



À propos d'un récent ouvrage de Martin Rose

Jean-Jacques Lavoie

Volume 57, numéro 2, juin 2001

Le discours intérieur. Antiquité, Moyen Âge, époque contemporaine :
autour d'un ouvrage récent de Claude Panaccio

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401354ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401354ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lavoie, J.-J. (2001). À propos d'un récent ouvrage de Martin Rose. *Laval théologique et philosophique*, 57(2), 319–325. <https://doi.org/10.7202/401354ar>

◆ note critique

À PROPOS D'UN RÉCENT OUVRAGE DE MARTIN ROSE*

Jean-Jacques Lavoie

Département des sciences religieuses
Université du Québec à Montréal

L'année 1999 a vu paraître plus d'un livre sur Qohélet¹, mais celui-ci est de loin le plus innovateur et ce malgré le fait que son auteur, Martin Rose, renoue avec « des méthodes qui ont été déclarées définitivement démodées pour les recherches sur Qohéleth » (p. 31-32), soit la méthode de la critique littéraire et surtout celle de l'histoire de la rédaction. En effet, après un bref état de la recherche qui rappelle comment les exégètes ont tenté de comprendre les nombreuses contradictions du livre de Qohélet (p. 14-28), M. Rose conclut que seul le tandem de la critique littéraire et de la méthode de l'histoire de la rédaction permet de résoudre l'énigme qohélétienne (p. 39). La présente étude a donc essentiellement pour objectif d'inviter le lecteur à une sorte de parcours qui retrace le processus des deux grandes relectures successives du livret sapiential de Qohélet le Sage (p. 42), lesquelles sont identifiées à des « discussions "pré-talmudiques" » (p. 30) ou à des « remaniements » et des « réactualisations » (p. 39) qui se seraient « déroulés au sein d'une école sapientiale ou philosophique, durant un temps assez long et en plusieurs phases » (p. 32).

* Martin ROSE, *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988-1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allisson*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (coll. « Orbis Biblicus et Orientalis », 168), 1999, 629 p.

1. Voir Michael V. FOX, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up. A Rereading of Ecclesiastes*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 1999, xvii-422 p. (à la p. ix, le livre est présenté comme une révision si profonde de son premier commentaire paru en 1987 qu'il ne s'agirait plus du tout de la même étude ; à mon avis, l'exégète ayant déjà lu son premier volume ne découvrira pas grand-chose de nouveau dans celui-ci) ; Claude SOLÉ I AUGUETS, *Déu, una paraula sempre oberta. El concepte de Déu en el Qohélet*, Barcelona, Edicions de la Facultat de Teologia de Catalunya (coll. « Sant Pacià », 65), 1999, 375 p. (une recension de ce livre a paru dans la revue *Catholic Biblical Quarterly*, 62 [2000], p. 531-532) ; Ruth N. SANDBERG, *Rabbinic Views of Qohélet*, New York, Edwin Mellen Press, 1999 ; Shannon BURKES, *Death in Qohéleth and Egyptian Biographies of the Late Period*, Atlanta, SBL (coll. « SBLDS », 170), 1999, 298 p. ; et J. David THOMPSON, *A Critical Concordance to the Septuagint Ecclesiastes*, The Computer Bible Volume LXXI, Watson E. Mills, David Noel Freedman Editor, 1999, 265 p. (concordance qui fait plutôt double emploi avec celle de John Jarick publiée en 1993). On peut également mentionner le volume 131 de la *Revue de Théologie et de Philosophie* paru en 1999, qui est entièrement consacré à Qohélet et dont l'éditeur responsable est Martin Rose.

Dans son entreprise de reconstitution, M. Rose postule d'abord que le niveau le plus ancien du livre aurait été structuré selon un procédé argumentatif très précis (p. 34-38). Celui-ci serait constitué de trois paliers successifs : 1) perception, observation (voir, par exemple, le verbe *r'h*, « observer ») ; 2) appréhension, compréhension (voir, par exemple, l'expression *ntn lb*, littéralement « donner un cœur », c'est-à-dire appréhender de façon noético-rationnelle) ; 3) déduction, opinion, jugement, sentence (voir, par exemple, le verbe *yd'*, « connaître », « reconnaître »). À l'aide de ce schéma tripartite du procédé argumentatif — j'oserais dire cette camisole de force ! —, M. Rose déduit que le livret le plus ancien n'aurait compté qu'une vingtaine de versets (p. 43-92). Il comprendrait le titre (1,1a), la partie principale : observation, appréhension et opinion (1,4-7.9a.12a.14a.17a.17b.18 ; 2,12a.13a.13b.14a.14b.14b.16b.20a ; 3,9.10.11b.12a.12b), une conclusion faisant l'éloge de la joie (8,9a.1.9a.2b.15a.15b) et une souscription (12,10a.10b.13a). Selon M. Rose, la pensée de ce document sapientiel serait caractérisée par un scepticisme (p. 75, 100), un pragmatisme (p. 79) et une joie de vivre qui trouve un sens à la vie humaine malgré tout (p. 74, 97).

Quant à son auteur, il aurait eu pour véritable nom Qohélet (p. 97-99) ; il aurait appartenu à une catégorie aisée (p. 94) et il aurait rédigé ce premier livret durant une période marquée « par un pluralisme qui engendrait un sentiment de crise, de désorientation et de perte de sens » (p. 51), soit quelque part entre 520 et 400 avant notre ère (p. 102). Les indices avancés pour justifier une telle datation sont au nombre de quatre : 1) l'influence araméenne sur la langue de ce livret ; 2) la distance critique des concepts sapientiaux utilisés par Qohélet à l'égard de la sagesse traditionnelle ; 3) l'emploi répété du terme *ytrwn*, « surplus », qui fait penser au système économique développé à l'époque perse par le gouvernement central ; 4) l'absence de trace d'une influence grecque.

La première relecture de ce livret de Qohélet le Sage est attribuée à un « Disciple » (p. 103-166, 281-328). Selon M. Rose, ce premier commentateur n'aurait pas respecté le procédé sapientiel en trois paliers successifs, ni la distinction thématique entre les trois démarches argumentatives utilisés par son maître ; par conséquent, précise-t-il, « le texte perd beaucoup de l'aspect didactique qui lui permettait de conduire l'auditeur ou le lecteur d'une étape argumentative à l'autre » (p. 163). M. Rose lui attribue les passages suivants : 1,2.5[*šw'p*].6b.7a[*kl*].7aβ.7b[*šhnhlym hlkym*].8a.9b.10a.10b.11a.11bβ.14b.16a.16aβ.16b ; 2,1a.1aβ.1b.3aβ.3bβ.2.11b.15a.15aβ.15b.16a.16aβ.17a.17b ; 3,18a.18b.19a.19aβ.19b.19bβ.20a.20b.21a.21b.22b ; 4,2a.2b.3a.4b.7.8a.1.8aβ.8b.8bβ.1.13aβ.13bβ.14a.15a.15b.16a.16aβ.16b ; 5,9a.9aβ.9b.10a.10b.12a.12b.14a.14b.15 ; 5,17a ; 6,1-4.5b.6b-9.10a.11b.12 ; 7,1-2.6b ; 8,10a.1.10aβ.10aβ.14aβ.14b ; 9,1a.2a.2aβ.2aγ.3aγ.3b.3bβ.4a.4b.5a.5b.6b.7a.8.9aβ.9b.10a.10aβ.10bβ.11a.11aβ.11aγ.11aδ.12aβ.12b ; 12,8.12-13bβ.13aβ. Force est donc de constater que ce Disciple ne se serait pas borné à de petites annotations occasionnelles, mais qu'il aurait retravaillé le livret de son maître de manière décisive ! Cette interprétation du Disciple serait marquée par trois grandes tendances : 1) la tendance à la généralisation (voir l'emploi répété de *hkl*, « tout ») ; 2) la tendance à décrire toutes les réalités comme passagères

et éphémères (voir l'expression *hbl*, « fumée », « vanité », etc.) ; 3) la tendance à souligner l'inutilité, la futilité et le caractère illusoire de tout effort dans lequel l'homme s'investit (voir la tournure *r'wt rwh*, « paître le vent »).

Cette pensée radicalement pessimiste, totalement négative et profondément résignée (voir, par exemple, les p. 109, 118, 163-164, 299, 515) aurait été rédigée durant une période de désorientation et de désillusionnement, soit le dernier tiers du quatrième siècle (p. 166). Pour justifier cette datation, M. Rose mentionne principalement deux indices : 1) des traces d'une influence grecque dans l'emploi du mot *hbl*, lequel refléterait la fonction du mot grec *tuphos*, particulièrement chez le philosophe Monimos (p. 166) ; 2) un rejet des attentes eschatologiques issues des spéculations apocalyptiques naissantes (p. 125-126, 138, 159, 165). Cette argumentation pose plusieurs difficultés. Premièrement, comment peut-on se servir d'une soi-disant influence grecque pour dater le livre dans le dernier tiers du quatrième siècle, alors que c'est la date qui, à son tour, justifie l'influence grecque ? Ce problème méthodologique se retrouve déjà dans l'argumentation qui justifie la datation du livret original. Rose écrit, en effet, que « l'évaluation d'un éventuel rapport entre les considérations des philosophes grecs sur les éléments primordiaux et celles de Qohéleth dépendra essentiellement de la datation du texte biblique » (p. 92). Or, lorsque vient le temps de justifier cette datation, il affirme que « rien ne nous oblige à situer la forme primitive du livre de Qohéleth à l'époque hellénistique, car aucune trace d'une influence grecque ne peut y être décelée de manière évidente » (p. 100-101) ! Deuxièmement, l'influence des idées apocalyptiques reste encore à démontrer et c'est sans doute pourquoi elle a été récemment rejetée par quelques exégètes². Quoi qu'il en soit, une telle influence aurait tout aussi bien pu avoir lieu dès l'époque perse. En outre, il est étrange que M. Rose ne fasse plus ici aucun cas de l'influence araméenne sur la langue du Disciple, influence pourtant bien présente et qui l'avait incité à situer la rédaction du livret de Qohéleth le Sage durant la période perse. Enfin, cette datation autour de la période perse serait tout aussi valable pour plusieurs autres passages attribués au Disciple. C'est par exemple le cas de Qo 5,9 qui, avec son thème de l'argent, pourrait refléter l'économie monétaire développée et généralisée par l'administration perse (ce que M. Rose reconnaît lui-même aux p. 295 et 304).

Le reste du livre est finalement attribué au Théologien-Rédacteur, lequel est qualifié de « pieux » (p. 60), d'« orthodoxe » (p. 181), de « conservateur », de « traditionaliste » (p. 232) et d'« avocat du Créateur » (p. 278). Par conséquent, sa pensée serait plus proche de celle de Qohéleth le Sage que du Disciple (p. 187). Toutefois, n'ayant rien compris à la démarche argumentative de Qohéleth le Sage (p. 170) et n'ayant vraisemblablement pas davantage compris le livre comme le résultat d'un processus d'une relecture, ce Théologien-Rédacteur aurait donc été confronté au même problème qui n'a cessé d'intriguer les exégètes : celui des contradictions

2. Par exemple, voir l'analyse d'Alexander Achilles FISCHER, « Kohelet und die frühe Apokalyptik : Eine Auslegung von Koh 3,16-21 », dans Antoon SCHOORS, éd., *Qohelet in the Context of Wisdom* (coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », CXXXVI), Leuven, Leuven University Press, 1998, p. 339-356.

(p. 277). Or, pour dépasser cette opposition entre thèse et antithèse, le Théologien-Rédacteur aurait envisagé une catégorie supérieure : la synthèse (p. 214). C'est donc à lui qu'on doit les distinctions entre le monde sous le soleil (marqué par les antagonismes) et le domaine de Dieu, entre le temps et l'éternité, entre l'injustice dans ce monde et une rétribution après la mort (voir les p. 267, 269, 271, 370, 378, 491), etc. En bref, c'est ainsi qu'il serait arrivé à prendre position pour la vie sans pour autant éliminer l'aspect pessimiste des textes provenant du Disciple. Par contre, et paradoxalement, cette « interprétation "dialectique" » (p. 213) du Théologien-Rédacteur ne se serait réalisée qu'au prix de plusieurs malentendus : il n'aurait pas compris, on vient de le voir, que le texte qu'il avait sous les yeux provenait de deux auteurs qui avaient des objectifs différents ; il aurait rendu maints passages plus complexes (p. 51, 71, 74, 170, 174, 277) ; il n'aurait plus saisi le sens primitif « réciter (de manière liturgique) » dans la racine *hll* en Qo 5,2, laquelle, conséquemment, aurait été remplacée par le mot « rêve », *hlm* (p. 348 et 350) ; il n'aurait pas su percevoir la notion de la bénédiction extraordinaire qui constitue l'essence même du proverbe traditionnel en Qo 11,1 (p. 457-458) ; etc. Il ne fut cependant pas le seul à témoigner d'incompréhension. Sans compter les exégètes — comme nous le rappelle presque chaque page du livre ! —, d'autres rédacteurs et scribes auraient également fait preuve d'ignorance, obscurcissant ainsi la clarté, la logique ou l'élégance stylistique du livre de Qohélet (pour les détails, voir, par exemple, les p. 54, 87, 226, 333, 441, 451-452, 464, 485, 526).

En ce qui concerne la datation de cette deuxième relecture effectuée par le Théologien-Rédacteur, trois passages incitent M. Rose à postuler pour la période hellénistique, soit plus précisément le dernier tiers du troisième siècle avant notre ère (voir les p. 221, 253, 279-280, 450). L'examen de ces trois passages n'est toutefois guère concluant. Premièrement, il est vrai que Qo 8,2-4 promeut la soumission à l'autorité royale, mais une telle soumission pourrait très bien refléter plusieurs autres périodes de l'histoire d'Israël. Deuxièmement, l'expression « les dix gouverneurs » en Qo 7,19 peut certes faire penser à l'institution des *deka prôtoi* qui gouvernaient une ville hellénistique, mais l'existence d'une telle institution à une époque aussi ancienne n'est pas garantie ; en effet, selon C.L. Seow, l'expression *deka prôtoi* ne se retrouve pas avant l'an 66 de notre ère et ne reflète par conséquent qu'une institution romaine³. Troisièmement, affirmer que la situation supposée par Qo 8,8b rappelle le recrutement massif des mercenaires pour les armées hellénistiques repose sur une traduction discutable, voire une interprétation insuffisamment fondée. On pourrait tout aussi bien suivre les arguments de C.L. Seow qui conclut que ce passage fait référence à une pratique militaire bien connue de la période perse⁴. Enfin, il est symptomatique que M. Rose passe une fois de plus sous silence l'argument de l'influence de la langue araméenne pour justifier sa datation. Cette influence est pourtant tout aussi présente dans ces textes que dans le soi-disant livret originel et la

3. Choon-Leong SEOW, *Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday (coll. « The Anchor Bible », 18c), 1997, p. 257.

4. *Ibid.*, p. 282-283.

soi-disant relecture du Disciple. Or je suis d'avis que l'indice le plus sûr pour attribuer une date approximative au livre de Qohélet ne se trouve ni dans des références à l'histoire qu'on pourrait retracer dans l'un ou l'autre des passages du livre, ni dans des soi-disant influences grecques, mais bien dans la langue.

Évidemment, ce bref résumé ne prétend pas rendre compte de la genèse du livre dans tous ces détails, car certains passages sont également reconnus comme étant des maximes provenant de la tradition, voire des citations. Par exemple, M. Rose retrace des citations aussi bien dans l'œuvre du Disciple que dans celle du Théologien-Rédacteur (voir Qo 9,4b à la p. 139 ; Qo 1,15a à la p. 173 ; Qo 4,6 à la p. 211 ; etc.). Il rejoint ainsi l'opinion de maints exégètes qui, travaillant avec une approche synchronique, ont remplacé le mot « glose » par le mot « citation⁵ ». Autre exemple : les textes de Qo 3,1-8 ; 4,17-5,6 et 11,7-12,7, attribués au Théologien-Rédacteur, auraient eux-mêmes connu une préhistoire assez complexe (p. 195-196 ; 338-358, 467-493). Du moins assez complexe pour que je ne puisse la résumer en quelques lignes. En outre, il arrive qu'un seul mot ait été ajouté par un des relecteurs, voire une seule lettre ! Par exemple, le verbe *y'š*, « désespérer », en 2,20 aurait été ajouté par le Théologien-Rédacteur pour remplacer un prétendu verbe *bqš*, « chercher » (p. 57 et 188). En Qo 5,6, ce même Théologien-Rédacteur aurait simplement ajouté la lettre *m* au verbe *hlwt*, « réciter des textes liturgiques » pour obtenir le mot *hlmwt*, « rêves » (p. 354) ! Bien entendu, ces reconstitutions et bien d'autres encore n'ont aucun témoin en leur faveur ; leur unique source se trouve dans l'imagination débordante de l'auteur !

Face à une reconstitution aussi minutieuse de la genèse du livre de Qohélet, on ne peut que remarquer combien le choix des passages attribués à l'un ou l'autre de ces trois auteurs se fait selon le genre de message que M. Rose veut bien voir dans le livre. Autrement dit, ce qui est considéré comme un développement chronologique semble l'être en fonction des présupposés théologiques.

Non satisfait d'avoir reconstitué la genèse littéraire du livre dans les moindres petits détails, M. Rose s'aventure très souvent — en réalité, trop souvent — à reconstituer la forme textuelle primitive qui pourrait le mieux correspondre à chacun des milieux littéraires et théologiques des trois auteurs. Ces corrections du texte massorétique, bien qu'ingénieuses et souvent inédites, ne méritent pas toutes d'être retenues. Au contraire ! Quelques exemples suffiront à illustrer mon propos. En Qo 7,24, il n'hésite pas à retracer dans une des étapes de la transmission de ce texte glosé le nom de Yhwh (p. 226) ! En Qo 5,8, il corrige carrément l'hébreu *sādēh*, « champ », par *Šadday*, le Très-Haut (p. 361-362) ! Encore une fois, ces corrections purement spéculatives n'ont aucun appui dans les anciennes versions, pas même le Targoum. Après plus de 20 siècles d'exégèse, M. Rose découvre également le nom complet de Qohélet. En effet, en Qo 12,13a, il considère la consonne *n* dans le verbe *nšm'*, « il a été entendu », comme un reliquat du mot *bn*, « fils de » ; quant aux trois autres consonnes (*šm*), elles auraient indiqué primitivement le nom du père de Qohélet ! Il propose

5. En ce qui concerne la question des citations, voir les remarques de Jean-Jacques LAVOIE, « À propos d'un récent ouvrage d'Antoon Schoors », *Laval théologique et philosophique*, 55, 3 (octobre 1999), p. 495-496.

donc pour la forme primitive de 12,13a : « Fin des paroles de Qohéleth ben-Shimea » (p. 503-504) ! Ce patronyme est par la suite ajouté en 1,1a : « Paroles de Qohéleth ben-Shimea » (p. 537) ! En ce qui concerne le mot *qhlt* en Qo 7,27, il suggère de le corriger par *qhlyt*, *qal* ou *piel* du verbe *qhl*, « considérer » (p. 236) !

Par ailleurs, la traduction de certains termes clés du livre de Qohélet n'a pas eu droit à la même attention. C'est par exemple le cas du mot *hbl* qui a été indistinctement traduit par « vanité » (p. 104, 283, 290, 318, etc.), « fumée » (p. 104, 115, 117-118, 122, 130, 136, 148, etc.), « absurdité », « absurde » (p. 132-133, 166, 285, 291, 297, 307, etc.), voire « souffle imperceptible » (p. 319). Certes, on peut très bien traduire *hbl* par plusieurs mots différents, puisqu'il ne faut jamais confondre, pour reprendre des concepts d'Émile Benveniste, la signification d'un mot (signification dans la langue) avec son sens (signification dans le discours⁶). Toutefois, la traduction « vanité », qui remonte à la version latine « *vanitas* », m'apparaît inappropriée puisqu'elle a une nette connotation moralisatrice que le texte de Qohélet n'a pas. En outre, « vanité » traduit plutôt l'hébreu biblique *šw'*, mot absent du livre de Qohélet. Quant à la traduction « fumée », elle ne me semble guère plus adéquate puisque ce mot traduit l'hébreu *šn*. En bref, la meilleure traduction reste à mon avis « absur-dité », « absurde⁷ ».

Comme l'indique le titre, une bibliographie accompagne le livre (p. 557-612), ainsi qu'un index et bibliographie par versets (p. 613-629). Cette impressionnante bibliographie ambitionne de poursuivre celle de Reinhard G. Lehmann⁸. Elle ne contient donc que les titres parus entre 1988 et 1998, à l'exception de quelques titres qui ont échappé au travail de M. Lehmann. Bien qu'elle totalise pas moins de 56 pages — ce qui indique éloquentement la modernité de Qohélet ! —, qu'il me soit permis d'ajouter quelques références manquantes⁹ : Rabbi Shmuel YERUSHALMI, *The Book of Koheleth. MeAm Lo'ez*, New York, Jerusalem, Moznaim Publishing Corporation, 1988, XIX-297 p. ; Ernesto GRASSI, « La plainte de l'Écclésiaste », dans *La métaphore inouïe*, Paris, Quai Voltaire, 1991, p. 179-198 ; Geneviève VAUTHIER, *Première lecture de l'Ancien Testament. 4. Une sagesse pour les nations*, Paris, O.E.I.L., 1991, p. 51-65 ; David Maria TUROLDO, *Mie notti con Qohelet*, Milano, Garzanti, 1992 ; Claude VIGÉE & Victor MALKA, « L'Écclésiaste », dans *Le puits d'eaux vives. Entretiens sur les Cinq Rouleaux de la Bible*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 131-177 ; Donald K. BERRY, *An Introduction to Wisdom and Poetry of the Old Testament*, Nashville, Broadman & Halman, 1995, p. 157-171 ; Raphaël BREUER, *Megilat Qohelet*, Jérusalem, Qôden, 1995, 80 p. [en hébreu : Rp'l BRWY'R, *Mgylt*

6. Voir à ce sujet les remarques de Jean-Jacques LAVOIE, *La pensée du Qohélet. Étude exégétique et intertextuelle*, Montréal, Fides, 1992, p. 50.

7. Pour une critique détaillée des traductions « vanité » et « fumée » et une justification de la traduction « absurdité », « absurde », voir *ibid.*, p. 207-225.

8. Parue dans Diethelm MICHEL, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, Berlin, New York, De Gruyter, 1989, p. 291-322.

9. La liste qui suit ne comprend que les travaux parus entre 1988 et 1998, car elle s'allongerait inutilement s'il fallait compléter les oublis des ouvrages parus avant 1988. Elle omet également les ouvrages de tendance fondamentaliste et piétiste, plutôt nombreux aux États-Unis.

Qhlt, Yrwšlym, Qwdn, tsn”h] ; Douglas G. LAWRIE, « The Dialectical Grammar of Job and Qoheleth : A Burkean Analysis », *Scripture*, 66 (1998), p. 217-234 ; José Carlos DA SILVA CARVALHO, « A susposta influência grega em Qohelet », *Didaskalia*, 28 (1998), p. 137-156 ; Andreas BEDENBENDER, « Geschlechtertausch und Geschlechtsverlust (Lk 24,10 und Pred 7,27) : Zur Funktion der Attribute “männlich” und “weiblich” in Lukasevangelium und im Prediger Salomo », *Texte & Kontexte*, 20 (1998), p. 17-34 ; Robert B. SALTERS, « Observation on the Targum to Qoheleth », *Journal of the Northwest Semitic Language*, 24, 2 (1998), p. 13-24 ; Timothy K. BEAL, « C(ha)osmopolis : Qohelet’s Last Words », dans T. LINOVELT & K. BEAL, éd., *God in the Fray : A Tribute to Walter Brueggemann*, Minneapolis, Fortress Press, 1998, p. 290-304.

Cette brève note critique atteste certes que le livre de Qohélet offre des résistances aux interprétations de M. Rose, mais encore faut-il se rappeler que le livre de Qohélet — comme tout livre — offre une résistance à toute lecture, la mienne comprise ! Tout lecteur, quel qu’il soit, doit reconnaître que le livre conserve, après sa lecture, un surplus de sens. C’est vrai du livre de Qohélet, mais aussi de celui de M. Rose ! Cette note critique s’inscrit donc inévitablement dans un registre de pluralité ; par conséquent, elle doit, elle aussi, consentir à son propre inachèvement. C’est pourquoi je m’arrêterai ici, malgré le fait que j’aurais plusieurs autres remarques à faire.

Mais avant de terminer, j’espère que cette brève note critique aura su prouver tout l’intérêt que j’ai pris à la lecture de cette recherche qui témoigne d’une érudition impressionnante et d’une ingéniosité époustouflante. Par conséquent, je ne serai sûrement pas le seul à sortir enrichi de cette lecture ; en effet, je suis persuadé que tous les exégètes reconnaîtront que cette recherche de M. Rose, ne serait-ce que par les questions et les critiques qu’elle soulève de façon féconde, devra désormais occuper une place importante dans les études du texte de Qohélet.

En définitive, j’ajouterai — et c’est un vœu — que cette étude forcera probablement les exégètes du monde anglo-saxon à être moins négligents — pour ne pas dire indifférents, voire méprisants — à l’égard de l’exégèse française du Qohélet.