



## Où en sont les études sur le livre de Qohélet ?

Jean-Jacques Lavoie

Volume 69, numéro 1, février 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1018358ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1018358ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

### Résumé de l'article

Cet article présente une centaine de livres publiés depuis l'an 2000 sur le texte de Qohélet. L'état de la recherche est divisé en six parties qui correspondent à autant d'approches : critique textuelle, analyse philologique et sémantique, histoire de la réception, analyse comparée, critique structurelle et lecture canonique et pastorale. Ce choix n'a rien d'arbitraire. Au contraire, il est adapté aux livres publiés depuis l'an 2000 et permet de mettre en évidence les principaux résultats de la recherche récente sur le livre de Qohélet.

### Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

### ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

### Citer cet article

Lavoie, J.-J. (2013). Où en sont les études sur le livre de Qohélet ? *Laval théologique et philosophique*, 69(1), 95–133. <https://doi.org/10.7202/1018358ar>

# OÙ EN SONT LES ÉTUDES SUR LE LIVRE DE QOHÉLET ?

Jean-Jacques Lavoie

Département des sciences des religions  
Université du Québec à Montréal

*RÉSUMÉ : Cet article présente une centaine de livres publiés depuis l'an 2000 sur le texte de Qohélet. L'état de la recherche est divisé en six parties qui correspondent à autant d'approches : critique textuelle, analyse philologique et sémantique, histoire de la réception, analyse comparée, critique structurelle et lecture canonique et pastorale. Ce choix n'a rien d'arbitraire. Au contraire, il est adapté aux livres publiés depuis l'an 2000 et permet de mettre en évidence les principaux résultats de la recherche récente sur le livre de Qohélet.*

*ABSTRACT : This article presents about a hundred books that have been published on the text of Qohelet since 2000. The presentation of the state of research is divided in six parts, corresponding to the following approaches : textual criticism, philological and semantic analysis, history of reception, comparative study, analysis of the logical structure of the book, and canonical and pastoral reading. This choice is not arbitrary. On the contrary, it reflects and highlights the main tendencies of literature published since 2000 on the book of Qohelet.*

---

Entrer dans le commentaire, c'est s'exposer, et s'exposer à n'en sortir jamais. Et puisque j'avance, que je vieillis, puisque l'Autre — c'est peut-être mon fait — n'est plus tout à fait pour moi ce qu'il a été (bien qu'il soit toujours autre), le commentaire doit donc être repris, corrigé, amendé, sans cesse ni repos ; la relecture reprendre la lecture, la mienne, celle des autres, inlassablement. Le sujet est inépuisable<sup>1</sup>.

Lors de la dernière décennie, les états de la recherche substantiels sur le livre de Qo se sont faits rares. En 2002, il en est paru deux. Celui de Kottsieper ne passe en revue que les travaux publiés avant l'an 2000<sup>2</sup>, tandis que celui de Murphy comprend 24 livres, dont cinq ont été publiés en 2000-2001<sup>3</sup>. Le troisième état de la recherche, qui date de 2003, passe en revue 19 livres, dont huit ont été publiés en-

---

1. Bruno CLÉMENT, *L'invention du commentaire : Augustin, Jacques Derrida*, Paris, PUF, 2000, p. 163.

2. Ingo KOTTSIEPER, « Alttestamentliche Weisheit : Proverbia und Kohelet (II) », *Theologische Revue*, 67 (2002), p. 226-237.

3. Roland E. MURPHY, *The Tree of Life. An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, Grand Rapids, Eerdmans, 2002, p. 248-259.

tre 2000 et 2003<sup>4</sup>. L'état de la recherche de Dell, paru en 2008, est le plus superficiel et le plus décevant, puisqu'il ne mentionne que dix ouvrages sur le livre de Qo, dont six ont été publiés après l'an 2000<sup>5</sup>. En 2011, Vignolo signale l'existence de huit ouvrages qui ont été publiés en italien après 2000, mais il ne présente très sommairement que quatre d'entre eux<sup>6</sup>. Toujours en 2011, dans son aperçu des nouvelles tendances dans la recherche sur le livre de Qo, Debel signale dans sa bibliographie quatorze ouvrages publiés après 2000<sup>7</sup>. Au total, ces six états de la recherche ne présentent que 22 ouvrages publiés depuis 2000. Bien entendu, certains livres publiés depuis 2000 contiennent quelques pages qui s'apparentent plus ou moins à un état de la recherche. Toutefois, plusieurs de ces livres ne présentent pour l'essentiel que des recherches publiées avant l'an 2000<sup>8</sup>. En 2009, dans son introduction de 99 pages qui comprend entre autres un état de la recherche, Bartholomew ne signale en passant que six ouvrages publiés en anglais après 2000 et rien n'indique qu'il a bel et bien lu ces ouvrages<sup>9</sup>. Dans son tout récent commentaire, Fredericks présente certes un état de la recherche, mais il n'y mentionne qu'un seul ouvrage publié après 2000<sup>10</sup>. Quant aux autres publications qui contiennent un état de la recherche, elles se limitent habituellement à l'étude d'un ou de plusieurs thèmes précis du livre de Qo ou à une péricope bien délimitée ou encore à l'étude d'un seul mot : la date du livre<sup>11</sup>, la langue<sup>12</sup>, la

- 
4. Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, « Neuere Veröffentlichungen zum Buch Kohelet (1998-2003) », *Theologische Literaturzeitung*, 128 (2003), p. 1123-1138.
  5. Katherine DELL, « Reviewing Recent Research on the Wisdom Literature », *Expository Times*, 119 (2008), p. 261-269.
  6. Roberto VIGNOLO, « Antico Testamento : il Qohelet », *Orientamenti bibliografici*, 37 (2011), p. 11-19. Outre ces huit ouvrages, il commente quelques livres et articles publiés avant l'an 2000.
  7. Hans DEBEL, « More Transformations in Biblical Studies : Changing Tendencies in Reading the Book of Qohelet », *Journal of Northwest Semitic Language*, 37 (2011), p. 1-25. Pour l'essentiel, Debel retient quatre thèses qui caractérisent la recherche récente sur le livre de Qo : Qohélet est un personnage fictif ; la langue du livre indique qu'il a été rédigé durant la période hellénistique ; le livre témoigne d'une confrontation avec diverses formes de judaïsmes ; l'approche synchronique étant désormais la plus valorisée, les exégètes défendent l'unité d'auteur.
  8. Par exemple, l'ouvrage de Luca MAZZINGHI, « *Ho Cercato e Ho Esplorato* ». *Studi sul Qohelet*, Bologna, EDB, 2001, p. 19-113, ne fait référence qu'à des publications qui remontent avant l'an 2000. Il en va de même de l'article signé par Angelo PASSARO, « Le possibili letture di un libro difficile », dans Giuseppe BELLIA, Angelo PASSARO, dir., *Il libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia*, Milano, Paoline, 2001, p. 21-39. La même remarque s'impose pour le commentaire de Thomas KRÜGER, *Kohelet (Prediger)*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag (« Biblischer Kommentars Altes Testament », 19), 2000, XXI-376 p. [trad. anglaise : *Qoheleth : A Commentary* Minneapolis, Fortress Press (coll. « Hermeneia »), 2004]. Enfin, dans sa très longue introduction, Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, Freiburg, Herder (coll. « Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament »), 2004, p. 41-134, ne prend en considération qu'un seul ouvrage publié après 2000, soit celui de Krüger (2000).
  9. Craig G. BARTHOLOMEW, *Ecclesiastes*, Grand Rapids, Baker Academic, 2009, p. 39, n. 135 ; p. 41, n. 146, 148 et 149 ; p. 63, n. 261.
  10. Daniel C. FREDERICKS, *Ecclesiastes*, Downers Grove, InterVarsity Press (coll. « Apollos Old Testament Commentary », 16), 2010, p. 42-46. Dans les pages qui suivent et qui portent sur le sens du mot *hbl*, il signale au passage l'existence de quatre autres livres publiés après 2000.
  11. Wilhelmus Cornelius DELSMAN, *Die Datierung des Buches Qoheleth. Eine sprachwissenschaftliche Analyse*, Nijmegen, Nijmegen University Press, 2000, 300 p.
  12. *Ibid.*, p. 83-209 ; Antoon SCHOORS, *The Preacher Sought to Find Pleasing Words : A Study of the Language of Qoheleth, Part II : Vocabulary* Leuven, Peeters (coll. « Orientalia Lovaniensia Analecta », 143), 2004, XII-556 p. Voir aussi Angelika BERLEJUNG, Pierre VAN HECKE, dir., *The Language of Qohelet in Its Context. Essays in Honour of Prof. A. Schoors on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Leuven, Peeters

structure du livre<sup>13</sup>, les enjeux pédagogiques et rhétoriques<sup>14</sup>, le genre « autobiographie royale<sup>15</sup> », l'ironie<sup>16</sup>, les ambiguïtés<sup>17</sup>, le problème de la connaissance<sup>18</sup>, le bonheur<sup>19</sup>, l'être humain comme destinataire des dons de Dieu<sup>20</sup>, le mal, le bien et le jugement de

---

(coll. « Orientalia Lovaniensia Analecta », 164), 2007, VIII-241 p. Il s'agit d'un recueil de treize articles, dont douze sont rédigés en anglais et un en français.

13. Voir Alain BÜHLMANN, *La structure logique du livre de Qohélet ou comment être sage sous les Ptolémées ?*, München, Manfred Görg (coll. « Biblische Notizen Beihefte », 12), 2000, 98 p. ; Gary D. SALYER, *Vain Rhetoric. Private Insight and Public Debate in Ecclesiastes*, Sheffield, Sheffield Academic Press (coll. « Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series », 327), 2001, 443 p., qui fait toutefois plutôt appel à la critique de la réponse du lecteur. Comme l'ouvrage a été publié en 2001, l'état de la recherche, qui se trouve aux p. 126-166, ne comprend aucun titre publié après l'an 2000. En ce qui concerne les enjeux reliés à la structure du texte, on peut aussi mentionner l'état de la recherche suivant, qui porte toutefois sur des ouvrages publiés avant l'an 2000 : Vittoria D'ALARIO, « Struttura e teologia del libro del Qohelet », dans Giuseppe BELLIA, Angelo PASSARO, dir., *Il libro del Qohelet*, p. 256-259. Comme le signale le titre de l'ouvrage de Timothy L. WALTON, *Experimenting with Qohelet. A Text-Linguistic Approach to Reading Qohelet as Discourse*, Maastricht, Uitgeverij Shaker Publishing (coll. « Amsterdamse cahiers voor Exegese van de Bijbel en zijn tradities »), 2006, 211 p., son approche est plutôt de type linguistique, mais elle vise d'abord à établir la structure et la construction hiérarchique du texte. Son état de la recherche, aux p. 1-7, ne comprend aucun ouvrage publié après l'an 2000. Quant à Andreas REINERT, *Die Salomofiktio. Studien zu Struktur und Komposition des Kohelethbuchs*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag (coll. « Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament », 126), 2010, p. 5-25 et 210-226, il ne cite, dans son état de la recherche, que deux auteurs allemands qui ont publié après l'an 2000 : Krüger et Schwienhorst-Schönberger.
14. Noato KAMANO, *Cosmology and Character. Qoheleth's Pedagogy from a Rhetorical-Critical Perspective*, Berlin, Walter de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft », 312), 2002, p. 1-20. Comme l'ouvrage a été publié en 2002, il ne comprend aucun titre publié après l'an 2000.
15. Yee V. KOH, *Royal Autobiography in the Book of Qoheleth*, Berlin, Walter de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft », 369), 2006, p. 2-17, présente en seize pages un état de la recherche qui couvre les interprétations depuis les rabbins et les Pères de l'Église jusqu'aux exégètes du XX<sup>e</sup> siècle.
16. Voir Bernd WILLMES, *Menschliches Schicksal und Ironische Weisheitskritik im Kohelethbuch. Kohelets Ironie und die Grenzen der Exegese*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2000, p. 5-19 et 53-78. Comme l'ouvrage a été publié en 2000, son état de la recherche n'est forcément plus à jour.
17. Doug INGRAM, *Ecclesiastes. A Peculiarly Postmodern Piece*, Cambridge, Grove Books Limited, 2004, 28 p. ; ID., *Ambiguity in Ecclesiastes*, New York, London, T&T Clark, 2006, 299 p. Le second ouvrage ne comporte pas vraiment d'état de la recherche. Il signale tout au plus par quelques exemples que l'ambiguïté du livre de Qo est confirmée par les lectures des exégètes.
18. Annette SCHELLENBERG, *Erkenntnis als Problem. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, p. 4-13.
19. Dans ses deux livres, Bertrand PINÇON, *L'énigme du bonheur. Étude sur le sujet du bien dans le livre de Qohélet*, Leiden, Boston, Brill (coll. « Supplement to Vetus Testamentum », 119), 2008, p. 13-47, et *Qohélet. Le parti pris de la vie*, Paris, Cerf, Médiaspaul (coll. « Lire la Bible », 169), 2011, p. 190, 193, propose un état de la recherche superficiel et lacunaire, car il ne retient que sept auteurs. Qui plus est, son état de la recherche s'apparente à une caricature lorsqu'il affirme que deux grands courants de pensée s'opposent sur la manière de comprendre le sens des propos de Qohélet sur le bonheur : un courant optimiste faisant des propos encourageants du sage des paroles clés de la théologie de Qohélet et un courant pessimiste considérant ces affirmations comme un épiphénomène dans la pensée de Qohélet. Sa méconnaissance de la recherche est encore plus manifeste lorsqu'il écrit que le chef de file du courant pessimiste est A. Schoors, dans un article qu'il aurait publié en 2001. Quant à l'ouvrage d'Eunny P. LEE, *The Vitality of Enjoyment in Qohelet's Theological Rhetoric*, Berlin, New York, Walter de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft », 353), 2005, 168 p., qui porte en majeure partie sur le même sujet, il ne présente aucun état de la recherche.
20. Pedro Raúl ANAYA LUENGO, *El Hombre, destinatario de los dones de Dios en el Qohélet*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia (« Bibliotheca Salmanticensis », 296), 2007, p. 15-56. L'état de la recherche ne comporte que deux livres publiés après 2000.

Dieu<sup>21</sup>, l'identification sociologique de l'auteur à partir d'une analyse des mots « Qohélet », « *Ecclēsiastēs* » et « *Contionator*<sup>22</sup> », la triple manifestation du corps<sup>23</sup>, le pessimisme et le scepticisme<sup>24</sup>, l'emploi du mot *hbl*<sup>25</sup>, Qo 1,4-11<sup>26</sup> et 5,9-6,6<sup>27</sup>.

Il paraît qu'il y a plus de 200000 entrées au mot *Ecclésiaste* sur Internet<sup>28</sup>. Je n'ai pas exploré ce que l'on peut y trouver. Par contre, je connais bien le contenu de près de 109 livres qui ont été publiés entre l'an 2000 et l'hiver 2012 sur ce petit texte de sagesse, qui se conclut par un avertissement à ne pas produire en surabondance des livres et à ne pas étudier avec excès (Qo 12,12)<sup>29</sup> ! De ces 109 livres, 54 sont rédigés

- 
21. Marie MAUSSON, *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*, Fribourg, Éditions Universitaires ; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (coll. « Orbis Biblicus et Orientalis », 190), 2003, VIII-199 p. L'état de la recherche présenté aux p. 1-10 ne comporte pas de livres publiés après l'an 2000.
  22. Paolo GARUTI, *Qohélet : l'ombre et le soleil. L'imaginaire civique du Livre de l'Ecclésiaste entre judaïsme, hellénisme et culture romaine*, Pendé, Gabalda, 2008, XIX-99 p. L'ouvrage ne comporte aucun état de la recherche.
  23. C'est-à-dire : les parties du corps, notamment les yeux et le cœur ; le corps comme partie de la structure spatiale et symbolique du livre ; le corps encodé au niveau de la grammaire, de la syntaxe et de la structure du livre. Voir Jennifer KOOSÉD, (*Per*)*Mutations of Qohelet : Reading the Body in the Book*, London, New York, Clark (coll. « Library of Hebrew Bible - Old Testament Studies », 429), 2006, VIII-140 p. L'ouvrage ne comporte aucun état de la recherche.
  24. Mark R. SNEED, *The Politics of Pessimism in Ecclesiastes. A Social-Science Perspective*, Atlanta, Society of Biblical Literature (coll. « Ancient Israel and Its Literature », 12), 2012, 341 p. L'état de la recherche qui se trouve pour l'essentiel aux p. 1-83, ne signale que six ouvrages publiés après l'an 2000.
  25. Douglas B. MILLER, *Symbol and Rhetoric in Ecclesiastes. The Place of Hebel in Qohelet's Work*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2002, p. 2-14. Comme l'ouvrage a été publié en 2002, l'état de la recherche ne comprend aucun titre publié après l'an 2000. Voir aussi le collectif sous la direction de Jean-Charles DARMON, *Littérature et vanité. La trace de l'Ecclésiaste de Montaigne aux temps présents*, Paris, PUF, 2011, 264 p., qui ne comprend aucun état de la recherche.
  26. Christiana SPALLER, « *Die Geschichte des Buches ist die Geschichte seiner Auslöschung...* ». *Die Lektüre von Koh 1,3-11 in vier ausgewählten Kommentaren*, Münster, Hamburg, LIT Verlag (coll. « Exegese in unserer Zeit », 7), 2001, XXIV-291 p.
  27. Françoise LAURENT, *Les biens pour rien en Qohéleth 5,9-6,6 ou la traversée d'un contraste*, Berlin, New York, Walter de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft », 323), 2002, p. 9-22, présente un état de la recherche qui ne vise en fait qu'à justifier la délimitation de la période.
  28. James LIMBURG, *Encountering Ecclesiastes. A Book of Our Time*, Grand Rapids, Eerdmans, 2006, p. 5.
  29. Je ne compte pas les ouvrages traduits après l'an 2000, mais dont les originaux remontent avant l'an 2000, ni les ouvrages réédités après l'an 2000, car ceux-ci ne contiennent que des modifications mineures qui n'ont pas d'incidence sur l'interprétation générale du livre. Autrement, il faudrait ajouter de nombreux livres : Emmanuel PODECHARD, *Le bonheur avec l'Ecclésiaste. Qohélet. Édition bilingue*, Sainte-Marguerite-sur-Mer, Éditions Équateur, 2011, 76 p. (reproduction du texte massorétique et de la seule traduction de Pouchard publiée pour la première fois en 1912 !) ; Elsa TAMEZ, *When the Horizons Close. Rereading Ecclesiastes*, translated by Margaret Wilde, New York, Maryknoll, 2000, 170 p. (paru en espagnol en 1998) ; Gianfranco RAVASI, *Qohelet. Il libro più originale e 'scandaloso' dell'Antico Testamento*, Ciniello Balsamo, San Paolo, 2001 (3<sup>e</sup> éd.) ; Guido CERONETTI, *Qohélet. Colui che prende la parola*, Milano, Adelphi, 2001 (1<sup>re</sup> version parue en 1970 et légèrement remaniée dans l'édition de 1988) ; Norbert LOHFINK, *Qoheleth. A Continental Commentary*, translated by Sean McEvenue, Minneapolis, Fortress Press, 2003, 158 p. (légèrement remaniée et 1<sup>re</sup> éd. en allemand en 1980) ; Haroldo DE CAMPOS, *Qohélet/O-Que-sabe. Ecclesiastes : poema sapiencial*, São Paulo, Perspectiva, 2004, 248 p. (1<sup>re</sup> éd. en 1990) ; Roland CAP EHLKE, *Ecclesiastes. Song of Songs*, Saint Louis, Concordia Publishing House (coll. « People's Bible Commentary »), 2004, 226 p. (1<sup>re</sup> éd. en 1992) ; André NÉHER, *Qohelet*, Torino, Gribaudi, 2006, 72 p. (paru en français en 1951) ; Paolo SACCHI, *Qohelet (Ecclesiaste)*, Milano, San Paolo, 2007, 225 p. (1<sup>re</sup> éd. en 1986) ; Graham S. OGDEN, *Qoheleth*, Sheffield, Phoenix Press, 2007, 252 p. (1<sup>re</sup> éd. en 1987) ; Erri DE LUCA, *Kohélet/Ecclesiaste*, Milano, Feltrinelli, 2007, 85 p. (1<sup>re</sup> éd. en 1996) ; Gianfranco RAVASI, *Il libro del Qohelet*, Bologna, EDB, 2009 (1<sup>re</sup> éd. en 1988). Il faudrait également ajouter le commentaire suivant : Au-

en anglais, 23 en français, onze en italien, onze en allemand, quatre en portugais, cinq en espagnol et un en hébreu. Pour ne pas trop fausser les statistiques, il convient de préciser que sur les 54 livres publiés en anglais, 19 sont des ouvrages à caractère pastoral qui s'adressent à des prédicateurs et la quasi-totalité de ces 19 ouvrages sont ultraconservateurs, pour ne pas dire de type fondamentaliste. Du côté lusophone, trois des quatre ouvrages sont de type pastoral<sup>30</sup>. Des 23 livres publiés en français, un seul correspond à un commentaire en bonne et due forme des douze chapitres. Enfin, sur ces 109 livres, six sont des collectifs<sup>31</sup> et près de quarante sont des commentaires qui proposent une lecture synchronique du texte. En effet, à l'exception de quelques auteurs qui écartent l'épilogue (Qo 12,9-14) ou encore le titre (Qo 1,1) et le refrain (Qo 1,2 et 12,8), car on y parle de Qohélet à la troisième personne (voir pourtant Qo 7,27a)<sup>32</sup>, la majorité des commentateurs interprète le livre tel qu'il se donne à lire maintenant<sup>33</sup>. Enfin, deux derniers détails méritent d'être signalés : quatorze livres sont signés par des femmes, deux sont cosignés par une femme et un homme et deux autres sont codirigés par une femme et un homme. De ces 18 femmes, six sont francophones, cinq anglophones, quatre germanophones, deux italophones et une est hispanophone.

L'objectif de cet article est de présenter un bilan de ces ouvrages, mais en ne retenant que quelques approches : critique textuelle, analyse philologique et sémantique, histoire de la réception, analyse comparée, critique structurelle, et enfin lecture canonique et pastorale. Ce choix n'a rien d'arbitraire. Au contraire, il est adapté aux ouvrages publiés et il me permettra ainsi de bien mettre en évidence les diverses métamorphoses qu'on continue de faire subir au livre de Qo, qui est probablement l'un des plus controversés de la Bible.

---

gust H. KONKEL, Tremper LONGMAN III, *Job, Ecclesiastes, Song of Songs*, Carol Stream, Tyndale House (coll. « Tyndale Cornerstone Biblical Commentary »), 2006, p. 251-338, où Longman reprend pour l'essentiel les interprétations déjà présentées en 1998 dans son commentaire de 306 p.

30. De ces quatre ouvrages, trois sont de petits livrets populaires qui s'adressent au grand public (voir la sixième section de cet article). Quant au livre de Ivo STORNILO, *Trabalho e felicidade : o livro Ecclesiastes*, São Paulo, Paulus, 2002, 152 p., je ne peux préjuger de son contenu, car je n'ai malheureusement pas réussi à l'obtenir. Toutefois, j'ose imaginer qu'il est semblable à celui qu'il avait publié en 1990, avec la collaboration d'Euclides M. BALANCIN (*Como ler o livro do Ecclesiastes. Trabalho e felicidade*, São Paulo, Edições Paulinas, 1990, 45 p.), et qui faisait pratiquement de Qohélet un théologien de la... libération !
31. J'exclus également trois revues qui traitent du livre de Qo : la revue populaire *Parole di Vita*, 3 (2003), 64 p., qui consacre treize petits textes au livre de Qo, la revue *Interpretation*, 55 (2001), p. 237-304, qui comprend dix brefs articles et la revue *Biblia*, 42 (2005), p. 4-5, 8-25, 26-33 et 38-39, qui en a quinze, dont dix de Martin Rose.
32. Par exemple, Jesús ASURMENDI, *Du non-sens. L'Éclésiaste*, Paris, Cerf (coll. « Lectio Divina », 249), 2012, p. 10-11, écarte comme des ajouts Qo 1,1-2 et 12,8-14, tandis que B. PINÇON, *Qohélet. Le parti pris de la vie*, p. 14 et 208, écarte Qo 1,2-3 et 12,8-14.
33. On peut noter que Pedro ZAMORA, *La fe sencilla. Reflexiones sobre la vida*, Madrid, Fliedner Ediciones, 2011, p. 23, 26, 39-41, 44, 55-56, s'écarte d'un certain consensus, puisqu'il attribue Qo 1,1 et 12,8-14 à l'éditeur du livre et est d'avis que Qo 1,2-11 correspond à la prédication de l'auteur qui aurait été recueillie par l'éditeur. Moins certain, M. SNEED, *The Politics of Pessimism in Ecclesiastes*, p. 4, 9, 270, 276, affirme que tout le livre est de Qohélet, à l'exception du récit cadre qui provient de l'épilogue (1,1-2 [ou 1,1-11] ; 7,27 [brève remarque] ; 12,8-12). Quant à Qo 12,13-14, ce sont des paroles d'un glossateur pieux distinct de l'épilogue, qui visent à donner un caractère orthodoxe au livre. Sans cet ajout, le livre n'aurait pas été maintenu dans le canon biblique.

## I. CRITIQUE TEXTUELLE

Bien entendu, tout bon commentaire réserve une place importante à la critique textuelle. Toutefois, mon intention ici n'est pas de passer en revue la façon dont les exégètes de la dernière décennie ont résolu chacun des problèmes de critique textuelle du livre de Qo. Ce travail exigerait à lui seul un très gros article<sup>34</sup>. Je me limiterai ici à présenter brièvement la nouvelle édition critique du texte hébreu de Qohélet, publiée dans la collection de la *Biblia Hebraica Quinta*<sup>35</sup>. Le texte édité est toujours le même, à savoir le Codex de Leningrad ou B19a, mais l'édition provient d'une nouvelle photographie du Codex. Comme celle-ci est plus claire, elle permet parfois de clarifier quelques lectures incertaines des photos avec lesquelles travaillaient auparavant les exégètes<sup>36</sup>. L'édition du texte de Qohélet est accompagnée d'un commentaire de 48 pages, rédigé en anglais, qui porte sur l'apparat critique, et d'une présentation des principaux témoins (hébreu, grec, syriaque, latin et araméen), de la *Massorah Parva*, de la *Massorah Magna* et d'une courte bibliographie. Cet ouvrage est désormais un complément indispensable à l'édition critique de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

## II. ANALYSE PHILOLOGIQUE ET SÉMANTIQUE

La langue du livre de Qo est réputée pour être singulière et difficile<sup>37</sup>. Outre les nombreux aramaismes<sup>38</sup>, le livre comporte 27 *hapax legomena*, de nombreux mots, expressions et formes grammaticales qui n'apparaissent pas ailleurs dans le reste de la Bible hébraïque<sup>39</sup> et plusieurs incongruités sur le plan grammatical<sup>40</sup>. C'est pourquoi Schoors a publié deux gros volumes sur la question de la langue, le premier concerne la morphologie et la syntaxe et le second le vocabulaire<sup>41</sup>. Selon Schoors, la

---

34. Par exemple, la seule attestation de quelques fragments du livre de Qo à Qumran a donné lieu à un article d'Émile PUECH, « Qohelet a Qumran », dans Giuseppe BELLIA, Angelo PASSARO, dir., *Il libro del Qohelet*, p. 144-170.

35. Yohanan A.P. GOLDMAN, « Qoheleth », dans A. SCHENKER *et al.*, dir., *Biblia Hebraica Quinta editione cum apparatu critico novis curis elaborato. General Introduction and Megilloth*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2004, p. 13\*-16\*, 28\*-30\*, 64\*-112\* et 25-53. Au total, 85 pages sont consacrées au seul livre de Qo. L'ouvrage est précédé d'une introduction générale en trois langues (anglais, allemand et espagnol) rédigée par le comité éditorial.

36. *Ibid.*, p. IX.

37. A. SCHOORS, *The Preacher Sought to Find Pleasing Words: A Study of the Language of Qoheleth, Part II: Vocabulary*, p. 499.

38. Voir la liste de W.C. DELSMAN, *Die Datierung des Buches Qoheleth*, p. 169-174 et 175-187 pour les mots *prds* et *ptgm*, qui sont empruntés à l'araméen, bien qu'ils soient d'origine perse.

39. Voir *ibid.*, p. 142-147, 148-152 et 153-161.

40. Voir *ibid.*, p. 188-204.

41. Outre son livre publié en 2004 et signalé à la n. 12, A. SCHOORS a également publié un premier ouvrage qui a le titre suivant : *The Preacher Sought to Find Pleasing Words. A Study of the Language of Qoheleth*, Leuven, Peeters, 1992, XIV-258 p. Malheureusement, Schoors ne cite jamais l'ouvrage de Delsman, bien qu'il ait été membre de son jury de thèse ; voir W.C. DELSMAN, *Die Datierung des Buches Qoheleth*, p. 4 et 7.

langue de Qohélet est en partie philosophique<sup>42</sup> et témoigne même, dans certains cas, d'une influence grecque<sup>43</sup>. Par conséquent, il juge que la langue de Qohélet permet de situer le livre à l'époque hellénistique plutôt qu'à la période perse<sup>44</sup>. À mon avis, l'étude de la seule langue ne permet pas de déterminer avec certitude et précision la date du livre<sup>45</sup>. L'influence grecque sur la langue est loin d'être convaincante et Schoors avoue lui-même qu'il n'en est pas complètement certain<sup>46</sup>. Par exemple, on ne peut se baser sur l'expression grecque *hupo ton hēlion* ou *huph hēliō*, « sous le soleil » pour conclure que l'auteur du livre de Qo a été influencé par le monde grec. Autrement, il faudrait parler d'une influence sémitique puisque cette même expression est également bien attestée dans diverses inscriptions du Proche-Orient ancien<sup>47</sup>. Par ailleurs, Estes exagère lorsqu'il estime que la langue de Qohélet ne nous permet simplement pas de dater le livre<sup>48</sup>. En effet, Delsman et Schoors ont montré avec brio que la langue du livre est celle de la période postexilique<sup>49</sup>.

Par ailleurs, l'analyse de Schoors se cantonne souvent dans une linguistique du mot et non de la phrase. C'est pourquoi maints exégètes ont contesté certaines de ses interprétations. Un seul exemple suffira ici pour illustrer mon propos : la traduction du mot *hbl*. Il est bien connu que la traduction latine de Jérôme du mot *hbl* par *vanitas* a influencé maintes langues et cultures pendant des siècles. Encore en 2011, Pinçon rend systématiquement ce mot par « vanité », sauf en Qo 6,4 où il le traduit par

- 
42. A. SCHOORS, *The Preacher Sought to Find Pleasing Words: A Study of the Language of Qoheleth, Part II: Vocabulary*, p. 499. De son côté, W.C. DELSMAN, *Die Datierung des Buches Qoheleth*, p. 82, est d'avis que l'auteur du livre de Qo était membre d'un petit cercle de travail philosophique.
43. A. SCHOORS, *The Preacher Sought to Find Pleasing Words: A Study of the Language of Qoheleth, Part II: Vocabulary*, p. 38, 78-79, 137, 252, pour les expressions suivantes : *l'šwt tṽb = eu prattein*, *šh hymym = poiein chronon*, *tht hšmš = uph hēliō*.
44. *Ibid.*, p. 501-502. Tel est aussi l'avis de P.J. TOMSON, « "There is no one who is righteous, not even one". Kohelet 7,20 in Pauline and Early Jewish Interpretation », dans A. BERLEUJUNG, P. VAN HECKE, dir., *The Language of Qoheleth in Its Context. Essays in Honour of Prof. A. Schoors on the Occasion of his Seventieth Birthday*, p. 186 ; et de J. ASURMENDI, *Du non-sens. L'Éclésiaste*, p. 11, qui ne donne toutefois aucun exemple précis.
45. Tel est l'avis d'Avi HURVITZ, « The Language of Qoheleth and Its Historical Setting within Biblical Hebrew », dans A. BERLEUJUNG, P. VAN HECKE, dir., *The Language of Qoheleth in Its Context. Essays in Honour of Prof. A. Schoors on the Occasion of his Seventieth Birthday*, p. 33 ; et de Jan JOOSTEN, « The Syntax of Volitive Verbal Forms in Qoheleth in Historical Perspective », dans *ibid.*, p. 47. Tel est aussi l'avis de L. MAZZINGHI, « *Ho Cercato e Ho Esplorato* », p. 68, 76, 88 ; et de C.G. BARTHOLOMEW, *Ecclesiastes*, p. 52 et 55. Toutefois, Mazzinghi date le livre du milieu du III<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne, tandis que Bartholomew le date plus vaguement du III<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne.
46. A. SCHOORS, *The Preacher Sought to Find Pleasing Words: A Study of the Language of Qoheleth, Part II: Vocabulary*, p. 501. À ce sujet, W.C. DELSMAN, *Die Datierung des Buches Qoheleth*, ne fait aucun rapprochement entre la langue de Qohélet et la langue grecque. Quant à la question des influences grecques sur la pensée du livre de Qo, il est tout aussi prudent : sans l'exclure, il affirme, à la p. 30, que les similitudes signalées par les exégètes sont superficielles.
47. Voir à ce sujet Jean-Jacques LAVOIE, « Quelques réflexions sur le pluralisme inter et intrareligieux à partir des études comparatives du livre de Qohélet (I) », *Science et Esprit*, 60 (2008), p. 244.
48. Daniel J. ESTES, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms, Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, Grand Rapids, Baker, 2005, p. 275.
49. Voir aussi A. HURVITZ, « The Language of Qoheleth and Its Historical Setting within Biblical Hebrew », p. 34.



« vain<sup>50</sup> ». Le seul argument signalé par Pinçon à la p. 24, si tant est que l'on puisse parler d'argument, c'est que ce terme est celui qui a été retenu dans de nombreuses traductions bibliques (BJ, TOB, Pléiade, Osty, Segond). Pourtant, déjà en 1555, Castellion traduisait Qo 1,2 et 12,8, mais aussi maints autres passages où le mot *hbl* est employé, par une violente antithèse qui fait intervenir les termes « tout » et « rien » : « tout ne vaut rien » ou « tout n'est rien<sup>51</sup> ».

Depuis déjà quelques décennies, il revient définitivement à différentes cultures de féconder le mot *hbl* et donc le sens même du livre. D'aucuns optent pour un retour au sens premier du terme et traduisent le mot par « buée<sup>52</sup> », « vapeur<sup>53</sup> », « haleine », « souffle<sup>54</sup> », « souffle éphémère », « souffle vain », « souffle évanescent », etc.<sup>55</sup>, « souffle de vent<sup>56</sup> », « souffle vain » et « vain<sup>57</sup> » ou « soupir<sup>58</sup> ».

À la suite de Barucq, Fox, Michel et Lavoie, Schoors refuse l'option étymologique et propose plutôt de traduire la quasi-totalité des emplois du mot *hbl* dans le livre de Qo par « absurdité », « absurde ». Pour des passages comme Qo 6,12 ; 7,15 et 9,9, il reconnaît toutefois que le mot désigne ce qui est éphémère<sup>59</sup>. Frydrych

- 
50. B. PINÇON, *Qohélet. Le parti pris de la vie*, p. 100. F. LAURENT, *Les biens pour rien en Qohéleth 5,9-6,6 ou la traversée d'un contraste*, p. 54-55, 102-103, 117, opte aussi pour le mot « vanité », en dépit de son caractère vieilli, au sens de ce qui est vain.
51. Nicole GUEUNIER, Max ENGAMMARE, Sébastien Castellion. *Les livres de Salomon (Proverbes, Ecclésiaste, Cantique des cantiques) 1555*, Genève, Librairie Droz, 2008, p. 173-174, 205-208, etc. Dans son commentaire, A. REINERT, *Die Salomofiktion*, p. 45 et 48, qui traduit *hbl* par « futilité » (*Nichtigkeit*), exploite également cette antithèse entre le « tout » et le « rien ». Quant à Eugenio MAZZARELLA, « "Ogni notte il rigore del labirinto". Qohelet o l'incapacità della polvere », dans Enrico I. RAMBALDI, Patrizia POZZI, dir., *Qohelet lettura e prospettiva*, Milano, Franco Angeli, 2006, p. 119 et 121, non seulement il exploite cette antithèse entre le « tout » et le « rien » dans sa traduction de Qo 1,2, mais il affirme que Qohélet est un mystique du rien !
52. Agnès GUEURET, *Sur les sentiers de Qohéleth. Palimpsestes*, Amiens, Le corridor bleu, 2007, p. 7-8, 55. Ce livre est une fiction développée en trois approches : un poème qui reprend les thèmes principaux du livre en douze scansiones, une correspondance entre deux élèves de Qohélet et une douzaine de poèmes en résonance avec le livre de Qo.
53. N. KAMANO, *Cosmology and Character*, p. 56, n. 115 et 239-242. Selon lui, le mot *hbl* est utilisé comme symbole qui représente l'entière de l'expérience humaine et du cosmos.
54. Robert ALTER, *The Wisdom Books. Job, Proverbs, and Ecclesiastes*, New York, London, W.W. Norton Comp., 2010, p. 339-340, 346 ; de son côté, D.C. FREDERICKS, *Ecclesiastes*, p. 23-28 et 46-53, est d'avis que l'image du souffle à laquelle fait référence le mot *hbl* désigne surtout ce qui est temporaire.
55. Amos LUZZATTO, *Chi era Qohelet ? Traduzione e commento*, Brescia, Morcelliana (coll. « Pellicano Rosso », 135), 2011, p. 26, 33, 37-40, etc. Il reconnaît au mot *hbl* une signification négative, qui souligne l'inconsistance et l'apparence des choses.
56. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, p. 84, 89 et 143-148 ; et Elizabeth BIRNBAUM, Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Buch Kohelet*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk (coll. « Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament », 14/2), 2012, p. 32-35. Selon eux, l'affirmation de Qo 1,2 et 12,8 a une fonction strictement anthropologique et non universelle. Dans le même sens, voir B. WILLMES, *Menschliches Schicksal und Ironische Weisheitskritik im Koheletbuch*, p. 82 et 85. Ce dernier traduit toutefois le mot *hbl* par « futilité ».
57. Yankel MANDEL, Georges NATAF, *L'Ecclésiaste. Qohélet, le prédicateur désenchanté*, Paris, Berg International, 2011, p. 41, 43-45, etc.
58. P. ZAMORA, *La fe sencilla. Reflexiones sobre la vida*, p. 39, 44, 60-61, 65, 102 et 151. Toutefois, il rend aussi le mot *hbl* par « vanité » et il reconnaît que le mot sert parfois à souligner le caractère fugace et absurde des choses.
59. A. SCHOORS, *The Preacher Sought to Find Pleasing Words : A Study of the Language of Qoheleth, Part II : Vocabulary*, p. 124-125 et 129. Voir aussi Michael V. FOX, *Ecclesiastes*, Philadelphia, Jewish

adopte également cette traduction, sauf pour Qo 3,18-22<sup>60</sup>. Asurmendi partage l'avis de Fox, mais traduit néanmoins le mot *hbl* par « non-sens<sup>61</sup> ». Bien qu'il soit tenté de rendre *hbl* par « absurdité », Mazzinghi lui préfère la traduction de « souffle » ; cependant, il reconnaît que celle-ci n'est pas la seule possible<sup>62</sup>. Shields rejette la traduction de *hbl* par « absurde » et opte pour « insensé », « stupide<sup>63</sup> ». Sneed, qui rejette également la traduction de *hbl* par « absurde », opte plutôt pour des mots comme « futilité » et « illusion<sup>64</sup> ». Ce dernier terme est d'ailleurs celui qui est retenu dans la nouvelle traduction de Wahl<sup>65</sup>.

Selon Rudman, le terme *hbl* s'apparente au concept biblique de chaos et lorsque Qohélet affirme que tout est *hbl*, il suggère que le monde est sous la domination du chaos<sup>66</sup>. Mills ne donne aucune connotation pessimiste au mot *hbl*. Elle rattache plutôt le terme à l'idée de modération : il sert à rappeler à celui qui cherche avec trop d'enthousiasme la réussite sociale que celle-ci ne garantit aucunement le bonheur<sup>67</sup>. Tout autre est l'interprétation de Bartholomew, puisqu'il rend le mot *hbl* par « énigmatique », adoptant ainsi la traduction de G.S. Ogden<sup>68</sup>. Certes, il est notoire qu'aucune traduction ne fait plus l'unanimité, mais Bartholomew ne semble pas avoir compris que l'environnement lexical du mot *hbl* dans le livre de Qo est incompatible avec

---

Publication Society, 2004, p. XIX, 3 ; et Peter ENNS, *Ecclesiastes*, Grand Rapids, Eerdmans (coll. « The Two Horizons Old Testament Commentary »), 2011, p. 4-5, 31, 125-128. De son côté, R. ALTER, *The Wisdom Books. Job, Proverbs, and Ecclesiastes*, p. 346, reconnaît que le mot peut aussi désigner ce qui est absurde, futile et éphémère.

60. Tomáš FRYDRYCH, *Living under the Sun. Examination of Proverbs and Qoheleth*, Leiden, Brill (coll. « Supplement to Vetus Testamentum », XC), 2002, p. 45-46, n. 39 et 112.
61. J. ASURMENDI, *Du non-sens. L'Éclésiaste*, particulièrement les p. 18-19, 95-96, 181.
62. L. MAZZINGHI, « *Ho Cercato e Ho Esplorato* », p. 388.
63. C'est-à-dire « senseless » et non « meaningless ». Voir Martin A. SHIELDS, *The End of Wisdom. A Reappraisal of the Historical and Canonical Function of Ecclesiastes*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2006, p. 113, 119 et 121.
64. M. SNEED, *The Politics of Pessimism in Ecclesiastes*, p. 7, 162 et 174. Selon lui, ces termes sont plus justes, puisque le mot *hbl* vise à dévaluer la sagesse traditionnelle et à souligner le caractère irrationnel du monde.
65. Jean-Jacques WAHL, *Illusion des illusions. Une nouvelle traduction de l'Éclésiaste*, Paris, Desclée de Brouwer, 2011, 99 p. À la p. 27, il définit le terme comme suit : une interprétation erronée de la perception, une altération d'un jugement ou d'un raisonnement, une non-vérité tenue pour vérité. Par ailleurs, contrairement à ce que Wahl laisse entendre à la p. 27, le mot *hbl* n'est pas systématiquement traduit par « illusion ». Il est aussi rendu par « vains » ou « phantasmes » (Qo 5,6), « fugace(s) » (Qo 7,15 ; 9,9a) et « éphémère » (Qo 9,9b). Quoi qu'il en soit, cette traduction du mot *hbl* par « illusion » n'est pas convaincante. Par exemple, l'emploi du mot illusion pour traduire le terme *hbl* dans la situation décrite en Qo 8,14 crée un contresens, car ce n'est pas une illusion que de dire qu'il y a des justes qui sont traités comme des méchants et des méchants qui sont traités comme des justes. L'injustice décrite dans ce verset n'a rien d'illusoire. S'il en était ainsi, ce serait vraiment réconfortant ! Loin d'être une illusion, la situation décrite en Qo 8,14 est une réelle iniquité, un véritable non-sens, une incontestable absurdité.
66. Dominic RUDMAN, « The Use of *hbl* as an Indicator of Chaos in Ecclesiastes », dans A. BERLEJUNG, P. VAN HECKE, dir., *The Language of Qohelet in Its Context*, p. 126 et 141.
67. Mary E. MILLS, *Reading Ecclesiastes. A Literary and Cultural Exegesis*, Burlington, Ashgate, 2003, p. 35.
68. C.G. BARTHOLOMEW, *Ecclesiastes*, p. 22, 58, 93-94, 104-107. Voir aussi D.J. ESTES, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms, Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, p. 284 ; et Daniel J. TREIER, *Proverbs & Ecclesiastes*, Grand Rapids, Brazos Press, 2011, p. 125, 136 et 182, qui affirment que le mot *hbl* signifie, entre autres, ce qui est incompréhensible, insaisissable et énigmatique.

une traduction dont la connotation est plutôt positive<sup>69</sup>. Scippa abonde pourtant dans le même sens que Bartholomew, même s'il traduit quasi systématiquement le mot *hbl* par « vanité<sup>70</sup> ». En effet, pour Scippa, *hbl* désigne d'abord tout ce qui est incompréhensible pour l'être humain, ce qui est inexplicable ou énigmatique, mais non pas ce qui est absurde, car il considère que le monde créé est le résultat d'un plan divin qui a une rationalité parfaite<sup>71</sup>.

Comme le sens du mot *hbl* est forcément contextuel, d'aucuns optent pour le rendre par différents termes. Par exemple, Miller propose de comprendre le mot *hbl* comme un symbole pouvant faire référence à ce qui est non substantiel, éphémère ou dégoûtant. En outre, selon les passages, le mot peut avoir un seul de ces sens ou les deux, voire les trois à la fois<sup>72</sup>. Weeks, qui critique l'interprétation de Miller<sup>73</sup>, est plutôt d'avis que le mot *hbl* désigne à la fois ce que l'être humain rencontre et produit. Par conséquent, selon l'un ou l'autre cas, le mot peut désigner ce qui est illusoire, trompeur, erroné, inconsistant et inefficace<sup>74</sup>. Crenshaw estime aussi que le terme est polysémique. Cependant, selon lui, *hbl* désigne ce qui est transitoire, même si le sens oscille parfois entre ce qui est futile et ce qui est absurde<sup>75</sup>. De son côté, Ingram est d'avis que le mot *hbl* est ambigu et que le choix de ce terme vise justement à rendre tout le livre ambigu. C'est pourquoi il conclut que ce terme ne peut avoir que plusieurs significations : absurde, futile, incompréhensible ou éphémère. Mais comme le terme est ambigu, il ajoute aussitôt que dans la majorité des passages le sens du mot *hbl* est loin d'être clair<sup>76</sup>.

Deux remarques me serviront de conclusion. Premièrement, force est de constater que la traduction du mot *hbl* ne va pas de soi, d'autant plus qu'elle détermine le sens

69. M. MAUSSON, *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*, p. 179-181, commet la même erreur et a la même vision réductrice lorsqu'elle affirme que le mot *hbl* n'est ni négatif, ni positif et qu'il devient ce que l'être humain en fait par son agir, sur lequel Dieu le jugera. Par ailleurs, elle affirme que Qohélet utilise ce mot pour exprimer diverses réalités : son incapacité foncière à comprendre, l'injustice et le mal, et ce qui est transitoire.

70. Sauf en de rares passages où il opte pour différents termes : « souffle » (Qo 6,4 ; 11,10), « illusion » (Qo 5,6), « vides » (Qo 6,11) et « fugace » (Qo 9,9a). Voir Vincenzo SCIPPA, *Qoèlet. L'« arcano progetto Dio e la gioia della vita »*, Padova, Edizioni Messaggero (coll. « Dabar - Logos - Parola »), 2010, p. 145, 156, 173, 220.

71. *Ibid.*, p. 19, 29, 42, 60, 62, 135, 157-158, 175, 222, 262, 311-312. Voir aussi Giuliano VIGINI, *L'Antico Testamento. Qoèlet con testo e note di commento a fronte*, Milano, Paoline, 2002, p. 12 et 14, qui estime que *hbl* désigne aussi bien ce qui est mystérieux et incompréhensible que ce qui est inconsistant, éphémère, vide et absurde.

72. D.B. MILLER, *Symbol and Rhetoric in Ecclesiastes. The Place of Hebel in Qohelet's Work*, particulièrement la p. 153 ; voir aussi son commentaire qui a pour titre *Ecclesiastes*, Scottdale, Herald Press (coll. « Believers Church Bible Commentary »), 2010, p. 29, 41-42, 237-238, 258-267.

73. Stuart WEEKS, *Ecclesiastes and Scepticism*, New York, T&T Clark (coll. « Library of Hebrew Bible », « Old Testament Studies », 541), 2012, p. 109.

74. *Ibid.*, p. 104-120, particulièrement la p. 119.

75. James L. CRENSHAW, « Qoheleth's Quantitative Language », dans A. BERLEJUNG, P. VAN HECKE, dir., *The Language of Qohelet in Its Context*, p. 2, n. 6.

76. D. INGRAM, *Ambiguity in Ecclesiastes*, p. 91-129, particulièrement les p. 126 et 129 ; voir aussi son petit ouvrage intitulé *Ecclesiastes. A Peculiarly Postmodern Piece*, p. 6 et 12-13 où le mot *hbl* est traduit par « ambiguïté » (traduction qu'il critique aussitôt !), « absurde » (pour une lecture de type déprimé !) et « vague » (pour une lecture positive et enthousiaste !).

que l'on donne à tout le livre. C'est d'ailleurs pourquoi Roubaud, qui cherche à tenir compte du caractère réellement intraduisible du mot *hbl*, fait un double choix : tantôt il le traduit par « vanité » et « vain », tantôt il se contente de le translittérer<sup>77</sup>. Deuxièmement, il n'est pas exagéré de dire que toutes les traductions-interprétations proposées, qu'elles soient étymologiques, concrètes ou abstraites, nous parlent autant du livre de Qo que de la culture et des préjugés des traducteurs, et peut-être davantage de ces derniers.

### III. HISTOIRE DE LA RÉCEPTION

L'histoire de la réception occupe une place très importante dans l'exégèse du texte de Qohélet. En effet, 19 livres traitent essentiellement de la réception du texte de Qohélet au cours de l'histoire, tandis que quatre livres et un collectif en traitent de manière partielle. Sur ces 24 livres, neuf sont en français et sept en anglais.

En premier lieu, il convient de mentionner deux ouvrages qui portent sur les anciennes traductions du livre de Qo. Dans la belle collection « La Bible d'Alexandrie », Vinel donne une traduction française du texte grec de Qohélet<sup>78</sup>, qu'elle attribue avec hésitation à Aquila ou à son école<sup>79</sup>. Malheureusement, sa traduction est parfois discutable. Par exemple, la traduction du mot *mataiotēs* (= *hbl*) par « folie » n'est guère convaincante<sup>80</sup>, d'autant plus que le vocabulaire de la folie est particulièrement riche dans le livre de Qo. Bien entendu, cette traduction est accompagnée d'une annotation, qui présente pour l'essentiel les commentaires de quelques Pères de l'Église, et d'une longue introduction où sont discutés divers problèmes reliés au texte grec : date de la traduction, composition et rhétorique de la traduction, le littéralisme et ses effets, l'intertextualité propre à la traduction, etc. Le deuxième ouvrage est une édition critique de la traduction française des livres de Salomon que Sébastien Castellion publia en 1555, à partir du texte grec et latin<sup>81</sup>. Près de cent pages sont consacrées au livre de Qo : l'édition critique de la traduction et des annotations de Castellion sont accompagnées d'une longue introduction et de nombreuses notes explicatives qui permettent de connaître les interprétations de l'Ecclésiaste autour du XVI<sup>e</sup> siècle.

Du côté de la tradition juive, trois auteurs ont traduit le grand commentaire rabbinique connu sous le nom de Midrash Rabbah sur Qohélet. Le premier est en espa-

77. Jacques ROUBAUD, *Sous le soleil. Vanité des vanités*, Paris, Bayard, 2004, p. 77-78.

78. Françoise VINEL, *La Bible d'Alexandrie. L'Ecclésiaste*, Paris, Cerf (coll. « La Bible d'Alexandrie », 18), 2002, 186 p.

79. *Ibid.*, p. 26-29.

80. *Ibid.*, p. 70-73, 101-102.

81. Nicole GUEUNIER, Max ENGAMMARE, *Sébastien Castellion*, p. 165-251.

gnol<sup>82</sup>, le deuxième en italien<sup>83</sup> et le troisième en français<sup>84</sup>. Les ouvrages de Motos López et André présentent en synopse la traduction et le texte hébraïque. Toutefois, l'ouvrage de Motos López a l'avantage de fournir une édition critique. Sa traduction est également plus précise et érudite, car elle est accompagnée de nombreuses notes explicatives. En outre, sa traduction est précédée d'une introduction de 25 pages où elle présente un état de la recherche, la date du livre (VIII<sup>e</sup> siècle), son lieu de composition (le milieu scolaire en Israël), sa langue (elle donne une liste de 155 mots d'origine grecque !) et la liste des manuscrits complets et fragmentaires. Quant à la traduction d'André, qui reprend celle de la Bible de Jérusalem en ce qui concerne les textes bibliques, elle est simplement précédée d'une introduction de moins de cinq pages, qui commente autant le livre de Qo que son Midrash. Rien n'est dit de la date du Midrash, de son lieu de composition ou du manuscrit retenu pour la traduction. Par contre, elle affirme, mais sans en faire la démonstration, qu'il est possible que ce Midrash s'inscrive dans le cadre d'une polémique contre les Gnostiques.

Toujours du côté de la tradition juive, trois commentaires sont plutôt de type anthropologique puisque leurs auteurs puisent surtout dans la littérature juive. Le premier commentaire, en trois volumes, est totalement ignoré des exégètes, sans doute parce qu'il est rédigé en hébreu<sup>85</sup>. Les deux autres auteurs ont publié leur commentaire dans un même volume<sup>86</sup>. Les deux ouvrages sont décevants, tout particulièrement le premier qui est le plus long, car le livre de Qo n'est qu'un prétexte à diverses spéculations religieuses. Le bref commentaire de Fox est beaucoup plus intéressant et rigoureux, car en plus de prendre en considération quelques grands commentateurs juifs, comme Abraham Ibn Ezra, Rashbam, Samuel b. Juda Ibn Tibbon, Moshe Alsheik, Moïse Mendelssohn et Samuel David Luzzatto, il témoigne d'une connaissance de l'exégèse contemporaine<sup>87</sup>. Le collectif rédigé sous la direction de Rambaldi et Pozzi consacre également quelques belles pages au Targum, au Midrash et au commentaire du grand rabbin italien Ovadiah Sforno (environ 1475-1550)<sup>88</sup>. Du côté des études médiévales, Robinson a traduit, introduit et généreusement annoté le commentaire de

82. María del Carmen MOTOS LÓPEZ, *Midrás Qohélet Rabbah. Las vanidades del mundo. Commentario rabínico al Ecclesiastés*, Navarra, Verbo Divino, 2001, 571 p.

83. Piergabriele MANCUSO, *Qohelet Rabbah. Midrash sul Libro dell'Ecclesiaste*, Florence, Guitina, 2004, 395 p. Je n'ai malheureusement pas pu me procurer ce livre.

84. Sylvie ANDRÉ, *Le Midrash Rabba sur l'Ecclésiaste*, Paris, Nouveaux savoirs, 2005, 361 p.

85. Y<sup>e</sup>hûdah HAYÛN, *Hok<sup>e</sup>mat Qohelet 'al m<sup>e</sup>gîlat Qohelet*, Ephraïm, 5761 (= 2001), keren rîšôn, 343 p. ; keren šenî, 354 p. ; keren š<sup>e</sup>lîšî, 379 p.

86. Chalom ABIHSSIRA, David ABEHSSERA, *Qohélet. Zehab Sheba. L'Ecclésiaste*, Jérusalem, Ahavat Chalom, 5761 (= 2001). Le premier commentaire, qui est une traduction réalisée par David Abehssera de l'ouvrage de son père, va des p. 1 à 263, tandis que le second, qui est rédigé par le fils, va des p. 1 à 73.

87. Michael V. FOX, *Ecclesiastes*.

88. Voir particulièrement les textes suivants : Giuseppe LARAS, « La lettura di Qohelet tra Targum e Midrash », dans Enrico I. RAMBALDI, Patrizia POZZI, dir., *Qohelet lecture e prospettive*, p. 19-24 ; Joseph LEVI, « Il commento rinascimento di Ovadi Sforno », dans *ibid.*, p. 25-35, où l'auteur montre que Sforno cherchait à transmettre le message central suivant : l'être humain avec son intellect et sa moralité est au centre de la création.

Samuel Ibn Tibbon sur le livre de Qo<sup>89</sup>. Ce commentaire de type allégorique<sup>90</sup>, qui aurait été rédigé entre 1204 ou 1213 et 1221<sup>91</sup>, est le premier travail exégétique du livre de Qo influencé par la philosophie de Maïmonide, d'Aristote et des philosophes aristotéliens de langue arabe<sup>92</sup>. Ce travail d'Ibn Tibbon fut d'autant plus important à l'époque de sa publication qu'il constitua peut-être la première réponse européenne à la philosophie musulmane d'al-Farabi<sup>93</sup>. Enfin, le célèbre commentaire de Rashi, qui estime que le livre de Qo fait la promotion de l'étude de la Torah, est désormais disponible dans une édition bilingue hébreu-français<sup>94</sup>.

En ce qui concerne la tradition patristique, le commentaire de saint Jérôme, qui a profondément marqué l'exégèse chrétienne du livre de Qo jusqu'à l'arrivée de Luther, est enfin disponible en français<sup>95</sup>. La traduction de ce commentaire, qui invite au mépris du monde, est non seulement longuement annotée, mais elle est aussi accompagnée d'un guide thématique et d'une longue introduction de cinquante pages, dans laquelle on retrouve des informations, d'une part, sur la vie et l'œuvre de l'auteur et, d'autre part, sur son exégèse du livre de Qo (ses sources, son principe du triple sens, etc.). Le commentaire de l'Écclésiaste du pseudo Grégoire d'Agripente n'a pas eu la même chance, car seule une édition critique du texte grec est désormais accessible<sup>96</sup>. Selon les éditeurs, il s'agit d'un commentaire rédigé par un auteur inconnu, quelque part entre 530 et 630, à Alexandrie<sup>97</sup>.

Du côté des ouvrages de type anthologique, outre le livre de Vinel déjà mentionné ci-dessus, on peut signaler le livre de Wright qui présente strictement une anthologie de textes des anciens commentateurs chrétiens<sup>98</sup>. Contrairement à ce que croient les auteurs de cette collection évangélique, je ne pense pas que ce type d'exégèse pré-critique puisse constituer une bonne introduction au livre de Qo. Certes, l'exégèse patristique mérite d'être connue, mais encore faut-il pouvoir bien la situer dans son contexte historico-religieux pour la comprendre et reconnaître, par le fait même, qu'elle présuppose des données anthropologiques et cosmologiques qui sont nettement dépassées. Dans son récent commentaire, Scippa accorde une place impor-

---

89. James ROBINSON, *Samuel Ibn Tibbo's Commentary on Ecclesiastes : The Book of the Soul of Man*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, 660 p.

90. *Ibid.*, p. 130-141.

91. *Ibid.*, p. 24-25.

92. *Ibid.*, p. 76-92 et 92-111.

93. *Ibid.*, p. 98.

94. RACHI, *Megîlôt Qohelet Esthèr*, trad. G. Pell, Jérusalem, Gallia, 2009, 195 p. La partie réservée au livre de Qo va des p. 1 à 135.

95. Gérard FRY, *Jérôme lit l'Écclésiaste*, Paris, Migne (coll. « Les Pères dans la foi », 79-80), 2001, 352 p.

96. Gerard H. ETTLINGER, Jacques NORET, *Pseudo-Gregorii Agrigentini seu Pseudo-Gregorii Nysseni Commentarius in Ecclesiasten*, Turnhout, Brepols ; Leuven, Leuven University Press (coll. « Corpus Christianorum », Series Graeca, 56), 2007, LXI-385 p.

97. *Ibid.*, p. LIII, LVII et LXI.

98. J. Robert WRIGHT, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon*, Downers Grove, InterVarsity Press (coll. « Ancient Christian Commentary on Scripture », Old Testament, 9), 2005, p. 190-285.

tante aux interprétations des Pères de l'Église<sup>99</sup>. Toutefois, ce commentaire ne permet pas davantage au lecteur de saisir les enjeux et les objectifs de cette exégèse ancienne, car l'anthologie des interprétations patristiques qu'il présente pour chaque péricope est simplement juxtaposée à une exégèse de type historico-critique.

Du côté médiéval, le commentaire de saint Bonaventure, qui estime que le livre de Qo invite au mépris du monde mais non de Dieu qui en est son auteur, est désormais accessible en anglais<sup>100</sup>. L'ouvrage est précédé d'une excellente introduction qui fournit des renseignements sur la date du commentaire (1253-1257), son style d'exégèse (surtout littérale et très peu spirituelle ou allégorique), ses sources (*Glossa Ordinaria*, *Glossa Interlinearis*, Jérôme, Hugues de Saint-Victor, etc.), etc.

À cette liste d'ouvrages de valeur très inégale, il faut ajouter deux commentaires dont les auteurs s'intéressent essentiellement à l'histoire de la réception du livre de Qo, dans la tradition juive aussi bien que dans la tradition chrétienne. Le premier est de loin le plus décevant, car il s'agit d'une simple anthologie de textes provenant surtout, d'une part, de Jérôme et, d'autre part, du Talmud, du Midrash et de Rashi<sup>101</sup>. Le second ouvrage est beaucoup plus riche, puisqu'il prend en considération non seulement maints commentateurs depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, mais aussi de nombreux écrivains, particulièrement anglo-saxons (Shelley, Eliot, Hemingway, etc.), ainsi que certains artistes (David Bailly, Barry Moser, Philip Ratner, etc.), musiciens (Norman Dello Joio, Pete Seeger, Bono, etc.), etc.<sup>102</sup>

Il convient aussi de mentionner trois autres ouvrages, celui d'Asurmendi qui consacre quelques pages à la postérité de Qohélet<sup>103</sup>, celui de Birnbaum et Schwienhorst-Schönberger qui se termine par un chapitre sur l'histoire de la réception du livre de Qo dans la littérature ancienne et moderne, mais aussi dans les arts et surtout la musique<sup>104</sup>, et celui de Roubaud qui réserve plusieurs pages à l'histoire de la réception du livre de Qo dans la littérature ancienne, médiévale et moderne, mais aussi dans les arts<sup>105</sup>. Roubaud a également participé à un ouvrage collectif qui porte sur l'histoire

99. Vincenzo SCIPPA, *Qoèlet. L'« arcano progetto Dio e la gioia della vita »*. Pour de plus amples informations sur ce commentaire, voir Jean-Jacques LAVOIE, « Deux études récentes sur Qohélet », *Laval théologique et philosophique*, 67 (2011), p. 597-600.

100. Voir Robert J. KARRIS, Champion MURRAY, *Commentary on Ecclesiastes*, New York, Saint Bonaventure University (coll. « Works of St Bonaventure », VII), 2005, p. 13-14, 51, 74-75, 77-79.

101. Yankel MANDEL, Georges NATAF, *L'Ecclésiaste*, p. 40-73.

102. Eric S. CHRISTIANSON, *Ecclesiastes through the Century*, Malden, Blackwell (coll. « Blackwell Bible Commentary »), 2007, 314 p.

103. J. ASURMENDI, *Du non-sens. L'Ecclésiaste*, p. 145-177. Après avoir brièvement présenté l'exégèse de Jérôme, du Targum, du Midrash Qohélet et du commentaire d'Ibn Ezra, l'auteur propose d'examiner quelques harmoniques entre, d'une part, Qohélet et, d'autre part, Montaigne, Voltaire, Machado, Eliot, Borges, Brahms, les Birds, Baldung, etc.

104. E. BIRNBAUM, L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Buch Kohelet*, p. 279-310. Ce chapitre est structuré autour de sept thèmes : le mot *hbl*, le bonheur, le caractère impénétrable de la sagesse (Qo 7,24 ; 8,16-17), le temps (Qo 3,1-8), l'injustice (Qo 4,1-3), la femme (Qo 7,26) et l'absence de nouveauté sous le soleil (Qo 1,9).

105. Jacques ROUBAUD, *Sous le soleil. Vanité des vanités*, p. 7-53, 84. La seconde partie du livre, p. 87-120, reproduit la traduction publiée en collaboration avec Jean l'Hour et Marie Borel, dans *La Bible. Nouvelle traduction*, Paris, Bayard ; Montréal, Médiaspaul, 2001.

de la réception du célèbre mot clé du livre : *hbl*<sup>106</sup>. On y découvre que le livre de Qo semble préconiser l'hédonisme<sup>107</sup>, l'épicurisme<sup>108</sup>, le libertinage<sup>109</sup>, le scepticisme<sup>110</sup>, l'anti-dogmatisme<sup>111</sup>, le quasi-nihilisme<sup>112</sup>, le fatalisme<sup>113</sup> ou plus simplement la sagesse mélancolique<sup>114</sup>. On y apprend également que Qohélet est non seulement un livre qui a été très populaire auprès de maints penseurs (par exemple, Montaigne, Pascal, Voltaire, Arendt), écrivains (par exemple, Saint-Évremond, Richépin, Chateaubriand) et artistes (par exemple, Poussin et Gijsbrechts), mais que c'est aussi le seul livre biblique qui parle le plus directement, en ce début du troisième millénaire, à l'agnostique (Roubaud) et à l'athée (Compte-Sponville)<sup>115</sup>. Il est à espérer qu'un tel collectif rédigé par des auteurs venant du monde de la littérature, des arts et de la philosophie permette que ce merveilleux livre biblique ne disparaisse pas de notre culture de plus en plus amnésique.

En musicologie, il convient de signaler l'ouvrage de Wenzel qui porte sur le compositeur Bernd Alois Zimmermann (1918-1970), grand lecteur du livre de Qo<sup>116</sup>. Selon l'auteure, Zimmermann estimait que le scepticisme et le doute constituaient la charpente du livre de Qo<sup>117</sup>. Malheureusement, l'ouvrage ne porte pas vraiment sur le livre de Qo comme tel, mais plutôt sur les compositions musicales directement inspirées du livre de Qo. L'auteure y examine d'abord longuement les œuvres musicales et littéraires : une cantate pour voix et orchestre intitulée *Omnia tempus habent* (1957), une antienne (1961), un *Requiem pour un jeune poète* (1968) et l'Action ec-

- 
106. Voir J.-C. DARMON, dir., *Littérature et vanité. La trace de l'Éclésiaste de Montaigne aux temps présents*, qui comprend la collaboration de quatorze auteurs. Pour compléter l'histoire de la réception de ce mot, on pourra toujours lire les trois textes suivants : Paolo IOVINO, « "Omnia vanitas". Da Qohélet a Paolo », dans Giuseppe BELLIA, Angelo PASSARO, dir., *Il libro del Qohélet*, p. 337-356 ; Jean-Jacques LAVOIE, « *Habël habālîm hakol hâbel*. Histoire de l'interprétation d'une formule célèbre et enjeux culturels », *Science et Esprit*, 58 (2006), p. 219-249 ; et Eric S. CHRISTIANSON, *Ecclesiastes Through the Century*, p. 98-141.
107. Antoine COMPAGNON, « "Vaines peintures, mais toujours peintures" : Montaigne et l'Éclésiaste », dans J.-C. DARMON, dir., *Littérature et vanité. La trace de l'Éclésiaste de Montaigne aux temps présents*, p. 11 ; André COMPTE-SPONVILLE, « Singularité de l'Éclésiaste », dans *ibid.*, p. 213.
108. Jean-Charles DARMON, « Un Éclésiaste libertin ? », dans *ibid.*, p. 72 ; Guillaume MÉTAYER, « Un Éclésiaste voltairien ? », dans *ibid.*, p. 99, 108 ; Emmanuelle TABET, « Chateaubriand et le "secret de l'Éclésiaste" », dans *ibid.*, p. 121.
109. Philippe SELLIER, « Salomon de Tultie : L'ombre portée de l'Éclésiaste dans les Pensées », dans *ibid.*, p. 29 ; J.-C. DARMON, « Un Éclésiaste libertin ? », p. 66-67 ; G. Métayer, « Un Éclésiaste voltairien ? », p. 99.
110. A. COMPAGNON, « "Vaines peintures, mais toujours peintures" : Montaigne et l'Éclésiaste », p. 9 ; P. SELLIER, « Salomon de Tultie : L'ombre portée de l'Éclésiaste dans les Pensées », p. 43 ; J.-C. DARMON, « Un Éclésiaste libertin ? », p. 66-67.
111. Perrine SIMON-NAHUM, « L'Éclésiaste de Renan : la "conscience d'Israël" », dans *ibid.*, p. 146.
112. A. COMPTE-SPONVILLE, « Singularité de l'Éclésiaste », p. 213.
113. A. COMPAGNON, « "Vaines peintures, mais toujours peintures" : Montaigne et l'Éclésiaste », p. 9.
114. Maël RENOARD, « "La mélancolique sagesse de l'Éclésiaste" : sur Hannah Arendt », dans *ibid.*, p. 171, 176, 186.
115. A. COMPTE-SPONVILLE, « Singularité de l'Éclésiaste », p. 210-211 ; Jean-Charles DARMON, « Entretien avec Jacques Roubaud : "Vanité des vanités", expression trompeuse ? », dans *ibid.*, p. 246.
116. Silke WENZEL, *Text als Struktur. Der Kohelet im Werk Bernd Alois Zimmermanns*, Berlin, Weidler Buchverlag, 2001, 138 p.
117. *Ibid.*, p. 29.



clésiastique « Je me suis tourné et j'ai regardé toute l'oppression qui se fait sous le soleil » (1970). Puis, très rapidement, elle étudie trois œuvres instrumentales : un concerto pour trompette et orchestre qui a pour titre « Personne ne connaît le problème que je vois », une sonate pour violoncelle qui est précédée du texte de Qo 3,1, et une pièce pour flûte qui est intitulée « *tempus loquendi* », tiré de Qo 3,7.

Enfin, on ne saurait passer sous silence l'ouvrage de Spaller, intitulé « *L'histoire du livre est l'histoire de son effacement...* », qui s'intéresse à l'interprétation de Qo 1,4-11 chez quatre exégètes contemporains de langue allemande : A. Lauha, N. Lohfink, D. Michel et T. Krüger. Spaller précise d'entrée de jeu que l'être humain est condamné à interpréter<sup>118</sup>. Or, selon elle, pour savoir ce que signifie interpréter, il faut d'abord pouvoir répondre aux questions suivantes : Qu'est-ce que le langage ? Comment fonctionne-t-il ? Qu'est-ce qu'un texte ? Comment est-il créé ? Qu'arrive-t-il lorsqu'on lit ? Qu'est-ce que lire ? Quelles sont les conditions de la connaissance<sup>119</sup> ? Loin de chercher à trouver le vrai sens de Qo 1,4-11, Spaller, au contraire, est d'avis que chaque lecture ajoute une nouvelle voix au texte et que le dialogue peut être sans fin<sup>120</sup>. En guise de conclusion, elle admet que personne n'a raison et que tous ont raison<sup>121</sup> ! Bien entendu, d'aucuns pourront peut-être trouver que cette conclusion résonne comme une affirmation relativiste. Mais il n'en est rien, car tout son travail met bien en évidence que l'interprétation est indissociable à la fois du texte, de l'interprète et de ses présupposés. C'est pourquoi elle peut conclure, d'une part, qu'il n'y a pas de lecture neutre ou innocente — et qu'il est bon qu'il en soit ainsi — et, d'autre part, que le sens du texte de Qohélet, voire de tout texte, est forcément pluriel<sup>122</sup>. N'est-ce pas d'ailleurs ce qu'illustre avec éloquence l'ensemble des travaux publiés sur l'histoire de la réception du livre de Qo ?

#### IV. ANALYSE COMPARÉE

Les ouvrages qui comportent des analyses comparées se divisent *grosso modo* en deux groupes. Dans le premier groupe, les exégètes pratiquent surtout un comparatisme qu'on pourrait qualifier de généalogique, en ce qu'il vise à établir des rapports de filiation entre le livre de Qo et des textes extrabibliques ou bibliques. Autrement dit, leur objectif est surtout de cerner les textes ou les courants de pensée qui auraient pu influencer l'auteur du livre de Qo. Dans le deuxième groupe, les exégètes pratiquent plutôt un comparatisme qu'on pourrait qualifier d'analogique, en ce qu'il vise à éclairer réciproquement les textes comparés — tantôt bibliques, tantôt extrabibliques —, sans se poser la question des contacts ou des influences. Parmi ces travaux qui font entrer en dialogue le livre de Qo avec divers textes, certains s'appa-

118. Christiana SPALLER, « *Die Geschichte des Buches ist die Geschichte seiner Auslöschung...* », p. 1.

119. *Ibid.*, p. 14-59.

120. *Ibid.*, p. 2.

121. *Ibid.*, p. 277.

122. *Ibid.*, p. 230-232 et 282. À ce sujet, S. WEEKS, *Ecclesiastes and Scepticism*, p. 44-57, qui juge que Qo 1,4-11 ne promet aucunement une vision du monde cyclique, aurait eu avantage à connaître l'étude de Spaller.

rentent à un travail sur l'histoire de la réception, notamment ceux qui portent sur des auteurs contemporains dont on sait qu'ils ont lu le livre de Qo.

La quasi-totalité des exégètes qui ont publié un ouvrage sur le livre de Qo s'intéressent plus ou moins longuement aux courants de pensée qui auraient pu influencer l'auteur du livre de Qo. Bien entendu, la question des influences est directement en lien avec la datation du livre<sup>123</sup>. À ce sujet, comme la grande majorité des exégètes date le livre de Qo du III<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne, et très souvent plus précisément dans la deuxième moitié de ce siècle, je me contenterai de signaler ceux qui proposent une autre datation<sup>124</sup> : le X<sup>e</sup> siècle, puisque Salomon est l'auteur du livre<sup>125</sup>, l'époque pré-exilique<sup>126</sup>, quelque part entre 550 et 450<sup>127</sup>, l'époque post-exilique<sup>128</sup>, le

- 
123. Assez étrangement, la question du lieu de rédaction préoccupe moins les exégètes. La quasi-totalité d'entre eux situe le lieu de composition en Judée/Palestine, voire à Jérusalem. Voir, par exemple, L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, p. 103 et W.C. DELSMAN, *Die Datierung des Buches Qoheleth*, p. 37-48 et 82, qui prennent aussi le temps de réfuter ceux qui situent le livre en Égypte ou plus précisément à Alexandrie. Deux exégètes font exception. Selon Bellia et Passaro, le *Sitz im Leben* du livre pourrait bien être une région syro-phénicienne, comme Antioche par exemple. Voir Giuseppe BELLIA, « Il libro del Qohelet e il suo contesto storico-antropologico », dans G. BELLIA, A. PASSARO, dir., *Il libro del Qohelet*, p. 205, 213-214 ; et G. BELLIA, A. PASSARO, « Qohelet, ovvero la fatica di conoscere », dans *ibid.*, p. 375. Pour justifier leur hypothèse, Bellia et Passaro auraient pu faire appel à l'analyse de W.C. DELSMAN, *Die Datierung des Buches Qoheleth*, p. 132-137, qui n'exclut pas une influence d'un dialecte hébraïque du Nord sur la langue de Qohélet. G. VIGINI, *L'Antico Testamento. Qohelet con testo e note di commento a fronte*, p. 7, mentionne cette hypothèse de Bellia et Passaro, mais sans prendre position. Par contre, L. MAZZINGHI, « *Ho Cercato e Ho Esplorato* », p. 75-76, réfute cette hypothèse et opte, lui aussi, pour Jérusalem. De son côté, M. SNEED, *The Politics of Pessimism in Ecclesiastes*, p. 75, 132, 144, 153-154, s'intéresse davantage à identifier le milieu d'appartenance de l'auteur du livre. Selon lui, Qohélet est un scribe érudit qui appartient à une classe qui sert l'aristocratie, classe avec laquelle il partage certains privilèges. C'est d'ailleurs cette position sociale confortable qui explique sa perspective anti-utopique.
124. Cette datation paraît si évidente à certains exégètes que d'aucuns n'hésitent pas à écrire qu'elle fait maintenant consensus dans la recherche récente ! Voir, par exemple, T. KRÜGER, *Qoheleth : A Commentary*, p. 19 et, à sa suite, A. SCHELLENBERG, *Erkenntnis als Problem*, p. 36. Par ailleurs, rares sont les exégètes qui évitent de dater le livre. Par exemple, les quatre auteurs suivants ne donnent aucune datation parce qu'ils adoptent une lecture strictement synchronique : D. INGRAM, *Ambiguity in Ecclesiastes* ; P.R. ANAYA LUENGO, *El Hombre, destinatario de los dones de Dios en el Qohélet*, p. 12 ; Timothy L. WALTON, *Experimenting with Qohelet*, p. 3 ; A. REINERT, *Die Salomofiktion*, p. 1-3.
125. C'est le cas de nombreux exégètes états-uniens qui appartiennent au courant évangélique. Par exemple, voir T.M. MOORE, *Ecclesiastes : Ancient Wisdom when All Fails. A New Translation and Interpretative Paraphrase*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2001, p. 9-10 ; Tommy NELSON, *A Life Well Lived : A Study of the Book of Ecclesiastes*, Nashville, Broadman & Holman, 2005, p. 3. De son côté, D.J. TREIER, *Proverbs & Ecclesiastes*, p. 121, évoque quatre arguments contre une telle datation, mais il s'empresse d'ajouter que la paternité salomonienne n'est pas nécessairement impossible !
126. Voir Martin A. SHIELDS, *The End of Wisdom*, p. 27 ; et aussi D.C. FREDERICKS, *Ecclesiastes*, p. 31-36 et 61, qui parle d'époque salomonienne.
127. Voir J.L. KOOSD, (*Per*)*Mutations of Qohelet : Reading the Body in the Book*, p. 24, n. 37 ; D.B. MILLER, *Ecclesiastes*, p. 22 ; Francisco GARCIA-TRETO, *Job, Proverbios, Ecclesiastes y Cantar de los Cantares*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 2010, p. 89-90, qui reconnaissent que les arguments de Seow sont convaincants. Or, la date qu'il propose est entre 550 et 450.
128. Iain W. PROVAN, *Ecclesiastes, Song of Songs*, Grand Rapids, Zondervan (coll. « The NIV Application Commentary »), 2001, p. 26 ; Milton P. HORNE, *Proverbs - Ecclesiastes*, Macon, Georgia Smyth and Helwigs (coll. « Smyth and Helwigs Bible Commentary »), 2003, p. 374-375 ; P. ENNS, *Ecclesiastes*, p. 16-22, 27, 164.

v<sup>e</sup> siècle<sup>129</sup>, la deuxième moitié du v<sup>e</sup> siècle<sup>130</sup>, le début ou le milieu du iv<sup>e</sup> siècle<sup>131</sup> ou peut-être 350<sup>132</sup> ou plus vaguement entre le iv<sup>e</sup> et le iii<sup>e</sup> siècle<sup>133</sup> ou encore au début du ii<sup>e</sup> siècle<sup>134</sup> ! C'est sans étonnement qu'on constate que les auteurs qui datent clairement le livre de la période pré-exilique ou de la période perse ne font pas la moindre référence à une quelconque influence grecque<sup>135</sup>. Par contre, parmi les auteurs qui situent la date de rédaction du livre de Qo au iii<sup>e</sup> siècle, d'aucuns en déduisent plus ou moins explicitement que l'auteur du livre de Qo aurait été influencé — directement ou indirectement, positivement ou négativement — par la pensée grecque. Étonnamment, mis à part l'argument de la langue, dont on a vu qu'il n'était pas déterminant pour dater avec précision le livre de Qo, les exégètes n'avancent habituellement aucun argument sérieux pour justifier leur datation. Ces exégètes semblent donc emprunter un raisonnement circulaire : d'une part, comme le livre a été rédigé à la période grecque, son auteur a été plus ou moins influencé par la pensée grecque ; d'autre part, comme il a été plus ou moins influencé par la pensée grecque, il ne peut que dater de la période grecque, soit le iii<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne<sup>136</sup>. Force donc

- 
129. Jerry E. SHEPHERD, « Ecclesiastes », dans Tremper LONGMAN III, David E. GARLAND, dir., *The Expositor's Bible Commentary. Revised Edition 6. Proverbs-Isaiah*, Grand Rapids, Zondervan, 2008, p. 259.
130. Rami SHAPIRO, *Ecclesiastes Annotated & Explained*, Woodstock, Skylight Paths, 2010, p. XX-XXI et 2.
131. Robert ALTER, *The Wisdom Books. Job, Proverbs, and Ecclesiastes*, p. 338.
132. Robert K. JOHNSTON, *Useless Beauty : Ecclesiastes through the Lens of Contemporary Film*, Grand Rapids, Baker, 2004, p. 27.
133. Y. V. KOH, *Royal Autobiography in the Book of Qoheleth*, p. 208, n. 562.
134. Telle semble en effet l'opinion de P. GARUTI, *Qohélet : l'ombre et le soleil*, p. 11, qui évoque même, aux p. 3-4, la possibilité d'une influence romaine. Celle-ci est exprimée plus clairement dans son article intitulé « Une route qui mène à Rome... ou dans les environs (Qo 4,13-16) », dans J.E. AGUILAR CHIU *et al.*, dir., *Bible et Terre Sainte. Mélanges Marcel Beaudry*, New York, Peter Lang, 2008, p. 116. D'aucuns situent également les derniers ajouts des éditeurs au début du ii<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne. Par exemple, voir Pedro ZAMORA, *Fe, Política y economía en Ecclesiastés. Ecclesiastés a la luz de la Biblia hebrea, Sira y Qumrán*, Navarra, Verbo Divino, 2002, p. 23 et 320 ; et Y. MANDEL, G. NATAF, *L'Ecclésiaste*, p. 8. Par ailleurs, dans son livre intitulé *La fe sencilla. Reflexiones sobre la vida*, p. 61, 97 et 146, P. ZAMORA est plus vague, car il se contente de dater le livre de Qo de la période perse ou hellénistique (iv<sup>e</sup>-iii<sup>e</sup> siècle av. J.-C.).
135. À une exception près : R. ALTER, *The Wisdom Books. Job, Proverbs, and Ecclesiastes*, p. 338, n'exclut pas une influence grecque. Par contre, il ne donne aucun exemple en ce sens dans le reste de son commentaire. Toutefois, à la p. 360, il affirme que Qo 4,12 dépend directement ou indirectement de l'Épopée de Gilgamesh.
136. Avec diverses nuances, voir A. BÜHLMANN, *La structure logique du livre de Qohélet ou comment être sage sous les Ptolémées ?*, p. 11, 67 ; L. MAZZINGHI, « *Ho Cercato e Ho Esplorato* », p. 88 ; M.E. MILLS, *Reading Ecclesiastes. A Literary and Cultural Exegesis*, p. 53, n. 1 ; T. KRÜGER, *Qoheleth : A Commentary*, p. 19 ; Dominic RUDMAN, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, Sheffield, Sheffield Academic Press (coll. « JSOTSup », 316), 2001, p. 13, 32, 198-199 ; M. MAUSSON, *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*, p. 9-10 ; Ellen F. DAVIS, *Proverbs, Ecclesiastes, and the Song of Songs*, Westminster, John Knox Press, 2000, p. 160, 162 ; G. VIGINI, *L'Antico Testamento. Qoélet con testo e note di commento a fronte*, p. 7-8 ; Michael V. FOX, *Ecclesiastes*, p. XII et XIV ; F. VINEL, *La Bible d'Alexandrie. L'Ecclésiaste*, p. 24-25 ; Loretta MARCON, *Qohélet e Leopardi. L'infinita vanità del tutto*, Napoli, Alfredo Guida editore, 2007, p. 20 ; A. GUEURET, *Sur les sentiers de Qohélet. Palimpsestes*, p. 52 et 58 ; Charles JULIET, *Sagesse et blessures. Réflexions sur l'Ecclésiaste et Tchouang-Tseu*, Paris, Bayard, 2009, p. 10-13 ; V. SCIPPA, *Qoélet. L'« arcano progetto Dio e la gioia della vita »*, p. 13-14, 304 ; B. PINÇON, *Qohélet. Le parti pris de la vie*, p. 12 ; C.G. BARTHOLOMEW, *Ecclesiastes*, p. 55 et 94 ; Yankel MANDEL, Georges NATAF, *L'Ecclésiaste*, p. 8-9 ; J. ASURMENDI, *Du non-sens. L'Ecclésiaste*, p. 11, 15, 36-37, 44, 87, 96.

est de constater que la question des influences est souvent réglée de manière superficielle, en quelques pages, voire en quelques lignes.

En effet, maints auteurs se contentent de citer quelques textes extrabibliques qui s'apparentent plus ou moins superficiellement au livre de Qo, mais sans prendre le temps de les situer dans leur contexte respectif. Qui plus est, d'aucuns déduisent de cette mise en parallèle que l'auteur du livre de Qo aurait été influencé par ces textes. Quelques exemples suffiront à illustrer mon propos. Certains exégètes affirment que l'emploi du mot *hbl* en Qohélet est l'équivalent de l'emploi du mot *tuphos* chez Ménéandre ou encore du terme *šaru* dans l'Épopée de Gilgamesh<sup>137</sup>. Selon Pinçon, la cosmologie présentée en Qo 1,4-11 entretiendrait des rapports étroits avec la mythologie grecque qu'il critique<sup>138</sup>. Malheureusement, la thèse est simplement affirmée, mais n'est aucunement étayée. Il en va de même lorsque Asurmendi affirme tout bonnement qu'on peut voir des échos ou même des influences de la philosophie grecque en Qo 1,13-2,2<sup>139</sup>.

Dans son ouvrage qui montre que l'influence stoïcienne est surtout perceptible dans la façon dont Qohélet traite du problème du déterminisme, Rudman prend certes le temps de situer les textes dans leurs contextes respectifs, mais il travaille parfois sur des textes grecs dont les traductions sont douteuses. Par exemple, j'ai déjà eu l'occasion de montrer que le lien qu'il effectue entre Qo 1,15 et un hymne à Zeus de la philosophie stoïcienne n'a guère de valeur, car le texte grec de l'hymne est mal traduit<sup>140</sup>.

Comme il est bien connu que le travail de relecture de la Torah et des Prophètes est une caractéristique des livres de sagesse, il n'est pas étonnant de constater que le comparatisme de type généalogique a également été pratiqué avec les textes bibliques. Par exemple, Laurent a montré avec rigueur que Qo 5,14a pouvait être lu comme une citation infléchie de Jb 1,21ab<sup>141</sup>. À la suite de Lavoie, Bühlmann, Simian-Yofre et Zamora sont d'avis qu'on peut retracer une lecture critique des premiers chapitres de la Genèse dans le livre de Qo<sup>142</sup>.

137. Par exemple, voir V. SCIPPA, *Qoèlet. L'« arcano progetto Dio e la gioia della vita »*, p. 15 ; et Paolo DE BENEDETTI, *Qohelet. Un commento*, Breschi, Morcelliana (coll. « Uomini e Profeti », 14), 2004, p. 23-24, 31, ouvrage qui reproduit les entretiens d'une émission radiophonique. Pour un regard plus critique sur le rapport à ces deux textes, voir L. MAZZINGHI, « *Ho Cercato e Ho Esplorato* », p. 369-370.

138. B. PINÇON, *Qohélet. Le parti pris de la vie*, p. 37.

139. Voir J. ASURMENDI, *Du non-sens. L'Éclésiaste*, p. 44, qui évoque l'Éthique à Nicomaque d'ARISTOTE (1095b-1096a).

140. Voir D. RUDMAN, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p. 180-182 ; et Jean-Jacques LAVOIE, « Activité, sagesse et finitude humaine. Étude de Qohélet 1,12-18 », *Laval théologique et philosophique*, 63 (2007), p. 106-107.

141. F. LAURENT, *Les biens pour rien en Qohéleth 5,9-6,6 ou la traversée d'un contraste*, p. 201-220.

142. Avec des nuances différentes, voir A. BÜHLMANN, *La structure logique du livre de Qohélet ou comment être sage sous les Ptolémées ?*, p. 38, 66, 78-80 ; Horacio SIMIAN-YOFRE, « Conoscere la sapienza : Qohelet e Genesi 2-3 », dans G. BELLIA, A. PASSARO, dir., *Il libro del Qohelet*, p. 314-336 ; Pedro ZAMORA, *Fe, Política y economía en Ecclesiastés*, p. 258-260 et 274-275. Voir aussi J. ASURMENDI, *Du non-sens. L'Éclésiaste*, p. 49, 56, 92.

Quelques auteurs pratiquent un comparatisme de type analogique, sans trop chercher à savoir si l'auteur du livre a subi ou non une influence quelconque. Du côté intrabiblique, déjà au XIII<sup>e</sup>, Ibn Tibbon avait comparé Qo 3,19 et le Ps 49 dans le but de montrer que les deux textes donnent le même enseignement sur l'immortalité de l'âme<sup>143</sup>. Bien entendu, la récente analyse comparée proposée par Delkurt est plus nuancée, mais elle sera loin de faire l'unanimité, autant pour son analyse du Ps 49 que du livre de Qo. Après avoir analysé le Ps 49 et soutenu qu'il vise à montrer que les riches ne peuvent échapper au shéol en payant une rançon à Dieu dans un cadre culturel — ce qui à mon avis est une interprétation très discutable du v. 8<sup>144</sup> —, Delkurt examine les relations entre ce Ps 49 et les Ps 37, 73 et 78<sup>145</sup>. Enfin, bien que le livre de Qo ne traite pas du même sujet que le Ps 49, Delkurt compare les deux textes qui proviennent de la même période postexilique et du même milieu<sup>146</sup>, et résume en quelques points les liens entre eux<sup>147</sup>. Premièrement, Qohélet et le Ps 49 reconnaissent le caractère inscrutable de Dieu et affirment qu'il est impossible de se servir de lui pour atteindre ses propres fins. Deuxièmement, les deux textes contestent la doctrine de la rétribution. Troisièmement, la richesse est certes réconfortante, mais elle est éphémère : personne ne peut apporter ses richesses avec lui dans sa tombe. Quatrièmement, la mort nivelle toutes les différences ici-bas. Cinquièmement, personne ne sait ce qui arrivera après la mort, mais Dieu a étendu son pouvoir sur le monde de la mort ; par conséquent, le destin des êtres humains se trouve entre les seules mains de Dieu.

L'étude comparative avec le livre des Proverbes proposée par Frydrych suscitera beaucoup moins de controverse que celle de Delkurt. Dans son étude de type synchronique, Frydrych retient cinq thèmes. 1) La sagesse : malgré les différences entre Pr et Qo, la sagesse vise le même objectif, celui d'une vie réussie ; en outre, les deux livres ont la même conception de ce qu'est une vie réussie<sup>148</sup>. 2) L'épistémologie : celle de Pr est fondée sur l'expérience collective, tandis que celle de Qo repose sur l'observation personnelle<sup>149</sup>. 3) La cosmologie : les deux livres sont axés sur la vie ici-bas et non sur une quelconque vie dans l'au-delà<sup>150</sup>. 4) L'anthropologie : les deux livres reconnaissent que l'être humain est une créature qui est inclinée vers la folie et le mal, mais seul Pr a confiance au pouvoir de la sagesse<sup>151</sup>. 5) Et l'éthique : Pr enseigne une éthique qui suppose une unité entre l'expérience humaine, la souveraineté

143. James ROBINSON, *Samuel Ibn Tibbo's Commentary on Ecclesiastes : The Book of the Soul of Man*, p. 140 et 400-436.

144. Holger DELKURT, « *Der Mensch ist dem Vieh gleich, das vertilgt.* » *Tod und Hoffnung gegen den Tod in Ps 49 und bei Kohelet*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag (coll. « Biblisch-theologische Studien », 50), 2005, p. 39-41.

145. *Ibid.*, p. 14-64 et 64-75.

146. *Ibid.*, p. 12-13, 77 et 100. Le livre de Qo serait toutefois plus récent et sa rédaction remonterait entre 250 et 190.

147. *Ibid.*, p. 77-105.

148. Tomáš FRYDRYCH, *Living under the Sun*, p. 15-52.

149. *Ibid.*, p. 53-82.

150. *Ibid.*, p. 83-125.

151. *Ibid.*, p. 127-168.

de Dieu et sa justice, tandis que la sagesse de Qo ne comprend aucune éthique et est complètement pragmatique<sup>152</sup>.

L'ouvrage de Schellenberg porte sur un tout autre sujet : l'épistémologie ou le problème de la connaissance. L'épistémologie du livre de Qo est comparée à celle de Jb, de Pr 1-9, de Si, de Sg, de Gn 2-11, d'Is 1-66 et de Dn<sup>153</sup>. En ce qui concerne le livre de Qo, Schellenberg souligne que son soi-disant scepticisme a fait couler beaucoup d'encre, mais que peu d'exégètes en ont donné une définition et que ceux qui ont pris le temps de le faire ne s'entendent pas sur cette définition<sup>154</sup>. Selon elle, il est réducteur de vouloir faire de Qohélet un sage sceptique et/ou un sage empirique<sup>155</sup>. Par ailleurs, elle montre que les références à la connaissance sont rattachées à la mort, à l'avenir et à l'agir de Dieu et que, dans les trois cas, l'accent est mis sur les limites de la connaissance : l'être humain ne sait rien de la mort<sup>156</sup>, ni de l'avenir<sup>157</sup>, ni de l'agir de Dieu<sup>158</sup>. Pour Qohélet, la véritable source de la connaissance réside dans l'expérience<sup>159</sup>. Certes, cette expérience est limitée, mais cette limite n'entraîne aucune forme négative de résignation. Par exemple, l'ignorance du passé et de l'avenir incite l'être humain à jouir du seul moment qui lui appartient : le présent<sup>160</sup>.

Dans une perspective qu'il qualifie d'intertextuelle<sup>161</sup>, Zamora compare et confronte Qo 1-3 et 12,8-14 — ce dernier texte étant censé refléter le début d'une conscience canonique<sup>162</sup> — avec divers textes de la Bible hébraïque (Jb, Ps, Gn 1-3 ; etc.), mais notamment avec des textes bibliques tardifs (1-2 Ch ; Esd ; Ne ; Est ; Dn)

152. *Ibid.*, p. 169-207.

153. A. SCHELLENBERG, *Erkenntnis als Problem*, p. 204-216 (Jb), p. 217-225 (Pr 1-9), p. 225-230 (Si), p. 231-236 (Sg), p. 240-254 (Gn 2-11), p. 255-273 (Is 1-66), p. 273-290 (Dn).

154. *Ibid.*, p. 45-50. À ce sujet, S. WEEKS, *Ecclesiastes and Scepticism*, p. 132-169, est d'avis que Qohélet n'est pas un sceptique et, par conséquent, qu'il n'a rien de commun avec le scepticisme grec. Bien que sa thèse soit intéressante, Weeks n'a malheureusement pas vraiment pris en considération le travail de Schellenberg. M. SNEED, *The Politics of Pessimism in Ecclesiastes*, p. 7, 74, 131, 233, 242, qui aurait également eu avantage à lire l'étude de Schellenberg, propose une lecture nettement différente de celle de Weeks. Selon lui, le scepticisme et le pessimisme de Qo sont les deux faces de la même médaille, mais le premier est au service du second : le scepticisme vise à renforcer les conclusions pessimistes de Qo et à déconstruire les valeurs durables ou absolues de la sagesse traditionnelle. Par ailleurs, le pessimisme et le scepticisme de Qo ne proviennent pas d'une influence hellénistique. Ils font plutôt partie de la stratégie que Qo utilise pour répondre aux changements de la société et de la culture juives apportés par les Ptolémées. Autrement dit, le scepticisme et le pessimisme de Qo proviennent de sa position sociale, celle d'un intellectuel juif privé de ses droits, qui doit faire face à un monde devenu irrationnel et injuste. Avec diverses nuances, les exégètes suivants sont également d'avis que Qohélet est un sceptique : P. DE BENEDETTI, *Qohélet. Un commento*, p. 12 et 41 ; P. ENNS, *Ecclesiastes*, p. 119, 122, 150, 152.

155. A. SCHELLENBERG, *Erkenntnis als Problem*, p. 60. R. ALTER, *The Wisdom Books. Job, Proverbs and Ecclesiastes*, p. 352, 357, 363, 375, aurait eu intérêt à consulter l'étude de Schellenberg, puisqu'il affirme que Qohélet est un sceptique et un empiriste. Avec raison, M. SNEED, *The Politics of Pessimism in Ecclesiastes*, p. 46-47 et 172-173, est également d'avis que l'épistémologie de Qo n'est aucunement empirique.

156. *Ibid.*, p. 75-100 ; 193-194.

157. *Ibid.*, p. 100-124, 194.

158. *Ibid.*, p. 124-161, 194-195.

159. *Ibid.*, p. 161-191.

160. *Ibid.*, p. 194, 199-200.

161. P. ZAMORA, *Fe, Política y economía en Ecclesiastés*, p. 23, 34, 54, 58, 63, 117, etc.

162. *Ibid.*, p. 289.

et quelques textes de Qumran. Tout en soulignant que le livre de Qo — premier livre, avec celui de Dn, qu'on peut qualifier de haggadique<sup>163</sup> — se distingue parfois radicalement de ces textes, son objectif est de montrer que ce livre présente un message théologique critique, mais positif, sur la gouvernance politique, économique et religieuse à la fin du III<sup>e</sup> siècle, voire au début du II<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne, période qui a vu naître les dernières retouches éditoriales du livre de Qo<sup>164</sup>. En outre, Zamora est d'avis que ce livre de sagesse vise une meilleure intégration à la culture scientifique, économique et politique (internationale ou pro-hellénistique ?), mais qu'il fait également une critique de cette même culture, en se fondant aussi bien sur la science et la philosophie humaines (Qohélet) que sur la tradition de la Torah hébraïque (les éditeurs du livre)<sup>165</sup>. Malheureusement, cette thèse est totalement inconnue des exégètes. Bien qu'elle repose en partie sur une critique rédactionnelle et une critique des sources fragiles, cette thèse mérite d'être lue avec attention, notamment par ceux qui croient que le livre sous-entend un dialogue polémique avec la culture grecque.

Dans un ouvrage plus récent, Zamora propose une autre réflexion, celle d'un pasteur qui réfléchit sur la foi simple à partir du livre de Qo, du Jésus des évangiles et de deux ouvrages rédigés par deux théologiens protestants : Charles Wagner (1852-1916) et Adolf Harnack (1851-1930). En ce qui concerne la foi de Qohélet, Zamora estime qu'elle est simple et qu'elle permet de créer les conditions d'une vie simple, réellement humaine. Cette foi simple serait une foi gratuite qui s'oppose à une foi complexe, c'est-à-dire utilitariste. Cette foi simple n'aurait donc rien à voir avec une quelconque forme d'anti-intellectualisme<sup>166</sup>. Puis, tout en insistant sur le fait que chaque personne doit transcender son identité généalogique, qui est source d'insatisfaction, et se forger une identité vocationnelle, car elle seule permet vraiment à l'individu de s'accomplir, Zamora compare Qohélet et Jésus à partir de cette double identité. En ce qui concerne Qohélet, son identité généalogique serait celle d'un roi absolutiste, dans le style des anciens despotes orientaux de l'Antiquité (Qo 1,1-12), tandis que son identité vocationnelle serait celle d'un représentant de la communauté (Qo 12,9-10). Bien entendu, l'identité vocationnelle serait de loin supérieure à l'identité généalogique, car la force de la parole d'un représentant de la communauté est préférable au pouvoir d'un roi<sup>167</sup>. Zamora est également d'avis que la relation entre, d'une part, Qohélet et son éditeur (responsable de Qo 1,1-11 et 12,8-14) et, d'autre part, Jésus et ses éditeurs (les évangélistes) est similaire : dans les deux cas, les éditeurs auraient découvert une identité qui va au-delà de l'identité généalogique, une identité plus riche et substantielle que ce que Qohélet et Jésus ont pu dire d'eux-mêmes<sup>168</sup>. Cette dernière lecture est discutable, car elle repose sur une critique rédactionnelle du livre de Qo qui est plutôt fragile.

163. *Ibid.*, p. 128 et 321.

164. *Ibid.*, p. 23 et 320.

165. *Ibid.*, particulièrement les p. 74-77, 127-130, 169-170, 207-208, 273-275, 319-325.

166. P. ZAMORA, *La fe sencilla. Reflexiones sobre la vida*, p. 16, 19, 74 et 107.

167. *Ibid.*, p. 24-27, 30, 33, 38, 146.

168. *Ibid.*, p. 40-50, 110, 116.

Enfin, dans son étude comparative, Asurmendi montre avec éloquence que la théologie de Qo est nettement incompatible avec les diverses théologies qu'on retrouve dans le reste de la Bible hébraïque, que ce soit celles de la Torah, des écrits prophétiques, du Psautier ou des livres de sagesse (Jb et Pr)<sup>169</sup>.

Plusieurs auteurs pratiquent un comparatisme de type analogique, mais avec des textes extrabibliques. Du côté de la littérature asiatique, deux ouvrages proposent une interprétation du livre de Qo complètement différente. Dans sa comparaison entre le message de Qohélet et celui de Tchouang-Tseu, Juliet effectue de nombreuses oppositions qui sont nettement caricaturales et injustifiées : Qohélet est prisonnier de son moi, tandis que le sage chinois a accédé au soi ; Qohélet est égocentrique et a une vision étroite de l'existence, tandis que Tchouang-Tseu a une vision ample et globale de l'existence, et témoigne d'une ouverture à autrui et à ses problèmes ; Qohélet croit que le savoir peut mener à la sagesse, tandis que le sage chinois affirme que le savoir n'est pas à confondre avec la connaissance de soi et de l'être en général ; Qohélet fait étalage de ce qu'il a construit et de ce qu'il possède, tandis que le sage chinois sait que la pureté suprême est sans ostentation ; etc. Bref, Juliet affiche nettement sa préférence pour le sage chinois, d'autant plus qu'il estime que Qohélet n'est pas un vrai sage<sup>170</sup> ! Tout autre est l'interprétation proposée par le rabbin Shapiro. Dans l'introduction de 39 pages de son commentaire qui est essentiellement une anthologie de textes provenant surtout des traditions asiatiques, il défend l'idée que Qohélet est à la fois un Lao-Tseu juif et un Bouddha juif<sup>171</sup> ! Par exemple, il affirme que la théologie de Qohélet s'apparente plus à la compréhension chinoise du Tao qu'à la notion de Dieu des juifs, des chrétiens et des musulmans ! En outre, selon lui, le terme clé *hbl* et l'expression *r'wt rwh* ou *r'ywn rwh* correspondent exactement aux notions bouddhistes de *anicca*, « impermanence » et *dukkha*, « souffrance<sup>172</sup> » ! Après avoir lu ces deux ouvrages par ailleurs intéressants, on aura compris, comme le rappelle le dicton, que comparaison n'est pas raison !

Dans une tout autre perspective, Mills compare le genre autobiographique du livre de Qo avec celui des *Essais* de Montaigne<sup>173</sup>, afin de montrer que tous deux partent de leur expérience pour répondre aux questions qu'ils se posent. Elle compare aussi la critique des valeurs religieuses de Qohélet avec celle de quelques philosophes contemporains. Par exemple, à la suite de Fox, elle rapproche le terme *hbl* du concept d'absurdité chez Camus<sup>174</sup>. Plus originale, elle rapproche la conception de la mort de

169. J. ASURMENDI, *Du non-sens. L'Éclésiaste*, p. 127-143.

170. Charles JULIET, *Sagesse et blessures. Réflexions sur l'Éclésiaste et Tchouang-Tseu*, p. 27, 35-36, 48-50, 54, 62.

171. Rami SHAPIRO, *Ecclesiastes Annotated & Explained*, p. XVII.

172. *Ibid.*, p. XXXII-XXXIII et XXXV. De son côté, M.E. MILLS, *Reading Ecclesiastes. A Literary and Cultural Exegesis*, p. 149, rappelle l'interprétation de Seree Lorgunpai qui signale que les missionnaires chrétiens ont traduit le mot *hbl* par *anitjung*, terme qui, dans le bouddhisme, fait référence à tout ce qui est instable, éphémère, sans permanence et non fiable. Elle en conclut, à la suite de Lorgunpai, que si le livre de Qo était séparé de la Bible chrétienne et donné aux Thaïlandais, ceux-ci le considéreraient comme un livre bouddhiste !

173. *Ibid.*, p. 33-36.

174. *Ibid.*, p. 128.



Derrida de celle de Qohélet. Dans les deux cas, la mort est le fondement de la philosophie. Chez Derrida, la mort est la base du soi unique, tandis que chez Qohélet la mort est le fondement de son ontologie et de son épistémologie<sup>175</sup>. Malheureusement, les comparaisons proposées par Mills sont pour la plupart rapides et superficielles.

À ce sujet, le livre de Melchiorre, philosophe à l'Université catholique du Sacré Cœur de Milan, est plus consistant, même s'il compare et confronte le livre de Qo à un plus grand nombre de philosophes<sup>176</sup>. Parmi les philosophes le plus souvent cités, on peut mentionner Kierkegaard, Leibniz, Kant, Husserl, Heidegger et Ricœur. En ce qui concerne le livre de Qo, trois thèmes retiennent particulièrement son attention : la conscience et l'aporie du temps, l'éthique de la finitude qui permet de s'ouvrir au bonheur et l'(im)possible théodicée. Plus précisément, c'est surtout le célèbre texte de Qo 3,11 qui retient l'attention de Melchiorre. À ce sujet, il traduit le mot *'lm* de diverses façons : « sens de l'éternité », « sens de la durée », « certaine vision d'ensemble », « sens de l'entièreté<sup>177</sup> ». Certes, il n'ignore pas que d'aucuns donnent à ce mot le sens spatial de « monde<sup>178</sup> », mais ce n'est pas la traduction qu'il retient, avec raison. En effet, en Qo 3,11, le mot *'lm* ne peut avoir qu'un sens temporel. D'une part, dans le contexte immédiat du v. 11 (voir le mot « temps » et l'expression « début jusqu'à la fin ») et dans le contexte général (Qo 3,1-15), la temporalité constitue le sujet principal et, d'autre part, le mot *'lm* a toujours un sens temporel dans tous les autres textes du livre de Qo (voir particulièrement Qo 3,14), voire dans toute la Bible hébraïque.

Toujours en italien, Marcon propose une très belle étude comparative entre le livre de Qo et l'œuvre de Giacomo Leopardi, cet autre Ecclésiaste<sup>179</sup> qui connaissait non seulement très bien ce petit livre de sagesse, mais aussi l'hébreu<sup>180</sup>. Tout en retraçant les innombrables références explicites et implicites à Qohélet dans l'œuvre de Leopardi, l'auteure compare leurs pensées au sujet du sens de la vie, du bonheur, du temps, de la mort et de Dieu. Par exemple, l'un comme l'autre reconnaissent les limites de la connaissance et de la sagesse et constataient que cette limite rend l'être humain malheureux ; c'est pourquoi Leopardi pensait qu'il est préférable pour l'être humain d'agir plutôt que de penser<sup>181</sup>. Selon Marcon, le Dieu de Qohélet semble être celui de Leopardi : un Dieu qu'il faut craindre plus qu'aimer et avec lequel on ne peut discuter étant donné que sa puissance infinie n'exige que le seul respect ; un Dieu qui réserve le même sort à l'impie et au sage : la mort qui arrive à l'improviste et qui

175. *Ibid.*, p. 130.

176. Virgilio MELCHIORRE, *Qohélet o della serenità del vivere*, Brescia, Morcelliana (coll. « Il pellicano rosso », 47), 2006, 144 p.

177. *Ibid.*, p. 11, 12, 13, 37, 38, 45, 69-70, 88-89, 124.

178. *Ibid.*, p. 38. Telle est aussi la traduction proposée par Amos LUZZATTO, *Chi era Qohélet ? Traduzione e commento*, p. 42. De son côté, Salvatore NATALI, à la p. 85 de sa postface du livre de Luzzatto, reprend une lecture de Rashi qui proposait de traduire le mot par « cacher ».

179. L. MARCON, *Qohélet e Leopardi. L'infinita vanità del tutto*, p. 13.

180. *Ibid.*, p. 16, 33 et 47.

181. *Ibid.*, p. 43-47 et 85.

annihile tout<sup>182</sup>. Toutefois, dans ses multiples comparaisons, l'auteure estime à maintes reprises que le pessimisme de Qohélet est encore plus radical que celui de Leopardi<sup>183</sup>. Enfin, si Marcon conteste les auteurs qui réduisent la pensée de Leopardi à un matérialisme athée<sup>184</sup>, elle n'hésite pas à affirmer que dans le livre de Qo, qui est un livre extraordinairement moderne, le scepticisme et l'agnosticisme ne sont pas incompatibles avec la foi en Dieu<sup>185</sup>.

Le livre de Qo n'est pas seulement moderne ; il est aussi... postmoderne ! Telle est l'une des thèses de Leithart qui s'applique essentiellement, d'une part, à retracer l'origine et l'histoire de la modernité et de la postmodernité et, d'autre part, à identifier les grandes caractéristiques de la postmodernité (l'absence de fondement, l'incrédulité à l'égard des métarécits, la dissolution de la vérité absolue au profit des vérités, etc.)<sup>186</sup>. En effet, il estime que les questions de Qohélet sont des questions typiquement postmodernes : Quel est le profit de tout notre labeur ? Quel profit y a-t-il dans les richesses ? Quel profit y a-t-il à poursuivre la sagesse et la connaissance ? En outre, il est d'avis que les théoriciens de la postmodernité apportent la même réponse que celle de Qohélet : vapeur des vapeurs, tout est vapeur<sup>187</sup> ! Selon lui, cette parenté s'explique en partie comme suit : Qohélet comme les penseurs postmodernes reconnaissent que tout savoir humain est condamné à être partiel, provisoire et entaché d'erreurs<sup>188</sup>. Par ailleurs, et assez étonnamment, Leithart affirme que Qohélet se distingue des penseurs postmodernes, comme Nietzsche et Foucault, parce que sa pensée est infiltrée d'une conviction eschatologique qui lui fait croire que ce monde de larmes et d'oppression n'est pas le seul monde et qu'il y aura un temps après ce temps sous le soleil (Qo 3,17 ; 11,9 ; 12,14)<sup>189</sup>. Bref, on aura deviné que ce livre nous en apprend plus sur la notion de postmodernité et sur des auteurs comme Foucault et Derrida que sur le livre de Qo.

Sans utiliser les mots « moderne » ou « postmoderne », Riveline juge également que le livre de Qo est d'une grande actualité<sup>190</sup>. C'est pourquoi il fait dialoguer Qohélet avec divers auteurs, comme Descartes, Foucault et Durkheim. Son objectif est tout aussi ambitieux qu'irréaliste : il veut montrer que le texte de Qohélet exprime avec clarté l'incapacité de la pensée laïque à combler l'aspiration humaine à un sens de la vie et à l'espoir. Qui plus est, il estime que le livre de Qo ouvre la voie à une laïcité renouvelée, porteuse d'un vrai dialogue entre les familles humaines dans leur diversité ! Un seul exemple suffira à montrer que les thèses de l'auteur, discutables de surcroît,

182. *Ibid.*, p. 58 et 86.

183. *Ibid.*, p. 21, 23-24, 36, 77, 80, 82-83.

184. *Ibid.*, p. 78-82.

185. *Ibid.*, p. 76. Pour une étude comparative de Qohélet et de Leopardi, voir aussi Roberto GATTI, « Leopardi e Qohélet », dans E. RAMBALDI, P. POZZI, dir., *Qohélet lecture e prospettive*, p. 133-152.

186. Peter J. LEITHART, *Salomon Among the Postmoderns*, Grand Rapids, Brazo Press, 2008, 176 p.

187. *Ibid.*, p. 70.

188. *Ibid.*, p. 97.

189. *Ibid.*, p. 163.

190. Claude RIVELINE, *La laïcité dépassée. Commentaire sur Kohélet*, Paris, Association Consistoriale Israélite de Paris, Département Torah et Société, 2005, 42 p.

n'ont aucun fondement dans le livre de Qo. À la page 26, il affirme que la laïcité est misogyne, comme en témoignerait le fait que les femmes n'ont eu le droit de vote en France qu'en 1945. Parallèlement, le parti pris laïque qui sous-tend le livre de Qo trouve une illustration dans le passage misogyne de Qo 7,26-28 !

Un peu plus sérieux, l'essai de Fortin vise à proposer quelques réflexions autour de trois sujets : Dieu, la mort et les exigences incontournables de l'aventure risquée avec autrui<sup>191</sup>. Pour ce faire, Fortin présente d'abord, dans trois chapitres, la philosophie de Qohélet, d'Épicure et de Camus, qu'il compare dans un quatrième chapitre. Par exemple, selon lui, Qohélet et Camus reconnaissent que le monde se révèle étranger à l'être humain et ses aspirations. Par contre, contrairement à Qohélet, Camus ne croit pas que seul Dieu détient la clé du sens du monde ; pour lui, le sens du monde doit être recherché à l'intérieur de soi. Quant à Épicure, il se distingue à la fois de Qohélet et de Camus, car il enseigne que le sage, par la pratique de la philosophie, peut avoir une juste connaissance de la nature et peut se libérer des opinions fausses qui sont les principales causes des craintes et des douleurs qui accablent tout être humain<sup>192</sup>. Malheureusement, le reste du livre, soit les chapitres 5 à 7, n'a guère de lien avec le livre de Qo.

Enfin, dans son brillant dialogue fictif avec Qohélet, Geering — un théologien né en 1918 ! — fait intervenir aussi bien des scientifiques que des philosophes<sup>193</sup>. Par exemple, selon lui, Qohélet s'apparente à Spinoza quant à sa théologie, car son concept de Dieu est l'équivalent du concept de nature, lequel est un concept amoral<sup>194</sup>, à David Hume quant à son eschatologie, car rien ne distingue le destin des êtres humains de celui des animaux<sup>195</sup> et à Jacques Monod quant à sa conception du hasard, car il juge que ce qui arrive aux êtres humains est le fruit du hasard plutôt que d'une intention quelconque<sup>196</sup> ! Par ailleurs, Geering n'est pas toujours d'accord avec Qohélet. Par exemple, au nom de la théorie de l'évolution qu'il endosse, Geering refuse d'admettre qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil<sup>197</sup>.

Force est de constater que dans les études comparatives de type analogique, les philosophes ont la part du lion. Toutefois, grâce au livre de Johnston, les cinéastes n'ont pas été oubliés<sup>198</sup> : 87 films, presque exclusivement issus du monde anglophone, y sont traités comme de véritables ressources théologiques. Parmi les principaux thèmes retenus, on peut signaler les trois suivants : les limites de la sagesse humaine, le défi que représente le désir de comprendre la justice divine ou cosmique, la tension entre le désir de vouloir jouir de la vie et le fait de prendre au sérieux la

---

191. Pierre FORTIN, *L'œuvre de soi*, Québec, PUQ, 2007, 128 p.

192. *Ibid.*, p. 58.

193. Lloyd GEERING, *Such Is Life : A Closer Encounter with Ecclesiastes*, Salem, Polebridge Press, 2010, 213 p. La première édition remonte à 2009.

194. *Ibid.*, p. 12, 63-70, 75-76, 92, 116-117, 124, 127, 153-160, 168.

195. *Ibid.*, p. 97.

196. *Ibid.*, p. 119-126.

197. *Ibid.*, p. 45, 65-70, 100-101.

198. R.K. JOHNSTON, *Useless Beauty. Ecclesiastes through the Lens of Contemporary Film*.

brièveté de la vie. Bien entendu, seuls quelques films retiennent plus longuement son attention. Parmi les dix cinéastes le plus souvent cités, on peut signaler, sans surprise, Woody Allen (*Crimes and Misdemeanors*, 1989), mais aussi Alan Ball (*American Beauty*, 1999), Alexander Payne (*Election*, 1999 et *About Schmidt*, 2003), Paul Thomas Anderson (*Magnolia*, 1999), Marc Foster (*Monster's Ball*, 2001), etc. Malheureusement pour les exégètes — mais heureusement pour les cinéphiles ! —, les analyses de Johnston portent davantage sur les films que sur le livre de Qo. Qui plus est, les parallèles entre les scènes filmiques et les passages du livre de Qo sont très souvent ténus, voire difficiles à cerner, malgré le fait que les uns et les autres abordent des thèmes universels, comme la mort, le bonheur, le destin, etc.

Enfin, dans la collection « Bible et Art », on peut signaler l'ouvrage signé par Albert Hari qui, après quatre petites pages d'introduction au livre de Qo, accompagne la traduction de la Bible de Jérusalem de photos d'œuvres d'art en couleur<sup>199</sup>. L'ouvrage est décevant, d'une part, parce que la traduction n'est pas nouvelle et, d'autre part, parce que le lien entre les œuvres d'art et le texte n'est ni évident, ni explicite.

## V. CRITIQUE STRUCTURELLE

Quiconque lit le livre de Qo se heurte à deux problèmes majeurs : l'organisation et la cohérence de la pensée. C'est pourquoi les exégètes n'ont pas attendu l'arrivée récente de la critique structurelle pour se questionner sur les grandes divisions du livre de Qo. Déjà au VIII<sup>e</sup> siècle, le Midrash Rabbah divise le livre en quatre sections : Qo 1,1-3,12 ; 3,13-6,10 ; 7,1-9,6 et 9,7-12,14<sup>200</sup>. Puis, au XIII<sup>e</sup> siècle, Ibn Tibbon propose de diviser le livre en quatre parties de longueur inégale : 1) *prooemium* (Qo 1,1-11) ; 2) la section de la sagesse et ce qu'elle nous permet d'atteindre, section la plus importante et qui est rattachée à la question suivante : qui sait si l'esprit des fils de l'homme peut s'élever au-dessus ? (Qo 1,12-6,12) ; 3) la section sur les dispositions éthiques ou les bonnes dispositions et ce qu'elles nous permettent d'atteindre (Qo 7,1-12,8) ; 4) la finale, rédigée par Salomon lui-même ou le personnel de la cour d'Ézéchias ; il s'agit d'une apologie qui vise à protéger le lecteur contre les arguments philosophiques de l'Ecclésiaste qui pourraient nous induire en erreur ; ces derniers versets visent aussi à disculper Salomon de toute forme d'hérésie (Qo 12,9-14)<sup>201</sup>. À la même époque, Bonaventure propose une division tripartite qui correspond à la triple vanité dénoncée par Qohélet : vanité provoquée par le changement (Qo 1,3-3,15), par le péché (Qo 3,16-7,23) et par le châtement dû au péché (Qo 7,24-12,7)<sup>202</sup>.

Mais qu'en est-il de la critique structurelle effectuée par les exégètes contemporains ? En 2001, dans son état de la recherche, Mazzinghi regroupait les travaux en

199. Albert HARI, *Cantique des cantiques et Qohélet*, Strasbourg, Signe, 2001, p. 3-5 et 39-80.

200. María del Carmen MOTOS LÓPEZ, *Midrás Qohélet Rabbah. Las vanidades del mundo. Commentario rabínico al Ecclesiastés*, p. 28.

201. James ROBINSON, *Samuel Ibn Tibbo's Commentary on Ecclesiastes : The Book of the Soul of Man*, p. 35-36.

202. R.J. KARRIS, C. MURRAY, *Commentary on Ecclesiastes*, p. 49, 53-57, 89, 93-96.

trois modèles : 1) il y a ceux qui nient une quelconque structure littéraire, comme Loretz, Lauha et Gordis ; 2) il y a ceux qui découvrent une structure littéraire parfaite, comme Wright et Lohfink ; 3) puis, il y a la voie médiane empruntée par D'Alario qui dégage une structure à partir d'une analyse littéraire et rhétorique<sup>203</sup>. Qu'en est-il des livres publiés entre 2000 et 2012 ?

On pourrait classer l'interprétation de Koosed dans le premier modèle de Mazzinghi, car elle critique les exégètes qui proposent des structures logiques et détaillées du livre de Qo<sup>204</sup>. Selon elle, c'est la mort, thème dominant du livre de Qo, qui intervient pour subvertir toute forme de cohérence dans le corps humain tout aussi bien que dans le corps du texte. Autrement dit, dans le livre de Qo, c'est le corps aussi bien que le texte qui se décompose et c'est pourquoi le livre se termine inéluctablement par une description de la mort (Qo 12,1-8)<sup>205</sup>. À mon avis, si Koosed avait pris le temps de lire certains bons ouvrages, comme celui de D'Alario, elle n'aurait pu poser un tel jugement réducteur.

En ce qui concerne la macrostructure, on pourrait classer les études de Salyer et Garuti dans le deuxième modèle, puisqu'ils suivent, pour l'essentiel, la structure proposée par Wright<sup>206</sup>.

Comme Mazzinghi estime que l'interprétation de D'Alario représente le troisième modèle, on pourrait y classer son propre ouvrage ainsi que ceux de Pinçon et de Scippa, puisqu'ils reprennent, pour l'essentiel, sa macrostructure<sup>207</sup>.

Par ailleurs, dans son analyse des huit paroles de Qohélet sur le bonheur<sup>208</sup>, Pinçon retrace l'existence d'une progression emphatique du thème du bonheur dans le livre de Qo. Selon lui, Qo 1-6 présente le bonheur comme un moindre mal ou un « faute de mieux », tandis que Qo 7-12 contient des encouragements à saisir sans tarder les plaisirs de la vie. Autrement dit, Qohélet n'est ni pessimiste, ni optimiste. Il porte simplement un regard lucide sur la vie puisque, dans un premier temps, il observe ce qui va mal autour de lui (approche négative de Qo 1-6) et, dans un second temps, il enseigne qu'il n'y a rien de mieux que de profiter des bons moments de la vie (approche positive de Qo 7-12)<sup>209</sup>. S'il est vrai qu'il y a une progression dans le

203. L. MAZZINGHI, « *Ho Cercato e Ho Esplorato* », p. 41-46.

204. J. KOOSSED, (*Per*) *Mutations of Qohelet : Reading the Body in the Book*, p. 91-93 où elle vise les travaux de Loader, Wright et Fox.

205. *Ibid.*, p. 93-100.

206. Gary D. SALYER, *Vain Rhetoric*, p. 159-160 ; et P. GARUTI, *Qohélet : l'ombre et le soleil*, p. 32.

207. L. MAZZINGHI, « *Ho Cercato e Ho Esplorato* », p. 45-46 ; B. PINÇON, *Qohélet. Le parti pris de la vie*, p. 20-23 ; ID., *L'énigme du bonheur*, p. 254-260 ; V. SCIPPA, *Qoélet. L'« arcano progetto Dio e la gioia della vita »*, p. 16 et 25-26.

208. Voir Qo 2,24 ; 3,12.22 ; 5,17 ; 7,14 ; 8,15 ; 9,7 ; 11,9. À la suite de E.P. LEE, *The Vitality of Enjoyment in Qohelet's Theological Rhetoric*, p. 50-57, mais contrairement à M. MAUSSON, *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*, p. 122-150, et la majorité des exégètes qui n'identifient que sept paroles sur le bonheur, B. PINÇON, *L'énigme du bonheur*, p. 171-220, retient avec raison une huitième parole sur le bonheur, soit Qo 7,14. Qui plus est, aux p. 53-83, Pinçon s'écarte aussi de la thèse de Maussion, car il montre très bien qu'il n'y a pas lieu d'identifier ces textes qui traitent du bonheur comme des refrains.

209. B. PINÇON, *Qohélet. Le parti pris de la vie*, p. 189-213 ; ID., *L'énigme du bonheur*, p. 231-245. P.R. ANAYA LUENGO, *El Hombre, destinatario de los dones de Dios en el Qohélet*, p. 12, propose également une

thème du bonheur, ce découpage du livre en deux parties n'est pas aussi évident que Pinçon ne le croit.

Par exemple, Maussion est également d'avis que la joie est le fil conducteur de la réflexion existentielle de Qohélet, mais elle arrive à une tout autre conclusion. Selon elle, le *crescendo* qui relie les sept refrains sur le bonheur passe plutôt par trois modes : le mode impersonnel (Qo 2,24-25 ; 3,12-14.22 ; 5,17-19), le mode personnel (Qo 8,15) et le mode exhortatif (Qo 9,7-10 et 11,9-12,1)<sup>210</sup>.

Schwienhorst-Schönberger est également d'avis que le bonheur constitue le thème central du livre de Qo, mais il divise celui-ci en quatre grandes parties<sup>211</sup> : 1) *propositio* (Qo 1,3-3,22), contenu et condition d'un bonheur humain possible ; 2) *explicatio* (Qo 4,1-6,9), discussion sur la compréhension préphilosophique du bonheur ; 3) *refutatio* (Qo 6,10-8,17), discussion sur les différentes déterminations du bonheur ; 4) *applicatio* (Qo 9,1-12,7), appel à la réjouissance et à l'action énergique.

À mon avis, Schwienhorst-Schönberger impose un modèle de structure connu à l'époque hellénistique, mais qui est extérieur au texte. Autrement dit, rien n'indique qu'un tel modèle était connu par l'auteur du livre de Qo.

Plus prudent, d'autres exégètes reconnaissent que le bonheur constitue un thème majeur du livre de Qo, mais ils ne croient pas pour autant opportun de dégager une macrostructure à partir de ces textes<sup>212</sup>.

Tout autre est la macrostructure de Bühlmann. Dans son ouvrage publié en 2000, Bühlmann divise le livre en deux parties (Qo 1,3-9,10 ; 6,10-12,7), qui selon lui correspondent à deux plans de la pensée, le plan de la philosophie fondamentale et le plan de la philosophie pratique, lesquels relèvent d'un clivage épistémologique interne à l'esprit de Qohélet. Pour lui, Qo 6,10-9,10 forme une intersection entre les

lecture essentiellement positive du livre de Qo et de son thème majeur du bonheur comme don de Dieu. Deux phrases résument bien sa lecture positive. À la p. 209, il affirme que l'authentique crainte de Dieu conduit fondamentalement à jouir des dons de Dieu, dans le présent, plutôt qu'à espérer être récompensé par Dieu dans le futur en vertu d'une soi-disant justice ou piété. Puis, à la p. 266, il écrit que l'attitude sage consiste à vivre le moment présent en étant confiant et ouvert à Dieu, qui est habituellement favorable aux êtres humains.

210. M. MAUSSION, *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*, p. 149-150. Par ailleurs, Maussion cherche à défendre les trois grandes thèses suivantes : 1) le mal provient essentiellement de l'être humain ; 2) Qohélet se fait le chantre du bonheur ; 3) Qohélet croit que la justice divine existe et que le Tribunal divin palliera les défaillances des êtres humains, même s'il ne sait pas ni comment ni quand cette justice s'exercera.
211. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, p. 52. Toutefois, en 2012, E. BIRNBAUM, L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Buch Kohelet*, p. 16-17 et 115, changent d'avis : la deuxième partie va de Qo 3,16 à 6,9 et non de Qo 4,1 à 6,9.
212. Par exemple, Eunny P. LEE, *The Vitality of Enjoyment in Qohélet's Theological Rhetoric*, p. 9-10, 82-86, 118-139, reconnaît que le bonheur, qui est une obligation religieuse devant Dieu, et la crainte de Dieu, qui est une saine reconnaissance de sa place dans le monde et devant Dieu, constituent les deux thèmes majeurs du livre qui sont intimement reliés. Toutefois, même s'il est d'avis que les textes qui portent sur ces deux thèmes sont placés de manière stratégique dans le livre de Qo, il refuse de proposer une macrostructure à partir de ces deux thèmes. De même, P.R. ANAYA LUENGO, *El Hombre, destinatario de los dones de Dios en el Qohélet*, p. 253-270, et J. ASURMENDI, *Du non-sens. L'Éclésiaste*, p. 19-21, 58-59, ne dégagent aucune macrostructure à partir des textes portant sur le bonheur. Qui plus est, Asurmendi critique avec raison l'interprétation de Pinçon qui refuse de prendre en compte le caractère arbitraire du Dieu qui donne.

deux parties, délimitée par deux passages transitionnels (Qo 6,10-12 et 9,1-10), le second faisant office de récapitulatif de Qo 1-8<sup>213</sup>. À mon avis, les deux plans de la pensée censés relever d'un clivage épistémologique interne à l'esprit de Qohélet ne permettent guère, comme le croit Bühlmann, d'expliquer les contradictions du livre ; ils apparaissent plutôt comme deux plans de pensée extérieurs au texte et imaginés par l'auteur.

Kamano s'intéresse également à la structure du livre, plus particulièrement à Qo 1,3-3,9 qui constitue le fondement du reste du livre, mais par le biais d'une analyse rhétorique. La méthode étant différente, il n'est pas étonnant que le résultat le soit tout autant. Selon Kamano, le livre est un traité cosmologique et théologique qui se divise du point de vue littéraire en cinq sections : l'affirmation *hbl* qui encadre tout le livre (Qo 1,2 et 12,8) ; la section d'ouverture (Qo 1,3-2,26) ; la transition sous forme de prolepse (Qo 3,1-17), la section principale (Qo 3,18-12,7) qui s'ouvre par une introduction (Qo 3,18-22) et la cinquième qui se poursuit par trois discussions (Qo 4,1-6,9 ; 6,10-9,10 ; 9,11-12,7)<sup>214</sup>. Cependant, selon Kamano, du point de vue de la pédagogie, Qo 1,4-3,22 se divise autrement<sup>215</sup>. Qohélet présente d'abord son éthos cosmologique en Qo 1,4-11 et 3,1-8, deux textes qui font partie d'une section plus vaste qu'il intitule « Qohélet, le plus sage et le plus riche des rois » (Qo 1,3-3,9). Puis, dans une deuxième section (Qo 3,10-22), Qohélet propose une double réflexion, cosmologique et théologique, et en dégage les implications pour l'anthropologie, c'est-à-dire l'éthique. Les délimitations des sections proposées par Kamano sont très souvent discutables. Par exemple, la double structure qu'il propose pour le chapitre 3 (d'une part, Qo 3,1-17 et 3,18-22 et, d'autre part, Qo 3,10-15 et 3,16-22) n'est guère convaincante<sup>216</sup>. En effet, seule la seconde proposition fait sens du point de vue strictement structurel et c'est d'ailleurs pourquoi celle-ci fait l'unanimité parmi les exégètes.

Dans son analyse structurelle fondée sur les données linguistiques, Walton, qui consacre le gros de sa recherche à la structure de Qo 7,25-10,15, divise plutôt le livre en cinq grandes sections : Qo 1,1-2,26 ; 3,1-7,24 ; 7,25-10,15 ; 10,16-12,7 et 12,8-14<sup>217</sup>. Il est vrai que les délimitations des petites unités qu'il propose sont parfois intéressantes, mais il n'en demeure pas moins que le découpage des trois grandes sections du milieu me semble arbitraire d'un point de vue strictement structurel. Par exemple, il est discutable que Qo 7,25 constitue le début d'une nouvelle grande section. En effet, de nombreux exégètes estiment, avec raison, que Qo 7,25-29 fait partie

213. A. BÜHLMANN, *La structure logique du livre de Qohélet ou comment être sage sous les Ptolémées ?*, particulièrement les p. 51 et 62.

214. Noato KAMANO, *Cosmology and Character*, p. 123 et 247-248.

215. *Ibid.*, particulièrement les p. 27, 92 et 120.

216. *Ibid.*, p. 123.

217. Timothy L. WALTON, *Experimenting with Qohélet*, p. 36-42 et 153-187, 191-192.

d'une unité plus grande qui comprend plusieurs autres versets du chapitre 7<sup>218</sup> et peut-être aussi une partie du chapitre 8<sup>219</sup>.

La plus récente analyse structurale du livre de Qo est celle de Reinert. Elle est fondée sur la reprise de mots clés et elle attire d'abord l'attention sur le triple encadrement du livre de Qo. Selon Reinert, Qo 1,1 et 12,9-14 constituent le cadre extérieur, tandis que Qo 1,2 et 12,8 forment le cadre intérieur. À ces deux cadres s'en ajoute un troisième correspondant aux deux textes poétiques qui se répondent (Qo 1,4-11 et 11,7-12,7). Le prologue ou poème initial (Qo 1,4-11) est précédé de la question centrale (Qo 1,3). Quant au corps du livre, il est constitué de plusieurs unités qui traitent des nombreuses voies de la connaissance selon Qohélet (Qo 1,12-4,16 ; 5,12-6,12 ; 7,15-29 ; 8,9-10,7), d'une parénèse (Qo 4,17-5,11) et des paroles de sagesse (Qo 7,1-14 ; 8,1-8 et 10,8-11,6)<sup>220</sup>. Cet ouvrage est non seulement le plus récent, mais il est aussi le plus intéressant en ce qui concerne la macrostructure du livre de Qo.

Bien entendu, si les études portant sur la macrostructure du livre ne font pas l'unanimité, la situation est encore plus chaotique en ce qui concerne les microstructures du livre. Il est vrai que la macrostructure des trois premiers chapitres semble plus évidente. En effet, cette première section du livre, que d'aucuns qualifient de texte fondamental<sup>221</sup>, est clairement encadrée par deux poèmes (Qo 1,4-11 et 3,1-8) et par une question sur le profit (Qo 1,3 et 3,9)<sup>222</sup>. Cependant, comme l'affirme Weeks, la structure du livre de Qo à partir du chapitre 4 est beaucoup plus difficile à cerner<sup>223</sup>. Par exemple, même si Laurent consacre de nombreuses pages de sa thèse à la justification de la délimitation de Qo 5,9-6,6<sup>224</sup>, celle-ci est loin de faire l'unanimité,

218. Quelques exemples suffiront à illustrer mon propos. A. BÜHLMANN, *La structure logique du livre de Qohélet ou comment être sage sous les Ptolémées ?*, p. 84-86 et 93, et A. REINERT, *Die Salomofiktion*, p. 157-160, intègrent aussi Qo 7,1-24. P. ENNS, *Ecclesiastes*, p. 82, délimite la péricope entre Qo 7,15-29. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, p. 360, intègre Qo 7,23-24 comme introduction à 7,25-29. Enfin, T. KRÜGER, *Qoheleth : A Commentary*, p. 143-144, estime aussi que 7,23-29 forme une unité.

219. Par exemple, A. BÜHLMANN, *La structure logique du livre de Qohélet ou comment être sage sous les Ptolémées ?*, p. 84-86, intègre aussi Qo 8,1, contrairement à Timothy L. WALTON, *Experimenting with Qohelet*, p. 175, qui estime que la petite unité se termine en Qo 7,29. De son côté, A. REINERT, *Die Salomofiktion*, p. 160, intègre aussi Qo 8,1-8.

220. A. REINERT, *Die Salomofiktion*, particulièrement les p. 55-56, 73-74 et 168.

221. Jusqu'à Qo 3,15 ou 3,22, A. BÜHLMANN, *La structure logique du livre de Qohélet ou comment être sage sous les Ptolémées ?*, p. 13, 37-39 ; jusqu'à Qo 3,9, N. KAMANO, *Cosmology and Character*, p. 93 ; jusqu'à Qo 3,15, P.R. ANAYA LUENGO, *El Hombre, destinatario de los dones de Dios en el Qohélet*, p. 106 ; S. WEEKS, *Ecclesiastes and Scepticism*, p. 77.

222. Ainsi N. KAMANO, *Cosmology and Character*, p. 32-34, 92-93 ; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, p. 149 ; A. REINERT, *Die Salomofiktion*, p. 55-57, 103-104, 107, 169.

223. S. WEEKS, *Ecclesiastes and Scepticism*, p. 77.

224. F. LAURENT, *Les biens pour rien en Qohélet 5,9-6,6 ou la traversée d'un contraste*, p. 9-22.



puisque maintes autres délimitations ont été proposées : 3,16-6,9<sup>225</sup>, 4,1-6,9<sup>226</sup>, 5,7-6,9<sup>227</sup>, 5,9-6,9<sup>228</sup>, 5,10-6,9<sup>229</sup>, 5,12-6,12<sup>230</sup>, etc.

Même s'il semble y avoir un consensus quant à la macrostructure des trois premiers chapitres, celui-ci n'est qu'apparent, car cette section pose également de nombreux problèmes de délimitation. Par exemple, les exégètes ne s'entendent pas sur la délimitation de la fiction royale : 1,12-2,11<sup>231</sup>, 1,12-2,23<sup>232</sup>, 1,12-2,26<sup>233</sup>, 1,12-4,16<sup>234</sup>, 1,12-11,6<sup>235</sup>. Ces multiples délimitations s'expliquent entre autres par les diverses interprétations qu'en donnent les exégètes. Par exemple, Week conteste l'idée d'une fiction salomonienne en Qo 1,12-2,26 ; selon lui, cette fiction est seulement implicite en 1,1 et 1,12<sup>236</sup>. À son avis, le livre présente plutôt Qohélet comme un homme d'affaire, un businessman, et un vieux sage<sup>237</sup>. Au contraire, Salyer, avec raison, reconnaît que Qo 1,12-2,26 ne propose aucune identification explicite avec un roi précis, mais il ajoute aussitôt qu'il est difficile de ne pas faire de lien entre cette péripécie et Salomon si l'on connaît un tant soit peu les récits relatifs à ce célèbre roi<sup>238</sup>.

Zamora partage plutôt l'avis de Salyer, mais il précise que Qo 1,12-2,11 est une haggadah sur Salomon<sup>239</sup> qui propose une autocritique politico-économique de son protagoniste, autocritique au moyen de laquelle il juge toute forme de pouvoir qui ne s'ajuste pas aux principes de la Torah<sup>240</sup>. Concernant le texte de Qo 2,12-26, il estime qu'il reprend les quatre thèmes discutés en Qo 1,12-2,11, à savoir la science, le loisir,

225. E. BIRNBAUM, L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Buch Kohelet*, p. 115.

226. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, p. 52, 288-289.

227. N. KAMANO, *Cosmology and Character*, p. 136-138 ; B. PINÇON, *Qohélet. Le parti pris de la vie*, p. 23, 91-92 ; V. SCIPPA, *Qoèlet. L'« arcano progetto Dio e la gioia della vita »*, p. 155-156.

228. A. SCHELLENBERG, *Erkenntnis als Problem*, p. 69 ; H. DELKURT, « *Der Mensch ist dem Vieh gleich, das vertilgt* », p. 88-89 ; G.D. SALYER, *Vain Rhetoric*, p. 318 et 324.

229. D.C. FREDERICKS, *Ecclesiastes*, p. 147-149.

230. A. REINERT, *Die Salomofiktion*, p. 154-156.

231. B. WILLMES, *Menschliches Schicksal und Ironische Weisheitskritik im Koheletbuch*, p. 92-93 ; par ailleurs, à la p. 101, il reconnaît que cette délimitation est controversée.

232. D.B. MILLER, *Ecclesiastes*, p. 250.

233. M. SNEED, *The Politics of Pessimism in Ecclesiastes*, p. 127-128 ; A. BÜHLMANN, *La structure logique du livre de Qohélet ou comment être sage sous les Ptolémées ?*, p. 68-69 ; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, p. 182 et 243 ; E. BIRNBAUM, L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Buch Kohelet*, p. 63 ; L. MAZZINGHI, « *Ho Cercato e Ho Esplorato* », p. 160 et 192 ; G.D. SALYER, *Vain Rhetoric*, p. 186-187 et 192 ; M. MAUSSON, *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*, p. 16 ; P. MILTON HORNE, *Proverbs - Ecclesiastes*, p. 372 ; E. LEE, *The Vitality of Enjoyment in Qohélet's Theological Rhetoric*, p. 27 ; T. FRYDRYCH, *Living under the Sun*, p. 70 ; A. SCHELLENBERG, *Erkenntnis als Problem*, p. 40, 65-68, 150 ; P.R. ANAYA LUENGO, *El Hombre, destinatario de los dones de Dios en el Qohélet*, p. 106, 108 et 112.

234. A. REINERT, *Die Salomofiktion*, p. 75, 133-136, 151, 177-178, qui estime que les idées exprimées dans cette fiction salomonienne sont par la suite développées en Qo 4,17-11,6.

235. Y.V. KOH, *Royal Autobiography in the Book of Qohélet*, particulièrement les p. 38-39.

236. S. WEEKS, *Ecclesiastes and Scepticism*, p. 19-33, 57.

237. *Ibid.*, p. 34-39.

238. G.D. SALYER, *Vain Rhetoric. Private Insight and Public Debate in Ecclesiastes*, p. 192.

239. Pedro ZAMORA, *Fe, Política y economía en Ecclesiastés*, p. 79-86.

240. *Ibid.*, p. 97-129.

la technologie et l'économie. Selon lui, cette reprise des quatre thèmes permet d'introduire en Qo 2,12-26 un contre-modèle politique et théologique qui s'oppose au modèle de Salomon, le roi pécheur<sup>241</sup>.

Au lieu de regarder du côté des textes bibliques, d'aucuns préfèrent se tourner du côté de l'Égypte ou de la Mésopotamie ou encore de la Grèce. Par exemple, Enns et Horne reprennent la thèse de Perdue selon laquelle le livre de Qo s'apparente aux testaments royaux et aux biographies tombales d'Égypte, puisqu'ils estiment que la fiction salomonienne présente un enseignement d'un roi qui parle d'outre-tombe<sup>242</sup>.

De manière assez convaincante, Koh cherche à montrer que cette section principale du livre est une autobiographie royale rédigée dans une langue qui s'enracine dans l'idéologie royale du Proche-Orient ancien, plus précisément dans les inscriptions royales du monde sémitique de l'Ouest et les inscriptions royales assyriennes<sup>243</sup>. Assez étonnamment, elle omet de signaler l'inscription ammonite de Tell Sîrân, qui date de la fin du VIII<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne, dont on a pourtant déjà noté la parenté de vocabulaire et de motifs avec Qo 2,4-6<sup>244</sup>.

De son côté, Bühlmann reconnaît que cette fiction royale est salomonienne, mais il estime que celle-ci représente Salomon sous les traits du roi-entrepreneur d'Alexandrie au III<sup>e</sup> siècle avant J.-C.<sup>245</sup> Sneed est d'avis que Qo 1,12-2,26 peut faire référence au style de vie des Ptolémées ou de leurs collaborateurs juifs ou encore des deux<sup>246</sup>. Garuti croit également que la *Weltanschauung* de l'auteur du livre est occidentale. Par contre, il pense que Qohélet, en se donnant un titre royal, pourrait se rallier autant à l'idéologie sadducéenne encore présente à Jérusalem et en Palestine qu'à des groupes juifs de la diaspora restés fidèles au souvenir d'Onias<sup>247</sup> ! Qui plus est, il est d'avis que les exploits dont Qohélet tire sa gloriole n'ont rien de très royal<sup>248</sup>. De son analyse des titres Qohélet, Ecclésiaste et *Contionator*, il conclut même que Qohélet aurait été une sorte de fonctionnaire travaillant dans un tribunal, sous le soleil, et contemplant de ce fait beaucoup de misères humaines<sup>249</sup>.

Garuti n'est pas le seul à effectuer ce passage de la fiction vers la réalité historique. Par exemple, pour expliquer la forme féminine du mot Qohélet et l'emploi du

241. *Ibid.*, p. 143-152 et 167-170.

242. P. ENNS, *Ecclesiastes*, p. 37, 41, 133 et 166 ; et P. MILTON HORNE, *Proverbs - Ecclesiastes*, p. 377-378. Ce dernier ne fait toutefois pas référence à L.G. Perdue.

243. Y.V. KOH, *Royal Autobiography in the Book of Qoheleth*, p. 72-90 et 90-104. En outre, aux p. 50-71, il réfute, avec plus ou moins de succès, la portée anti-royale de Qo 3,16-17 ; 4,1.13-16 ; 5,7-8 ; 8,1-5 ; 10,5-7.16-17.20.

244. Pour l'*editio princeps* de cette inscription, voir I. KOTTSEPER, « Zur Inschrift auf der Flasche vom Tell Sîran und ihrem historischen Hintergrund », *Ugarit-Forschungen*, 34 (2002), p. 353-362. Pour une traduction française, voir Fawzi ZAYADINE, « Un roi d'Ammon se loue de ses jardins, ses vignes et ses citernes », *Le Monde de la Bible*, 46 (1986), p. 22-23.

245. A. BÜHLMANN, *La structure logique du livre de Qohélet ou comment être sage sous les Ptolémées ?*, p. 69, n. 196.

246. M. SNEED, *The Politics of Pessimism in Ecclesiastes*, p. 127-128.

247. P. GARUTI, *Qohélet : l'ombre et le soleil*, p. 11.

248. *Ibid.*, p. 12.

249. *Ibid.*, p. 83-85.

verbe au féminin qui l'accompagne en Qo 7,27, Luzzatto considère que Qohélet, du moins celui qui parle, est véritablement une femme. Cette femme sage serait peut-être l'élève du vieux Qohélet, qui agissait comme son porte-parole au moment où il était devenu pénible pour lui de parler longuement et de se souvenir de ses moments heureux de jeunesse ! Pour justifier cette lecture, il précise que l'opposition, en Qo 3,2, entre enfanter (et non naître) et mourir est présentée du point de vue d'une mère. Il en irait de même de l'emploi du verbe « coudre » en Qo 3,7<sup>250</sup> ! Bien que Koosed se refuse à trouver des informations relatives à l'auteur réel dans le livre de Qo, elle n'en reconnaît pas moins que le livre ne présente aucune cohérence quant au genre, au sexe et à la sexualité de Qohélet. Il y a, remarque-t-elle, des changements et des glissements de sens dans le langage, qui révèlent une certaine inconsistance et qui reflètent une certaine instabilité du corps<sup>251</sup>.

Deux remarques me serviront de conclusion. Premièrement, le débat autour de la délimitation de la fiction royale illustre avec éloquence que la difficile question de la macrostructure comme des microstructures du livre n'est pas sans lien avec diverses questions, comme celles des genres littéraires, des influences et de l'identification de l'auteur implicite aussi bien que réel. Un bon exégète en critique structurale doit donc inévitablement tenir compte des résultats provenant des autres méthodes, aussi bien synchroniques que diachroniques.

Deuxièmement, en ce qui concerne les propositions de macrostructure du livre, force est de constater que le débat est loin d'être terminé, car il n'y a que trois points qui font plus ou moins l'unanimité chez les exégètes de la dernière décennie : 1) tous les exégètes reconnaissent que Qo 1,2 et 12,8 constituent le cadre du livre ; c'est là un fait si évident qu'il est inutile de citer les auteurs ; 2) il y a un large consensus sur le fait que les trois premiers chapitres sont les mieux structurés du livre ; 3) à l'instar des massorètes, plusieurs exégètes reconnaissent que Qo 6,10 est le milieu du livre et constitue le premier verset de la deuxième partie du livre<sup>252</sup>. On peut même affirmer

---

250. A. LUZZATTO, *Chi era Qohelet ? Traduzione e commento*, p. 7-8.

251. J. KOOSSED, (*Per*) *Mutations of Qohelet : Reading the Body in the Book*, p. 84. Par exemple, aux p. 82-83, elle note que pour sauvegarder une cohérence quant à l'identité genrée de Qohélet, il faut corriger le texte massorétique en Qo 7,22-27. D. INGRAM, *Ambiguity in Ecclesiastes*, p. 82-85, plaide également pour une lecture ambiguë du mot Qohélet. Par contre, S. WEEKS, *Ecclesiastes and Scepticism*, p. 32-33 et 180-196, est plus prudent et estime que le mot désignait vraisemblablement à l'origine un nom propre. Au contraire, W.C. DELSMAN, *Die Datierung des Buches Qoheleth*, p. 14-36 et 82, même s'il est d'avis qu'aucune explication du mot Qohélet n'est à ce jour acceptable, conclut que Qohélet a probablement d'abord été un titre avant d'être un nom. Enfin, on ne peut suivre Y. MANDEL, G. NATAF, *L'Ecclésiaste*, p. 41-42, lorsqu'ils traduisent *qhlt* par l'Oracle. Cette traduction est sans fondement.

252. Avec diverses nuances, voir A. BÜHLMANN, *La structure logique du livre de Qohélet ou comment être sage sous les Ptolémées ?*, p. 57-58 ; A. SCHELLENBERG, *Erkenntnis als Problem*, p. 68, 70 ; E.F. DAVIS, *Proverbs, Ecclesiastes, and the Song of Songs*, p. 196 ; V. D'ALARIO, « Struttura e Teologia del Libro del Qohelet », dans Giuseppe BELLIA, Angelo PASSARO, dir., *Il libro del Qohelet*, p. 260-264 ; P.R. ANAYA LUENGO, *El Hombre, destinatario de los dones de Dios en el Qohélet*, p. 169-170, 209 ; B. PINÇON, *Qohélet. Le parti pris de la vie*, p. 21-22 et 103 ; M.A. SHIELDS, *The End of Wisdom*, p. 173 ; G.D. SALYER, *Vain Rhetoric*, p. 239, 326 et 334 ; G. VIGINI, *L'Antico Testamento. Qohelet con testo e note di commento a fronte*, p. 9 ; D.J. TREIER, *Proverbs & Ecclesiastes*, p. 134, 181-182. De son côté, L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, p. 360, estime que 6,10-12 sert d'introduction à la 4<sup>e</sup> section du livre ; voir aussi E. BIRNBAUM, L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Buch Kohelet*, p. 160.

que Qo 6,10-12 constitue en quelque sorte une unité de transition qui divise le livre en deux grandes parties : Qo 1,1-6,9 et 7,1-12,14. En effet, Qo 6,10-11 récapitule bien la première partie du livre, car le v. 10 évoque Qo 1,9-10 et 3,15, tandis que le v. 11 pose la même question que Qo 1,3 et 3,9. Quant aux deux questions de Qo 6,12, elles résument en quelque sorte le double thème de la seconde moitié du livre. La question du v. 12a sur ce qui est bon pour l'être humain annonce Qo 7,1-8,17, tandis que la question du v. 12b sur l'avenir de l'être humain annonce Qo 9,1-11,6. En outre, Qo 6,10-12 est encadré par deux références au temps, la première au passé qui correspond en quelque sorte à la première partie du livre qui a déjà été lue (Qo 6,10a : *mh šhyh*) et la seconde à l'avenir qui correspond à la deuxième partie qui reste encore à lire (Qo 6,12b : *mh yhyh*).

## VI. LECTURE CANONIQUE ET PASTORALE

La quasi-totalité<sup>253</sup> des commentaires qui s'adressent, entre autres, aux prédicateurs et aux enseignants dans l'Église proposent exclusivement des lectures chrétiennes du livre de Qo<sup>254</sup>. Certes, de telles lectures ne sont aucunement interdites. Mais elles deviennent fortement discutables, même d'un point de vue canonique, lorsqu'elles ne visent qu'à occulter entièrement le caractère original et dérangent de la

- 
253. Je n'ai malheureusement pas réussi à avoir accès aux commentaires populaires rédigés en portugais : Carlos MESTERS, Francisco OROFINO, *O varal da Vida : chave de leitura para o livro do Ecclesiastes*, São Leopoldo, CEBI, 2006, 52 p. ; CENTRO BÍBLICO VERBO, *Come teu pão com alegria ! Entendendo o livro de Ecclesiastes*, São Paulo, Paulus, 2006, 163 p. ; Gilvander MOREIRA et al., *O povo sabe das coisas : Ecclesiastes ilumina o trabalho, a vida e a religião do povo*, São Leopoldo, CEBI/Contexto Editora, 2006, 126 p.
254. Barry G. WEBB, *Five Festal Garments : Christian reflections on the Song of Songs, Ruth, Lamentation, Ecclesiastes and Esther*, Leicester, Apollos (coll. « New Studies in Biblical Theology », 10), 2000, 151 p. ; Benedikt PETERS, *Das Buch Prediger. Sphinx der hebräischen Literatur*, Dillenburg, Christliche Verlagsgesellschaft, 2000, 160 p. ; William P. BROWN, *Ecclesiastes*, Louisville, John Knox Press (coll. « Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching »), 2000, 143 p. ; I.W. PROVAN, *Ecclesiastes, Song of Songs*, p. 23-233 ; T.M. MOORE, *Ecclesiastes : Ancient Wisdom when All Fails*, 139 p. ; Alain ARNOUX, *Il y a un temps pour toute chose*, Paris, Les Bergers et les Mages, 2002, 87 p. ; George David MOORE, David L. AKIN, *Ecclesiastes, Song of Songs*, Nashville, Broadman & Holman (coll. « Holman Old Testament Commentary »), 2003, p. 1-134 ; Glenn FOBERT, *Everything is Mist - Ecclesiastes on Life a Puzzling and Troubled Temporary World*, Belleville, Guardian Books, 2003, 116 p. ; Giofranco RAVASI, *Qohelet e le sette malattie dell'esistenza*, Magnano, Qiqajon (coll. « Sympathetika »), 2005, 67 p. ; Ray WADDLE, *Against the Grain : Unconventional Wisdom from Ecclesiastes*, Nashville, Upper Room, 2005, 160 p. ; T. NELSON, *A Life Well Lived : A Study of the Book of Ecclesiastes* ; Jeffrey MEYERS, *Ecclesiastes Through New Eyes. A Table on the Mist*, Monroe, Athanasius, 2006, 217 p. ; Jerry E. SHEPHERD, « Ecclesiastes », p. 253-365 ; J. LIMBURG, *Encountering Ecclesiastes*, surtout p. 1-20 et 124-138 ; Sidney GREYDANUS, *Preaching Christ from Ecclesiastes : Foundations for Expository Sermons*, Grand Rapids, Eerdmans, 2010, xvii-340 p. ; C.G. BARTHOLOMEW, *Ecclesiastes* ; D.C. FREDERICKS, *Ecclesiastes* ; Philip GRAHAM RYKEN, *Ecclesiastes : Why Everything Matters*, Wheaton, Crossway Books & Bible (coll. « Preaching the Word »), 2010, 319 p. ; D.J. TREIER, *Proverbs & Ecclesiastes*, p. 119-237 ; V. SCIPPA, *Qoëlet. L'« arcano progetto Dio e la gioia della vita »* ; Brian KANNEL, *Up in Smoke. A Study in the Book of Ecclesiastes*, York, York Alliance Church, 2011, 143 p. ; P. ENNS, *Ecclesiastes*, p. 27-29, 168-219 ; James BOLLHAGEN, *Ecclesiastes*, St. Louis, Concordia (coll. « Concordia Commentary »), 2011, xxvi-475 p. ; William BARRICK, *Ecclesiastes*, Tain, Christian Focus (coll. « The Philippians of the Old Testament »), 2012, 240 p.

philosophie religieuse de Qohélet<sup>255</sup>. En effet, il n'est pas exagéré de dire que, dans la grande majorité de ces commentaires, le livre de Qo sert carrément de prétextes à diverses considérations théologiques, spirituelles et morales<sup>256</sup>. Quelques exemples suffiront à illustrer mon propos.

Selon Shepherd, le véritable message du livre de Qo se trouve en 12,9-14 et tout le reste du livre sert simplement de repoussoir pour faire passer son message sur le danger que représente la sagesse pessimiste et sceptique<sup>257</sup>. Par conséquent, il juge qu'on ne peut prêcher à partir du seul livre de Qo. Selon lui, le long discours autobiographique de Qohélet n'est pas la parole de Dieu, mais fait partie d'un livre qui est la parole de Dieu. On ne peut donc prêcher sur ce livre de sagesse que de manière canonique, plus précisément à partir du Nouveau Testament.

Dans la section de son commentaire réservée à la lecture chrétienne du livre de Qo, Scippa dénonce les vanités de ce monde, invite à faire confiance à la divine providence, médite sur les mystères de l'eucharistie, etc.<sup>258</sup> Bien entendu, pour tenir de tels propos, ce n'est pas le texte de Qohélet qu'il cite et commente, mais des textes pieux qui reflètent une vieille spiritualité catholique. Par exemple, j'ai relevé treize citations du curé d'Ars, patron des curés de paroisse, dix citations de l'*Imitation de Jésus-Christ*, œuvre pieuse du XV<sup>e</sup> siècle, neuf citations de Josemaría Escrivá, fondateur de l'*Opus Dei*, etc.

Du côté des Églises issues de la Réforme, les ouvrages du genre abondent d'autant plus que le livre de Qo peut être lu lors des assemblées dominicales, ce qui n'est pas le cas de l'Église catholique<sup>259</sup>. Toutefois, les auteurs de ces ouvrages ne sont guère plus respectueux du texte de Qohélet. Par exemple, Moore reprend en partie, mais sans le dire, la vieille thèse de Jérôme, puisqu'il interprète le livre de Qo comme

255. Par exemple, selon S. GREIDANUS, *Preaching Christ from Ecclesiastes: Foundations for Expository Sermons*, p. X, un sermon fondé sur un texte de l'Ancien Testament ne peut se contenter d'être théocentrique ; il se doit d'être christocentrique.

256. À quatre exceptions près. Dans son livre *Il y a un temps pour toute chose*, A. ARNOUX ne propose pas un rapport d'opposition ou d'achèvement entre le livre de Qo et le Nouveau Testament ; il vise plutôt à souligner combien ce livre de sagesse garde le christianisme de certaines dérives idéalistes. De son côté, G. RAVASI, *Qohelet e la sette malattie dell'esistenza*, qui a déjà publié un excellent commentaire du livre de Qo, relit ce livre en méditant sur sept maladies de l'existence : la communication déficiente du langage, l'aliénation du travail, la difficulté de comprendre, le malaise des limites du temps et de l'espace, la violence de la société, le sens caché de la vie humaine et l'impossible présence à Dieu. Dans sa lecture qu'il qualifie de « christotélique », P. ENNS, *Ecclesiastes*, p. 29, propose également quelques lectures intéressantes autour de cinq thèmes : Jésus le roi souffrant, Jésus le sage, la mort, la souffrance et le doute, la crainte et l'obéissance. Quant au commentaire de W.P. BROWN, *Ecclesiastes*, j'y reviendrai plus longuement ci-dessous.

257. J.E. SHEPHERD, « Ecclesiastes », p. 269-270, qui reprend en bonne partie la thèse de Longman III. M.A. SHIELDS, *The End of Wisdom*, p. 7, 34, 37-38, 51, 106-107, 234-239, défend une interprétation qui finit par avoir un résultat semblable. Selon lui, l'auteur de l'épilogue, qui n'est pas l'auteur du livre, utilise les observations et les conclusions de Qohélet pour critiquer les sages et montrer que leurs enseignements sont incompatibles avec la religion israélite. Qui plus est, contrairement à Qohélet qui critique les sages mais sans offrir aucune alternative à la sagesse, l'auteur de l'épilogue en présente une : l'obéissance aux commandements et la crainte de Dieu ! Pour une juste critique de cette dernière interprétation, voir P. ENNS, *Ecclesiastes*, p. 6, n. 9 ; et M. SNEED, *The Politics of Pessimism in Ecclesiastes*, p. 10-11.

258. V. SCIPPA, *Qoélet. L'« arcano progetto Dio e la gioia della vita »*, p. 38, 69 et 98.

259. Pour la très pauvre utilisation du livre de Qo dans la liturgie catholique, voir *ibid.*, p. 328 ; et J. ASURMENDI, *Du non-sens. L'Éclésiaste*, p. 158-159.

un avertissement adressé à ceux qui espèrent pouvoir trouver un sens à leur vie en dehors de Dieu. Or, rappelle-t-il à la fois dans son introduction et dans sa conclusion, en dehors de Dieu, le monde n'est que futilité et vanité<sup>260</sup>. Dans le même sens, Kannel insiste d'entrée de jeu pour dire que le lecteur peut découvrir le Christ s'il prend soin de regarder au-dessus du soleil<sup>261</sup>, tandis que Nelson est d'avis que Jésus-Christ est la personnification de la sagesse que décrit Salomon dans le livre de Qo<sup>262</sup> ! Bollhagen défend le même point de vue : Jésus le Christ est la sagesse du livre de Qo et constitue la réponse aux questions des êtres humains ; par conséquent, ce livre est un appel à la foi<sup>263</sup> ! Quant à Miller, le livre de Qo lui donne maintes occasions de mettre en valeur la richesse, non pas du texte biblique, mais de la tradition anabaptiste qui a donné naissance à l'Église mennonite à laquelle il appartient<sup>264</sup>.

Tout autre est la teneur du commentaire théologique de Bartholomew, mais celui-ci n'a pas davantage de véritable point d'ancrage dans le livre de Qo. Par exemple, dans son analyse de Qo 4,7-12, loin de souligner le caractère utilitariste et égocentrique du propos de Qohélet, ainsi que son ton ironique (l'association à deux n'empêche aucunement de tomber et, comble de l'étonnement, le summum de la force n'empêche aucunement l'usure, la rupture, et donc l'insuccès et l'échec !), Bartholomew profite de l'occasion pour dénoncer l'individualisme, le communisme, le pluralisme postmoderne, etc. Dans sa réflexion sur la solitude, Bartholomew va même à l'encontre de Qo 4,9ss, qui assurément ne la valorise aucunement, car il insiste sur le fait qu'elle est cruciale pour qu'une véritable vie en communauté (chrétienne) soit possible<sup>265</sup>.

Le commentaire de Fredericks n'est guère plus respectueux de l'altérité du texte de Qohélet, même s'il estime que la littérature de sagesse est malheureusement marginalisée dans les prédications et les enseignements, car elle soulève des questions complexes au sujet de la sagesse humaine et de la façon dont elle interagit avec celle de Dieu<sup>266</sup>. En effet, dans son propre commentaire, le texte de Qohélet est systématiquement noyé dans des considérations théologiques qui ont leur origine dans les livres du Nouveau Testament ou plutôt dans une compréhension particulière de ces livres.

---

260. T.M. MOORE, *Ecclesiastes : Ancient Wisdom when All Fails*, p. 10-11 et 119. Dans le même sens, voir aussi D.L. AKIN, *Ecclesiastes*, p. 13-16, selon qui Salomon sait que l'on va mourir physiquement et spirituellement à cause de nos péchés. Plus nuancé, D.J. TREIER, *Proverbs & Ecclesiastes*, p. 125-126, affirme qu'il adopte à la fois la lecture du *contemptus mundi* de Jérôme et celle de Luther qui met l'accent sur la bonté des dons divins dans la création.

261. B. KANNEL, *Up in Smoke*, p. 6, 10. Voir aussi P.G. RYKEN, *Ecclesiastes : Why Everything Matters*, p. 12, 20-21.

262. T. NELSON, *A Life Well Lived : A Study of the Book of Ecclesiastes*, p. 207.

263. J. BOLLHAGEN, *Ecclesiastes*, p. 18, 21.

264. D.B. MILLER, *Ecclesiastes*, p. 48, 91-92, 100-101, 114, 128, 141-142, 157-158, 175-176, 186, 211-213.

265. C.G. BARTHOLOMEW, *Ecclesiastes*, p. 192-200. Dans une veine semblable, voir W. BARRICK, *Ecclesiastes*, p. 28-29, qui cite Bartholomew ; et J. LIMBURG, *Encountering Ecclesiastes*, p. 131.

266. D.C. FREDERICKS, *Ecclesiastes*, p. 86-87.

Des nombreux commentaires où les auteurs adoptent une approche pastorale et canonique, celui de Brown est l'un des très rares qui n'a pas ce défaut. Une brève comparaison de son commentaire de Qo 1,4-11 avec celui de Fredericks suffira à illustrer mon propos. Selon Fredericks, ce texte nous enseigne, d'une part, que la fidélité de Dieu est plus certaine que l'existence même de la terre et, d'autre part, que l'histoire est linéaire et qu'elle se dirige vers la perfection dans le Christ<sup>267</sup>. Au contraire, Brown, qui refuse de réduire le message de Qohélet à un simple faire-valoir des évangiles, confronte certes le texte de Qo 1,4-11 avec la pensée christologique et eschatologique de Paul (2 Co 5,17 et Rm 8,20), mais il reconnaît que Dieu est absent de la cosmologie de Qo 1,4-11 et qu'il n'y a aucune histoire du salut qui s'y rattache<sup>268</sup>. Aussi, contrairement à Limburg, qui développe une longue réflexion sur la résurrection après avoir affirmé que Qohélet suggère qu'il y a une vie après la mort<sup>269</sup>, Brown reconnaît que pour Qohélet il n'y a de destin *post mortem* particulier, ni pour les bons, ni pour les justes. En outre, Brown considère que ce message eschatologique de Qohélet doit être entendu par les chrétiens, car un texte comme Mt 5,45, qui fonde l'amour des ennemis, affirme qu'il n'y a pas de rétribution ici-bas, puisque Dieu fait lever son soleil sur les méchants comme sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et les injustes<sup>270</sup>.

Du côté des traditions juives, dans son commentaire, le rabbin Shapiro n'adopte aucunement l'interprétation bien connue du Targum et du Midrash pour qui le livre de Qo enseigne la conversion à la Torah et inculque une certaine forme d'indifférence à l'égard de ce monde<sup>271</sup>. Au contraire, d'entrée de jeu, il admet que le livre de Qo, qui n'a pas été écrit pour les seuls juifs, est le livre le plus honnête de la Bible hébraïque, puisqu'il reconnaît, d'une part, que Dieu est une réalité impersonnelle qui n'est pas le régulateur du chaos, mais son créateur, et, d'autre part, que le monde est injuste<sup>272</sup>.

En résumé, à quelques exceptions près, les commentaires de type canonique et pastoral semblent bien donner raison à Renan lorsqu'il disait que le livre de Qo — qu'il comparait à un petit écrit de Voltaire égaré parmi les in-folio d'une bibliothèque de théologie<sup>273</sup> ! —, se lit mal quand on le lit à genoux<sup>274</sup> ! À mon avis, les exégètes qui rédigent des commentaires destinés, entre autres, à des pasteurs, des catéchètes ou des enseignants devraient aussi faire l'effort de lire le Nouveau Testament à la lu-

267. *Ibid.*, p. 75.

268. W.P. BROWN, *Ecclesiastes*, p. 27-28, 121 et 136.

269. J. LIMBURG, *Encountering Ecclesiastes*, p. 96-102.

270. W.P. BROWN, *Ecclesiastes*, p. 122-123. Pour une réflexion canonique et intelligente des textes portant sur la mort dans le livre de Qo, voir L. GEERING, *Such is Life*, p. 95-112.

271. Voir R. SHAPIRO, *Ecclesiastes Annotated & Explained*. À la p. XIII, il signale qu'il s'agit d'une nouvelle édition, qui contient des modifications, de son livre originellement publié dix ans plus tôt : *The Way of Solomon*, San Francisco, Harper, 2000.

272. *Id.*, *Ecclesiastes Annotated & Explained*, p. xv, xvii et xxxii.

273. Ernest RENAN, *L'Écclésiaste. Un temps pour tout*, Évreux, Arléa, 1995 (1<sup>re</sup> éd. en 1882 !), p. 90.

274. *Ibid.*, p. 104. Cette dernière citation est reprise, mais sans référence précise, par Y. MANDEL, G. NATAF, *L'Écclésiaste*, p. 35.

mière du livre de Qo, ne serait-ce que pour se rappeler que certains croyants — Qohélet croit en effet en Dieu — ont refusé d'emprunter les voies faciles d'une théologie superficielle et utilitaire, qui justifie tout au nom de Dieu.

### **LE SUJET EST INÉPUISABLE...**

On le voit, depuis le début du troisième millénaire, les études sur le livre de Qo connaissent un succès sans précédent. S'il fallait tenir compte des articles publiés sur ce livre, c'est un volume entier qu'il faudrait écrire pour rendre compte sérieusement de l'état de la recherche. Force donc est de constater que Qohélet est un livre d'une grande actualité et il est à parier qu'il le restera encore pour longtemps. C'est du moins ce qu'on peut souhaiter, car si les éclairages disponibles n'ont jamais été aussi riches, importants et précieux, les exégètes sont encore très loin d'avoir dévoilé tous les secrets de ce petit livre de sagesse controversé, qui est à la fois extraordinairement singulier et universel.