1), sont à nouveau mentionnés en 4b, tandis que les *nephilim* apparaissent coupés de la continuité du récit (Westermann 1974, 495). Un même problème se retrouve dans le dernier segment du v. 4, où apparaissent encore de nouveaux personnages, les *gibborim* (גבורים) ; le référent du pronom המה n'est alors pas clairement lisible : s'agit-il des enfants des *nephilim*, mentionnés juste avant² ? Ou bien des *nephilim* eux-mêmes, ce qui amènerait à identifier *nephilim* et *gibborim*³ ?

Cette dernière lecture semble être celle de la Septante, qui traduit *nephilim* et *gibborim* par le même terme, γίγαντες⁴. *Nephilim* et *gibborim* sont apparus assez similaires pour pouvoir être désignés de manière identique. Le mot γίγας est emprunté à la mythologie

¹ La question de la langue originale de rédaction du livre de Baruch n'est pas tranchée, mais ce lien direct entre le grec de Baruch et la version grecque de la Genèse nous autorise à ne pas faire entrer en considération dans cette étude un hypothétique original hébreu. Pour un résumé de la question, voir Assan-Dhôte et Moatti-Fine (2005, 55–56 et 69–72).

² Une étymologie possible de ce terme, le verbe נפל, « tomber », accréderait cette hypothèse.

³ C'est l'opinion de Day (2014), qui ne voit pas sinon pourquoi les *nephilim* seraient mentionnés (83). Pour Gertz (2018) au contraire, on ne comprendrait alors pas pourquoi il n'est pas dit explicitement que les *nephilim* et les *gibborim* ne sont pas identiques (217).

⁴ Il semble peu probable que les traducteurs aient eu sous les yeux un texte hébreu qui n'ait employé qu'une seule des deux désignations (Harl 1986, 126). Pour Rösel (1994), une telle traduction ne doit pas pour autant faire penser que ses auteurs ne considéraient pas que ce texte parlait de deux types différents de géants (151–52).



grecque (il fait ses premières apparitions chez Homère et Hésiode) ; il est présent dans de nombreux livres de la Bible grecque, où il traduit une pluralité de termes hébraïques. En Gn 10, il est appliqué à Nimrod pour rendre le nom גבור qui désigne un homme à la valeur militaire reconnue (par exemple en 2 Sam 23, 8). גבור est le terme hébreu que γίγας traduit le plus souvent (voir par exemple Ps 32, 16 ; És 3, 2 ; Éz 32, 12). Γίγαντες est aussi employé pour rendre רפאים qui semble faire référence aux morts dans le *sheol*, et en particulier aux guerriers morts (voir entre autres Pr 21, 16 ; És 14, 9 ; Éz 3, 21.27)⁵. Enfin, γίγαντες traduit également le terme *nephilim*, qui n'apparaît, hors de Gn 6, qu'en Nb 13, pour désigner les Cananéens indigènes qu'ont rencontrés les éclaireurs israélites lors d'une opération de reconnaissance de la Terre promise (v. 31-33). On remarque qu'un certain nombre de textes assimilent, comme Nb 13, les Cananéens aux géants : on retrouve cette association en Dt 1, 28, en Jos 12, 4 et 13, 12, en 2 Sam 21LXX (v. 11 et 22) ainsi que dans son correspondant des Chroniques, 1 Chr 20, 4-6LXX. En Dt 2, 10, plusieurs de ces peuples cananéens se trouvent regroupés sous la désignation de *rephaïm* ; parmi eux figurent les Anaqites, assimilés aux *nephilim* en Nb 13. Les traducteurs semblent avoir tiré les conséquences d'un réseau d'équivalences établi entre ces différents termes en les traduisant presque tous par γίγαντες.

Cette équivalence se retrouve dans le passage de Ba 3, qui caractérise les géants par leur « belle taille » (γενόμενοι εὐμεγέθεις, v. 26). Or cette caractéristique est absente de Gn 6, et n'est attribuée qu'aux « géants cananéens » : les éclaireurs de Nb 13 disent avoir vu en Canaan « des hommes de haute taille » (אנשי מדות, ἄνδρες ὑπερμήκεις, v. 33) ; en 1 Chr 20, 6, un Philistin tué par le neveu de David est qualifié « d'homme de haute taille » (איש מדה, ἀνὴρ ὑπερμεγέθης).

L'association des géants de Ba 3 aux indigènes du pays est peut-être aussi présente à travers l'expression ἐπισταμένοι πόλεμον. Cette qualification ne reprend aucune caractéristique explicitement attribuée aux géants dans les textes scripturaires⁶, et peut simplement renvoyer au

⁵ C'est peut-être à ce terme qu'il faut rattacher aussi l'expression ידֵיהֶרפָּה en 2 Sam 21, 18, traduite par ἀπόγονος γιγάντων.

⁶ Harl *et al.* (1986) note qu'on trouve des hommes « exercés à la guerre » (δεδιδασμένοι πόλεμον ou διδακτοὶ πόλεμον) en 1 Chr 5, 18LXX (certains

sémantisme du terme גבור. Mais elle peut aussi faire allusion à l'un des traits dominants des géants cananéens : leur vaillance au combat. En Nb 13, les espions israélites affirment : « nous ne pourrons monter à l'assaut de ce peuple, car il est plus fort que nous » (לא נוכל לעלות) (אֵל־הַעַם כִּי־חֹזֶק הוּא מִמֶּנּוּ v. 31b). On lit aussi en 2 Sam 21, 20 que les Philistins emploient des géants en première ligne (Sheppard 1980, 86). Si l'on prend le verbe ἐπίσταμαι au sens d'une connaissance raisonnée, technique, on peut aussi mettre cette attribution en rapport avec un passage de 1 Sam 13 qui indique que les Philistins veulent conserver le monopole du travail des métaux, indispensable à la fabrication des armes, en Canaan (v. 19-20).

L'assimilation des géants aux Cananéens prend sens dans le contexte du passage : l'ensemble de la section est en effet traversé par l'opposition entre Israël et les nations. Le passage en revue des dépositaires malheureux de la fausse sagesse s'ouvre et se clôt sur une allusion aux nations : les « chefs des nations » (οἱ ἄρχοντες τῶν ἐθνῶν, v. 16), mis en parallèle avec « ceux qui maîtrisent les bêtes sauvages de la terre » (οἱ κυριεύοντες τῶν θηρίων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς, v. 16), font probablement référence aux représentations traditionnelles de souverains égyptiens ou assyriens à la chasse, figurations de la maîtrise du chaos par le roi (Keel 1993) ; à la fin du texte sont mentionnés Canaan, Témán, Merran ainsi que les « fils d'Agar » (υἱοὶ Ἀγάρ, v. 23). Cette association est aussi présente en creux au v. 27 : en rappelant que « ce n'est pas eux que Dieu a choisis » (οὐ τούτους ἐξελέξατο ὁ θεός), le texte oppose les géants au peuple élu, Israël.

Nous avons donc affaire dans ce passage à une synthèse des deux figures gigantesques présentes dans les textes scripturaires, qui semble se fonder sur une équivalence établie au sein même de la Torah⁷. Cette synthèse renferme une double représentations de l'espace, en écho à la double extension, verticale et horizontale, présente dans les versets

descendants de Gad), en Ct 3, 8 (la garde de Salomon), et en 1 M 4, 7, où cette expression désigne alors les païens (109) ; il ne paraît pas pour autant possible d'établir un lien entre ces expressions.

⁷ Comme l'a montré Goff (2010), on trouve une semblable combinaison en Si 16, 7, qui se fonde quant à elle d'abord sur la figure des géants de la conquête pour y inclure la figure des géants antédiluviens, contrairement à Ba 3.



24 et 25 (Steck, Kratz et Kottspier 1998, 51) : elle conjoint la verticalité suggérée par les « fils de Dieu » et l'horizontalité évoquée par la dispersion géographique des nations pour manifester l'étendue de la puissance divine. Les géants achèvent donc la série amorcée au verset 16 : même eux, qu'ils soient assimilés à des êtres intermédiaires ou à des figures héroïques pour leur renom à la guerre (οἱ ὀνομαστοί), ne possèdent pas la sagesse.

Pour Sheppard (1980), une telle synthèse témoigne de l'ambition « anthologique » de Baruch (86–87). Si cette caractérisation rend compte du style condensé et allusif de ces versets, elle ne doit pas, selon nous, masquer le travail de réécriture à l'œuvre dans ces versets, qui prennent eux-même place dans un jeu de références extrêmement élaboré⁸. Il nous semble ainsi plus pertinent de mettre l'accent sur le lien privilégié que semble entretenir Ba 3 avec Gn 6, par les références explicites qui renvoient de l'un à l'autre texte. Nous voudrions explorer ce lien en partant de l'interprétation du récit de Gn 6.

La présence de « fils de Dieu », qui semblent associés dans d'autres textes bibliques à des membres de la cour céleste (une représentation influencée par les cultures voisines, en particulier Ougarit)⁹, la présence de récits plus développés de cet épisode dans le *Livre des Veilleurs* (1 Hén 6–8), ou dans le *Livre des Jubilés* (Jub 5, 1-5 ;

⁸ Henderson (2016, 56) a ainsi montré que la mobilisation de certaines références scripturaires dans la section sapientiale de Baruch, indépendamment de leur contenu, pouvait répondre à une véritable stratégie : les références à Job et au Deutéronome représentent respectivement les corpus des écrits de sagesse et de la Torah ; la combinaison de ces références doit placer les écrits de sagesse dans le prolongement de l'autorité de la Torah.

⁹ La célébration de Yhwh exprimée dans le Ps 29 s'inspire ainsi des représentations des dieux cananéens en associant aux caractéristiques du dieu de l'orage Baal les traits royaux du dieu El (voir par exemple Hossfeld et Zenger 1993, 180), notamment la présence d'une cour autour de lui, les « fils d'El » (בני אלים, v. 1) qui doivent se prosterner devant Yhwh (השתחוּוּ ליהוה, v. 2 ; voir aussi Ps 89, 7). En Jb 1 et 2, ils désignent des êtres qui « se tiennent devant le Seigneur » (להתיצב) על־יהוה, 1, 6 ; 2, 1), à l'instar d'un conseil royal dont les membres se présentent debout auprès du roi assis. Pour une présentation générale des parallèles entre le conseil divin ougaritique et biblique, voir Loretz (1990, 56–65).



voir aussi 7, 21-23), de même que l'existence de récits relatant les unions entre humains et dieux dans d'autres cultures antiques¹⁰, ont pu laisser penser que cet épisode représentait le vestige d'un mythe ancien. Gunkel (1922) considérait déjà que le narrateur aurait intégré le récit de cette union de manière seulement allusive, pour des raisons théologiques (59). Pour von Rad (1987), le mythe dont serait dérivé ce récit aurait raconté l'origine des figures héroïques de demi-dieux ; en intégrant ce mythe à l'histoire des origines, celui que von Rad appelle le Yahviste aurait cependant détourné la perspective étiologique initiale pour faire de ce récit « démythologisé » une illustration de la corruption de l'humanité, qui conduit au Déluge (85). Il aurait alors inséré le v. 3 pour assimiler cette union à une transgression nécessitant l'intervention de Yhwh. Cette transformation du texte expliquerait son caractère laconique et isolé.

La recherche actuelle préfère toutefois mettre l'accent sur ce qui inscrit ce récit dans la continuité de l'histoire des origines de Gn 1-11. Gertz (2018) se demande ainsi ce qu'aurait apporté à la rédaction finale de la Genèse l'insertion d'un résumé bancal, destiné à mettre au second plan une tradition dont le récit donne lui-même la trace¹¹, et souligne le fait que le v. 3 présuppose l'animation de l'homme par le souffle de vie (Gn 2, 7) et peut être rapproché de la volonté exprimée par Dieu de limiter la vie humaine (Gn 3, 22)¹². Gertz choisit donc de donner

¹⁰ Si la figure de Gilgamesh ou les héros grecs viennent immédiatement à l'esprit, aucune dépendance directe n'est démontrable avec la mythologie proche-orientale (Witte 1998, 293) ni la mythologie grecque (Wright 2013, 73-74).

¹¹ « Welches Erzählinteresse besteht an einer folgenlosen Notiz über die sexuelle Verbindung zwischen Göttersöhnen und Menschentöchtern (V. 1-2) oder an einer bruchstückhaften Ätiologie der Riesen und Helden der Vorzeit (V. 1-2.4*), die im Fortgang der Erzählung keine Rolle spielen? Warum sollte der 'Jahvist' oder ein später Ergänzter solche Schwierigkeiten provozieren, wenn es ihm nur darum ging, einen 'mythischen Torso' zu relativieren, den er selbst genommen hat? » (207).

¹² Voir aussi Collins (2008, 260), et Arnold (2009, 90). Nombre d'autres interprétations ont été proposées quant à la place qu'occupe ce passage dans l'histoire des origines. Voir par exemple Hendel (1987), qui suppose que l'union pécheresse



toute sa place au v. 3 dans le passage : la limitation de la vie *humaine* serait une manière de considérer ces figures intermédiaires comme des êtres humains plutôt que des dieux. Une telle restriction devrait être comprise en relation avec le mouvement inverse de divinisation de certains êtres humains, présent dans la pratique de l'héroïsation qui se développe dans le monde grec à l'époque hellénistique (Gertz 2018, 213–14)¹³. La détermination des « géants » comme des êtres intermédiaires à la valeur guerrière reconnue peut en effet être facilement mise en parallèle avec les figures grecques de héros. Plutôt qu'une dévaluation d'un mythe réduit à de grands traits, l'intention du texte de Gn 6 pourrait être définie comme une réaction à une pratique grecque. Comme en Gn 6, il s'agit dans Ba 3 d'une dévaluation de la figure des géants, selon des modalités toutefois différentes, que nous allons mettre au jour dans la suite de cette contribution. On peut aussi relever, à cet égard, que la section centrale de Baruch traite également de la limitation de la vie humaine, aux v. 19 et 20. Pour Grätz (2013), l'argument de la section serait même que si la vie humaine est limitée, alors cela doit aussi valoir pour sa capacité à connaître (192).

Comment désormais caractériser le rapport de Ba 3 à Gn 6 ? Faut-il déduire de cette continuité thématique que Gn 6 et Ba 3 présentent une même attitude par rapport à la pénétration de la culture grecque ? Si cette question était primordiale à l'époque de la rédaction du livre de Baruch, qu'on situe généralement au II^e siècle¹⁴, nous devons pour le moment réserver notre jugement et observer une notable variation :

des fils de Dieu aurait initialement constitué la cause immédiate du Déluge, avant qu'une motivation plus éthique, impliquant l'être humain, ne soit apportée (16–17).

¹³ Voir aussi Pury, Römer et Schmid (2016, 49). Sur les traces archéologiques attestant du développement du culte des héros, voir par exemple Hugues (1999, en particulier 168–70).

¹⁴ Baruch semble avoir connaissance de la collection des *Nebi'im* ou de Dn 1–9 (Steck, Kratz et Kottspier 1998, 22). L'absence de thèmes caractéristiques d'écrits plus tardifs (résurrection, eschatologie, démonologie) incite à ne pas descendre la datation après le II^e siècle (Assan-Dhôte et Moatti-Fine 2005, 51). Voir aussi Nickelsburg (1981, 113), et Nicklas (2010, 81). Le lieu de rédaction et la question de l'unité de composition de ce livre restent néanmoins débattus.



alors que l'engendrement des géants est situé « sur la terre » dans le texte de Gn 6, et que cette indication est répétée aux v. 1 et 4 (ἐπὶ τῆς γῆς, traduisant עַל־פְּנֵי הַאֲדָמָה puis בְּאֶרֶץ), il est en Ba 3 situé « là-bas » (ἐκεῖ), c'est-à-dire dans la « maison de Dieu » (ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ, v. 24) célébrée dans les versets précédents¹⁵. Comment interpréter cet écart ?

2. La localisation de l'engendrement des géants (v. 24-26)

La célébration des v. 24-25 emploie des attributs abstraits ou figurés, mais recourt aussi à des termes imagés : « la maison de Dieu » (ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ), « le lieu qu'il possède » (ὁ τόπος τῆς κτήσεως αὐτοῦ), dont on ne peut estimer les dimensions. Cette imagerie spatiale est présente dans l'ensemble de la section où elle exprime le caractère inaccessible de la sagesse pour l'humain livré à ses propres ressources. On s'interroge sur « le lieu » de la sagesse (τὸν τόπον αὐτῆς, v. 15), dont les personnages cités n'ont pas connu le « chemin » (ὁδὸν, τρίβους αὐτῆς, v. 20.21.23) et qu'il faudrait aller chercher « au ciel » (εἰς τὸν οὐρανὸν, v. 29) ou « au-delà de la mer » (πέραν τῆς θαλάσσης, v. 30).

Jusque-là, la sagesse était peu déterminée ; seul le v. 1 du chapitre mentionne les « commandements de vie » (ἐντολὰς ζωῆς) ; l'emploi du terme auquel recourt Dtlxx pour traduire חַיִּים l'associe aux commandements donnés par Yhwh. Mais les v. 24-25 indiquent clairement sa nature divine en l'associant à la « maison de Dieu » et au « lieu de son héritage »¹⁶. Le caractère inaccessible de ce domaine de la connaissance est alors encore plus clairement exprimé, toujours à l'aide de représentations spatiales : il « n'a pas de fin » (οὐκ ἔχει τελευτήν), il est « sans mesure » (ἀμέτρητος)¹⁷.

¹⁵ Notons que l'Alexandrinus a la leçon ἐγενήθησαν, qui neutralise en partie cet écart (voir Adams 2014, 108).

¹⁶ Contrairement à Adams (2014, 107), nous ne pensons pas que le pronom αὐτοῦ réfère à l'οἶκος τοῦ θεοῦ, mais à Dieu.

¹⁷ Voir aussi Reiterer (2010, 100).



L'expression « maison de Dieu » est elle-même singulière¹⁸. Elle est utilisée à de nombreuses reprises dans la Septante (en particulier en 2 Esd) pour désigner le temple (physique) de Jérusalem (Adams 2014, 107)¹⁹. Mais l'absence de toute évocation imagée, ou même de toute caractérisation positive de ce lieu (en-dehors de sa localisation « élevée », peu précise), nous pousse à écarter l'hypothèse d'une représentation du temple. Il semble plus pertinent de mettre ces versets en rapport avec une invocation au Seigneur que l'on trouve dans la prière pénitentielle (2, 16) : « Seigneur, regarde du haut de ta maison sainte (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τοῦ ἁγίου σου), et prête attention à nous », qui s'inscrit dans la continuité d'autres passages bibliques qui situent la résidence de Dieu dans un lieu élevé ou céleste, comme Dt 26, 15 et És 63, 15 (Assan-Dhôte et Moatti-Fine 2005, 94), où la localisation est encore plus précisément indiquée par l'expression « du haut du ciel » (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, מן־השמים ou משמים). La « maison de Dieu » se rapporterait donc à la demeure céleste de la divinité, qu'il faut probablement mettre en parallèle avec « le lieu qu'il possède », c'est-à-dire la terre, dont les vastes dimensions viennent d'être implicitement évoquées par le passage en revue des prétendants à la sagesse.

La localisation céleste de l'engendrement des géants viserait ainsi à placer les géants directement sous le pouvoir créateur de Dieu. Dans cette perspective, nous pourrions aller jusqu'à considérer le verbe ἐγεννήθησαν comme une sorte de passif divin. Cette interprétation explique que l'information importante relativement à la naissance des géants ne soit pas le récit de l'union de leurs parents, mais le fait que

¹⁸ Adams souligne que la localisation de l'engendrement des géants dans la maison de Dieu est peu discutée dans la recherche (2014, 108).

¹⁹ Voir Jg 18, 31 ; És 2, 2 ; Esd 23, 11LXX (Néh 13, 11) ; Tob 14, 4-5 ; en hébreu : בית־יהוה ou בית־האלהים. L'expression se retrouve fréquemment chez Philon d'Alexandrie, sans avoir de signification constante : elle désigne tantôt l'univers (*De plantatione*, 50), tantôt le monde sensible (*De somniis* I, 185), tantôt le monde intelligible (*De migratione Abraham*, 5), ou encore l'intelligence du sage (*De praemiis et poenis*, 123). On retrouve aussi cette formule dans certains hymnes isiaques (Mack 1973, 41), sans que cela puisse porter à conséquence pour notre passage.



ces géants aient été engendrés dans le domaine de Dieu. La mention des géants servirait alors la célébration de l'absolue souveraineté de Dieu sur la création en rappelant qu'il est à l'origine même des êtres les plus menaçants ou les plus étranges, dans le prolongement d'autres poèmes sapientaux tels que Jb 40, 15-41, 26, où Yhwh déclare avoir créé Béhémoth et le Léviathan (voir aussi Si 43, 25).

Outre la localisation céleste par opposition à la localisation terrestre de l'engendrement des géants en Gn 6, un autre aspect tout aussi remarquable de ces versets nous semble être la caractérisation délibérément indéterminée de cette demeure, au v. 25. La « maison de Dieu » ou le « lieu de son héritage » ne sont pas à proprement parler décrits. Cette caractéristique nous semble contraster avec les descriptions détaillées des lieux célestes que l'on rencontre en particulier dans la littérature apocalyptique. Un de ces textes nous semble à cet égard particulièrement intéressant : en 1 Hén 14, 8-23, Hénoch reçoit une vision des demeures divines (appelées οἶκος), avant d'entendre le Seigneur annoncer aux Veilleurs leur châtement et celui des géants. Le *Livre des Veilleurs* était probablement déjà en circulation à l'époque hellénistique et pouvait être connu de l'auteur de la section centrale de Baruch. Ce rapprochement nous invite à mettre ces versets en relation avec l'un des débats sur la nature de la sagesse qui animent certains textes de la littérature sapientiale ou apocalyptique : la question des limites de la connaissance humaine de l'univers.

Un certain nombre de ces textes semblent considérer qu'une partie du cosmos ne peut être connue que de Dieu, et qu'il s'agit là de « mystères », de connaissances cachées à l'être humain ; Mack (1973) fait pour cela référence à la catégorie de la « sagesse cachée » (voir aussi Nihan 2009, 688-89). Cette idée est présente dans le texte de Jb 28 : « [la sagesse] est soustraite aux regards de tout être vivant, elle est cachée aux oiseaux du ciel » (ונעלמה מעיני כל-יחי ומעוף השמים נסתרה:) (v. 21), ainsi qu'en Jb 38-39, lorsque Yhwh semble poser ces limites en énumérant les éléments de la création dont l'être humain n'a pas la maîtrise, contrairement à lui. On la trouve plus explicitement formulée en Si 3, 21-24 :



Ce qui est trop difficile pour toi (χαλεπώτερα σου, héb. פְּלִאוֹת מִמֶּךָ), ne le cherche pas, et ce qui est au-dessus tes forces (פְּלִאוֹת, ἰσχυρότερα), ne l'examine pas,

mais les commandements qui t'ont été donnés, c'est à cela que tu dois appliquer ta pensée ; tu n'as pas besoin de ce qui est caché (τῶν κρυπτῶν, נִסְתָּרוֹת).

Ce qui te dépasse, ne t'y acharne pas ; car ce qui t'a été montré surpasse l'intelligence humaine.

Car beaucoup ont été égarés par leur spéculation (ὑπόλημψις), et une mauvaise imagination a causé la chute de leurs pensées.

À l'inverse, certains textes de nature apocalyptique mettent en scène la révélation à un élu de ces parties cachées de l'univers, sous la forme d'un voyage visionnaire ; ainsi du *Livre des Veilleurs*, qui raconte que les anges enlèvent Hénoch pour lui montrer les régions extrêmes du cosmos et le châtement des Veilleurs (1 Hén 17–19). En cela, le *Livre des Veilleurs*, et plus largement la tradition hénochique, revendique une forme de sagesse nettement différente de la tradition sapientiale la plus largement représentée dans la Bible hébraïque : la véritable sagesse que l'être humain doit rechercher est une sagesse surnaturelle. Une illustration de cette conception se trouve dans le début du récit du premier voyage d'Hénoch tel qu'il est décrit dans le *Livre des Veilleurs* (17, 1–18, 5). Pour Knibb (2003), ce passage peut en effet être interprété comme une réponse au chapitre 38 du livre de Job (209). Ce dernier texte suggère, par le biais de questions rhétoriques, que l'homme ne peut « [aller] jusqu'aux sources de la mer » (ἤλθες [...] ἐπὶ πηγὴν θαλάσσης) ni « [se promener] dans les profondeurs de l'abîme » (ἐν δὲ ἴχνησιν ἀβύσσου περιπάτησας, v. 16). Mais Hénoch voit « la bouche de tous les fleuves de la terre et la bouche de l'abîme » (τὸ στόμα τῆς γῆς πάντων τῶν ποταμῶν καὶ τὸ στόμα τῆς ἀβύσσου, 1 Hén 17, 8)²⁰. Ainsi en est-il de plusieurs lieux situés aux confins de l'univers²¹.

²⁰ Nous suivons la traduction de Dupont-Sommer et Philonenko (1987). Pour le texte grec : Lods (1892).

²¹ Pour une autre comparaison entre la littérature apocalyptique et la littérature sapientiale « institutionnelle », voir Wright (2007), sur le rapport entre le Livre d'Hénoch et Ben Sira.



Il semble ainsi qu'un débat ait existé à l'époque du Second Temple sur la possibilité de connaître les secrets de l'univers. On rencontre dans certains textes apocalyptiques l'idée (ici schématiquement résumée) que la sagesse céleste peut être connue de l'être humain ; cette connaissance est cependant réservée à un élu ou un groupe d'élus, à qui elle est directement révélée au moyen de visions ou de voyages célestes. D'autres textes semblent considérer que la sagesse n'est pas pleinement ou directement accessible à l'être humain, qui ne peut la recevoir que sous forme médiée ; cette médiation est par exemple assurée par la « crainte de Yhwh » dans les Proverbes (voir entre autres Pr 1, 7) et dans la version finale, « orthodoxe », de Job 28 (voir Jb 28, 28 ; Blenkinsopp 1995, 155), ou par la Torah dans le Siracide (voir par exemple Si 24, 23) – même s'il semble que Ben Sira ait reconnu l'existence, à côté de la sagesse particulière révélée au seul Israël par la Loi, d'une sagesse générale donnée à l'ensemble des êtres humains par la création²². Pour Blenkinsopp (1995), on trouve aussi cette idée d'une double nature de la sagesse dans le Deutéronome (152–53)²³.

Cette dialectique de la révélation sapientiale se retrouve selon nous en Ba 3, 9–4, 4, où elle trouve sa formule propre dans la réécriture du poème sapientiel de Jb 28.

La dépendance littéraire de la section centrale de Baruch au texte de Jb 28 a été mainte fois repérée (Harrelson 1992, 158 ; Steck

²² C'est la thèse défendue par Schmidt Goering (2009), pour qui le rapport entre sagesse et loi dans le Siracide est plus complexe que la simple identification suggérée par Si 24, 23. Schmidt Goering emploie une image végétale pour distinguer ce qu'il appelle la sagesse particulière, réservée à Israël, de la sagesse générale, accessible à tous : la sagesse particulière est cachée, et ne peut être révélée que par une opération spécifique (le don de la Loi), tandis que la sagesse générale est comme la partie externe de la plante, visible par tous. Boccaccini (1991) a aussi proposé une définition plus précise de la relation entre sagesse et Torah, qui serait plutôt conçue comme une forme d'incarnation (« the law is the historical manifestation in Israel of a pretemporal wisdom ») que comme une identification (89).

²³ Il interprète Dt 30, 11-14 à la lumière d'un autre passage dans le discours final de Moïse, Dt 29, 28, pour mettre en relation la connaissance inaccessible avec « ce qui est caché » (הַנִּסְתָּרִית).



1994, 157). L'hymne à la sagesse mis dans la bouche de Job oppose également les œuvres humaines à la véritable sagesse, que Dieu seul possède. Comme Ba 3, 15-31, ce texte est construit autour de questions (Ba 3, 15-16.29-30 ; Jb 28, 12.20), dont les réponses affirment l'exclusivité divine de la possession de la sagesse (Ba 3, 32-36 ; Jb 28, 23-27). D'autres similitudes sont identifiables : ces deux textes associent à l'acquisition de la sagesse une image spatiale ; outre le travail des métaux y sont évoqués la richesse (Ba 3, 17 ; Jb 28, 15-19 et *passim*) et « les oiseaux du ciel » (Ba 3, 17 ; Jb 28, 21) ; enfin, la sagesse divine est une sagesse créatrice (Ba 3, 32 ; Jb 28, 25-27). Henderson (2016) relève cependant un déplacement notable de la question directrice de chacun de ces deux passages : alors qu'elle portait sur le *lieu* de la sagesse en Jb 28, elle porte en Ba 3 sur *l'identité* des détenteurs de la sagesse ; l'interrogation « Mais la sagesse, où se trouve-t-elle ? Quel est le lieu de l'intelligence ? » (ἡ δὲ σοφία πόθεν εὐρέθη; ποῖος δὲ τόπος ἐστὶν τῆς ἐπιστήμης; Jb 28, 12) est ainsi devenue : « Qui a découvert son lieu, et qui est entré dans ses trésors ? » (τίς εὗρεν τὸν τόπον αὐτῆς, καὶ τίς εἰσῆλθεν εἰς τοὺς θησαυροὺς αὐτῆς, Ba 3, 15). Ce déplacement souligne que le véritable maître de la sagesse ne se trouve pas sur la terre ; la sagesse n'est donc plus considérée en elle-même mais en relation avec son possesseur. Cette idée se retrouve dans un autre procédé analysé par Henderson (2016) : la réécriture de certains éléments empruntés à Jb 28 dans un style deutéronomique pour souligner l'importance du peuple d'Israël comme destinataire de la révélation de la sagesse. Elle rapproche ainsi Ba 3, 29-30 de Dt 30, 12-13, où les expressions ἀναβαίνειν εἰς τὸν οὐρανὸν suivie du verbe λαμβάνειν (en Dt 30, 12 et Ba 3, 29), et πέραν τῆς θαλάσσης (en Dt 30, 13 et Ba 3, 30), constituent des parallèles flagrants. Même si la référence semble à première vue à contre-emploi, puisqu'il s'agit en Dt 30 de faire de l'écoute de la parole l'acte par excellence qui puisse assurer la proximité avec Yhwh, et d'affirmer en Ba 3 que la sagesse est inaccessible, elle vise selon Henderson à souligner ce caractère inintelligible *pour les nations* tout en préparant l'annonce de la révélation de la sagesse à Israël au v. 37²⁴.

²⁴ « The purpose of this allusion [...] is to reinforce the sense of the remoteness and inaccessibility of wisdom for the nations [...]. At the same time, by means



Le moyen de cette révélation est également indiqué dans la section : c'est la Torah qui constitue la médiation donnant accès à la sagesse (Ba 4, 1). Elle est ainsi descendue sur terre (ἐν τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη, v. 38 ; voir aussi Si 24, 3.7-8), selon un mouvement contraire au schéma ascendant observable dans un texte comme 1 Hén où l' élu, à travers son enlèvement par les anges ou ses visions, est emmené au ciel pour y recevoir des révélations spécifiques. À l'idée de séjour terrestre de la sagesse correspond l'inclusion de l'ensemble du peuple d'Israël dans ses destinataires, contrairement à la nécessaire restriction des destinataires de la révélation céleste (la « génération lointaine » évoquée en 1 Hén 1, 2). La conception de la révélation sapientiale de cette section est résumée aux versets 32 à 38 : Dieu a créé le monde par sa sagesse, et a donné cette dernière à Israël, son élu, sous la forme de la Torah. Dans notre passage, cette importance de l'élection est exprimée au v. 27, en particulier avec le verbe ἐξελέξατο qui joue peut-être avec la forme ἐξελέξαντο de Gn 6, 2²⁵.

L'ensemble de la section traite donc de la sagesse révélée à Israël par la Torah qui le distingue des nations. La célébration des versets 24 et 25 tranche cependant sur cette orientation générale. La nature insondable et insaisissable qui y est attribuée au domaine divin nous pousse à considérer ces versets comme une forme d'hymne à la sagesse divine, corrélat de la sagesse terrestre. De même que l'affirmation du don de la sagesse à Israël est préparée par plusieurs éléments dans les versets antérieurs de la section, de même peut-on considérer que les versets 24 et 25 annoncent la sagesse divine du verset 32.

Mise en rapport avec cette sagesse inaccessible à l'intelligence humaine, la mention de l'engendrement céleste des géants viserait ainsi à les placer sous le pouvoir créateur de Dieu. Dans cette perspective, nous pourrions aller jusqu'à considérer le verbe ἐγεννήθησαν comme une sorte de passif divin. Cette interprétation explique que l'information

of its resonance with the context in Deuteronomy, the allusion prepares for the coming declaration that wisdom, in the form of Torah, has been revealed to Israel » (2016, 55).

²⁵ Pour Reiterer (2010), cette reprise pourrait signifier que le plan de Dieu, l'élection, s'opposerait au choix arbitraire des Veilleurs (101–102).



importante relativement à la naissance des géants ne soit pas le récit de l'union de leurs parents, mais le fait que les géants aient été engendrés dans le domaine de Dieu. Cette localisation servirait alors la célébration de l'absolue souveraineté de Dieu sur la création en rappelant qu'il est à l'origine même des êtres les plus menaçants ou les plus étranges, dans le prolongement d'autres poèmes sapientaux tels que Jb 40, 15–41, 26, où Yhwh déclare avoir créé Béhémot et le Léviathan (voir aussi Si 43, 25). L'idée d'un engendrement céleste des géants ne serait alors pas à entendre comme une correction du récit de Gn 6, mais comme une poursuite de la dévaluation de ces êtres : à la limitation de leur vie en Gn 6 correspondrait ici l'idée implicite qu'ils ont été créés par Dieu.

Une seconde conséquence qui peut être tirée de notre analyse du passage, c'est que la localisation de l'engendrement des géants est délibérément laissée dans l'indétermination pour manifester l'existence d'une forme de sagesse inaccessible à l'être humain. L'accent sur le peuple d'Israël comme destinataire de la révélation sapientiale aiguise l'opposition entre les deux formes de sagesse : pour Baruch, l'être humain reçoit la sagesse que Dieu a rendue terrestre ; il n'a donc pas à appliquer son intelligence aux secrets célestes qui ne lui ont pas été transmis. Peut-être l'auteur de Ba 3 a-t-il voulu par là se distinguer de la tradition hénochique : le motif de l'engendrement des géants, également présent en 1 Hén, permettrait à l'auteur de la section sapientiale de Baruch de s'opposer à la conception de la sagesse représentée par cette apocalypse.

La méditation sapientiale de Ba 3 ne traite donc pas seulement des géants, mais également de la nature de la sagesse, en désignant en creux ce qu'elle n'est pas : donnée par Dieu à Israël sous la forme de la loi, la sagesse n'est pas une connaissance des secrets du cosmos réservée à un petit nombre d'entre le peuple d'Israël. La figure des géants offre ainsi, de manière originale, l'occasion d'une réflexion sur la définition de la sagesse. Contrairement à d'autres textes de la littérature du Second Temple, leur perte n'est pas liée au jugement divin ni associée au Déluge.²⁶

²⁶ Pour un aperçu plus large d'autres interprétations de la figure des géants à cette époque, voir Stuckenbruck (2000).



Cette association est encore différemment poursuivie dans les versets suivants, qui opposent le savoir guerrier des géants (ἐπισταμένοι πόλεμον, v. 26) au « chemin de la connaissance » refusé par Dieu aux géants (v. 27) et accordé au contraire à Israël (v. 37).

3. Guerre et sagesse (v. 26-28)

Comme nous l'avons vu, aucune référence directe ne semble sous-tendre l'emploi de la qualification « connaisseurs de guerre » (ἐπισταμένοι πόλεμον) en Ba 3, 26 (avec Reiterer 2010, 100). Elle doit donc surtout être mise en relation avec le pendant que lui offre le « chemin de la connaissance » (ὁδὸν ἐπιστήμης) au verset suivant. La correspondance entre ces deux expressions nous amène à faire de la guerre, opposée à la connaissance véritable qu'est le don de Dieu, un marqueur de la fausse sagesse. Nous voudrions donc, dans le dernier temps de notre recherche, proposer quelques hypothèses d'interprétation pour interroger cette opposition. Plusieurs hypothèses s'offrent à nous pour interpréter ce contraste entre la sagesse guerrière des géants et la sagesse véritable.

Une première possibilité, directement liée à la précédente étape de notre étude, pourrait être d'inscrire cette référence dans la perspective d'une confrontation avec le *Livre des Veilleurs*, en mettant en relation cette connaissance de la guerre attribuée aux géants avec certains des secrets délivrés par l'un des chefs des Veilleurs aux humains. On lit ainsi en 1 Hén 8, 1, juste après qu'ait été raconté l'engendrement des géants : « Azaël apprit aux hommes à fabriquer des épées, des armes, des boucliers, des cuirasses, choses enseignées par les anges » (Ἐδίδαξεν τοὺς ἀνθρώπους Ἄζαήλ μαχαίρας ποιεῖν καὶ ὄπλα καὶ ἀσπίδας καὶ θώρακας, διδάγματα ἀγγέλων) ; la leçon du Syncelle ajoute, après les cuirasses : « et tout objet de guerre » (καὶ πᾶν σκεῦος πολεμικόν). Dans l'opposition entre les deux formes de sagesse, cette connaissance de techniques propres à la guerre serait alors à comprendre comme une connaissance malfaisante. Bien que l'on ne puisse être certain que le *Livre des Veilleurs* fût connu de l'auteur de Baruch, on peut imaginer que des traditions similaires sur le savoir des géants circulaient à



cette époque et auraient inspiré l'auteur de Baruch (Adams 2014, 109). L'association des géants avec ces connaissances n'est cependant qu'indirecte dans le *Livre des Veilleurs* (via leurs pères) ; elle devrait supposer une forme de confusion de la part de l'auteur de Ba 3, qui semble hautement improbable dans la mesure où elle ne se trouve dans aucun autre texte²⁷. En outre, l'enseignement relatif au travail des métaux ne représente qu'un seul des multiples enseignements délivrés par les Veilleurs ; Drawnel (2012) a par ailleurs montré que ces enseignements formaient un tout cohérent, inspiré des pratiques qui avaient cours dans les temples babyloniens de la fin de l'époque perse et de l'époque hellénistique. Si l'on choisit de ne prendre en compte que les géants eux-mêmes, on peut penser à la violence destructrice dont font état ces récits : d'après Jub 5, 9, les géants se sont entretués à l'épée ; d'après 1 Hén 7, 4, ils ont dévoré les hommes. Mais il ne s'agit pas à proprement parler de guerre, ni de véritable connaissance. Cette hypothèse ne peut être que faiblement étayée.

Une autre interprétation envisageable serait de mettre en rapport cette opposition avec le contexte de la révolte des Maccabées. Le cadre posé au début du livre a été interprété comme une manière chiffrée de référer au contexte de l'insurrection : la destruction du Temple par Nabuchodonosor se rapporterait à sa profanation par Antiochus IV ; à travers son « fils » Baltasar, c'est Antiochus V qui serait désigné ; et le grand-prêtre Joakim représenterait Alkime – dont le nom pourrait être la version hellénisée de Joakim, ou d'Elyaqim²⁸. La vision positive de ce grand-prêtre (Ba 1, 3.7) contraste avec le rôle que lui donne la littérature maccabéenne et conduit à considérer le livre de Baruch comme l'expression d'un positionnement antagoniste à celui des Maccabées. Dans cette perspective, la véritable sagesse s'opposerait à la guerre dans

²⁷ Dans l'*Écrit de Damas*, par exemple, ce sont aussi bien les Veilleurs que leurs fils qui « tombèrent » (נפלו), mais ces deux générations restent néanmoins distinctes. Notons toutefois que le Pseudo-Eupolemos rapporte une tradition selon laquelle les géants auraient été des vecteurs de culture (transmise par Eusèbe, *Préparation évangélique*, IX, 17 et 18).

²⁸ Voir par exemple Nickelsburg (1981, 113). D'après Flavius Josèphe, on appelait Alkime Iakim (*Antiquitates Iudaicae* XII, 167).



la mesure où la véritable conduite agréable au Seigneur est de suivre la Loi (4, 1-4) et d'attendre la délivrance qui vient de Dieu (Ba 2, 7-15), non de mener une guerre sainte. Kabasele Mukenge (1998) suggère que cette position caractérise les livres de Baruch et de Judith (419). Nous pouvons noter à cet égard que l'éloge de Judas Maccabée s'ouvre sur une acclamation de ses qualités guerrières (1 Macc 3, 3) : « Il étendit le renom glorieux de son peuple, revêtit la cuirasse comme un géant (ἐνεδύσατο θώρακα ὡς γίγας), ceignit ses armes de guerre et engagea des combats (συνεζώσατο τὰ σκεύη τὰ πολεμικὰ αὐτοῦ καὶ πολέμους συνεστήσατο), protégeant le camp de son glaive ». La comparaison avec les géants, cependant, ne sert pas ici l'association de Judas à une figure grecque : elle doit plutôt se comprendre comme la traduction de l'hébreu גבור (Goldstein 1976, 244), souvent associé aux armes (voir par exemple 1 Sam 2, 4 ; 2 Chr 14, 7).

Dans une perspective moins centrée sur la littérature juive, l'association des géants à la guerre ne peut manquer d'évoquer la figure grecque des géants. Déjà chez Hésiode, les fils de Gaïa sont assimilés à de puissants guerriers (*Théogonie*, v. 185-186)²⁹. La légende d'un combat entre dieux et géants, la « gigantomachie », a dû exister à l'époque archaïque puisqu'elle est présente dans l'iconographie de la fin du VI^e siècle³⁰. L'intérêt pour ce mythe s'est maintenu aux époques hellénistique et romaine ; on en a le témoignage littéraire le plus fourni dans le premier livre de la *Bibliothèque* du Pseudo-Apollodore (I^{er}-II^e s.). Pour Adams (2014), même s'il est difficile d'imaginer une connexion directe entre le livre de Baruch et Hésiode, il n'est néanmoins pas improbable que l'auteur de Baruch, qui écrivait un bon grec, ait été en contact avec des sources hellénisées (108-109). L'association entre la nature guerrière des géants et la mythologie grecque est d'ailleurs présente de manière plus explicite dans le livre de Judith, où ce sont non seulement les géants qui sont opposés, comme incarnation de la valeur guerrière, au modèle de piété que

²⁹ Pour Reiterer (2010), la mention des qualités guerrières des géants dans ce poème revêt d'ailleurs le même aspect abrupt, soudain, qu'en Ba 3, 26 (100).

³⁰ La gigantomachie est représentée sur le fronton ouest du temple d'Athéna Polias sur l'Acropole et sur la frise ouest du trésor de Siphnos à Delphes.



représente l'héroïne, mais aussi les titans (16, 6) : « Leur champion n'a pas succombé sous de jeunes gens, les fils des titans (υἱοὶ τιτάνων) ne l'ont pas frappé, des géants à la haute taille (ὑψηλοὶ γίγαντες) ne l'ont pas attaqué, mais Judith, la fille de Merari, l'a défait par la beauté de son visage »³¹. La référence à la mythologie grecque au v. 26 pourrait ainsi établir un lien plus général entre le monde grec et la guerre, et dévaluerait par là la sagesse grecque comme fausse sagesse. Cette hypothèse pourrait être mise en relation avec l'importance du domaine militaire dans les sociétés hellénistiques. Comme le rappelle Lévêque (1968), la guerre n'a de manière générale jamais revêtu une si grande importance dans le monde grec qu'à cette époque, où c'est par la force militaire que les royaumes hérités de l'empire d'Alexandre assurent leur sécurité face à leurs voisins rivaux ou aux peuples qu'ils ont assujettis. La militarisation du gouvernement (281) ou l'apparition d'une littérature technique consacrée à la guerre – traités de poliorcétique et de tactique (282–83) amènent au constat d'une « omniprésence de la guerre dans le monde hellénistique » (285). Après sa victoire dans la sixième guerre de Syrie, Antiochos IV reçoit le surnom de *Niképhoros* (Mittag 2006, 119). Il pourrait ainsi être intéressant de voir dans cette mention de la guerre une inclusion des Grecs à la revue des nations, qui s'intégrerait harmonieusement au passage : à l'instar de la chasse pour les rois égyptiens ou des contes pour les marchands arabes, la guerre représenterait l'apanage des Grecs dans ce parcours ; c'est la guerre qui constituerait la version grecque de la fausse sagesse³².

³¹ S'il semble que le sémantisme du terme *τίτας* soit à peu près équivalent à celui de *γίγας* dans la littérature juive puisqu'il est employé en 2 Sam 5, 18LXX pour désigner une localité appelée en hébreu « vallée des Rephaïm » (εἰς τὴν κοιλάδα τῶν τιτάνων ; בעמק רפאים), un terme qui peut aussi être traduit par *γίγαντες*, comme nous l'avons vu. En 1 Hén 1, 9, les femmes « ont mis au monde des titans » (αἱ γυναῖκες ἐγέννησαν τιτᾶνας). Toutefois, *τίτας* est bien moins répandu (il n'apparaît que deux fois dans la Bible grecque) ; il est donc plus évocateur de l'origine mythologique de ces noms.

³² Voir la lecture de Hengel (³1988) : « Man wird kaum fehlgehen, wenn man hier eine Polemik gegen alle jene Versuche sieht, auch bei fremden Völkern – seien es nun Araber oder Griechen – Spuren der 'Weisheit' zu entdecken oder auch von der eigenen Weisheit, dem Gesetz, Nichtjuden etwas mitzuteilen » (308).



Si la première et la troisième interprétation entrent en résonance avec les enjeux que les deux premiers temps de notre recherche ont tâché de dégager, toutes présentent dans l'ensemble peu d'appuis textuels. Aucun élément ne nous autorise donc à trancher entre ces différentes hypothèses, qui ne sont au demeurant pas incompatibles.

Conclusion

Nous avons voulu montrer comment fonctionnait l'association des géants au motif sapientiel en Ba 3, 24-28. La synthèse des deux générations de géants en fait une figure qui se prête aux canons du genre de la méditation sapientiale et glorifie la supériorité divine sur ces êtres : bien que géants, ils ne possèdent pas la sagesse dont le Dieu d'Israël est l'unique détenteur. Le renvoi au texte source reste néanmoins particulièrement clair, et l'étude du rapport à Gn 6 a montré que, par le déplacement de la localisation de leur engendrement, les géants devenaient signes de la maîtrise de Dieu sur la création. Mais cette indication fonctionne à double titre : les géants manifestent la puissance de la sagesse créatrice, et signalent en même temps qu'il existe une partie du cosmos inaccessible à la connaissance humaine. Ils demeurent en cela des êtres intermédiaires, dépendants du créateur et néanmoins non réductibles à ce que l'être humain peut connaître sur terre.

Nous avons finalement risqué une dernière partie plus hypothétique, où aucun élément ne permet selon nous d'identifier une interprétation plus pertinente que les autres. Les géants incarnent la sagesse guerrière qui, si elle ne les assimile pas directement aux nations, les met du moins sur un même plan : celui de la fausse sagesse. Les géants sont donc mis en rapport avec les trois formes de sagesse que reconnaît l'auteur de Baruch, et à chacune desquelles il assigne un possesseur déterminé : la sagesse que Dieu seul possède, par laquelle il exerce sa souveraineté sur l'ensemble des créatures, y compris les géants, et que l'être humain doit accepter de ne pas pouvoir acquérir ; la fausse sagesse dont les nations, et les géants qui leur sont associés, sont les représentantes éminentes ; la sagesse que Dieu a révélée à Israël et refusée aux géants, causant ainsi leur disparition.



Cette association entre géants et sagesse ne vise donc pas seulement à poursuivre la neutralisation de ces figures, ni même à expliquer leur perte, qui ne tient finalement qu'à l'élection divine du seul Israël. À notre sens, elle prétend aussi indiquer, de manière différente, deux contre-modèles de sagesse poursuivies par l'être humain : la connaissance des secrets de l'univers et la connaissance de la guerre. Pour l'auteur de Ba 3, la sagesse n'est pas une connaissance des secrets célestes réservée à des élus parmi les élus, mais un savoir transmis à l'ensemble d'Israël au moyen des formes institutionnelles que sont l'enseignement et la Torah. L'art de la guerre, d'autre part, ne donne à ses possesseurs qu'une puissance illusoire car inférieure à la véritable sagesse. Le rapport à l'hellénisme, que nous avons évoqué à propos de la relecture de Gn 6, n'est donc pas primordial : il se double d'une confrontation à la littérature apocalyptique et à sa conception de la sagesse. Par leur proximité avec la culture grecque et la littérature apocalyptique, ainsi que leur présence dans les légendes relatives aux premiers habitants de la Terre promise, les géants représentent un motif permettant de distinguer les trois sagesse dont traite cette méditation.

Cette mise en relation originale des géants et de la sagesse a peu intéressé la recherche pour elle-même. Elle mobilise des enjeux complexes (le rapport entre sagesse et loi, les relations entre la littérature apocalyptique et d'autres écrits, la représentation des lieux célestes) dont nous n'avons voulu donner qu'un premier aperçu afin d'inciter des recherches plus approfondies à se poursuivre sur la question.

Bibliographie

Sources

- Beentjes, Pancratius C., éd. 1997. *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and A Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts*. VTS 68. Leiden/New York/Köln : Brill.
- Dupont-Sommer, André et Marc Philonenko, éd. 1987. *La Bible. Écrits inter-testamentaires*. Paris : Gallimard.



- Lods, Adolphe, éd. 1892. *Le Livre d'Hénoch : fragments grecs découverts à Akhmîm (Égypte), publiés avec les variantes du texte éthiopien*. Paris : Ernest Leroux.
- Ziegler, Joseph, éd. 1976. *Septuaginta : Vetus Testamentum Graecum. Vol. XV : Jeremias, Baruch, Threni, Epistula Jeremiae*. Éd. rev. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht.

Littérature secondaire

- Adams, Sean A. 2014. *Baruch and the Epistle of Jeremiah : A Commentary Based on the Texts in Codex Vaticanus*. Leiden/Boston : Brill.
- Arnold, Bill T. 2009. *Genesis*. Cambridge/New York : Cambridge University Press.
- Assan-Dhôte, Isabelle, et Jacqueline Moatti-Fine. 2005. *Baruch, Lamentations, Lettre de Jérémie*. Bible d'Alexandrie 25.2. Paris : Cerf.
- Blenkinsopp, Joseph. 1995. *Wisdom and Law in the Old Testament : The Ordering of Life in Israel and Early Judaism*. Oxford : Oxford University Press.
- Boccaccini, Gabriele. 1991. « Ben Sira, Qohelet, and Apocalyptic. A Turning Point in the History of Jewish Thought ». In *Middle Judaism : Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.*, 77–125. Minneapolis : Fortress Press.
- Collins, John J. 2008. « The Sons of Gods and the Daughters of Men ». In *Sacred Marriages : the Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*. Sous la direction de Martti Nissinen et Risto Uro, 259–74. Winona Lake : Eisenbrauns.
- Day, John. 2014. *From Creation to Babel: Studies in Genesis 1 – 11*. Londres/ New York : Bloomsbury.
- Drawnel, Hendryk. 2012. « Professional Skills of Asael (1 En. 8:1) and their Mesopotamian Background ». *Revue Biblique* 119, no. 4 : 518–42.
- Gertz, Jan Christian. 2018. *Das erste Buch Mose (Genesis). Die biblische Urgeschichte Genesis 1 – 11*. Das Alte Testament Deutsch 1. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht.
- Goff, Matthew. 2010. « Ben Sira and the Giants of the Land: A Note on Ben Sira 16:7 ». *Journal of Biblical Literature* 129, no. 4 : 645–55.
- Goldstein, Jonathan A. 1976. *1 Maccabees : A New Translation*. The Anchor Bible 41. New York : Doubleday & Company (Anchor Bible 41).
- Grätz, Sebastian. 2013. « 'Wisdom' and 'Torah' in the Book of Baruch ». In *Wisdom and Torah : The Reception of 'Torah' in the Wisdom Literature of the Second Temple Period*. Sous la direction de Bernd U. Schipper et D. Andrew Teeter, 187–201. JSJS 163. Leiden/Boston : Brill.



- Gunkel, Hermann. 1922. *Genesis*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Harl, Marguerite, *et al.* 1986. *La Genèse*. La Bible d'Alexandrie 1. Paris : Cerf.
- Harrelson, Walter. 1992. « Wisdom Hidden and Revealed According to Baruch (Baruch 3, 9 – 4, 4) ». In *Priests, Prophets and Scribes: Essays on the Formation and Heritage of Second Temple Judaism in Honour of Joseph Blenkinsopp*. Sous la direction d'Eugene Ulrich, John W. Wright, Robert P. Carroll et Philip R. Davies, 158–171. JSOT 149. Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Hendel, Ronald S. 1987. « Of Demigods and the Deluge: Towards an Interpretation of Gen 6:1-4 ». *Journal of Biblical Literature* 106, no.1 : 13–26.
- Henderson, Ruth. 2016. « The Intertextual Dialogue between Deuteronomy 4:30 and Job 28:12 – 20 in Baruch 3, 9 – 4, 4 ». In *Studies on Baruch: Composition, Literary Relations, and Reception*. Sous la direction de Sean A. Adams, 43–59. Berlin/Boston : De Gruyter.
- Hengel, Martin. 1988. *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts vor Christus*. 3e édition. WUNT 10. Tübingen : Mohr Siebeck.
- Hossfeld, Franz-Lothar, et Erich Zenger. 1993. *Die Psalmen 1, Psalm 1–50*. Würzburg : Echter Verlag.
- Huges, Dennis D. 1999. « Hero Cult, Heroic Honors, Heroic Dead: Some Developments in the Hellenistic and Roman Period ». In *Ancient Greek Hero Cult : Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 21-23 April 1995*. Sous la direction de Robin Hägg, 167–75. Stockholm : P. Åströms.
- Kabasele Mukenge, André. 1998. *L'unité littéraire du livre de Baruch*. Études bibliques 38. Paris : Gabalda.
- Keel, Othmar. 1993. *Dieu répond à Job. Une interprétation de Job 38–41 à la lumière de l'iconographie du Proche-Orient ancien*. Traduit par Françoise Smyth. Paris : Cerf.
- Knibb, Michael A. 2003. « The Book of Enoch in the Light of the Wisdom Qumran Literature ». In *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition*. Sous la direction de Florentino García Martínez, 193–210. BETL 168. Leuven : Leuven University Press.
- Lévêque, Pierre, 1968. « La guerre à l'époque hellénistique ». In *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Sous la direction de Jean-Pierre Vernant, 261–87. Paris : Éditions de l'EHESS.
- Loretz, Oswald. 1990. *Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft.



- Mack, Burton L. 1973. *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mittag, Peter F. 2006. *Antiochos IV Epiphanes : eine politische Biographie*. Klio 11. Berlin : Akademie Verlag.
- Nickelsburg, George. 1981. *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah : A Historical and Literary Introduction*. Philadelphia : Fortress Press.
- Nicklas, Tobias. 2010. « Schöpfungstheologie im Buch Baruch: Bedeutung und Funktion », in Id. et al. (éd.), *Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity : In Honour of Hans Klein*. Sous la direction de Id. et Korinna Zamfir, 81–93. Berlin/New York : De Gruyter.
- Nihan, Christophe. 2009. « Apocalypses juives ». In *Introduction à l'Ancien Testament*. Sous la direction de Thomas Römer, Id. et Jean-Daniel Macchi, 661–93. Éd. rev. et augm. Genève : Labor et Fides.
- Pury, Albert de, Thomas Römer et Konrad Schmid. 2016. *L'Ancien Testament commenté : la Genèse*. Montrouge/Genève : Bayard/Labor et Fides.
- Rad, Gerhard von. 1987. *Das erste Buch Mose : Genesis*. Göttingen/Zürich : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Reiterer, Friedrich V. 2010. « Verstehst du die Tugenden der Klugheit? Anfragen zu Gott und zum Wert der von ihm geschenkten Einsicht ». In *Deuterocanonical Additions to the Old Testament Books : Selected Studies*. Sous la direction de Géza G. Xeravits et József Zsengellér, 77–125. DCLS 5. Berlin : De Gruyter.
- Rösel, Martin. 1994. *Übersetzung als Vollendung der Auslegung: Studien zur Genesis-Septuaginta*. Berlin/New York : De Gruyter.
- Schmidt Goering, G. 2009. *Wisdom's Root Revealed : Ben Sira and the Election of Israel*. JSJS 139. Leiden/Boston : Brill.
- Sheppard, Gerald T., 1980. *Wisdom as a Hermeneutical Construct: A Study in the Sapientializing of the Old Testament*. BZAW 151. Berlin/New York : De Gruyter.
- Steck, Odil H. 1994. « Israels Gott statt anderer Götter – Israels Gesetz statt fremder Weisheit: Beobachtungen zur Rezeption von Hi 28 in Bar 3,9–4,4. In « Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern? » *Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels für Otto Kaiser zum 70. Geburtstag*. Sous la direction d'Ingo Kottsieper, Jürgen van Oorschot, Diethard Römheld et Harald Martin Wald. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht.
- Steck, Odil H., Reinhard G. Kratz et Ingo Kottspier. 1998. *Das Buch Baruch. Der Brief des Jeremia. Zusätze zu Ester und Daniel*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.



- Stuckenbruck, Loren T. 2000. « The 'Angels' and 'Giants' of Genesis 6:1-4 in Second and Third Century BCE Jewish Interpretation: Reflections on the Posture of Early Apocalyptic Traditions ». *Dead Sea Discoveries* 7 (3) : 354–77.
- Westermann, Claus. 1974. *Genesis*, t. 1 *Genesis*. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag.
- Witte, Markus. 1998. *Die biblische Urgeschichte: Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1 – 11, 26*. ZAWB 265. Berlin/ New York : De Gruyter.
- Wright, Archie. 2013. *The Origin of Evil Spirits*. 2^e éd. rev. WUNT 198. Tübingen : Mohr Siebeck.
- Wright, Benjamin G. 2007. « 1 Enoch and Ben Sira: Wisdom and Apocalypticism in Relationship ». In *The Early Enoch Literature*, sous la direction de Gabriele Boccaccini et John J. Collins, 159–76. JSJS 121. Leiden/Boston : Brill.

