

# La métaphore agricole : une clé herméneutique pour comprendre la relation homme-femme en Ben Sira 26,19-21

Jean-Jacques Lavoie

Volume 32, Number 1, 2024

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1114349ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1114349ar>

[See table of contents](#)

## Publisher(s)

Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal

## ISSN

2817-8513 (digital)

[Explore this journal](#)

## Cite this article

Lavoie, J.-J. (2024). La métaphore agricole : une clé herméneutique pour comprendre la relation homme-femme en Ben Sira 26,19-21. *RELIER*, 32(1). <https://doi.org/10.7202/1114349ar>

## Article abstract

In this article, which focuses on the Greek version of Sir 26.19-21, the author seeks to answer the following questions. Who is hidden behind the word *alotriois* in v. 19? Adulterous women, prostitutes, or foreign women? How should we understand the metaphor in v. 20? As this metaphor is unique in the Septuagint, should we see in it the trace of a Greek influence? What type of relationship between man and woman does this metaphor imply? In short, this article aims to show that the agricultural metaphor is a hermeneutic key to understanding the man-woman relationship in Ben Sira 26.19-21.

Hors thème

# La métaphore agricole : une clé herméneutique pour comprendre la relation homme-femme en Ben Sira 26,19-21

**Jean-Jacques LAVOIE**

Science des religions, Université du Québec à Montréal

---

## Résumé

Dans cet article, qui porte sur la version grecque de Sir 26,19-21, l'auteur cherche à répondre aux questions suivantes. Qui se cache derrière le mot *allotriois* au v. 19? S'agit-il de femmes adultères, de prostituées ou d'étrangères? Comment faut-il comprendre la métaphore du v. 20? Du fait que cette métaphore est unique dans la Septante, doit-on y voir la trace d'une influence grecque? Quel type de relation entre l'homme et la femme cette métaphore suppose-t-elle? En somme, cet article vise à montrer que la métaphore agricole est une clé herméneutique qui permet de comprendre la relation homme-femme en Ben Sira 26,19-21.

**Mots-clés:** Ben Sira; sexualité; homme; femme; métaphore

## Abstract

In this article, which focuses on the Greek version of Sir 26.19-21, the author seeks to answer the following questions. Who is hidden behind the word *allotriois* in v. 19? Adulterous women, prostitutes, or foreign women? How should we understand the metaphor in v. 20? As this metaphor is unique in the Septuagint, should we see in it the trace of a Greek influence? What type of relationship between man and woman does this metaphor imply? In short, this article aims to show that the agricultural metaphor is a hermeneutic key to understanding the man-woman relationship in Ben Sira 26.19-21.

**Keywords:** Ben Sira; sexuality; man; women; metaphor

Dans maintes sociétés anciennes, la relation amoureuse entre les hommes et les femmes était souvent présentée suivant des rapports actif-passif et sujet-objet (Foucault 1984, 55-57). Bien entendu, dans la Bible, il existe des exceptions. C'est par exemple ce dont témoigne le Cantique des Cantiques (Lavoie 1995, 103-111). En revanche, dans le livre de Ben Sira, lorsque la femme est présentée en tant que sujet actif, comme c'est le cas en 9,4-5; 26,12 et 47,19, elle est jugée négativement<sup>1</sup>. Pourtant, en Sir 26,19-21, la femme n'est nullement jugée de manière négative, notamment parce qu'elle est perçue comme un sujet passif, voire comme un corps-objet. C'est ce seul texte qui va retenir mon attention, car, contrairement aux trois autres, il n'a jamais fait l'objet d'une étude particulière de la part des exégètes qui ont commenté ce livre de Ben Sira ou se sont intéressés au thème de la femme dans celui-ci. Cette absence d'étude particulière découle du fait que Sir 26,19-21 n'a pas été conservé en hébreu et n'est attesté en grec que dans le texte long<sup>2</sup>, jugé inauthentique par maints exégètes<sup>3</sup>. Pourtant, ces versets 19-21 méritent qu'on leur porte une plus grande attention, notamment parce que Ben Sira y fait appel à une métaphore unique dans la Septante, qui assimile la femme légitime à un lot de bonne terre que le jeune homme doit ensemer afin d'avoir des descendants de bonne origine.

Je commencerai mon analyse par une traduction de Sir 26,19-21. Je tâcherai ensuite de replacer ce passage dans son contexte immédiat. Puis, je compléterai mon enquête par une analyse littéraire, c'est-à-dire une étude philologique, syntaxique et sémantique, de chacun des versets de ce passage, ainsi que par une étude comparée du v. 20 avec la littérature grecque et celle du Proche-Orient ancien. Cette étude ne sera pas de type généalogique, car mon objectif ne sera pas de retracer un rapport de filiation entre des textes provenant de différentes cultures. Elle sera plutôt de type analogique et herméneutique et visera à comprendre davantage ce v. 20 et à mieux cerner ce qu'il a de singulier.

## 1. Traduction de Sir 26,19-21

<sup>19</sup> Enfant, la vigueur de ta jeunesse conserve saine  
et ne donne pas à des étrangers ta force.

<sup>20</sup> Ayant cherché dans toute la plaine un lot de bonne terre  
sèmes y tes propres semences confiant en ta bonne origine.

<sup>21</sup> Ainsi tes rejetons se maintiendront  
et dans l'assurance de leur bonne origine ils seront fiers.

## 2. Le contexte

Ces v. 19-21 font partie d'une section qui va de 26,19-27, section propre au texte grec long, où Ben Sira oppose deux types de femmes : la femme méchante ou indésirable (26,19. 22a.23a.24a.25a. 26b. 27) et celle bonne ou désirable (26,20-21.22b.23b.24b.25b. 26b.27), comme dans la péricope précédente, qui va de 25,13 à 26,18 (cf. la femme méchante en 25,13-26 et 26,5-12 opposée à la femme bonne en 26,1-4.13-18). Plusieurs des conseils de ces deux péricopes revêtent la forme d'un interdit (25,21.25-26; cf. aussi 26,10-11.19). La délimitation de la péricope ne pose aucun problème, puisque le v. 19 est le premier verset propre au texte long, qui s'ouvre avec l'emploi du mot *teknon*, « enfant », lequel est exhorté à trouver la femme bonne avec laquelle fonder une famille. Quant au

v. 22a, il porte sur un nouveau sujet, à savoir la femme salariée ou celle que l'on paie, c'est-à-dire la prostituée.

### 3. Analyse littéraire

#### 3.1 Verset 19

Le v. 19 s'ouvre avec l'emploi du mot *teknon*, « enfant » ou « fils<sup>4</sup> », qui fait référence au « disciple » ou à l'« étudiant<sup>5</sup> ». Ce terme apparaît cinquante fois dans le texte grec édité par Ziegler<sup>6</sup>. Employé ici au nominatif singulier, il a une fonction intersubjective, comme c'est le cas à treize autres reprises (Sir 3,12.17; 4,1; 6,32; 10,28; 11,10; 14,11; 31,22; 37,27; 38,9.16; 40,28; cf. aussi son emploi au pluriel en 41,14). Afin d'être mis en valeur, parce que c'est le sujet interpellé par Ben Sira, il apparaît toujours en tête de phrase, hormis dans trois passages (Sir 6,32; 31,22 et 41,14). Dans ce v. 19, le mot *teknon* désigne clairement un jeune homme qui est interpellé sous la forme d'un chiasme :

A	la vigueur de ta jeunesse
B	conserve saine
B'	et ne donne pas à des étrangers
A'	ta force

Cet avertissement a tout d'abord une forme positive (B), puis négative (B'). Du point de vue positif, le verbe employé, *suntēreō*, signifie « conserver », « garder avec soin » ou « observer ». Dans le Sir, il apparaît avec différents compléments : les voies du Seigneur (2,15) et de la sagesse (6,26), les commandements (15,15; 37,12), la loi (35,1; 44,20; cf. aussi 2 M 3,1 et Ez 18,19 Gr), le temps opportun (4,20; 27,12), un don (17,22), les leçons (41,14) et les récits des hommes renommés (39,2<sup>7</sup>). Ici, le verbe est accompagné de l'adjectif *hugiē*, « saine », « en bonne santé », « robuste », toujours au sujet du corps dans Sir (cf. 30,14; cf. aussi, de la même famille, le substantif *hugieia* en 1,18; 30,15.16 et 31,20). Du point de vue négatif, il s'agit de ne pas donner. L'emploi du verbe *didōmi*, « donner », précédé de la négation, apparaît 18 fois en Sir (4,5; 9,2.6; 12,5ab; 13,22; 15,20; 18,15; 23,4.25; 25,25; 30,11.21; 33,20bc; 34,6; 37,21. 27; 38,20). Comme ici, à quatre autres reprises, ce verbe *didōmi* précédé de la négation est en lien avec un interdit relatif aux femmes : l'homme ne doit pas se livrer à une femme (9,2) et aux prostituées (9,6); il ne doit pas donner la liberté de parole à la femme mauvaise (25,25); enfin, il ne doit donner à la femme aucun pouvoir sur lui (33,20b). À maintes reprises, Ben Sira invite donc les hommes à se méfier des femmes.

Au v. 19, le double avertissement porte sur la virilité du jeune homme, comme l'indique l'emploi de l'expression *akmēn ēlikias* (A) et du mot *iskus* (A'). Le mot *akmē* signifie, en effet, « pointe » (2 M 12,22 : *xiphōn akmais*, « pointe de leurs épées »), « vigueur » (2 M 4,13), d'où, au figuré, la « force » ou la « puissance » (de l'âge). Ainsi, en Est 5,1b Gr, il est écrit qu'Esther apparaît au sommet ou à l'apogée de sa beauté (*akmē kallous*). Quant au mot *ēlikia*, qui est rattaché au terme *akmē*, comme l'indique son emploi au génitif, il désigne la « croissance », la « jeunesse » ou encore la « force de l'âge<sup>8</sup> ». Ainsi, le jeune homme apparaît dans la puissance de sa jeunesse ou dans la vigueur de sa croissance.

À l'instar de l'expression *akmēn ēlikias*, le mot *iskus*, « force », évoque la virilité ou la puissance sexuelle. Ce terme, qui revient 25 fois dans Sir, apparaît à trois autres reprises avec une connotation sexuelle. En Sir 5,2, le mot *iskus* fait référence à la capacité du jeune homme à accomplir ses passions, comme l'indique le fait qu'il soit accompagné des mots *psuchē*, dans le sens

de « désir », et *epithumiais*, dans celui de « désirs », « passions », « convoitises » : « Ne suis pas de près ton désir et ta force / pour aller selon les passions de ton coeur » (cf. l'emploi du mot *epithumia* en Sir 23,5). En Sir 16,7, les géants antiques qui firent défection à cause de leur force est une allusion aux fils de Dieu qui s'unissaient aux filles des hommes, lesquelles leur donnaient des enfants (Gn 6,4). Enfin, en Sir 9,2, le mot *ischus* fait référence à la virilité du jeune homme qui est exhorté à ne pas se livrer à une femme au point qu'elle marche sur (*epibainō*) lui, sur sa force (cf. Sir 47,19; cf. aussi Pr 5,10 Hébreu et Septante, qui est peut-être à l'origine de Sir 26,19, et Pr 31,3 Hébreu et Symmaque)! Autrement dit, un homme ne saurait être dominé sexuellement par une femme.

Ici, au v. 19, le jeune homme est exhorté à ne pas livrer sa force sexuelle ou sa capacité à se reproduire<sup>9</sup>, non pour des raisons hygiéniques<sup>10</sup>, mais pour des motifs éthiques, car il doit réserver sa puissance sexuelle à une femme légitime et non à des étrangères. Bien qu'il soit au masculin, le mot *allotriois* pourrait toutefois faire référence à celles qui appartiennent déjà à un autre homme, soit des femmes déjà mariées ou fiancées<sup>11</sup>, soit des prostituées<sup>12</sup>. D'aucuns croient que ce mot peut également faire référence à des femmes qui appartiennent à un autre peuple, c'est-à-dire à des étrangères au sens ethnique du terme; suivant cette dernière interprétation, il s'agirait là d'un rejet des mariages mixtes déjà condamnés par Esd 9-10 et Ne 13<sup>13</sup>. Cette dernière interprétation pose question : pourquoi Ben Sira, en 47,19, passe-t-il sous silence le fait que Salomon aima beaucoup de femmes étrangères (1 R 11,1-13) ? Peut-être pourrait-on répondre à cette question par une autre question : le v. 19, qui est un ajout propre au texte grec long, ne viserait-il pas à combler ce silence de Sir 47,19? C'est possible, comme l'indiquent aussi les images de la plaine et de la bonne terre du v. 20, qui évoquent, comme on le verra, le territoire de la Judée. Cependant, une autre interprétation est également plausible, à savoir que le mot *allotriois*, qui est un terme masculin, peut désigner des « hommes étrangers » ou des « hommes inconnus », c'est-à-dire des maris de femmes adultères; selon cette seconde traduction-interprétation, l'exhortation consiste à ne pas avoir d'enfant avec une femme adultère, car celui-ci sera la propriété de son mari, d'un étranger, et non du géniteur.

### 3.2 Verset 20

Aux v. 20-21, l'exhortation est positive : le jeune homme doit réserver sa puissance sexuelle à la femme bonne et fertile. Plus précisément, il doit rechercher ou examiner<sup>14</sup>, « dans toute la plaine (*pantos pediou*) », c'est-à-dire dans le territoire de la Judée, là où a grandi la sagesse (cf. 24,14, le seul autre emploi du mot *pedion* en Sir), « un lot (*klēros*) de bonne terre ». Le mot *klēros* n'apparaît qu'à trois autres reprises en Sir et toujours dans le sens de « sort » (Sir 14,15; 25,19 et 37,8). En 14,15 et 25,19, l'équivalent du mot *klēros* est *gwrl*, un terme qui désignait, à l'origine, l'objet dont on se servait pour tirer au sort, soit des cailloux, soit de petits morceaux de bois. Puis, selon le contexte, ce mot peut désigner ce qui est attribué par le sort, d'où « lot de terrain », « héritage », « patrimoine », au sens spatial. Il est vrai que le mot *klēros* se rapporte, dans la Bible, à diverses réalités. Toutefois, très souvent et fondamentalement, il fait référence à la terre octroyée par Dieu à son peuple (Nb 26,55-56; 32,19; 33,53-54; 34,13-15; etc.). C'est donc à ce seul territoire attribué par Dieu que le jeune homme doit restreindre sa recherche, d'autant plus que celui-ci est qualifié mot à mot de « bonne terre », le mot *eugeōn* étant ici un *hapax legomenon* qui fait référence à une terre fertile (Wagner 1999, 338).

C'est dans cette terre féconde, métaphore de la femme<sup>15</sup> judéenne, que le jeune homme est invité à semer (*speirō*) ses propres (*idia*) semences<sup>16</sup>. Dans le Sir, le mot *sperma* renvoie systématiquement à la descendance (Sir 1,15; 10,19; 44,11.12.13.21; 45,15.21. 24.25; 46,9; 47,20.22.23). Dans la Septante, ce mot fait aussi référence à la semence ou à la graine à mettre en terre (Qo 11,6; Is 17,5.10; 23,3; 30,23; etc.) ou, plus rarement, au sperme de l'homme (cf., par exemple, Gn 38,9; Lv 15,16.17.18.32<sup>17</sup>). On rencontre aussi le verbe *speirō*, « semer », avec Dieu pour sujet, qui ensemeince Israël et Juda (Jr 31,27; cf. aussi Os 2,25), ou encore au sens de féconder une femme : « Parle aux fils d'Israël et tu

leur diras : une femme qui aura été ensemencée (*spermatisthē*) et aura enfanté (*tekē*) un mâle, elle sera impure sept jours » (Lv 12,2). L'auteur du premier livre d'Hénoch, plus ou moins contemporain du livre de Ben Sira, emploie une expression similaire : « C'est pourquoi je leur ai donné des femelles (*thēleias*), pour qu'ils les ensemencent (*spermatizousin*) et en engendrent des enfants » (1 Hén 15,5<sup>18</sup>). Ce texte de Lv 12,2, dans sa version grecque<sup>19</sup>, ainsi que ceux de Ben Sira et de 1 Hén semblent indiquer que seul l'homme est actif dans la procréation, la femme n'étant qu'un réceptacle de la semence. Autrement dit, ces textes semblent entériner ce que dit Aristote au sujet du rôle de la femelle et du mâle dans l'engendrement : « Or la femelle est bien, en tant que femelle, un élément passif, et le mâle, en tant que mâle, un élément actif » (De la génération des animaux 1,21).

Cette façon de concevoir la procréation comme provenant de la seule semence de l'homme semble également attestée dans maints textes grecs, notamment chez les tragiques. Tel est le cas, par exemple, dans le texte suivant d'Eschyle :

Ce n'est pas la mère qui enfante celui qu'on nomme son enfant : elle n'est que la nourrice du germe (*kumatos*) en elle semé (*neosporou*). Celui qui enfante, c'est l'homme qui la féconde; elle est comme une étrangère, sauvegarde la jeune pousse (*ernos*) – quand du moins les dieux n'y portent point atteinte. »

Eschyle Les Euménides, 659-662

Le verbe *speirō*, « semer », au sens d'« engendrer », apparaît aussi dans un passage particulièrement misogyne d'Euripide :

Les mortels devraient acheter de la semence (*paidōn priasthai sperma*) d'enfants, chacun suivant la valeur du don offert, et habiter des maisons affranchies de l'engeance femelle (*thēleiōn*) (...) Voici la preuve qu'une femme est grand fléau. Le père qui l'a semée (*speiras*) et nourrie (*trepsas*) donne une dot pour l'établir ailleurs, afin de se délivrer d'un mal. »

Euripide Hippolyte, 622.628-629<sup>20</sup>

Philon d'Alexandrie se montre explicite à ce sujet, car il précise que la femme ne peut être le sujet du verbe *speirō* :

Féconder et engendrer (*to goun speirein kai gennan*), par exemple, conformément à la fonction qui est propre aux hommes (*andrōn*), la femme (*gunē*) ne saurait y parvenir. »

Philon d'Alexandrie 1966, 101

En 26,20, c'est le seul emploi du mot *sperma* au pluriel dans le Sir et il a le double sens de « semences » ou de « graines » à mettre en terre et de « spermés ». Quant au verbe *speirō*, « semer », conjugué ici à la forme impérative, il n'apparaît que deux autres fois en Sir et, dans ces deux cas, avec un sens figuré (6,19 et 7,3). En Sir 6,19, les métaphores agricoles – celles du laboureur et du semeur – visent à illustrer les fruits de l'éducation issus d'une relation intime avec la sagesse (elle<sup>21</sup>), et ce, non sans évoquer l'acte de procréation :

Comme le laboureur et le semeur approche-toi d'elle  
et attends patiemment ses bons fruits,  
car, pour sa culture, tu peineras,  
mais bientôt tu mangeras de ses produits.

Cette idée de procréation est également claire en Sir 6,19 du texte hébreu, comme l'indique notamment le verbe *qrb*, « approcher », qui évoque souvent une relation sexuelle<sup>22</sup> :

Comme un laboureur (*kḥwrš*), comme un moissonneur,  
approche-toi d'elle (*qrb 'lyh*) et espère en l'abondance de sa récolte.

Sir 6,19 Hb<sup>a</sup>c<sup>23</sup>

Bien que la comparaison du semeur soit remplacée par celle du moissonneur, celle du laboureur évoque, elle aussi, le rôle actif de l'homme et celui passif de la femme dans la relation sexuelle<sup>24</sup>.

Ce lien entre procréer et labourer ou semer, qui constituent deux activités strictement masculines<sup>25</sup>, pourrait-il trahir une influence grecque? Dans les nombreux textes grecs cités par Middendorp, censés s'apparenter à des passages de Ben Sira, celui de Sir 26,20 n'apparaît pas<sup>26</sup>. Pourtant, l'emploi de métaphores agricoles pour désigner la relation sexuelle est fréquent dans la littérature grecque. Homère suggérait, en effet, déjà un lien entre la fertilité de la terre et celle de la femme :

Une seconde fois, quand Jasion gagna le coeur de Déméter, la déesse bouclée lui donna, dans une jachère trois fois labourée (*neiō eni tripolō*), son amour et son lit.

Odyssée 5,125-127; ma traduction

Cette scène est reprise par Hésiode :

Déméter, divine entre les déesses, donna le jour à Ploutos, unie d'amour charmant au héros Jasion, dans une jachère trois fois labourée (*neiō eni tripolō*), au gras pays de Crète.

Théogonie, 969-971; ma traduction

Cette métaphore est peut-être facilitée par le fait que des rapports sexuels pouvaient avoir lieu dans des champs labourés, ce qui n'était peut-être pas étranger au souhait d'assurer leur productivité, car l'on sait que c'était Déméter qu'il fallait prier pour obtenir une bonne récolte (Hésiode, Les travaux et les jours, 465-466).

Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, chez Euripide, l'image de la semence (*sperma*) est clairement associée à celle du « sillon » ou de la « terre labourée » (*aroura*), qui fait référence au sexe de la femme :

Mon père m'engendra (*ephuteusen me*), ta fille me mit au monde (*etikte*); elle fut le sillon qui reçut la semence (*to sperm' aroura*) d'autrui : or sans père, jamais il n'y aurait eu d'enfant.

Euripide Oreste, 552-554<sup>27</sup>

Dans la tragédie thébaine, le chœur emploie, tout à la fois, l'image de l'ensemencement et celle du labour pour décrire la malédiction qui s'abat sur la maison d'Oedipe, car ce dernier, sans le savoir, est devenu l'époux de sa mère, Jocaste :

Oedipe le parricide, qui a osé ensemer le sillon sacré (*hoste matros hagnan speiras arouran*) où il s'était formé et y planter une souche sanglante (*hin etraphē rizan aimatoessan*) : un délire unissait les époux en folie !

Eschyle Les sept contre Thèbes, 752-755<sup>28</sup>

Pour sa part, Sophocle emploie lui aussi le mot *guēs*, « champ » ou « sillon », pour désigner le sexe de la femme :

Créon. – Il y a d'autres sillons qu'on puisse labourer (*Arōsimoi gar chaterōn eisin guai*)

Sophocle Antigone, 569<sup>29</sup>

Dans son discours au Coryphée, Oedipe établit un parallèle entre la femme et la terre ou le sol (les deux mots sont au génitif) et présente les enfants comme les équivalents de la moisson, le mot *arotos* pouvant désigner aussi bien le produit des champs que les rejetons ou les enfants :

À ceux qui refuseraient d'obéir, je souhaite que les dieux ne fassent pas naître pour eux de moisson (*aroton*) du sol (*gēs*), ni d'enfants (*paidas*) de leurs femmes (*gunaikōn*).

Sophocle Oedipe-Roi, 269-271

Dans la scène qui évoque la castration d'Ouranos par Chronos, Nonos de Panapolis emploie au figuré le mot *arotron*, « charrue », pour désigner le pénis :

Quand il coupa la charrue mâle de son père (*hoppote temnōn arsena patros arotra*).

Les Dionysiaques 12,45-46; ma traduction<sup>30</sup>

Un peu plus tard, Platon reprend plus d'une fois la métaphore du labour pour désigner le rapport sexuel :

Pour Artémis, c'est l'intégrité (*to artemēs*), c'est-à-dire sa décence liée à son désir de virginité. Ou alors peut-être est-ce maîtresse en vertu (*aretēs hístora*) que la déesse a été appelée par l'auteur du nom; ou bien qu'elle hait le labour (*aroton misēsasēs*) de l'homme dans la femme (*ton andros en gunaiki*).

Cratyle 406b

Qu'on s'abstienne, enfin, dans le champ féminin (*arouras thēleias*), de tout labour qui se refuse volontairement à la fécondation (*to sparen*).

Les Lois 8,839a

Mythographe et grammairien du milieu du 2<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne, Apollodore, dans son récit qui relate la naissance d'Érichthonios, suppose que le sperme peut féconder aussi bien une déesse que la terre :

Lorsqu'il s'approcha d'elle avec beaucoup de bruit, il essaya de l'embrasser ; mais elle, étant une vierge chaste, ne voulut pas se soumettre à lui, et il répandit sa semence (*apespermēmen*) sur la jambe de la déesse. Avec dégoût, elle s'essuya avec de la laine et la jeta par terre (*gēn*); et comme elle s'enfuyait et que la semence (*gonēs*) tombait sur la terre (*gēn*), Érichthonios naquit.

Apollodore, La bibliothèque 3,14,6; ma traduction

Enfin, Plutarque, dans son traité des Préceptes du mariage, dont l'on suppose qu'il remonte aux années 90 et 100, récapitule bien la pensée grecque lorsqu'il reprend, dans la même phrase, tout à la fois, la métaphore des semailles et celle du labour :

Les Athéniens pratiquent trois labours sacrés (*arotous hierous*), le premier à Sciron, en souvenir du plus ancien des ensemencements (*tōn sporōn*), le second dans la plaine de Rharos, le troisième au pied de l'Acropole et on l'appelle 'Bouzygios'. Mais le plus sacré de tous est le mariage qui sème et laboure (*sporos kai arotos*) pour la procréation des enfants.

Préceptes de mariage, 42

Ces textes grecs, aussi nombreux puissent-ils être, ne doivent toutefois pas nous faire oublier que les métaphores agricoles, qui désignent une relation sexuelle et assimilent la femme à une terre ensemencée et/ou labourée, existaient déjà en Mésopotamie. En sumérien comme en akkadien, dans les chants d'amour, la métaphore de la « charrue semoir » fait, en effet, référence au pénis qui doit féconder la femme (Lambert 1987, 29-30). De vieux mythes sumériens présentent le dieu-ciel actif (An) et la déesse-terre passive (Ki) comme l'archétype de la relation sexuelle et de la fécondité. Par exemple, le premier arbre et le premier roseau doivent leur origine à la relation sexuelle du premier couple, qui est décrite comme suit :

Et Ciel, ce dieu sublime, enfonça son pénis  
En Terre spacieuse :  
Il lui déversa, du même coup, au vagin,  
La semence des vaillants Arbre et Roseau<sup>31</sup>.

Comme c'est l'eau de la pluie qui permet aux espèces végétales de sortir de terre, c'est ainsi le sperme assimilé à l'eau qui féconde la femelle<sup>32</sup>. Une image semblable est reprise pour décrire la création des saisons, mais cette fois avec le dieu Enlil en guise de créateur :

Il planta donc son pénis dans la vaste Région-montagneuse  
Et fit à la montagne son 'cadeau',  
L'engrossant d'Été et d'Hiver, fortune du pays<sup>33</sup>.

Quant à la métaphore agricole évoquée en Sir 6,19, elle apparaît déjà dans un vieux texte sumérien aux connotations nettement érotiques, comme l'indique, par exemple, cette demande de la bien-aimée à son bien-aimé :

Ne laboure pas un champ, laisse-moi être ton champ<sup>34</sup> !

Le texte suméro-akkadien connu sous le nom de *L'enseignement de Shuruppak*, ligne 217, reprend cette image sous la forme d'une comparaison :

Un homme traitera une femme sérieuse comme un champ bien préparé.

Lévêque 1993, 49

On trouve la même image dans le mythe mésopotamien, dont l'on pense qu'il remonte à la fin du troisième millénaire, connu sous le nom de *Dumuzi, Inanna et la Prospérité du Palais* :

Quant à moi, à ma vulve, à moi tertre rebondi,  
Moi, jouvencelle, qui me labourera?  
Ma vulve, ce terrain humide que je suis,  
Moi, reine, qui y mettra ses boeufs (de-labour)?  
O Innin, c'est le Roi qui te labourera,  
C'est le Roi Dumuzi qui te labourera!  
Laboure-moi donc la vulve, ô homme de mon coeur !

2,25-31<sup>35</sup>

C'est cette même déesse Inanna qui demande à son amant : « Laboure les pierres précieuses », expression évoquant une relation sexuelle<sup>36</sup>. Toujours en Mésopotamie, le vocabulaire sumérien et akkadien le plus souvent employé pour désigner le sexe de l'homme et celui de la femme renvoie bien à l'image de la femme passive, simple réceptacle comparé à un vallon, et de l'homme actif qui donne sa semence : pour désigner le pénis, on emploie, en effet, l'expression *LUGAL SI.SÁ*, littéralement « le roi dressé », en akkadien *išarum*; puis, pour désigner le sexe de la femme, on utilise l'expression *KUR PA.PAH*, littéralement le « vallon sacré », en akkadien *lipiššati*, qui renvoie aux lèvres de la vulve (Grandpierre, 2012, 70<sup>37</sup>).

Dans les lettres d'Amarna, pour évoquer l'impact de l'activité ennemie, le roi Rib-Addi de Byblos (ca. -1350) fait appel à quatre reprises au proverbe suivant : « Mon champ, faute de labour, est comme une femme sans mari » (Marcus 1973, 281). Une variante de ce proverbe, qui compare une femme sans mari à un champ sans laboureur, apparaît aussi dans une collection assyrienne de proverbes bilingues :

Travailleurs sans surveillant  
(sont comme) un champ sans laboureur ;  
Une maison sans maître  
(c'est comme) une femme sans mari.

Marcus 1973, 282

En Égypte on a également recours à la métaphore agricole qui assimile la femme aimée à une terre fertile :

Si tu es dans l'aisance, fonde un foyer, aime ton épouse dans ta maison comme il sied. Nourris-la bien, habille son dos; l'onguent est un remède pour son corps. / Réjouis son coeur tant que tu vis, car elle est une terre rentable pour son maître.

Les Maximes de Ptah-hotep 10,10; Lévêque 1984, 18

Réjouis son coeur aussi longtemps que tu vivras.  
Car elle est un champ fertile pour son maître.

*L'Enseignement au sujet des femmes*, 47; Schott 1945, 119

L'on trouve aussi la comparaison de la femme à un terrain ou à un champ dans la littérature chrétienne et rabbinique. Par exemple, Éphrem, théologien syriaque du quatrième siècle, dans *Hymni de beata Maria*, II, 4, compare la Vierge Marie à « un champ qui n'a jamais connu le labour » et qui « a donné au monde un fruit sans semence » (1886, 526). De même, dans le Talmud, il est dit qu'Esther, en cohabitant avec un païen, ne commit aucune faute, car elle était « simplement un sol (*qrq' wlm*) », c'est-à-dire que sa participation à la relation sexuelle n'a été que passive (Sanhédrin 74b<sup>38</sup>)! Dans le Pirqé de Rabbi Éliézer 21, où rabbi Zéra commente Gn 3,3, la référence à Ct 4,12 permet de comparer la femme à un jardin (*gn*) qui reçoit passivement la semence :

‘Qui est au milieu du jardin’; au milieu du jardin (*btwk hgn*), c’est là un euphémisme pour ‘ce qui est au milieu du corps’ (*šbtwk hgwp*). Qui est au milieu du jardin : qui est au milieu de la femme (*šr btwk hgn šr btwk šh*). Et le ‘jardin’ n’est rien d’autre que la femme, comparée à un jardin : ‘un jardin clos, ma soeur épouse’ (Ct 4,12). De même que ce jardin, quoi que l’on y sème (*šnZR’h*), il le fait pousser et émerger, ainsi cette femme, quelque semence qu’elle reçoive (*šnZR’*), elle conçoit et enfante de son maître-mari (*b’lh*<sup>39</sup>).

Enfin, il n’est pas étonnant de retrouver une image semblable dans le Coran :

Vos épouses sont pour vous un champ de labour (*ḥarṭun*); allez à votre champ de labour (*ḥarṭakum*) comme vous le voulez.

2,223<sup>40</sup>

En somme, inspirée du travail agricole, la métaphore employée par Ben Sira, en 26,20, s’avère certes unique dans la Septante, mais n’a pourtant rien d’original. Par ailleurs, la femme n’est pas uniquement assimilée à une terre fertile, mais bel et bien à la terre de Judée, héritage de chaque jeune Judéen.

Dans le Sir, le verbe *peithō*, n’apparaît que trois autres fois et, comme au v. 20, toujours au participe parfait actif, au sens d’« avoir confiance ». Dans ces trois passages, la confiance est mise en relation avec le Seigneur (2,5c et 32,24) ou avec la sagesse (4,15). Ici, la confiance est rattachée à la « bonne origine » du jeune homme, comme l’indique l’emploi du mot *eugeneia* au datif, qui marque l’attribution ou la possession.

Ce mot, qui revient au v. 21b, n’apparaît qu’une seule autre fois en Sir 22,8b, un autre passage propre au texte grec long, où il est question d’enfants fiers d’être méprisants et sans éducation, qui salissent la bonne origine de leur parenté. La préoccupation rattachée à la « bonne origine » ou à la « bonne naissance », qui est ici une condition de survie, semble apparaître durant la période hellénistique, puisque le mot *eugeneia* n’est employé dans la Septante que trois autres fois, d’une part, en lien avec la sagesse qui proclame sa bonne origine en vivant avec Dieu (Sg 8,3) et de l’autre, en lien avec Razis (2 M 14,42) et les sept frères (4 M 8,4), qui s’apprêtent tous à mourir<sup>41</sup>. Absent du Nouveau Testament, mais souvent employé dans les inscriptions pour évoquer une situation sociale supérieure, le mot *eugeneia* pourrait peut-être aussi être traduit par « noble origine » (cf. *nobilis*, les gens « connus<sup>42</sup> »). En somme, l’origine est bonne ou noble dans la mesure où celle-ci a sa source dans la bonne terre de la plaine, c’est-à-dire dans le territoire de Judée. De ce point de vue, la pensée de Ben Sira ne semble pas totalement étrangère à celle des Athéniens, pour qui la bonne naissance (*eugenēs*) et la naissance autochtone (*engenēs*) étaient deux termes interchangeables (Loraux 1981, 217).

### 3.3 Verset 21

Du comportement à l’égard des femmes et du choix de la femme adéquate dépend l’enjeu de la bonne continuité des générations. Seul celui qui sème dans la bonne terre est certain que les enfants à naître seront ses propres enfants et non ceux d’un homme inconnu et étranger. C’est ce que soulignent les v. 19-20. Quant au v. 21, il est introduit par l’adverbe *outōs*, « ainsi », qui renvoie à ce qui précède. Dans ce v. 21a, apparaît un nouveau sujet : *ta genēmata*, « ceux qui sont engendrés ». Comme le mot *eugeneia* employé au v. 20, le terme *genēma* dérive du verbe *gennaō*, « engendrer ». Il est ici employé au pluriel et peut être traduit par « rejets », « progénitures » (cf. Sir 10,18) ou « fruits » (cf. Sir 1,17; 6,19; 24,19), cette dernière traduction étant conforme à l’image de la femme assimilée à une terre fertile. Seuls les fruits provenant d’une semence déposée dans

une bonne terre « survivront » ou se « maintiendront », le verbe *perieimi*, littéralement « être autour », « entourer », qui n'apparaît qu'ici dans le Sir, pouvant être traduit par l'un ou l'autre de ces verbes.

Le mot qui ouvre le v. 21b, *parrēsia*, est composé de *pan* et *rēma*, « tout » et « mot » ou « parole ». Le sens premier de ce terme est celui de franc parler, le droit de tout dire. Cette liberté de parole implique la vérité de ce que l'on énonce, d'où une deuxième nuance du mot *parrēsia* : franchise, droiture. Enfin, avoir son franc-parler suppose que l'on est capable de surmonter les obstacles, d'où une troisième nuance de ce mot : assurance, hardiesse, courage, audace. En Sir, il n'apparaît qu'à deux autres reprises : en en 18,29cd du texte long, où l'assurance (*parrēsia*) en l'unique chef est jugée préférable à un cœur mort posé sur un mort, et en 25,25, où le jeune homme est sommé de ne pas donner la liberté de parole (*parrēsia*) à une femme méchante. Dans les textes de sagesse de la Septante, la *parrēsia* constitue une attitude caractéristique de la Sagesse (Pr 1,20b LXX : « Sur les places elle s'exprime avec assurance »), de celui qui fait la paix (Pr 10,10 : « Qui reprend avec franchise fait oeuvre de paix ») et du juste (Sg 5,1 : Alors se tiendra debout, plein d'assurance, le juste »). Comme l'indique ce dernier passage, l'assurance ne se limite pas à la parole. Au v. 21b, celle des rejetons est le résultat de la bonne origine (*eugeneia*) de leur père (le semeur) et de leur mère (la bonne terre), c'est-à-dire de la bonne conduite de leur géniteur.

Qui plus est, ceux qui sont engendrés seront non seulement certains que leur père est réellement le mari de leur mère, mais ils en seront fiers. C'est ce qu'indique le verbe *megalunō*, « rendre/être grand », « se vanter », « s'enorgueillir », qui clôt le v. 21. Il s'agit là du seul emploi de ce verbe dans le texte grec long. En revanche, il apparaît à quatre autres reprises dans le Sir, dont deux fois pour souligner la grandeur de Dieu (36,4; 43,31) et deux autres afin d'insister sur la grandeur de deux ancêtres, à savoir Moïse que Dieu rendit grand (45,2) et Zorobabel (49,11<sup>43</sup>). Ainsi, les rejetons assurés de leur noble origine partagent la même grandeur que deux hommes illustres.

## Conclusion

En exégèse, il n'est pas d'autre conclusion que provisoire. Cela dit, on peut toutefois convenir de la singularité du message de Sir 26,19-21, mais aussi de la métaphore de Sir 26,20. Dans la Septante, seul le texte de Sir 6,19 présente en effet une image semblable, mais en employant une comparaison et non une métaphore. Cela dit, la métaphore agricole pour désigner une relation sexuelle n'est pas inconnue des textes anciens. C'est du moins ce qu'a révélé mon analyse comparée du v. 20 avec des textes grecs, mésopotamiens, et égyptiens. Une analyse comparée avec des textes issus d'autres cultures aurait probablement montré que cette métaphore pour désigner les relations sexuelles est presque universelle, tout du moins dans les sociétés agricoles<sup>44</sup>. En Sir 26,20, cette métaphore suppose une triple équivalence : entre la femme et le lot de bonne terre (celle de la Judée), entre le sperme de l'homme et la semence qui est à l'origine de la vie, et entre les rejetons et la récolte. C'est par le biais de cette triple équivalence que l'auteur du passage incite son disciple, confiant en sa bonne ou noble origine, à réserver sa puissance sexuelle à une femme légitime, qui peut être une femme du pays et non une étrangère ou une femme non encore mariée ou encore les deux à la fois (Sir 26,19). Quoi qu'il en soit, dans ces trois interprétations possibles, la femme et l'homme ne jouent pas le même rôle : l'homme est présenté comme le seul sujet agissant, tandis que la femme est dépeinte comme un être doublement passif, voire comme un corps-objet. Seul l'homme est en effet présenté comme un être vigoureux et fort (Sir 26,19) et lui seul est le sujet des verbes « chercher » et « avoir confiance » (Sir 26,20). Lui seul est habilité à choisir une femme qui sera considérée comme bonne et lui seul est donc responsable de la bonne perpétuation des générations, ainsi que de l'assurance et de la fierté que pourront manifester les rejetons quant à leur bonne origine (Sir 26,21). En revanche, la femme n'est le sujet d'aucun verbe. Contrairement au jeune homme appelé à choisir une femme légitime, la femme ne fait pour sa part aucun choix;

pour elle, il n'y a pas de mari approprié ou inapproprié, comme l'indique Ben Sira, en Sir 36,26 : « La femme accepte tout mâle (*arsēn*, mot qui dérive d'une racine qui signifie « mouiller », d'où « féconder »), mais il existe toutefois des filles préférables à d'autres » ou, selon une variante du manuscrit hébreu B en 36,18 : « mais il y a une femme belle (*yph*) », c'est-à-dire que certaines femmes sont plus belles que d'autres et que l'homme peut les choisir! Autrement dit, il n'y a aucune réciprocité entre l'homme et la femme : seul le désir de l'homme est pris en considération (par exemple, cf. aussi 7,19; 26,13-18 et 36,27[22 Hb]), le corps des femmes étant simplement le lieu d'exercice du pouvoir des hommes. C'est aussi ce que confirme le fait que l'auteur de ce passage (Sir 26,19a), de même que celui de l'ensemble du livre, s'adresse uniquement à un jeune homme et jamais directement à une jeune femme. En outre, la métaphore du v. 20 suppose non seulement que l'homme est le seul à prendre l'initiative, mais aussi que lui seul se montre actif dans la procréation, la femme n'étant qu'un être passif et subissant l'acte d'ensemencement, comme c'est le cas dans le texte grec de Lv 12,2. Contrairement au texte hébreu de Lv 12,2 et à He 11,11, rien dans ce passage ne nous permet, en effet, de croire que la femme a joué un rôle actif dans la procréation. En somme, c'est le corps de la femme qui l'empêche d'accéder au statut de sujet actif et c'est cette totale passivité de la femme-objet qui est jugée normale, puisque sont jugées négativement les situations où la femme est présentée comme un sujet actif dans sa relation avec les hommes (Sir 9,4-5; 26,12 et 47,19). En définitive, il est certes vrai que la métaphore agricole de Sir 26,20 et le message de Sir 26,19-21 sont uniques dans la Septante et dans la Bible; toutefois, le point de vue sexiste de ce message n'a rien de singulier, ni dans le livre de Ben Sira, ni dans le reste de la Septante et de la Bible.

## Note biographique

Jean-Jacques Lavoie est professeur titulaire au Département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal. En 2024, il a publié trois articles sur le livre de Ben Sira (*RScRel*, *SR*, *LTP*) et un article sur Moïse (*ScEs*).

## Notes

[1] Ces passages ont fait l'objet d'études détaillées. Cf., par exemple, les études suivantes : Balla (2011, 114-130); Trenchard (1982, 89-91; 118-121; 140-146; 259-260; 279-283; 295-298); Beentjes (1984, 6-14); Peterca (1988, 457-463).

[2] Texte que d'aucuns, pour des raisons pratiques, persistent à identifier comme le texte Grec II, dont le témoin le plus important est le manuscrit 248. Cf., par exemple, Morla (2012, 22); Wilson (2023, 310). Pour un état de la recherche sur l'histoire textuelle de Ben Sira et des relations complexes entre les manuscrits communément identifiés sous les sigles Hébreu I, Hébreu II, Grec I et Grec II – sujet qui ne retiendra pas ici mon attention –, on consultera avec profit Gile (2011, 237-256). Pour le texte grec et hébreu de Ben Sira, je travaille avec les éditions suivantes : Ziegler (1980), Beentjes (2006) et Egger-Wenzel (2022). Pour les trois principales variantes du texte syriaque de Sir 26,19-21, qui ne retiendront pas mon attention, cf. Calduch-Benages, Ferrer et Liesen (2003, 172) et Muraoka (2023, 393).

[3] Les exégètes suivants ne commentent absolument pas ce passage et passent directement de Sir 26,18 à 26,29 : Spicq (1946, 700); Trenchard (1982, 12 et 268, note 46) se limite à rappeler que les v. 19-24 ne se trouvent que dans le texte qu'il appelle Grec II; Michaud (1988, 119); MacKenzie (1983,

107); Snaith (1974, 134). Quant aux exégètes suivants, ils ne consacrent que quelques lignes à ce passage : Wilson (2023, 310), moins de deux lignes; Minissale (1989, 137) et Collins (2013, 685-686), trois lignes; Ellis (2013, 104), moins de quatre lignes; Crenshaw (1997, 765) et Pereira (1992, 133), à peine six lignes; Morla Asensio (1997, 772) et Palmisano (2016, 252), à peine huit lignes; Sauer (2000, 196), une douzaine de lignes; Skehan et Di Lella (1987, 351), quatorze lignes.

[4] Comme le signale Marböck (2010, 119), à l'origine, ce titre d'enfant ou de fils, bien connu dans les textes anciens du Proche-Orient, pouvait faire référence au rôle d'éducateur qu'avaient le père et la mère.

[5] Telle est l'interprétation du v. 19 proposée par Sauer (2000, 196).

[6] Il est absent à vingt reprises du texte hébreu (Sir 2,1; 3,1.2.5; 6,18.23; 18,15; 21,1; 22,7.8; 23,7.23. 24.25; 24,18; 25,7; 26,19; titre avant 30,1; 30,9; 42,5). En outre, il est incomplet ou illisible en Sir 41,5b.7. À six reprises, le texte hébreu ne donne aucun équivalent du mot *teknon* (Sir 3,9.11; 11,28; 14,26; 16,24; 32,22b).

[7] Dans les autres passages, il s'agit de ne pas conserver la parole (13,12) et la colère (28,3) et de s'épargner ou de prendre garde (13,13).

[8] Cf. l'emploi du mot *ēlikia* dans le sens de « force de l'âge » en 2 M 5,24 et dans celui de « jeunesse » en 2 M 15,30. Le seul autre emploi du mot *ēlikia* en Sir figure en 26,17 et il a le sens de « taille », comme en Éz 13,18 où il rend l'hébreu *qwmh*, « taille », « stature ».

[9] Cf. la version grecque de Gn 49,3, dans laquelle le mot *ischus* peut faire référence, tout à la fois, à la vigueur sexuelle et à la progéniture de Jacob : « Roubèn, toi, mon premier-né, ma force (*ischus mou*) et le commencement de mes enfants ». Cf. aussi la version grecque de Gn 4,12, dans laquelle ce terme est une référence aux produits de la terre.

[10] Dans l'Antiquité grecque, on croyait que l'homme, en expulsant son sperme par un acte sexuel, se privait d'une force précieuse pour son existence et sa croissance. C'est pourquoi les auteurs grecs des textes ayant des objectifs médicaux ou hygiéniques avaient établi les conditions dans lesquelles l'usage des plaisirs sexuels provoquerait le moins de tort. Les abus de tels plaisirs pouvaient, en effet, entraîner des maladies graves, voire la mort. Quant à l'abstinence des athlètes, elle leur permettait de conserver en eux l'intégralité de leurs forces (Platon, Lois, VIII, 840a). Cf. à ce sujet Foucault (1984, 134-137; 141; 146-150; 153-154; 156).

[11] Cf. Bullard et Hatton (2008, 548) et Balla (2011, 139), qui n'exclut pas qu'il puisse aussi s'agir de prostituées. Quoiqu'il en soit, à la page 140, Balla précise que, selon Ben Sira, la relation sexuelle n'est permise que dans le cadre d'une relation licite et surtout si elle est destinée à fonder une famille légitime. Quant à Crenshaw (1997, 765), il se contente de déclarer que Ben Sira éprouve du dédain pour les prostituées et les femmes adultères.

[12] Cf. Morla Asensio (1997, 772). Plus vague, Skehan et Di Lella (1987, 351) sont quant à eux d'avis que le mot *allotriois* fait référence à la femme immorale. Pour sa part, Zapff (2010, 155-156) écrit qu'il ne faut pas seulement penser aux prostituées, mais aussi aux épouses étrangères. L'interprétation de Sir 9,3 Hb<sup>a</sup> (*'šh zrh*) et 41,21Hb<sup>m</sup> (*zrh*), qui porte aussi sur la femme étrangère, ne fait pas davantage l'unanimité.

[13] Palmisano (2016, 251-252) et Pereira (1992, 133). Pour sa part, Minissale (1989, 137) hésite entre l'interdit de l'adultère et celui des mariages mixtes.

[14] Le verbe *anzēteō*, littéralement « chercher de bas en haut », ne figure qu'ici en Sir et il n'apparaît que trois autres fois dans la Septante : Jb 3,4 (= *drs*); 10,6 (= *bqš*) et 2 M 13,21.

[15] La terre féconde comme métaphore de la femme, qui retiendra sous peu mon attention, provient sans doute de l'ancienne vision de la terre-mère, vision commune aux sociétés agricoles.

[16] Comme vont l'indiquer les textes cités dans les prochaines lignes, la fécondité du sol et la reproduction sexuée sont étroitement associées, puisque toutes deux font appel à un vocabulaire identique.

[17] Le substantif *zr'* au sens de « sperme » apparaît aussi en 4Q274 1i8 et 11Q19 XLV,11. De même, en akkadien, le terme usuel qui désigne la « graine », *zēru*, est rarement employé pour désigner le sperme (Biggs 2000, 1).

[18] Ma traduction. Pour le texte grec, cf. Black (1970, 29).

[19] Le texte hébreu de Lv 12,2, contrairement à la traduction grecque de la Septante, ne suppose pas que la femme est un simple réceptacle passif du sperme qui se transforme en vie humaine. La femme y est, en effet, sujet du verbe *zr'* au hiphil : « Si une femme donne de la semence (*tzry'*) et enfante un garçon, alors elle sera impure sept jours ». De même, dans le traité Niddah 31a, il est dit que trois personnes sont responsables de la création d'un être humain : bien entendu, le Saint béni soit-il, le père et sa semence blanche (*zry' hlwbn*), ainsi que la mère et sa semence rouge (*zr't wdm*). En outre, à partir de Lv 12,2 et de Gn 46,15, qui évoque les fils de Léa et la fille de Jacob, les rabbins, dans le traité Niddah 31a, vont en déduire que le sexe de l'enfant à naître est déterminé au moment de la conception : si la femme est la première à émettre une semence, elle donne naissance à un garçon; en revanche, si l'homme est le premier à émettre une semence, la femme donne naissance à une fille. Dans Ion, 406, Créuse souhaite une descendance commune avec Xouthos ou, pour reprendre son propre vocabulaire, elle veut que le « mélange des semences » (*sperma sugkrathēsetai*) se fasse. Cf. Euripide (1950, 199), où le texte grec est traduit comme suit : *paidōn hopōs nōn sperma sugkrathēsetai*, « Comment aurons-nous des enfants? ». Le texte d'He 11,11 témoigne d'une conception semblable, car il y est question d'une déposition de la semence effectuée par Sara. À ce sujet, Spicq (1953, 349) montre que certains « anciens croyaient que la femme émettait elle aussi une semence qui se mêlait à celle de l'homme ». Peut-être faut-il reconnaître que Lv 12,2; Ion, 406 et He 11,11 supposent une conception physiologique commune à celle des Hippocratiques, qui estimaient que la mère jouait un rôle actif dans la conception (Hippocrate 1970, 4,1-7,3)? Cela dit, aux v. 19-21, rien n'indique que Ben Sira partage cette théorie de la conception selon laquelle la procréation serait due à la fois à la semence mâle et à la semence femelle. Bien entendu, Ben Sira reconnaît que la naissance d'un enfant est impossible sans l'intervention de Dieu : « Maintenant qu'il vous plaise de bénir Yhwh, le Dieu d'Israël, qui agit merveilleusement sur terre, qui fait grandir l'humain depuis la matrice et fait de lui ce qu'il veut » (Sir 50,22 Hb<sup>b</sup>).

[20] Plusieurs autres textes grecs pourraient aussi être cités, provenant tantôt des tragédies grecques (cf. Sophocle, Oedipe-Roi 260; 457-460 et 1497-1498; Eschyle, Les sept contre Thèbes 804 et 934; etc.), tantôt de la philosophie (par exemple Platon, Lois 8,841d).

[21] Ce n'est pas le seul passage du Sir qui évoque la relation du disciple avec la sagesse en termes érotiques. C'est aussi le cas de Sir 14,20-15,10 et peut-être même du texte hébreu de Sir 51,13-20. En ce qui concerne ce dernier texte, dont l'interprétation est plus controversée, cf., par exemple,

Collins (1997, 49 et 53-54). Par ailleurs, en Sir 7,3, la métaphore a un autre sens : il s'agit de ne pas semer (*speirō*) dans les sillons de l'injustice.

[22] Cf. Gn 20,4; Lv 18,6.14.19; 20,16; Dt 22,14; Is 8,3; Ez 18,6; avec la négation, cf. aussi Gn 20,4; Lv 18,6; Ez 28,6 et Sir 9,3Hb<sup>a</sup>).

[23] Inversement, en hébreu, le mot pour désigner une femme « stérile » est *gal<sup>l</sup>mūdāh* (Is 49,21), qui désigne en arabe un « terrain pierreux » (cf. l'arabe *ǧal<sup>l</sup>madat*). Cf. Brown, Driver et Briggs (2003, 166). De même, en akkadien, le terme qui renvoie à une femme cloîtrée et sans enfant est *naditu*, qui signifie littéralement « (champ) abandonné » (Stol 2000, 2).

[24] L'image du labour (*ḥrš*) témoigne aussi d'une certaine forme d'agressivité, notamment lorsque c'est Sion qui est labourée (Mi 3,12) ou le dos du psalmiste (Ps 129,3). Le verbe *plh*, qui signifie aussi « labourer », a une connotation destructrice au Ps 141,7a, comme l'indiquent le verbe *bq'*, « défoncer », « fendre » ou « éventrer », qui l'accompagne, et l'image des os dispersés au v. 7b.

[25] Comme l'indique Sir 6,19, les semailles suivaient les labours. Or, dans la Bible, le verbe *speirō*, « semer », et son équivalent hébraïque *zr'* n'ont jamais pour sujet un être féminin. Labourer et semer étaient donc une activité typiquement masculine (cf. Gn 3,17-19; Si 20,28; 38,25-26; Pr 20,4; 24,27.30-34; Jb 4,8; Is 28,23-29; Am 9,13). Dans les images du Proche-Orient ancien, ce sont toujours des hommes qui sont représentés en train de labourer la terre. Cf., par exemple, Negev et Gibson (2006, 22) et Pritchard (1973, 16-17)). Concernant les textes néotestamentaires, cf. Mt 13,24-30, où celui qui sème est identifié comme « maître de maison » et « seigneur ». Bien entendu, certaines femmes vivant dans des conditions précaires pouvaient labourer la terre et la semer, mais ni Ben Sira ni son petit-fils ne s'adressent directement aux femmes démunies et provenant des classes sociales les plus défavorisées.

[26] Middendorp (1973, 7-34) signale, en effet, des rapprochements avec Théognis (plus de la moitié des textes cités), Euripide, Xénophon, Hésiode, Homère, Sophocle, etc. À son avis (1973, 25), Ben Sira aurait lu les poèmes élégiaques de Théognis et aurait probablement utilisé une chrestomathie pour les autres textes. Selon lui (1973, 85), cet emploi massif des textes de culture grecque aurait eu pour objectif de construire un pont entre les cultures juive et hellénistique de son époque. Pour un point de vue plus critique des thèses de Middendorp, cf. Kieweler (1992, 267-268). De même, tout en reconnaissant que Ben Sira a été influencé par les cultures hellénistiques, notamment en ce qui concerne sa vision de la femme, Cook (2008, 1-18) omet de signaler le texte de Sir 26,19-21.

[27] En outre, dans ce texte, le verbe *phuteō* signifie « engendrer » par analogie, car son sens premier est « planter ».

[28] Le mot *aroura*, terre labourée, en lien avec la femme, est également employé chez Sophocle, dans Oedipe-Roi, 1257 et chez Pindare, quatrième pythique, 12,255.

[29] Cette image du sillon, mais avec le mot *alokes*, apparaît aussi dans Oedipe-Roi, 1212.

[30] Ici, le pluriel *arotra* a le sens d'un singulier.

[31] Le prologue du tournoi Arbre contre roseau, lignes 6-8, dans Bottéro et Kramer (1989, 480).

[32] Ainsi que le rappelle Grandpierre (2012, 33), en sumérien, le même signe signifie en effet tout à la fois sperme, eau et urine.

[33] Le prologue du tournoi Été contre Hiver, lignes 12-14, dans Bottéro et Kramer (1989, 481-482).

- [34] Texte a : CBS 8540, ligne 22, dans Sjöberg (1977, 21).
- [35] Cf. la traduction de Kramer (1983, 67). Pour une analyse de ce texte et d'autres textes apparentés, cf. Lambert (1987, 27-29).
- [36] Cf. Lambert (1987, 28-29). Dans certains textes, les pierres précieuses, dans l'expression « labourer / semer les pierres précieuses », peuvent symboliser la fertilité. Cf. à ce sujet Westenholz (1992, p. 383; 385-387).
- [37] En outre, en Mésopotamie, la division naturelle des tâches est la suivante : « mon père m'a engendré (*reḥû*), ma mère m'a enfanté (*walādu*) » (Stol 2000, 1 et Biggs 2000, 2).
- [38] En effet, comme la suite du texte de Sanhédrin 74b le précise, l'obligation de renoncer à sa vie plutôt que de se livrer à des rapports sexuels interdits n'est valable que pour l'homme. Comparée à un sol, la femme est passive et soumise et n'est donc pas tenue de renoncer à sa vie pour ne pas commettre de faute.
- [39] Ma traduction. Pour une traduction française légèrement différente, voir Pirqué de Rabbi Éliézer (1983, 124); pour le texte hébreu, voir *Seper pir<sup>e</sup>qēy d<sup>e</sup>rabî 'elī'ezer* (1970).
- [40] Pour le texte arabe, cf. *Le noble Coran et la traduction en langue française de ses sens* (1424 de l'Hégire).
- [41] Dans ces deux textes de 2 et 4 M, la « bonne / noble origine » semble être une question de vie et de mort. Cf. aussi l'emploi du mot apparenté *eugenēs* dans deux autres passages : en 2 M 10,13, où le suicide de Ptolémée, surnommé Makrôn, est rattaché au fait qu'il ne fit pas honneur à la noblesse de sa dignité et en 4 M 10,3, qui fait référence à la noble parenté des sept frères martyrisés.
- [42] À ce sujet, on peut consulter l'article *eugenēs* dans Spicq (1991, 603-606).
- [43] En 43,31, le texte hébreu est manquant. En revanche, dans les trois autres passages, le verbe *megalunō* renvoie à trois verbes différents : *kbd*, « glorifier » (36,4), *mš*, « fortifier » et [*gd*], « magnifier » (49,11).
- [44] On trouvera quelques exemples, provenant notamment de l'Inde, dans Eliade (1975, 223-224).

## Bibliographie

- APOLLODORUS (1946). *The Library*, II (trad. anglaise par Sir James George Frazer en deux volumes). II William Heinemann & G. P. Putnam's Son.
- ARISTOTE (1961). *De la génération des animaux* (trad. par P. Louis). Les Belles Lettres.
- BALLA, I. (2011). *Ben Sira on Family, Gender, and Sexuality*. Walter de Gruyter (Deuterocanonical and cognate literature studies 8).doi : <https://doi.org/10.1515/9783110247473>
- BEENTJES, P. C. (1984). The Countries Marvelled at You. King Salomon in Ben Sira 47,17-22 *Bijdragen*, 45, 6-14.doi : <https://doi.org/10.1080/00062278.1984.10554392>
- BEENTJES, P.C. (2006). *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*. SBL (Vetus Testamentum 68).

- BIGGS R.D. (2000). Conception, Contraception, and Abortion in Ancient Mesopotamia. Dans A. R. GEORGE & I.L. FINKEL (dir.), *Wisdom, Gods and Literature. Studies in Assyriology in Honour of W. G. Lambert* (pp. 1-14). Eisenbrauns.
- BLACK, M. (1970). *Apocalypsis Henochi Graece. Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt graeca*. E. J. Brill (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 3).doi : <https://doi.org/10.1163/9789004668522>
- BOTTÉRO, J. et KRAMER, S. N. (1989). *Lorsque les dieux faisaient l'homme : Mythologie mésopotamienne*. Gallimard.
- BROWN, F., R. DRIVER & C. BRIGGS. (2003). *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Hendrickson Publishers. (Ouvrage original publié en 1906).
- BULLARD, R. A. & H. A. HATTON. (2008). *A Handbook on Sirach*. United Bible Societies (United Bible Societies Handbook Series).
- CALDUCH-BENAGES, N., J.C. FERRER et J. LIESEN. (2003). *La Sabiduría del Escriba. Wisdom of the Scribe. Edición diplomática de la versión siríaca del libro de Ben Sira según el Códice Ambrosiano, con traducción española e inglesa. Diplomatic Edition of the Peshitta of the Book of Ben Sira according to Codex Ambrosianus, with Translations in Spanish and English*. Verbo Divino (Biblioteca Midrásica 26).
- COLLINS, J.J. (1997). *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*. John Knox Press (The Old Testament Library).
- COLLINS, J.J. (2013). Ecclesiasticus, or The Wisdom of Jesus of Sirach. Dans J. BARTON & J. MUDDIMAN (dir.), *The Oxford Bible Commentary* (pp. 667-698). Oxford University Press.
- COOK, J. (2008). Ben Sira's Perspective on Women – Jewish and/or Hellenistic?, *Journal for Semitics*, 17, 1-18.
- CRENSHAW, J. L. (1997). The Book of Sirach. Introduction, Commentary, and Reflections. *The New Interpreter's Bible. Volume V* (pp. 601-867). Abingdon Press.
- EGGER-WENZEL, R. (dir.). (2022). *A Polyglot Edition of the Book of Ben Sira with a Synopsis of the Hebrew Manuscripts*. Peeters (Contributions to Biblical Exegesis & Theology 101).doi : <https://doi.org/10.2307/j.ctv2zx9pbk>
- ELIADE, M. (1975). *Traité d'histoire des religions*. Payot.
- ELLIS, T. A. (2013). *Gender in the Book of Ben Sira: Divine Wisdom, Erotic Poetry, and the Garden of Eden*. Walter de Gruyter (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 453).doi : <https://doi.org/10.1515/9783110330892>
- ESCHYLE. (1947). *Tome I. Les suppliantes; Les Perses; Les sept contre Thèbes; Prométhée enchaîné; Orestie* (trad. par P. Mazon). Les Belles Lettres.
- ESCHYLE. (1955). *Tome II. Agamemnon; Les Choéphores; Les Euménides*, (trad. par P. Mazon). Les Belles lettres.
- EURIPIDE. (1927). *Tome II. Hippolyte; Andromaque; Hécube*, (trad. par L. Méridier). Les Belles Lettres.
- EURIPIDE. (1950). *Tome III. Héraclès; Les suppliantes; Ion*, (trad. par L. Parmentier et H. Grégoire). Les Belles Lettres.
- EURIPIDE. (1959). *Tome VI. Oreste*, (ann. par F. Chapouthier et trad. par L. Méridier). Les Belles Lettres.
- FOUCAULT, M. (1984). *Histoire de la sexualité 2 : L'usage des plaisirs*. Gallimard.
- GILE, J. (2011). The Additions to Ben Sira and the Book's Multiform Textual Witness. Dans J. S. REY et J. JOOSTEN (dir.), *The Text and Versions of the Book of Ben Sira: Transmission and Interpretation* (pp. 237-256). Brill. doi : [https://doi.org/10.1163/9789004207189\\_014](https://doi.org/10.1163/9789004207189_014)
- GRANDPIERRE, V. (2012). *Sexe et amour de Sumer à Babylone*. Gallimard.

- HÉSIODE. (1964). *Théogonie; Les travaux et les jours; Le bouclier*, (trad. par P. Mazon). Les Belles Lettres.
- HIPPOCRATE. (1970). *Tome XI. De la génération : De la nature de l'enfant : Des maladies IV : Du fœtus de huit mois*, (trad. par R. Joly). Les Belles Lettres.
- HOMÈRE. (2001). *Odyssée. Chants I à VII*, (trad. par V. Bérard, intro. d'É. Cantarella et notes de S. Milanezi). Les Belles Lettres.
- KIEWELER, H. V. (1992). *Ben Sira zwischen Judentum und Hellenismus. Eine Auseinandersetzung mit Th. Middendorp*. Peter Lang (Beitrage zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 30).
- KRAMER, S. N. (1983). *Le mariage sacré à Sumer et à Babylone*, (trad. par J. Bottéro). Berg International.
- LAMBERT, W. G. (1987). Devotion: The Language of Religion and Love. Dans M. J. GELLER, M. MINDLIN & J. WANSBROUGH, *Figurative Language in the Ancient Near East* (pp. 21-36). School of Oriental and African Studies.
- LAVOIE, J.-J. (1995). La femme dans le Cantique des cantiques. Dans *Des femmes aussi faisaient route avec lui. Perspectives féministes sur la Bible* (pp. 103-111). Médiaspaul.
- Le Midrash Rabba sur la Genèse. Tome 3.* (2007). (Trad. de M. Mergui). Nouveaux savoirs.
- Le noble Coran et la traduction en langue française de ses sens* (1424 de l'Hégire). Complexe du roi Fahd.
- LÉVÊQUE, J. (1984). *Sagesse de l'Égypte ancienne*. Cerf (Supplément Cahiers Évangile 46).
- LÉVÊQUE, J. (1993). *Sagesse de Mésopotamie*. Cerf (Supplément Cahiers Évangile 85).
- LORAUX, N. (1981). *Les enfants d'Athéna : Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*. François-Maspéro.
- MACKENZIE, R. F. A. (1983). *Sirach*. Michael Glazier (Old Testament Message 19).
- MARBÖCK, J. (2010). *Jesus Sirach 1-23*. Herder (Herder Theologischer Kommentar zum Alten Testament).
- MARCUS, D. (1973). A Famous Analogy of Rib-Haddi, *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, 5, 281-286.
- MICHAUD, R. (1988). *Ben Sira et le judaïsme*. Cerf (Lire la Bible 82).
- MIDDENDORP, T. (1973). *Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus*. E.J. Brill. doi : <https://doi.org/10.1163/9789004676237>
- MINISSALE, A. (1989). *Siracide (Ecclesiastico)*. Sao Paolo (Nouova versione della Bibbia dai testi antichi 34).
- MORLA ASENSIO, V. (1997). Ecclesiastico. Dans *Comentario al Antiguo Testamento II* (pp. 729-802). Verbo divino.
- MORLA V. (2012). *Los manuscritos hebreos de Ben Sira: Traducción y notas*. Verbo Divino (Asociación Bíblica Española 59).
- MURAOKA, T. (2023). *Wisdom of Ben Sira*. Peeters (Orbis Biblicus et Orientalis 302).doi : <https://doi.org/10.2307/jj.9165188>
- NEGEV A. et S. GIBSON (dir.). (2006). *Dictionnaire archéologique de la Bible*, (trad. par M. et N. Véron), édition française sous la direction de J.-J. Glassner. Hazan.
- NONNOS DIONYSIACA I.* (1984). (Trad par W. H. D. Rouse). Harvard University Press & William Heinemann. (Ouvrage original publié en 1940).doi : <https://doi.org/10.4159/DLCL.nonnos-dionysiaca.1940>

- PALMISANO, M. C. (2016). *Siracide; Introduzione, traduzione e commento*. San Paolo (Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 134).
- PEREIRA, N. B. (1992). *Sirácida ou Eclesiástico: A Sabedoria de Jesus, Filho de Sirac. Cosmivisão de um sábio judeu no final do AT e sua relevância hoje*. Editora Vozes.
- PETERCA V. (1988). Das Porträt Salomos bei Ben Sira (47,12-22). Ein Beitrag zur der Midraschexegese. Dans M. AUGUSTIN & K.-D. SCHUNCK (dir.), "Wünschet Jerusalem Frieden". *Collected Communications to the XIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament 1986* (pp. 457-463). Peter Lang.
- PHILON D'ALEXANDRIE. (1966). *Les oeuvres de Philon D'Alexandrie, Tome 4. De sacrificiis Abelis et Caini*, (intro, trad. et notes par A. Méasson). Cerf.
- PINDARE (1955). *Pythiques, tome II*, (trad. par A. Puech). Les Belles Lettres.
- Pirqé de Rabbi Eliézer. Leçons de Rabbi Eliézer*. (1983). (Trad. et ann. par M.-A. Ouaknin et É. Smilévitch). Verdier.
- PLATON (1950). *Oeuvres complètes, Tome V – 2<sup>e</sup> partie : Cratyle*, (trad. par L. Méridier). Les Belles Lettres.
- PLATON (1956). *Oeuvres complètes. Tome XII 1<sup>ère</sup> partie : Les Lois. Livres VII-X*, (trad. par A. Diès). Les Belles Lettres.
- PLUTARQUE (1985). *Oeuvres morales, Tome II : Traités 10-14*, (trad. par J. Defradas, J. Hani et R. Klaerr). Les Belles Lettres.
- PRITCHARD, J. B. (dir.). (1973). *The Ancient Near East. Volume 1: An Anthology of Texts and Pictures*. Princeton University Press.
- SANCTI EPHRAEM SYRI. (1886). *Hymni et Sermones, Tome II*, (trad. de T. Josephus Lamy). H. Dessain Mechlinae.
- SAUER, G. (2000). *Jesus Sirach / Ben Sira*. Vandenhoeck & Ruprecht (Das Alte Testament Deutsch Apokryphen 1).
- SCHOTT, S. (1945). *Les chants d'amour de l'Égypte ancienne*, (trad. par P. Krieger). A. Maisonneuve.
- Seper pūr<sup>e</sup> qēy d<sup>e</sup> rabi 'eli'ezzer*. (1970). Ešškôl
- SJÖBERG, A. W. (1977). Miscellaneous Sumerian Texts, II, *Journal of Cuneiform Studies*, 29, 3-45. doi : <https://doi.org/10.2307/1360002>
- SKEHAN, P. & A. A. DI LELLA. (1987). *The Wisdom of Ben Sira*. Doubleday (The Anchor Bible 39).
- SNAITH, J. G. (1974). *Ecclesiasticus or the Wisdom of Jesus son of Sirach*. Cambridge University Press.
- SOPHOCLE. (1922). *Tome I : Ajax; Antigone; Oedipe -roi; Électre*, ( trad. par P. Masqueray). Les Belles Lettres.
- SPICQ, C. (1946). L'Écclesiastique. Dans A. Clamer et L. Pirot (dir.), *La sainte Bible : Tome VI* (pp. 529-841). Letouzey et Ané.
- SPICQ, C. (1953). *L'Épître aux Hébreux. II : Commentaire*. J. Gabalda.
- SPICQ, C. (1991). *Lexique théologique du Nouveau Testament*. Cerf, Éditions universitaires de Fribourg.
- STOL, M. (2000). *Birth in Babylonia and the Bible: Its Mediterranean Setting*. Styx Publications. doi : <https://doi.org/10.1163/9789004494619>
- Talmud Bavli. Tractate Sanhedrin. Vol. 2*. (1994). Elucidated by A. Dicker et al., under the General Editorship of Hersch Goldwurm in collaboration with team of Torah Scholars. Mesorah Publications.
- Talmud Bavli. Traité Nida*. (2019). L'édition E. J. Safra, (trad. par R. A. Marciano (dir.). Mesorah Publications.

TRENCHARD W. C. (1982). *Ben Sira's View of Women: A Literary Analysis*. Scholar Press (Brown Judaic Studies 38).

WAGNER, C. (1999). *Die Septuaginta Hapaxlegomena im Buch Jesus Sirach: Untersuchungen zu Wortwahl und Wortbildung unter besonderer Berücksichtigung des textkritischen und übersetzungstechnischen Aspekts*. Walter de Gruyter ((Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 282).doi : <https://doi.org/10.1515/9783110800456>

WESTENHOLZ, J. G. (1992). Metaphorical Language in the Poetry of Love in the Ancient Near East. Dans D. CHARPIN et F. JOANNÈS (dir.), *La circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien* (pp. 381-387). Éditions recherche sur les Civilisations.

WILSON W. T. (2023). *The Wisdom of Sirach*. William B. Eerdmans (Eerdmans Critical Commentary).doi : <https://doi.org/10.5040/bci-0k2h>

ZAPFF, B. M. (2010). *Jesus Sirach 25-51*. Echter (Die Neue Echter Bibel Altes Testament 39).

ZIEGLER, J. (1980). *Sapientia Iesu Filii Sirach*. Vandenhoeck & Ruprecht (Septuaginta Vetus Testamenetum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum XII,2).