

Yves Bourquin
Bachelor of Theology (3ème année)
Université de Lausanne
N° 99-412-264

Dissertation
Prof. Thomas Römer (Lausanne)
Ancien Testament
Session d'automne 2006

Yves Bourquin présente

Une Enquête sur la Pensée d'un Qohéleth en Quête du Bonheur

Etude exégétique sur quelques textes de la seconde partie du livre de Qohéleth



1. Table des matières

2. Introduction	5
2.1 Qohéleth : un sage à Jérusalem	5
2.1.1 La date et le lieu	5
2.1.2 Qui fut Qohéleth et d'où émane son oeuvre ?	5
2.2 Méthode : Une enquête	6
3. L'enquête de terrain : Partie exégétique	7
3.1 Qohéleth 7,1-14 : La relativité des biens (collection de proverbes)	7
3.1.1 Traduction	7
3.1.2 Structure et limites de la péricope	7
3.1.3 Commentaire de Qo 7,1-14	8
3.2 Qohéleth 8, 10-15 : La joie devant l'absence de rétribution	11
3.2.1 Traduction	11
3.2.2 Limite de la péricope	11
3.2.3 Commentaire de Qo 8,10-15	12
3.3 Qohéleth 9,7-10 : Jouir de la vie car après il sera trop tard	13
3.3.1 Traduction	13
3.3.2 Limites de la péricope	13
3.3.3 Commentaire de Qo 9,7-10	13
3.4 Qohéleth 10,8-11 et 11,1-6 : Les risques de l'action et, pour les contrer, prévoyance et modération.	15
3.4.1 Traduction	15
3.4.2 Commentaire de Qo 10,8-11 et 11,1-6	15
3.5 Qohéleth 11,7-12,7(8) : Jeunesse, vieillesse et mort ; le transitoire dans ce qui ne l'est pas	18
3.5.1 Traduction	18
3.5.2 Structure et limites de la péricope	18
3.5.3 Commentaire de Qo 11,7-12,7(8)	19
4. Le rapport d'enquête : A la poursuite du bonheur	22
4.1 הֶבֶל : un douloureux constat	22
4.1.1 Quel est le véritable sens de הֶבֶל ?	22
4.1.2 La rétribution	23
4.1.3 La vie et la mort	23
4.1.4 L'insécurité et l'incertitude	24
4.1.5 Les hommes insensés et leur malice	24
4.2 Que reste-t-il pour le bonheur ?	25
4.2.1 Les ingrédients du bonheur : crainte de Dieu, sagesse et travail	25
4.2.2 Le profit (יְתָרוֹן) et la part (חֵלֶק) de l'homme : bonheur hic et nunc	27
5. Conclusion de l'enquête	28
6. Bibliographie	28
6.1 Commentaires	28
6.2 Autres ouvrages	28

2. Introduction :

2.1 Qohéleth : un sage à Jérusalem :

Dans cette partie introductive, je vais reprendre beaucoup d'éléments de l'article d'Alain Buehlmann sur Qohéleth que l'on trouve en pp. 545-552 de Thomas Römer (et alii) ; *Introduction à l'Ancien Testament* (cf. biblio.) ainsi que dans le livre du même auteur : Alain Buehlmann ; *La Structure Logique du Livre de Qohéleth* (cf. biblio.). En effet, cet auteur fait état des dernières recherches sur le livre de Qohéleth et son article en constitue un excellent résumé. C'est pourquoi, pour mon introduction, c'est-à-dire pour entrer dans le sujet de mon étude, j'y puise abondamment. De plus, cet exégète est le seul à avoir proposé, à ma connaissance, des définitions claires des termes clef de ce livre comme *יְהוֹרֹן*, *הַבָּל*, *הַלֵּק* et *הַקָּמָה* dont nous allons bien sûr parler plus en détail et qui cadrent totalement avec les préoccupations du sage et de son temps. Il a aussi proposé une structuration du livre en deux plans : celui de la « philosophie fondamentale » et celui de la « philosophie pratique ». Le sujet de mon étude n'étant pas de dissenter ou de faire la critique de l'identité de l'auteur et de son milieu de production, (ni de proposer une structure nouvelle du livre de Qohéleth), je considère suffisant pour mon propos de tirer des informations des deux écrits de Buehlmann cités ci-dessus.

2.1.1 La date et le lieu :

Deux indicateurs nous permettent de dater approximativement le livre du Qohéleth. Le premier est linguistique et le second est thématique : La langue de Qohéleth est l'hébreu parlé. L'ancien narratif (*wayyiqtol*) a disparu et la fonction des temps verbaux s'est simplifiée par rapport à l'hébreu classique. En effet, l'accompli (*qatal*) rend simplement l'action passée et l'inaccompli (*yiqtol*) a une nuance future ou potentielle. Le présent est rendu par le participe (*qotel*). La simplification de l'hébreu a dû commencer environ au 5^e siècle av. J.-C., moment où l'araméen était en train de supplanter l'hébreu. Selon Buehlmann (cf. Th. Römer, Introduction, p.547). L'emploi de l'hébreu parlé de la part de Qohéleth ne résulte pas d'un choix, ni bien sûr de l'incapacité de celui-ci à écrire correctement, il est « indissociable de l'univers de sens que l'auteur cherche à imposer ». En effet, la transitoireté (*הִתְבַּלְּתָּ*: nous parlerons de ce concept) du monde s'exprime aussi dans la langue qui évolue. Ainsi, cet indice de Langue nous porte vers une époque qui commença à partir du 5^e siècle. Quant à la thématique, elle nous permet de définir un contexte historique dans lequel Qohéleth a pu évoluer. En effet, notre sage est un homme riche et les problèmes auxquels il est confronté sont ceux du 3^e siècle av. J.-C. Sous les Ptolémées, dynastie grecque régnant à cette époque à Alexandrie, on voit apparaître une nouvelle conception de l'économie qui passe d'une économie de subsistance à une économie de profit. Les Ptolémées sont - aux dires de Buehlmann (cf. ci-dessus, p.548) – des génies de la taxation qui de plus ne laisse que des Grecs atteindre les classes gouvernementales, excluant les élites locales. Cependant, ils incitent les autres peuples à participer à l'économie d'Etat et de ce fait à la possibilité de s'enrichir. Tout au long du livre, Qohéleth fait de multiples pointes contre le pouvoir régnant, dont la plus cinglante se trouve en 10,5-7. De plus, il exhorte l'homme au travail, une réalité économique, et si la richesse est un don de Dieu, elle est néanmoins « part » (*קָלָק*) de son travail. Ainsi, on voit que l'oeuvre de Qohéleth reflète totalement un monde dans lequel le non grec est évincé du pouvoir mais a quand même sa place dans le monde économique. La date semble donc être le 3^e siècle.

Quant au lieu, Lohfink (cité par Buehlmann : cf. ci-dessus, p.548) pense qu'il aurait été un professeur de sagesse, tenant école privée et payante à Jérusalem et ceci à côté (Buehlmann souligne) du temple.

1.1.2 Qui fut Qohéleth et d'où émane son oeuvre ?

Le nom de Qohéleth ne nous apprend pas grand chose. Il s'agit d'un participe féminin de *קהל* (se rassembler). C'est pourquoi, on l'appelle aussi l'Ecclésiaste (de *ἐκκλησία* : l'assemblée). Il s'agit peut-être d'un nom de fonction ou d'un sobriquet. Selon le premier épilogue, Qohéleth fut un sage qui enseigna au peuple, donc publiquement. C'est ce qui a fait penser qu'il tenait une école à Jérusalem. La plupart des exégètes pensent qu'à part les deux épilogues (12,9-11 et 12,12-14) et le cadre rédactionnel (1,1-2 et 12,8), le livre de Qohéleth émane de la main d'un seul auteur (bien que certains admettent des ajouts rédactionnels à l'intérieur de la partie centrale). Cependant, tous ne sont pas d'accord. Rose, par exemple, identifie trois plumes : celle de Qohéleth le sage, celle de son disciple et celle d'un théologien rédacteur. Pourtant, bien que son étude soit volumineuse et richement documentée, la plupart ne partage pas son avis malgré la carence d'argument. Buehlmann a proposé de voir le livre du Qohéleth comme un résumé fidèle de l'enseignement du sage rédigé par un disciple (cf. biblio. Buehlmann, Structure, p.29). Voici ses arguments : « *La redondance de concepts non définis, la formulation elliptique du raisonnement, la densité des propos, l'absence apparente de progression des idées, le respect des modes d'insertion de l'auteur du discours dans le livre, le possible témoignage du « premier épilogue* » sur

son propre ouvrage, tous ces éléments me paraissent suffisants pour postuler que le livre de Qohéleth est un résumé de la doctrine du Maître, et plus précisément un précis de cours. » (Je dois avouer que la difficulté de lecture du livre de Qohéleth ressemble à celle que j'éprouve à la relecture de mes notes de cours et surtout à la lecture de celles de mes compagnons d'infortune.) Mais malgré cela, cet exégète reconnaît une claire structure dans le livre (en deux plans) dont nous parlerons un peu plus loin. J'abonde donc dans cette hypothèse. Qohéleth peut être considéré comme le premier philosophe juif. Le livre qui porte son nom est un essai de dialogue entre les civilisations hébraïque et hellénistique. Plusieurs termes utilisés par notre sage reçoivent une signification différente de celle qu'ils avaient dans le reste de l'Ancien Testament. Ainsi, חכמה (la sagesse) pourrait bien désigner plus proprement la philosophie et חלק (la part), qui est un terme plutôt en relation avec la parcelle de terre, semble désigner ici toute chose en laquelle l'homme perçoit du plaisir. Un autre trait significatif de la pensée de Qohéleth, c'est l'expérience empirique et individuelle. En effet, dans tout son livre, Qohéleth parle en « je ». Il ne fait pas qu'exposer des proverbes impersonnels comme ailleurs dans les livres de Sagesse. Au contraire, il juge le monde grâce à son vécu, à ses expériences. Ce trait est significatif de l'influence hellénistique, notamment de Platon sans doute. Par là, il atteste de l'émergence dans le monde hébraïque de la pensée individuelle comme preuve de la réalité, alors que dans la sagesse traditionnelle, ce qui est vrai, c'est ce qui est transmis (Pr 4,1-9).

Quant au milieu de production proprement dit, Buehlmann pense que la « *conception d'un monde stable (Qo 1 et 3) et d'une société stratifiée (Qo 4-6) suggère que le contexte intellectuel de Qohéleth est celui des saducéens (héritiers lointains du parti sacerdotal [« P »] de la période perse).* » (cf. Th. Römer, Introduction, p.548)»

2.2 Méthode : une enquête

Mon but est de réaliser une enquête sur tout ce qui touche à la notion du bonheur dans le livre de Qohéleth. En somme, pour me guider dans mon travail, je vais essayer de me poser deux questions préalables : (1) Est-ce que tout est réellement חלק (vanité) chez Qohéleth ? (2) Que doit faire l'homme pour atteindre le bonheur ? Ces deux questions constitueront mon problème initial et, comme dans toute enquête, il va s'agir de le résoudre. Pour ce faire, je vais d'abord aller scruter le terrain (c'est-à-dire le livre de Qohéleth et les autres livres bibliques qui s'y rapportent). D'autres avant moi ont essayé de faire une telle enquête, notamment E. Glasser (cf. biblio.). Je m'appuierai donc dans mes recherches sur les commentaires faits par quatre exégètes : Glasser, Crenshaw, Murphy et Krüger. De plus, certaines intuitions de Lavoie (cf. biblio.) et de Buehlmann me serviront également. J'ai choisi comme terrain d'enquête de tirer cinq passages du livre de Qohéleth qui me paraissent significatifs et caractéristiques de la pensée du sage, en ce qui concerne le bonheur : 7, 1-14 ; 8,10-15 ; 9,7-10 ; 10,8-11.11,1-6 et 11,7-12,7(8). Tous les cinq sont tirés de la deuxième partie du livre, partie que Buehlmann a désigné de « plan de la philosophie pratique ». Enfin, après l'étude exégétique de mon terrain d'enquête, il sera temps pour moi de rédiger mon rapport dans lequel seront systématisés (tant que faire se peut) les grandes directives qui se seront dégagées de mon enquête. Ainsi, je pourrai tenter de répondre aux deux questions ci-dessus et de tirer une dernière conclusion.

Enfin, j'aimerais dire quelques mots sur la structure proposée par Alain Buehlmann, qui m'a en quelque sorte servi de pré-supposé dans le choix de mes cinq passages. E. A. Knauf et A. Buehlmann ont identifié une structure du livre basée sur deux plans de philosophie. Le premier, le plan de la philosophie fondamentale, examine le monde pour en tirer des vérités simples et existentielles. Le second, le plan de la philosophie pratique, admet la pluralité des opinions et « *évalue les circonstances et les petites choses de la vie quotidienne* » (cf. Buehlmann, p.51). La considération de ces deux plans permet d'expliquer un grand nombre de contradictions (apparentes) au sein du livre. De plus, Qohéleth a pris soin de ne pas trop mélanger ces deux plans, malgré une partie dans laquelle ils semblent se superposer (6,10-9,10). Plus simplement, on peut diviser le livre en deux parties, chacune correspondant à un plan : philosophie fondamentale (1,3-6,10) et philosophie pratique (7,1-12,7) ; 6,11 et 12 constituant une transition. Après lecture du livre de Qohéleth avec cette structure en tête, je suis obligé de reconnaître (par mon expérience empirique) que son contenu m'est apparu plus clairement. Cela ne veut aucunement dire que la philosophie qohélethienne est intrinsèquement différente dans la première et dans la seconde partie. Au contraire, les constats de la partie fondamentale se retrouvent dans la partie pratique, mais ils y sont rediscutés pour qu'ils prouvent leur valeur au sein du monde de tous les jours. Qu'est-ce à dire ? Il semblerait que dans la partie pratique, Qohéleth s'implique lui-même dans une polémique contre le monde qui l'entoure. Il s'engage dans des disputes de sectes et se met à proposer concrètement une éthique pour vivre sous le soleil. Le but de mon travail étant justement de mettre à jour cette éthique, j'ai choisi précisément des passages concernant l'agir et le bonheur de l'homme dans cette seconde partie du livre de Qohéleth.

Je crois que les prolégomènes sont à présent faits et il est temps pour nous d'entrer dans le vif du sujet par l'exégèse de ces cinq péripécies associées au travail et au bonheur de l'homme.

3. L'enquête de terrain : partie exégétique :

3.1 Qohéleth 7, 1-14 : La relativité des biens (une collection de proverbes) :

3.1.1 Traduction :

1	טוב שם משמן טוב ויום המות מיום הנקדו:	1	Mieux vaut renommée qu'un bon onguent et le jour de la mort que le jour de sa naissance
2	טוב ללכת אל-בית-אבל מלכת אל-בית משתה באשר הוא סוף כל-האדם והחי יתן אל-לבו :	2	Mieux vaut se rendre à la maison de deuil que se rendre à la maison où l'on trinque, puisque c'est la fin de tout homme, et celui qui est vivant y mettra son coeur.
3	טוב כעס משחוק כי-ברע פנים ייטב לב :	3	Mieux vaut le chagrin que le rire car dans un visage en peine, le coeur sera joyeux.
4	לב חכמים בבית אבל ולב כסילים בבית שמחה:	4	Le coeur des sages est dans la maison de deuil et le coeur des insensés dans la maison de joie.
5	טוב לשמע גערת חכם מאיש שמע שיר כסילים:	5	Mieux vaut écouter la réprimande du sage qu'être homme à écouter le chant des insensés.
6	כי כקול הסירים תחת הסיר כן שחוק הכסיל וגם-זה הבל :	6	Car, pareil au bruit des brindilles sous la marmite, est le rire de l'insensé ; mais ça aussi est vanité.
7	כי העשוק יהולל חכם ויאבד את-לב מתנה :	7	En effet, l'oppression rendra le sage insensé et un cadeau fera périr son coeur.
8	טוב אחרית דבר מראשיתו טוב ארד-רוח מגבה-רוח:	8	Mieux vaut l'issue d'une chose que son début. Mieux vaut un esprit patient qu'un esprit hautain.
9	אל-תבבהל ברויחך לבעוס כי כעס בתיק כסילים יגוה :	9	Ne te presse pas d'être irrité dans ton esprit car l'irritation est dans le coeur des insensés.
10	אל-תאמר מה היה שהימים הראשנים היו טובים מאלה כי לא מחכמה שאלת על-זה :	10	Ne dis pas : Comment ce fait-il que les jours anciens étaient meilleurs que ceux-ci ? Car ce n'est pas de la sagesse que te vient cette question.
11	טובה חכמה עם-נחלה ויתר לראי השמש :	11	Bonne est la sagesse autant qu'un héritage ; elle lègue à ceux qui voient le soleil.
12	כי בצל החכמה בצל הכסף ויתרון דעת החכמה תחיה בעליה :	12	Car, (être) à l'ombre de la sagesse, (c'est être) à l'ombre de l'argent. Et le gain du savoir, c'est que la sagesse fera vivre ses propriétaires.
13	ראה את-מעשה האלהים כי מי יוכל לתקן את אשר עותו :	13	Regarde l'oeuvre de Dieu : qui donc pourra redresser ce qu'il a tordu ?
14	כיום טובה הנה בטוב וכיום רעה ראה גם את-זה לעמיתו עשה האלהים על-דברת שלא ימצא האדם אחריו מאומה:	14	Au jour du bonheur, sois dans le bonheur ! Et au jour du malheur, regarde : Dieu a fait celui-ci aussi bien que celui-là, de sorte que l'homme ne puisse rien découvrir de son avenir.

Notes sur la traduction : (v. 1) Il y a dans l'hébreu une magnifique allitération impossible à rendre un français. Le mot שם (nom) semble désigner le renom. (v. 3) Le mot כעס a été rendu par « chagrin » pour rendre l'opposition entre joie et chagrin. Mais, au v. 9, il semble devoir être rendu par « irritation » sinon il y aurait une incohérence. (v. 6) Le mot הסירים, rendu par « brindilles » signifie proprement « épines ». Je comprends qu'il s'agit des fétus qui crépissent dans le feu sous la marmite. (v. 10b) lit. « Car tu interrogues au sujet de ceci pas de la sagesse. » (v. 11) Le conjonctif עם a ici le sens de « autant que » et non de « avec » (cf. commentaire). Le verbe יתר (hif. laisser, avoir un reste) a donné le mot יתרון (le profit, le gain). Je traduis la forme par « elle lègue » ce qui la met en relation avec l'idée d'héritage. (v. 12) Il y a dans le mot יתרון une forte dimension pécuniaire. Le gain du savoir se mesure donc en argent. (v. 14) Je ne distingue pas dans la traduction le mot masculin טוב (le bon) au sens très général du mot féminin טובה (le bonheur) lequel désigne plus précisément le bonheur.

3.1.2 Structure et limites de la péricope 7, 1-14 :

Au regard du passage qui précède notre péricope, les exégètes hésitent. En effet, la péricope 6,10-12, si tant est qu'elle en soit une, pose de nombreux problèmes quant à sa place dans le livre du Qohéleth. Beaucoup (c'est le cas de Crenshaw) y ont vu un passage de transition entre une première partie du livre (1,1 - 6,9) et une seconde (7,1 - 12, 8). Il est vrai que cette petite partie pourrait aussi bien servir de conclusion à ce que A. Buehlmann et E. A. Knauf ont appelé « plan de la philosophie fondamentale » que d'introduction à la seconde partie du livre que ces deux mêmes exégètes ont nommé « plan de la philosophie pratique ». Quoi qu'il en soit, si beaucoup considèrent que le livre de Qohéleth est divisé en deux parties, peu s'accordent sur l'endroit de la division. Glasser, par exemple non seulement considère 6,10-7,14 comme une seule péricope mais propose en plus de la lire comme conclusion de la première partie. Il argumente que les questions posées au v. 6,12 reçoivent une réponse dans la partie 7,1-7,14. (Il faut donc voir ça comme un tout ; questions-réponses.) Ces questions-

réponses serviront à l'auteur à développer sa pensée dans une seconde partie (7,15-12,8). En ce qui me concerne, je considère qu'il est juste de voir en 6,10-12 un passage de transition. En effet, Qohéleth s'interroge sur ce qui convient le mieux aux hommes. Cette interrogation naît de la première constatation du sage : tout est הֶבֶל (vanité, absurde, transitoire). Mais on ne peut se satisfaire de cette constatation, il faut essayer de voir ce qu'on peut en faire. C'est pourquoi, ses questions du v. 6,12 ouvrent la voie à un second développement ; celui de la vie concrète. Justement, le passage 7,1-14 ouvre ce second parcours ; il le fait au moyen de sept proverbes qui serviront de porte d'entrée au « plan de la philosophie pratique » (cf. Buehlmann).

Pour ce qui est de la clôture de notre passage en 7,14, elle est quasiment acceptée par tous les spécialistes (quoique Buehlmann y voit un prolongement thématique jusqu'à 8,2). Des indices formels permettent de justifier cette clôture. En effet, la péricope 7,1-14 est ponctuée par le mot טוב (bon, bien). Il se trouve 6 fois accompagné de la préposition *min* (ce qui rend une comparaison : mieux que...). L'absence de ce genre de construction, ainsi que la non-abondance du mot טוב au delà de 7,14 justifie, à mon sens, d'y voir une clôture. De plus, le v. 7,15 indique clairement un changement de thématique : Qohéleth y parle en « je » et va donner un exemple concret d'application des maximes qu'y précèdent.

En ce qui concerne la structure interne de notre péricope, je propose la suivante mais sans grande conviction, je l'avoue : Je vois une unité thématique entre les vv. 1-4 qui concernent le deuil (aussi le renom, seule chose qui reste après la mort) opposé à la joie de vivre. Les vv. 5-7 pourraient former une petite unité autour du thème des paroles du sage opposées aux paroles de l'insensé. Puis vv. 8-10 qui parlent du temps que mettent les choses à s'accomplir et de l'impatience des hommes. Enfin, 11-14 qui traite de la valeur de la sagesse et de sa finitude devant Dieu. Cette dernière partie ne contient pas la construction טוב...בְּמִן (mieux que...) : stylistiquement, elle se dégage du reste de la péricope. D'autres spécialistes se contentent d'isoler tous les proverbes que contiennent cette formulation ou alors renoncent au découpage en sections.

3.1.3 Commentaire de 7,1-14 :

7,1-4 : Cette section contient quatre comparaisons qui forment un tout. Mieux vaut tout d'abord un nom (dans le sens de renom) qu'un bon parfum. Le Cantique des cantiques (Ct 1,3) compare déjà parfum agréable et bon nom. La renommée se reprend justement comme un suave parfum se répand alentour. La comparaison n'est donc pas simplement un jeu de mot. Mais on sent chez Qohéleth une vive critique : Proverbe 22,1 dit : « *Le nom (שֵׁם) est préférable à de grandes richesses et les bonnes grâces* (sous-entendu : d'autrui), *à l'argent et à l'or.* » Selon ce proverbe, la renommée et l'estime obtenue des autres valent mieux que des richesses en ce qu'elles signalent chez leur bénéficiaire des « qualités spirituelles et morales » (Glasser). En effet, dans la tradition juive, le nom est la seule chose qui reste d'un homme après sa mort. Il reste par le souvenir et par la descendance. D'ailleurs si l'on veut effacer le souvenir de quelqu'un, il faut exterminer sa descendance (Ps 109, 13-15). Ainsi donc, ce que nous dit grâces, c'est d'abord que le nom vaut mieux que les richesses parce que celles-ci sont transitoires (la thématique de הֶבֶל). Cependant, il va au-delà : le jour de la mort est préférable au jour de la naissance. Comment passe-t-il du nom au jour de la mort ? Glasser pense que Qohéleth a ajouté cette deuxième comparaison pour monter que la première était fautive en vérité, et que le nom ne survit pas à la mort (selon Qo 2,16). Il défend que si Qohéleth parle, au v.2, d'une préférence sur la maison de deuil, c'est que la fin de tout homme (c-à-d la mort) ne doit pas être chassé de la conscience. Cependant, en Siracide 11,28, on lit : « *Ne vante le bonheur de personne avant la fin, car c'est dans la fin qu'on se fait connaître.* » Ce verset ouvre la porte à une autre interprétation, soutenue par Murphy, selon laquelle on devrait comprendre que Qohéleth remarque amèrement que la renommée de quelqu'un ne devient concrète qu'après sa mort. En d'autres termes, une vie doit être regardée du point de vue qu'offre la mort ; c'est seulement depuis ce point qu'on peut vanter la renommée de quelqu'un. Quant à l'interprétation de Krüger, elle diffère également. Pour lui, le jour de la mort est vanté par Qohéleth en ce qu'il témoigne par là d'une croyance de son temps selon laquelle il faudrait renoncer aux biens terrestres en vue de meilleurs dans l'au-delà. Bien que je ne partage pas totalement l'opinion de Krüger - car il semble que Qohéleth appelle ses lecteurs à vivre ici et maintenant le bonheur transitoire qui leur est offert et semble ne pas en voir pour la suite (l'au-delà est assez peu présent chez Qohéleth, me semble-t-il) – je conviens néanmoins que ce verset 1 est représentatif de l'attitude négative que Qohéleth garde vis-à-vis de la vie tout au long du livre et qui commence par le v. 2,17.

Le verset 2 poursuit dans la même direction. Une maison où l'on trinque est une maison en fête. Cette fête vient peut-être de la joie d'une naissance mais Qohéleth ne le dit pas. Crenshaw postule qu'il est possible que le proverbe vienne de la sagesse traditionnelle pour encourager le respect devant la mort et pour décourager contre les fêtes excessives. Il est certain que la maison de deuil doit être préférée parce qu'elle rappelle aux vivants leur propre fin. Qohéleth ne veut pas dire que la mort est préférable à la vie (quoique disent les vv. 4,1-3 qui ne doivent pas être sortis de leur contexte), mais qu'un mort donne l'occasion aux vivants de se souvenir que leurs

actions ne peuvent s'affranchir de cette limite indépassable. Aucun calcul ne peut prévoir la mort, il faut toujours avoir cela à l'esprit car la sagesse ne peut précisément venir que par cet état de conscience que l'on perd si facilement dans le vin et la fête. C'est pourquoi, mieux vaut le chagrin que le rire (verset 3) car Qohéleth a qualifié le rire d' « insensé » au verset 2,2 et a remarqué que le chagrin augmente en proportion de la sagesse (1,18). Deux explications sont possibles. Premièrement, le rire est « une façon de s'étourdir par la jouissance. » (Gasser) Par là, il ne peut rendre l'homme heureux. Deuxièmement, on pourrait comprendre cette affirmation dans le sens que tout malheur peut s'avérer utile. En effet, le chagrin, né d'un malheur, est meilleur que le rire qui dénote une joie insouciance car l'homme peut s'améliorer et donc obtenir un bénéfice de sagesse. (cf. Pr 14,13).

Le verset 4 sert de conclusion aux trois précédents. Si les v. 2,2 et 1,18 avaient, comme on l'a dit, attribué le rire aux insensés et le chagrin à la sagesse, la conclusion découle d'elle-même, le sage va où il y a le chagrin et l'insensé, où il y a la fête. Mais il faut bien en comprendre la mesure : Qohéleth a dit : ce qui est bon c'est de manger, de boire... (v. 5,17) . Les versets précédents nous placent devant la réalité de la mort devant laquelle il y a deux attitudes possibles : l'insouciance (rire, gaîté, beuverie...) qui est l'apanage des insensés ou la préoccupation (chagrin, peine...) qui est le propre du sage. L'insouciance ne mène ni au renom posthume du v.1 ni aux bonnes choses dont on peut profiter ici et maintenant alors que la préoccupation, elle, permet au sage de prendre des mesures sur sa vie transitoire et inévitablement abrégée par la mort.

Il faut encore noter, comme l'a dit Buehlmann (cf. biblio. p.85) que ce passage, de même que le suivant, viserait à critiquer la sagesse du cercle producteur de Cantique des Cantiques. En effet, en regardant de près le vocabulaire utilisé par Qohéleth (renommée/onguent ; banquet ; rire ; chant), il remarque que tous sont significatifs du Ct. Ainsi, notre sage présenterait ici la figure du vrai sage en opposition à celle de la sagesse de cet autre livre. Le verset 7,7 qui conclut cette critique, serait alors une accusation « à bon marché » (accusation de corruption) contre les tenants de ce cercle.

7,5-7 : C'est sans doute le v.3 qui a donné l'occasion à notre sage de citer le proverbe du v.5. Ce proverbe, pense Glasser, pourrait être traditionnel car il use du mot רִפְּרָה (réprimande) qui ne fait pas partie du vocabulaire de Qohéleth. D'ailleurs, il est vrai qu'il parlera de nouveau, dès le v.6, du « rire » de l'insensé. Le mot רִפְּרָה se retrouve ailleurs dans deux proverbes : Pr 13,1 et Pr 17,10. Par ces deux occurrences, on comprend mieux le sens de ce mot. La réprimande (verbale) n'a de valeur que pour l'homme qui discerne (מִבֵּין part hif. de בֵּין Pr 17,10) car il se laisse reprendre et convaincre par une parole sage. La réprimande est une parole attristante (en ce qu'elle cause du chagrin à celui qui la reçoit) mais juste ; elle évoque sans doute tout le processus d'éducation à la sagesse. Le jeune homme en quête de sagesse se laisse reprendre et corriger par ses maîtres (son père, cf. Pr 13,1). Opposé à cet homme qui écoute la réprimande et donc chemine dans la sagesse, il y a celui qui ne prête attention qu'au chant (שִׁיר) des insensés. Le chant évoque immédiatement la louange (Es 42,10 ; Ps 149,1). Il est agréable de l'entendre mais ne porte aucun fruit. L'homme qui se laisse bernier par ce chant est sensible à la flatterie. Il l'appelle au rire, à faire la fête etc. Mais le rire de l'insensé (Qohéleth en revient au rire au v.6) est une flambée de brindilles sous la marmite. Il produit de vives flammes et un joli crépitement mais ce feu ne dure en aucune façon. L'expression serait : « Beaucoup de bruit pour rien. » En somme, le chant de l'insensé n'apporte rien à l'homme alors qu'on obtient la sagesse en supportant la réprimande des sages. La fin du v.6 est très difficile à interpréter. On trouve deux types de compréhension : soit וְגַם־יָהֵב הַקֶּבֶל (mais cela est aussi vanité) va avec ce qui précède, soit avec ce qui suit. Si l'on considère la première possibilité, elle a l'avantage de ne pas disloquer le texte massorétique mais porte un préjudice sur le sens du proverbe qui précède. Dans ce cas, c'est l'hypothèse de Murphy, les versets 5-6b offrent une vision de sagesse traditionnelle que Qohéleth finit par qualifier de vanité au regard de ce qui est dit dans le verset 7. Si l'on considère maintenant la seconde possibilité, qui, elle, disloque le texte massorétique et est contraire à l'ordre que Qohéleth utilise généralement (les formules en הַקֶּבֶל concerne en général ce qui précède), on doit comprendre que ce qui est vanité, c'est que (פִּי) l'oppression rendra le sage insensé. Cette hypothèse est soutenue par Krüger et par Glasser. Quoiqu'il en soit, je considère que là n'est pas vraiment la question car de toute manière le verset 7 veut mettre une nuance à ce qui précède. En effet, la sagesse traditionnelle du verset 5 est à mon sens juste et bonne aux yeux de Qohéleth. Pourtant, comme il a pu le constater dans ses recherches, les bons enseignements s'avèrent souvent être הַקֶּבֶל. En somme, écouter la réprimande des sages vaut mieux que d'entendre les flatteries des insensés mais cela est aussi (dans une certaine mesure ?) vanité car même le sage qui subit l'oppression peut devenir insensé, c'est-à-dire peut prendre la route de la facilité et céder devant une oppression non conforme à la sagesse. De même en ce qui concerne les cadeaux, même le sage est susceptible d'être acheté, bien que la tradition condamne les pots-de-vin (Pr 15,27 ; 17,23). Je finis par me rallier à l'avis de Glasser qui dit que Qohéleth dans ce verset ne met pas en garde, ni ne condamne mais simplement constate le fait déplorable et par là même absurde (un des sens possible de הַקֶּבֶל) que même le meilleur des sages n'est pas à l'abri de devenir insensé.

7,8-10 : Le verset 8a semble reprendre l'idée première des versets 1 et 2 : le jour de la mort est préférable au jour de la naissance. Cependant, la mise en relation avec la fin du verset nous fait comprendre le proverbe dans un sens différent et plus général. Il s'agit d'une attitude à avoir devant chaque chose (דָּבָר). En effet, lorsque l'on entreprend une chose, on se trouve devant l'incertitude de sa réussite. On ne pourra entrevoir cette dernière que si l'on persévère dans son entreprise. Le proverbe est donc général et traditionnel (comme l'indique ce verset de 1Roi 20,11 : « *Et le roi d'Israël répondit : Que celui qui revêt une armure ne se glorifie pas comme celui qui la dépose !* ») : Seule l'issue compte car au début rien est acquis. Qohéleth poursuit dans sa réflexion : Pour mener à bien une chose, il faut de la persévérance : un esprit long (אָרְרִיחַ) c'est-à-dire qui voit à long terme et non un esprit haut (גְּבוּהֵרִיחַ), c'est-à-dire hautain. La précipitation est une forme de présomption, c'est pourquoi Qohéleth l'oppose à la patience. Les hommes hautains voient grand mais ne persévèrent pas dans ce qu'ils entreprennent. Seule la patience peut, aux yeux de notre sage, dépasser les tribulations du temps. C'est ce qu'il démontre dans les deux versets suivants : Le mot כָּעֵס au verset 9 se trouvait déjà au verset 3 avec un sens très différent. Ici, il nous faut le comprendre dans le sens d'irritation ou d'exaspération. C'est l'irritation qui vient sans doute de l'impatience dont il s'agit ici. Il est dit qu'elle vit au coeur des insensés. Selon Pr 14,33, c'est la sagesse qui repose (נוּחַ) dans un coeur intelligent. Il semble donc juste de dire que l'impatience remplace la sagesse dans le coeur des insensés car le sage sait prévoir et donc peut ne pas se hâter devant l'adversité alors que l'insensé est dans une perpétuelle irritation due aux tribulations qui lui arrivent. Quant au verset 10, Qohéleth y fait le reproche de vouloir croire que le passé était un âge d'or totalement différent du présent vécu. Le sage n'a eu de cesse de répéter qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil (1,9 ; 3,15). Comment pourrait-on prétendre que les temps anciens (ceux de l'exode par exemple) sont meilleurs ? La situation des hommes est depuis toujours la même. C'est pourquoi cette question est opposée à ce que nous fait découvrir la sagesse qui, par une recherche empirique, déclare qu'il y a rien de nouveau sous le soleil.

7,11-14 : Les 11 et 12 jouent sur une comparaison avec le monde économique et matériel. La tradition ne fait généralement que défendre la supériorité de la sagesse sur les biens matériels (cf. par exemple Pr 3,14). La première chose que va faire Qohéleth est déjà de les placer au même niveau : La sagesse est bonne comme un héritage. (Il s'agit bien ici d'une comparaison. L'emploi de מַצְלַח dans le sens de « autant que » se retrouve en Qo 2,16. Traduire מַצְלַח par « avec » ne ferait que signifier que la sagesse associée à un héritage est bonne, ce qui poserait quelque difficultés pour la compréhension de ce qui suit.) En effet, la sagesse comme l'argent sont utiles à garder les hommes en vie : le bénéfice de la sagesse comme celui de l'argent concerne uniquement les vivants, ceux qui voient le soleil, et non les morts. Sagesse et biens matériels ne sont donc utiles qu'en cette vie. De plus, la sagesse se transmet, de génération en génération de même que la richesse, par l'héritage. Tant l'une que l'autre font partie des choses transitoires (on peut perdre de l'argent comme on peut perdre la sagesse) mais l'une comme l'autre sont potentiellement transmissibles, c'est-à-dire, à mon sens, non transitoires en elles-mêmes, seuls leur possesseurs le sont.

Le verset 12 pose un grand nombre de problèmes quant à sa traduction et, même plus, quant au sens qui y est véhiculé. Grammaticalement, nous sommes en présence d'une parataxe de deux propositions : מַצְלַח וְהַקְּרָה וְהַקְּרָה (lit. à l'ombre de la sagesse = à l'ombre de l'argent). En nous arrêtons ici, on peut comprendre deux choses : soit que la sagesse fait vivre son homme parce qu'elle le met à l'abri des besoins pécuniaires. En somme, elle est lucrative. Soit que la sagesse fait vivre son homme comme l'argent fait vivre son homme. Il faudrait dans ce cas comprendre les deux מַצְלַח avec un *beth essentialis*. Comme nous le dit Crenshaw, les anciennes versions de l'Ancien Testament ont cherché à palier à cette imprécision. Symmaque, Peshitta et la Vulgate ont lu un kaf à la place du beth dans les deux מַצְלַח, rendant la chose plus compréhensible (lit. Pareille l'ombre de la sagesse, pareille l'ombre de l'argent). La Septante n'a gardé que le premier beth (lit. A l'ombre de la sagesse, l'ombre de l'argent. « Ombre » étant bien sûr à comprendre dans le sens de « protection ».) Devant cette confusion qui, à mon sens, ne fait que trahir une tentative d'amélioration et arguant de la *lectio difficilior*, je propose de grader le texte massorétique. Donc, être à l'ombre de la sagesse équivaut à être à l'ombre de l'argent. Lohfink, vivement appuyé par Buehlmann, avait proposé de voir Qohéleth comme un professeur de sagesse tenant école privée et payante à côté du temple. Cela pourrait donner de l'eau à notre moulin : La sagesse est donc un moyen comme un autre de se trouver à l'ombre de la précarité, car la sagesse peut être lucrative. Delà il ne faut pas oublier l'autre interprétation plus « sapientiale » que Qohéleth pourrait sous-entendre par notre verset : la sagesse comme l'argent permettent à l'homme de se débrouiller en ce bas monde, cependant les deux sont incapable de le dépasser : ni la sagesse de comprendre la volonté divine, ni l'argent de dépasser la mort. D'où la suite de notre verset et les deux suivants : Le מְרוּבָּח (gain, profit ; un terme très économique : à mon avis, vu les occurrences du mot ailleurs dans le livre, il ne doit pas être compris dans le sens de « l'avantage du savoir sur l'argent ») du savoir c'est que la sagesse fait vivre ceux qui la possèdent. Les deux derniers versets concluent notre péricope. Qohéleth y rappelle les carences de la sagesse devant la volonté divine. Nul ne peut savoir de quoi demain sera fait, cela appartient à Dieu. Il combat encore une fois le concept de rétribution : un bon acte (ou la sagesse) n'entraîne pas forcément les faveurs de Dieu, ni un mauvais (ou la folie) sa colère. Quand il a courbé quelque chose, on ne peut rien faire pour le décourber. Tout lui appartient,

selon le constat du sage au v. 3,14. Il n'y donc rien d'autre à faire que de jouir des jours de bonheur et réfléchir, dans les jours de malheur, que Dieu fait toute chose, autant celui-ci que celui-là. Au chapitre 3 du livre de Qohéleth, nous pouvons lire un grand développement sur les temps qui changent, la conclusion de Qohéleth au v.3,11 dit : « *Il fait toute chose bonne en son temps ; même il a mis dans le coeur la pensée de l'éternité, bien que l'homme ne puisse pas saisir l'oeuvre que Dieu fait, du commencement à la fin.* » Le changement des temps (bonheur puis malheur) est donc un bienfait, aux yeux de Dieu, mais les hommes ne peuvent le comprendre.

Notons à nouveau, avec Buehlmann (cf. biblio. p. 85) que ces versets 8 à 14 semblent faire la critique d'une vision de l'histoire telle qu'on la trouve en Deutéronome 4,32-40. En effet, en Qo 7,10, il semble faire une claire allusion à Dt 4,32. Les versets Qo 7,11-14 opposeraient le concept qohélethien de יְתָרוֹן avec celui de נְהִלָּה (fief ; nous traduisons : héritage) typiquement deutéronomique. Dès lors, il faudrait lire le verset 12 ainsi : « *Un profit peut être obtenu par la sagesse, par une bonne éducation, et donc non par la possession d'un fief (la sagesse fait vivre son propriétaire, qui ne possède pas de fief)* » (Buehlmann, cf. ci-dessus).

3.2 Qohéleth 8,10-15 : La joie devant l'absence de rétribution :

3.2.1 Traduction :

- | | |
|---|--|
| <p>10 ובָּכַן רֵאִיתִי רְשָׁעִים קְבָרִים וְכָאוּ וּמִמְקוֹם קְדוֹשׁ יִהְיוּ וַיִּשְׁתַּכְּחוּ כְּעִיר אֲשֶׁר כָּרוּ עֵשׂוּ גַם־זֶה הִבֵּל :</p> <p>11 אֲשֶׁר אִי־נִעְשָׂה מַעֲשֵׂה הַרְעָה מִהֵרָה עַל־פֶּן מָלֵא לֵב בְּנֵי־הָאָדָם בָּהֶם לַעֲשׂוֹת רָע :</p> <p>12 אֲשֶׁר חָטָא עֲשָׂה רַע מֵאֵת וּמֵאַרְיָה לֹו כִּי גַם־יִוָּדַע אֲנִי אֲשֶׁר יִהְיֶה־טוֹב לְיִרְאֵי הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר יִירָאוּ מִלְּפָנָיו :</p> <p>13 אֵינְנוּ יָרֵא מִלְּפָנָיו וְטוֹב לֹא־יִהְיֶה לְרָשָׁע וְלֹא־יֵאָרִיךְ יָמָיו כַּצֵּל אֲשֶׁר אֱלֹהִים :</p> <p>14 יִשְׁתַּבַּח אֲשֶׁר נִעְשָׂה עַל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר יֵשׁ צַדִּיקִים אֲשֶׁר מֵגִיעַ אֲלֵהֶם כַּמַּעֲשֵׂה הַרְשָׁעִים וַיִּשׁ רְשָׁעִים שְׂמִינִיעַ אֲלֵהֶם כַּמַּעֲשֵׂה הַצַּדִּיקִים אֲמַרְתִּי שְׂגִם־זֶה הִבֵּל :</p> <p>15 וַיִּשְׂבַּחְתִּי אֲנִי אֶת־הַשֶּׁמֶשׁ אֲשֶׁר אִי־טוֹב לְאָדָם בְּעִמְלוֹ יְמֵי חַיָּיו תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ כִּי אִם־לֶאֱכֹל וְלִשְׂמוֹת וְלִשְׂמוֹת וְהוּא לְגוֹב אֲשֶׁר־נִתְּנוּ־לוֹ הָאֱלֹהִים תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ :</p> | <p>10 Et alors, j'ai vu des méchants mis au tombeau. On venait ; même du lieu saint on allait se déplacer et on allait oublier dans la ville qu'ils avaient agi ainsi. Cela aussi est vanité.</p> <p>11 Parce que la sentence contre l'oeuvre mauvaise n'est pas exécutée promptement, le coeur des fils d'Adam se remplit (en eux) de malveillance.</p> <p>12 Bien que le pécheur fasse du mal cent fois, il prolonge néanmoins sa vie. Certes, je sais aussi qu'il y aura du bien pour ceux qui craignent Dieu parce qu'ils ont de la crainte devant lui.</p> <p>13 Mais qu'il n'y aura pas de bien pour méchant et, comme l'ombre, il ne prolongera pas ses jours parce qu'il se détourne de Dieu.</p> <p>14 Il y a une absurdité qui se produit sur la terre : Il y a des justes à qui arrive ce que mérite les méchants et il y a des méchants à qui arrive ce que mérite les justes. J'ai dit que cela aussi est vanité.</p> <p>15 Et je vante la joie parce qu'il n'y a rien de bon pour l'homme sous le soleil si ce n'est manger, boire et se réjouir et cela l'accompagne dans son labeur durant les jours de sa vie que Dieu lui a accordés sous le soleil.</p> |
|---|--|

Notes sur la traduction : (v.10) Ce verset pose de nombreux problèmes de trad. Nous en discuterons dans le commentaire. (v.11) Le verbe אֱלֵא est un verbe d'état à l'accompli du qal. Il signifie « être plein ». Pourtant, ici, un sens progressif est sans doute souhaitable : se remplit. Le בָּהֶם (en eux) est redondant en français. (v.14) Je traduis le premier הִבֵּל par absurdité : c'est, il me semble, le sens le meilleur ici.

3.2.2 Limites de la péricope :

De tous les commentaires que j'ai consulté, un seul (Krüger) est d'avis que 8,10-15 forme une péricope indépendante. La TOB, visiblement, est aussi de cet avis. Crenshaw défend aussi la clôture en aval de 8,10 mais voit en amont une clôture en 8,17. Par contre, Glasser reconnaît une clôture en 8,15 et bien qu'il reconnaisse que 8,10-15 soit une petite section, il la voit s'insérer dans une vaste péricope allant de 7,25 à 8,15. Quant à Murphy, aucune clôture ne correspond aux nôtres vu qu'il délimite une péricope allant de 8,1 à 8,17. Tous les spécialistes s'accordent sur le fait qu'isoler des péricopes dans le livre de Qohéleth n'est pas chose évidente. Si l'on voit souvent une progression dans les assertions du sage, le cruel manque de conjonction coordinatrice rend le découpage mal aisé. Cependant, il semble claire que la péricope que nous proposons a, au moins, une unité thématique : l'absence de rétribution et le moyen d'être néanmoins joyeux malgré cela. Il est clair également que le וּבָכַן au début du verset 10 relie notre passage avec ce qui précède. Les versets 8,5 à 8,9 traitent de l'indéterminable moment de la mort ; il paraît donc logique que Qohéleth enchaîne sur l'absence d'une logique de rétribution : le moment de la mort est indéterminable et ce n'est pas en étant plus juste que la vie sera plus longue et inversement. Quant à la clôture en amont, nous trouvons un indicateur formel. En effet, תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ (sous le soleil) sert souvent à Qohéleth de formule concluant (ou introduisant cf. 9,13) un raisonnement (vv. 8,9 ; 9,6 ; 9,9). De plus le verset 16 commence par l'indicateur temporel כַּאֲשֶׁר (quand) qui montre bien un changement de propos et, thématiquement, Qohéleth n'y traite plus de la rétribution ni de la joie d'une sorte de *carpe diem*. Ainsi donc, isoler une péricope de 8,10-15 semble être justifiable, bien que nous reconnaissons tout à fait qu'elle s'insère dans de plus vastes ensembles.

3.2.3 Commentaire de 8,10-15 :

Comme nous le disions plus haut, le verset 10 dans sa version massorétique pose quelques problèmes au niveau de sa traduction. C'est surtout le verbe באו qui fait difficulté. En effet, il s'agit d'un pluriel (impersonnel ?) de בוא à l'accompli du qal : on allait. Or, la suite du verset se trouvent être à l'inaccompli : beaucoup de traducteurs ont traduit והלכו וימקום קדוש par « on allait et venait du lieu saint ». La proposition ויבאו קברים a souvent été corrigé selon LXX : εἰς τάφους εἰσαχθέντας) en קברים מובאים (lit. « J'ai vu des méchants *qui étaient menés en tombes.* ») pour la rendre plus compréhensible. De plus, d'autres commentateurs (Crenshaw) ont corrigé קברים en קרבים (s'approchant) et ont lu וישתבחו (ils allaient se glorifier) à la place de וישתבחו (ils allaient être oubliés). Si l'on suit toutes ces variantes on en arrive au texte proposé par Crenshaw : « *Puis, j'ai vu les méchants, s'approchant et entrant dans le lieu saint, se déplacer et se glorifier dans la ville d'avoir agi ainsi.* » Cependant, selon moi, le sens du texte massorétique est plus riche que celui du texte ci-dessus. Je propose en tout cas de garder l'idée de l'enterrement qui a l'avantage de mettre en relation notre péricope avec la précédente (cf. v. 8.8). En effet, Qohéleth ici rappelle un fait d'expérience : il a vu des gens méchants se faire enterrer avec de nombreux honneurs. Les verbes de mouvements semble indiquer que de nombreuses personnes défilent pour rendre hommage au défunt et l'indication du lieu saint nous incline à penser qu'il y a des personnalités officielles. Ces méchants hommes ont atteint la fin de leur vie (cf. 7,1) et malgré leurs actions mauvaises ils sont encore récompensés par des honneurs posthumes. Pire encore, les gens oublient tout ce qu'ils ont fait. Cela contredit totalement ce que dit la sagesse traditionnelle (cf. vv 12b et 13). Rien de tout cela, comme le dit Glasser, n'exprime la moindre réprobation de la conduite injuste des défunts. « Cela aussi est vanité ! » Mais il y a plus, les versets 11 et 12a nous montrent les catastrophiques conséquences de cette absence de juste réprobation. En effet, lorsque les gens voient que le crime paye car les hommes mauvais ne reçoivent pas de punition, ils sont incités au crime. Lorsqu'on voit des criminels recevoir des honneurs, on se dit que peu en chaut à Dieu de la justice et de l'injustice. La proposition אֲשֶׁר אֵין־נֶעֱשֶׂה כְּתֻבָּם מֵעֲשֶׂה הַרְעָה מְהֵרָה (parce que la sentence contre l'oeuvre mauvaise n'est pas exécutée promptement) est intéressante. Elle induit bien sûr qu'il faudrait d'abord que la punition soit effectuée rapidement pour dissuader les gens de commettre le crime mais surtout elle prouve que Qohéleth admet néanmoins la possibilité d'une rétribution future. Krüger pense qu'il y a peut-être une référence à ce qui se passe en Gn 2-3 : Si Dieu, suite à la consommation du fruit de l'arbre, avait immédiatement puni Adam et Eve de mort (comme il l'avait promis en Gn 2,17), il n'y aurait pas eu d'humanité. Mais Dieu laissa vivre l'homme jusqu'à huit cent ans. Ce qui semble probable, c'est que, même si notre sage admet une possible rétribution future, elle n'aura pas lieu sous le soleil (le domaine que Qohéleth n'a eu de cesse d'explorer) de manière visible et compréhensible aux hommes vu que des méchants peuvent mourir avec les honneurs.

Qohéleth va maintenant revenir sur la question de la rétribution, il semble citer librement (la formulation est sans doute de lui et elle commence par une subordonnée) un fait de la sagesse populaire. La formule d'introduction « Certes, je sais aussi que » induit que Qohéleth connaît la sagesse populaire mais n'induit pas forcément qu'il y adhère. (Il ne faut donc pas obligatoirement voir une contradiction inhérente dans ces versets par rapport aux précédents.) Ici, il veut ne pas passer sous silence ce qu'il a entendu de nombreuses fois : la thèse de la rétribution selon laquelle le bonheur est accordé aux justes (ceux qui craignent Dieu), ainsi qu'une longue vie, alors que les mauvais reçoivent tribulation et raccourcissent leurs jours. La conclusion que constitue le verset 14 semble en tous cas aller dans ce sens. Cependant, il serait incorrect de passer sous silence l'intéressante hypothèse de Krüger : Cet exégète propose déjà de traduire différemment ces versets 12b-14. La clef de sa traduction réside dans le fait de lire ויהי־טוב־טוב de טוב comme un adjectif (bon) et non comme un nom (bonheur). Cela donne ceci : « *C'est bon pour les craignants Dieu de craindre devant sa face...et ce n'est pas bon pour le méchant et comme l'ombre il ne vivra pas longtemps parce qu'il se détourne de Dieu.* » Le sens devient différent ; Qohéleth alors ne citerait pas la sagesse populaire mais ferait une constatation selon laquelle, il n'y pas de lien de cause entre la crainte de Dieu et le bonheur. Les créatures sont exhortées à craindre Dieu non pour obtenir de lui mais parce que c'est la un comportement approprié (cf. 3,14). Le verset 14 montre que la rétribution, du point de vue de l'homme qui ne peut comprendre les desseins de Dieu, est quelque chose qui ne peut être vérifié. Parce que, le sage l'a dit en 6,12a, la vie de chaque homme passe comme une ombre qu'il soit bon ou mauvais. Quant à l'apparente adéquation entre la fin du verset 12 et la fin du verset 13, elle s'annule : selon ce que Qohéleth a dit en 6,12a, le juste comme le méchant, même s'ils ont une longue vie, finissent toujours par mourir et donc leur vie passe comme une ombre. Pour conclure sur les questions posées par ces versets, on voit néanmoins qu'il y a ici une vive critique de la rétribution, en tous cas telle que les humains l'attendrait : le verset 14 en est la preuve, il y a dans les faits une absurdité. Pourtant, il est vrai que l'hypothèse de Krüger est séduisante car elle répondrait directement contre « un remplissage de malfaisance du coeur » (cf. v.11). L'homme est néanmoins appelé à agir avec justice et à craindre Dieu, car c'est là le seul comportement adéquat.

Qohéleth, au verset 15, finit par louer la joie, devrait-on dire la joie de vivre. Certes, la loi de la rétribution s'est avérée incompréhensible à l'homme, incapable de saisir pourquoi certains justes finissent par subir un sort que l'on souhaiterait aux méchants et inversement. Cela a été qualifié d'absurde (v. 14b) mais ça appartient à Dieu. Pourtant, pour tout homme (non seulement les justes mais aussi les méchants) la vie est un don de Dieu, limitée certes, mais dont les joies méritent l'éloge. En accord avec les versets 3,12-14, la crainte de Dieu est néanmoins intimement lié avec le bonheur que l'on peut éprouver ici (ce qui rejoindrait la pensée de Krüger cf. ci-dessus) en ce qu'il en est le dispensateur. Les joies de ce monde (nourriture, boissons, épanouissement dans son travail) sont don de Dieu et la crainte que l'on a son égard mène à la jouissance des biens d'ici-bas. Il ne sert à rien de craindre Dieu en vue d'une rétribution ; le tout est de jouir de la joie qu'il nous dispense gratuitement et qui nous accompagne dans nos activités tous les jours de notre vie. Il faut donc accepter les dons de Dieu et ne pas s'éreinter à en obtenir d'avantage.

3.3 Qohéleth 9, 7-10 : Jouir de la vie car après il sera trop tard :

3.3.1 Traduction :

<p>לך אכל בשמחה לחמך ושתה בלב טוב יינך כי קבר רצה האלהים את מעשיך : בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל תחסר :</p> <p>ראה חיים עם אשה אשר אהבת כל ימי חייך הבלך אשר נתן לך תחת השמש כל ימי הבלך כי הוא תלךך בחיים ובצמלך אשר אתה עמל תחת השמש : כל אשר תמצא ידך לעשות בכחך עשה כי אין מעשה ותשובה ודעת ותקמה בשאול אשר אתה הלך שמה :</p>	<p>7 Va ! Mange avec joie ton pain et bois ton vin de bon coeur car déjà Dieu est satisfait de tes actions.</p> <p>8 En tout temps, que tes vêtements soient blancs et que l'huile sur ta tête ne manque pas.</p> <p>9 Profite de la vie avec la femme que tu aimes tous les jours de ta vaine existence qu'il t'a donné sous le soleil, tous tes jours vains, car c'est ta part dans la vie et dans le labeur auquel tu peines sous le soleil.</p> <p>10 Tout ce que ta main se trouve capable de faire, fais-le ! Car il n'y a ni oeuvre, ni compte, ni savoir, ni sagesse dans le shéol où tu t'en iras.</p>
--	---

Notes sur la traduction : (v.9) Le verbe *תן* n'a pas de sujet : il faut sans doute sous-entendre *האלהים*. Ce verset contient deux occurrences du terme clef *הבל* qu'il est impossible de traduire ici par un substantif : l'adjectif « vain » le remplace inadéquatement. (v.10) La TOB traduit 10a par « Tout ce que ta main se trouve capable de faire, fais-le par tes propres forces ». L'idée de capacité (ou force) n'est indiquée qu'une fois par *בכחך* (avec ta capacité ou ta force) : on peut donc traduire soit comme ci-dessus dans ma traduction ou éventuellement ainsi : « Tout ce que ta main trouve à faire, fais le avec (ta > tes) tes capacités. ». La traduction de la TOB est à mon sens redondante.

3.3.2 Limites de la péricope :

Ce passage constitue la conclusion d'un ensemble qui s'étend de 9,1 à 9,10, selon Crenshaw. Cela est aussi mon avis. Dans cet ensemble Qohéleth disserte sur un sort pour tous identique : La vie s'achève par la mort et après elle, c'est le shéol, l'oubli de toute chose (vv.9,5 et 6). Dans la conclusion de cet ensemble (notre passage), le sage détermine une pratique de vie conforme à ce triste bilan. J'ai choisi de ne commenter que cette dernière partie car elle suffira, à elle seule, à nous orienter dans nos recherches. Cette partie est clairement isolée du reste de l'ensemble 9,1-10 par la répétition de plusieurs impératifs que l'on ne trouve guère dans le reste de l'ensemble. Qohéleth, donc, fait une exhortation à son lecteur. En amont de notre texte, au v.11, on trouve la formule *שבתתי וראיה* (je me suis tourner à voir...) qui indique un nouveau développement (cf. 4,1.7). Ce développement refait mention de l'impossibilité pour l'homme de connaître l'heure de sa fin. Certains exégètes prolongent la grande péricope 9,1-10 jusqu'au verset 12. Cependant, pour notre propos, c'est bien le passage conclusif de 9,7-10 qui est le plus intéressant, nous nous en tiendrons donc là.

3.3.3 Commentaire de Qohéleth 9,7-10 :

Qohéleth, depuis le début, a conclu qu'il n'y avait sous le soleil, c'est-à-dire ici bas, qu'un seul bonheur pour l'homme : celui de manger, de boire et de jouir des fruits de son labeur (cf. 2,24 ; 3,12 et 13 ; 5,17-19 ; 8,15). Dans notre passage, il ne s'agit plus de tirer des conclusions ; Il s'agit d'exhorter. La vie est courte et les impératifs dont use notre sage montrent qu'il n'y a plus de temps à perdre. Il faut jouir maintenant de la vie, tant qu'on est en vie (cf. 9,4ss), car la mort peut venir n'importe quand. En effet, dans toute cette seconde partie du livre qui nous intéresse (7,1 à 12,8), notre sage s'inquiète du bonheur concret et pratique de l'homme : « *Qui sait ce qui est le mieux pour l'homme pendent l'existence... ?* » lisait-on en 6,11, dans cette petite section qui introduit la partie pratique du livre. L'exhortation à jouir d'un bonheur concret dans la vie va être sa préoccupation.

Il faut tout d'abord manger le pain et boire son vin dans la joie. Le pain et le vin constituent la nourriture principale et leur mention englobe bien sûr toute autre forme de nourriture ; ils sont symboles de vie et aussi de plaisir (Ps 4,8 ; Ps 104,15 ; Sir 40,20). Mais que nous apprend la fin de du verset 7 : « Dieu est DEJA satisfait de tes actions. » ? Le verbe נָשַׂר (est satisfait) est généralement utilisé en contexte sacrificiel pour exprimer le contentement divin devant l'offrande. Ici, il va de soit qu'il ne s'agit pas de cela. L'emphase est mise sur le mot נָשַׂר (déjà) ; on a dès lors deux façons de comprendre ce demi verset. La première nous revoie dans la logique de la rétribution et nous invite à penser que si l'homme peut jouir de telle joie c'est qu'il est rétribué de ses actions. La seconde, au contraire, nous fait sortir totalement de l'engrenage de la rétribution. Il s'agit au contraire de la largesse d'un dieu qui se satisfait lorsque les hommes prennent du plaisir à jouir de la vie, c'est-à-dire de tous les cadeaux qu'il leur offre dans celle-ci. Dans cette deuxième façon de voir, Dieu est le seul à déterminer la part (cf. v.9) du bonheur dont on peut jouir dans la vie. L'homme, si désireux de rétribution qu'il soit, n'a d'autre choix que de jouir des biens que Dieu lui concède, selon son bon vouloir, mais non selon le mérite des hommes. Cependant, bien que nous ayons déjà vu que Qohéleth, selon ses expériences, ne conçoit pas l'existence d'une rétribution « causale » directe (c'est-à-dire que chaque action n'entraîne pas automatiquement une rétribution directe ; cf. 8,11 à 14), il admet certainement que certains comportements (par exemple de faire des vœux sans les accomplir ; cf. 5,5) déplaisent à Dieu et que, s'en étant irrité, cela entraîne un châtement (cf. aussi 7,7).

Comme en témoignent Crenshaw, Krüger et Murphy, ce passage présente de nombreuses correspondances avec d'autres textes du Proche Orient ancien et notamment un passage de l'épopée de Gilgamesh (Meissner-Millard Tablet ; 1800 av. JC) dans lequel la tavernière Siduri exhorte Gilgamesh de la sorte : « Ô Gilgamesh, où erres-tu donc ? La vie que tu cherches, tu ne la trouveras point : Quand les dieux créèrent l'humanité, la mort, ils lui ont dispensé et ont gardé la vie dans leurs mains. Mais toi, Gilgamesh, que ton ventre soit plein ; jour et nuit réjouis-toi toujours. Divertis-toi chaque jour ; danse et joue jour et nuit ! Que tes vêtements soient propres et ta tête lavée. Puisses-tu te baigner dans l'eau ! Regarde l'enfant que tu tiens par la main, laisse ton épouse profiter de tes caresses répétées, puisque telle est la destinée de l'homme. » Ainsi donc, ici comme là, la possibilité que l'homme a de jouir de la vie se trouve dans les mains de Dieu. S'il accorde ce don – car c'est un don – c'est que Dieu en dispose comme il l'entend que ça soit par rétribution ou non. La seule chose qui soit une certitude pour l'homme, c'est qu'il va mourir.

Les deux versets suivants vont dans le même sens. Il faut faire, tant que cela est possible, de chaque jour une fête : les habits blancs et l'huile, non seulement protège l'homme contre la chaleur (habits blancs) et les maladie de la tête (huile) mais ce sont des ornements de fête (cf. Est 8,15), donc aussi de luxe. Qohéleth exhorte ses lecteurs à toujours jouir de tous les plaisirs matériels tant qu'on est en vie. De plus, parce que de tels biens sont dispendieux, le travail qui permet de les acquérir est finalement loué par notre sage. Le verset 9, quant à lui, semble contredire totalement ce que Qohéleth nous disait au verset 7,26ss sur les femmes. Devant cette incohérence, Glasser a vu dans le verset 7,26 une citation de la sagesse populaire. Il défend son opinion en montrant que Qohéleth, lui, n'est pas arrivé à cette conclusion (cf. 7,28). D'autres exégètes ont distingué la séductrice de 7,26 de l'épouse de notre verset 9. Krüger pense que la femme de 7,26 est une image de la sagesse. Quant à Lavoie (cf. Biblio, p.130), il affirme qu'en 7,26 le texte est clairement misogyne. Comment, expliquer un tel changement d'opinion chez notre sage, lui qui a dit que la femme est pire que la mort mais qui nous exhorte pour finir à jouir de sa compagnie ? Eh bien simplement, en considérant qu'il n'y a pas là de contradiction. En effet, la jouissance que procure une femme n'est pas en contradiction avec sa critique (Lauha, cité par Lavoie, cf. biblio, p.130) parce que cette jouissance est de l'ordre du transitoire (הֶבְרֵלָה). Rappelons-nous de ce que disait Qohéleth au verset 3,8 : Il y a un temps pour aimer et un temps pour haïr. L'amour pour une femme fait partie de ces dons temporels dont Dieu nous fait cadeau. Il est bon d'en jouir car c'est là un des seuls bonheurs de l'homme ici-bas. Mais intrinsèquement, la femme peut très bien, pour Qohéleth (selon l'intuition de Lavoie que je partage en partie) avoir perdu sa valeur d'aide pour l'homme, selon son rôle assigné par Dieu (Gn 2,8 ; Elle est devenue un piège pire que la mort et cela au même titre qu'il vaut mieux pour l'homme une maison de deuil qu'une maison de joie (vv. 7,1ss). Cela aussi contredit en apparence nos versets. Pourtant, la joie, la femme, le vin peuvent être pires que la mort car ils détournent l'homme de la sagesse ; Et cette sagesse, consiste principalement à voir que l'homme doit mourir et que sa vie est transitoire. L'attitude à avoir est donc proche de celle des stoïciens : Le bonheur, quand il est là, on doit en jouir mais il ne faut pas le chercher à tout prix au risque de se perdre. Le bonheur est un don, comme le labeur ; le labeur est une chose dure intrinsèquement mais on peut jouir de ses fruits. La femme est un piège mais ses faveurs peuvent être un bienfait.

Il est bien de remarquer que la fin du verset 9 contient une redondance significative du mot הֶבְרֵלָה (vanité, éphémèreté...) et d'expressions limitatives de la durée de l'existence. En effet, le topos est toujours le même : la vie est courte et vaine, faite de labeurs qui peuvent mener à de brèves et passagères joies. C'est là le don de Dieu aux hommes.

Le verset 10 donne une dernière semonce : Il faut agir dans la vie, d'une part parce que les éphémères joies viennent du labeur (6,7) et d'autre part parce qu'il faut profiter de la vie pour accomplir quelque chose (N'oublions pas qu'un nom est préférable à une huile parfumée. cf. 7,1). Le sage doit donc oeuvrer ici bas pour goûter aux joies de la vie car dans le shéol – lieu où se retrouvent les défunts et où ils y restent, semble-t-il, tant que leur souvenir demeure dans la mémoire des vivants – il n'y a plus rien de ce qui définit l'homme : le travail, le calcul (sans doute dirait-on aujourd'hui la raison), le savoir, la sagesse. La vision de Qohéleth sur un au-delà est donc très négative. Il ne croit pas à la résurrection ni du corps (certaines factions juives à tendance apocalyptiques commençaient à émerger), ni de l'âme (conception platonicienne qui influença le christianisme). Pour lui, le shéol est le lieu du non-être.

Ainsi, Qohéleth dans ces quatre versets, décrit une autre conception de la réalisation éthique de l'existence humaine, non plus basée sur la rétribution, mais sur la conscience et l'acceptation d'une vie transitoire, limitée par la mort. En acceptant ce fait immuable, l'homme peut dès lors profiter de sa vie en connaissance de cause dans le temps qui lui est imparti. Si l'on garde à l'esprit la mort, on ne gaspillera pas sa vie.

3.4 Qohéleth 10, 8-11 et 11, 1-6 : Les risques de l'action et, pour les contrer, prévoyance et modération :

3.4.1 Traduction :

8	חפר גומץ בו יפול ופרץ גדר ישכנו נחש :	8	Celui qui creuse une fosse peut tomber dedans et celui qui ébrèche un mur, un serpent peut le mordre.
9	מסיע אבנים יעצב בהם בוקע עצים יסכן גם :	9	Celui qui extrait des pierres peut se faire mal ; celui qui fend des arbres est (potentiellement) en danger.
10	אם-קקה הברזל והוא לא-פנים קלקל וחקלים יגבר ויתרון הכשיר חכמה :	10	Si le fer est émoussé et qu'on n'aiguise pas le tranchant (la face), on doit redoubler ses forces : ce qui est avantageux au profit est (affaire de) sagesse.
11	אם-ישף הנחש בלוא-לחש ואין יתרון לבעל הלשון :	11	Si le serpent mord faute de charme, il n'y a pas de profit pour le charmeur (lit. pour le maître de la langue).
1	שלח לחמה על-פני המים כִּי-כרב המים תמצאנו :	1	Lance ton pain à la surface de l'eau car dans de nombreux jours, tu le retrouveras (peut-être).
2	תן-חלק לשבעה וגם לשמונה כי לא תדע מה-יהיה רעה על-הארץ :	2	Donne-en une part à sept voire huit (personnes) car tu ne sais pas quel malheur peut survenir sur la terre.
3	אם-ימלאו העבים גשם על-הארץ וריקו ואם-יפול יעז בדרום ואם בצפון מקום שיפול העץ שם יהוא :	3	Quand les nuages sont pleins, ils déversent la pluie sur la terre. Et si un arbre tombe au sud ou au nord, il reste à l'endroit où il est tombé.
4	שמר רוח לא יזרע וראה בעבים לא יקצור :	4	Celui qui écoute le vent ne sème pas et celui qui regarde les nuages ne moissonne pas.
5	כאשר אינה יודע מה-דרך הרוח כעצמים בבטן המלאה פכה לא תדע את-מעשה האלהים אשר יעשה את-הכל :	5	De même que tu ignores quel est le chemin du souffle (vital) -comme le (processus de la formation) des os dans le ventre de la femme enceinte -, de même tu ignores l'oeuvre de Dieu, lui qui fait toute chose.
6	בבקר זרע את-זרעך ולערב אל-תנח נדך כי אינה יודע אי זה יכשר הגוה או-זה ואם-שניהם כאחד טובים :	6	Au matin, sème ta semence et, au soir, ne laisse pas ta main se reposer car tu ne peux savoir, de ceci ou cela, lequel réussira ou si les deux seront bons.

Notes sur la traduction : (vv. 8 et 9) Les yiqtol indiquent une potentialité. (v.10) Bien qu'on trouve le pronom הווא, il semble être impersonnel. (v.5) Le processus de formation des os : העצמים (les os) il faut sans doute entendre הדרך-העצמים (lit. le chemin des os.)

3.4.2 Commentaire de Qohéleth 10, 8-11 et 11, 1-6:

Ces deux petites sections ont été mises ensemble pour l'unique raison qu'elle concernent la façon juste d'agir pour l'homme sage dans son travail. Il semble donc inutile pour notre propos de discuter des limites de cette péripécie recomposée.

Les premiers versets du chapitre dix concernent l'activité du sage en face des insensés. La conclusion de Qohéleth était que les sages sont souvent confrontés à la folie des insensés ; ces derniers, vu qu'ils ne voient pas leur propre folie, pensent que tout les autres sont fous (10,3). Devant cet état de fait, le sage doit rester dans la stabilité et avoir du sang-froid car l'emportement cause encore plus de mal que de bien, surtout dans une situation dans laquelle l'insensé est au pouvoir (10,4 et 5). Ici, dans notre première section, le sujet est encore le comportement du sage dans son activité, mais cette fois-ci en face de l'absurdité ou de l'imprévisibilité du monde extérieur qui lui non plus ne peut être totalement dominé par la sagesse.

L'idée principale des versets 8 et 9 est la suivante : le sage n'est pas à l'abri d'un accident. Le topos de l'homme qui creuse un trou et finit par y tomber est un thème de la sagesse traditionnelle (Pr 26,27 ; Ps 7,16 ; 9,16-17 ; 35,7-8 ; 57,7 ; Sir 27,26). Il est d'habitude une illustration de la rétribution : celui qui fait une oeuvre mauvaise (métaphoriquement un trou) sera rétribué en conséquence (il tombera dedans). On voit bien la correspondance entre le trou et la chute : la rétribution est un processus de cause à effet. Mais est-ce là l'idée de notre sage, lui qui est si peu enclin à défendre une rétribution automatique de cause à effet ? Il semble bien que non. Qohéleth a en tête l'accident qui peut survenir à n'importe quel moment dans le travail. En effet, tout homme qui creuse un trou, donc pratique une activité, peut tomber dedans. De même que tout homme qui défonce un mur, est susceptible de voir un serpent sortir des lézardes et le mordre (cf. Amos 5,19). Le verset 9 confirme encore qu'on ne doit pas comprendre métaphoriquement le verset 8. En effet, si le verset 8 semblait illustrer la logique de la rétribution (par des actions jugées mauvaises : creuser, détruire), le verset 9 met en exemple des actions nobles, comme l'extraction des pierres et la coupe du bois : pourtant, les conséquences sont toujours les mêmes, on peut se couper ou se blesser. Ces deux versets donc illustrent encore une fois un fait d'expérience : toutes les activités de l'homme, qu'elles soient nobles ou viles, ne sont pas sans dangers. Celui qui croit que seuls ceux qui creusent ou défoncent (qui agissent mal) vont à l'encontre d'une calamité se trompe ; la calamité peut aussi toucher ceux qui agissent noblement. Devant ce constat, Qohéleth va montrer que ce qui est sage est précisément l'apprentissage du travail et non essayer d'en réduire les risques inutilement. En effet, si pour éviter de se couper on use d'un tranchant émoussé, on doit redoubler ses forces car le bois se fendra plus difficilement. Au contraire, il faut apprendre son métier pour atteindre un certain profit. « *Ce qui est avantageux au profit est (affaire de) sagesse.* » Ici, la sagesse doit être comprise comme l'attitude de l'homme qui réalise son travail avec justesse. L'homme ne peut obtenir de profit dans son travail qu'en le faisant dans les règles de l'art et non en essayant à tout prix d'en éviter les écueils. La sagesse est donc encore une fois bonne comme un héritage (7,11). Elle est la seule qui puisse mener l'homme vers un certain profit.

Le verset 11 conclut notre première petite section. Qohéleth tire une conclusion plus grave encore : Ne pas exercer son travail dans les règles peut avoir des conséquences catastrophiques. Il ne s'agit pas uniquement d'efforts redoublés, comme quand on fend du bois avec une hache émoussée, mais bien d'une possible mort prématurée. Le charmeur, s'il ne fait pas son travail avec sagesse, n'obtient pas de profit. C'est là un euphémisme. On peut aussi comprendre ce verset différemment : Krüger a pensé que le serpent a mordu le charmeur avant qu'il n'ait eu le temps d'exercer son art. Cela veut dire, à l'instar des versets 8 et 9, que malgré l'apprentissage par la sagesse, les risques du métier demeurent et ne peuvent être éradiqués totalement. D'autres encore ont pensé que le serpent avait mordu une tierce personne et que, par conséquent, le charmeur n'eut pas de profit car il avait mal charmé son reptile. Quoi qu'il en soit, toutes ces interprétations vont dans un sens communs : il y a profit à apprendre et à exercer son métier avec sagesse car, bien que tous les risques inhérents ne pourront jamais être totalement annihilés, une grande partie néanmoins pourra être évitée.

Si j'ai choisi de relier à cette partie 10,8-11 les premiers versets du chapitre 11, c'est justement parce qu'ils concernent les moyens que la sagesse nous donne pour éviter les risques inhérents à toute activité ou entreprise. Le verset 11 n'est pas compréhensible à première vue car il fait sans doute référence à une situation proverbiale connue à l'époque mais qui ne fait plus partie du sens commun. Jérôme et le Targum interprétaient ce verset comme un encouragement à l'aumône. Il faut pratiquer l'aumône car à la longue on pourra en être récompensé. Pourtant, l'action de jeter son pain à la surface de l'eau n'a en soit aucun rapport avec l'aumône. Il semble plus juste de voir là une métaphore de l'investissement commercial maritime. Dans ce cas, ce serait une exhortation à investir son pain, c'est-à-dire son avoir, son bien, pour espérer en tirer profit. Le verbe תִּמְצָאנוּ (racine מצא) au *yiqtol* semble avoir un sens expectatif (tu pourrais le retrouver). C'est la mention de l'eau qui a fait penser un certain nombre d'exégètes à une allusion au commerce maritime ainsi qu'un verset d'Esaië (Es 18,2) dont le vocabulaire rappelle celui de notre verset. Cependant, on s'attendrait à ce que l'allusion soit plus explicite, comme le déplore Glasser. Sans forcément penser au commerce maritime, ce verset fait déjà sens en lui-même. Lancer son pain à l'eau est une action qui, à priori, équivaut à perdre son pain. En effet, chacun sait que le pain ne résiste pas tellement dans l'eau et si l'on en ressort, il est immangeable. Mais, Qohéleth nous le dit, après plusieurs jours on pourrait le retrouver. Il semble clair qu'il s'agit bien là d'une invitation à investir son bien, même à perte, car c'est ainsi que l'on peut faire du profit. Le temps de Qohéleth (3^{ème} siècle av. notre ère) correspond également à un grand développement économique et commercial du Proche Orient. En effet, sous les Ptolémées – génies de l'exploitation et de la taxation, aux dires de Buehlmann – l'Orient est confronté à une économie de maximisation du profit et non plus de subsistance. Comme on le sait, la discussion sur le profit (יתרון) est au coeur de la philosophie de notre sage, qui est fortement influencée par la pensée hellénistique.

Le verset 2 semble déjà bien plus compréhensible. On pourrait le traduire en termes d'aujourd'hui par « Il ne faut pas mettre tous ses oeufs dans le même panier. » En effet, la proposition de donner (ici, à prendre dans le sens de

faire confiance) à plusieurs personnes limite les risques de l'action car on ne sait, justement, ce qui pourra advenir.

Ces deux versets ont été compris différemment par Murphy. Voici ce qu'il propose de comprendre : Un raisonnement presque par l'absurde. Lancer son pain à l'eau signifie pour lui faire un acte inconsidéré. Paradoxalement, cet acte peut néanmoins conduire à un succès inattendu. Ici, Qohéleth voudrait signifier la totale incapacité pour l'homme de comprendre le futur et ses résultats. En d'autres termes : Va-y ! Fais quelque chose de complètement irréflecti et tu verras, tu seras surpris du résultat. Le verset 2, lu selon cette vaine, signifierait : Donne même tout ton bien car l'incertitude est telle qu'il t'est impossible compter sur une démarche prudente. Les précautions n'offrent aucune sécurité et, même plus, l'insécurité elle-même n'est pas une chose sur laquelle on peut compter. Je ne cautionne pas cette interprétation qui certes pourrait se justifier par une lecture déformante (à mon sens) de 10,14 et 11,5. Ici, je pense que notre sage exhorte au contraire à la prudence devant l'incertitude. On ne connaît rien ici bas et surtout pas le projet divin (11,5) : Rien n'est acquis et on ne peut diminuer l'ampleur des catastrophes que par la prévoyance. Si Qohéleth fut ce sage riche et puissant de Jérusalem, que tant d'exégètes aiment à s'imaginer, il semble normal qu'il ait défendu le b-à-ba de toute entreprise économique.

Au verset 3, Qohéleth continue son argumentation de l'imprévisibilité des malheurs annoncés aux v. 2. En effet, ce qui doit se produire se produira inéluctablement (Glasser) : Les nuages, quand ils sont pleins, déversent leur eau, et aucun homme n'est capable d'empêcher cela. Quand cela se passe, ce peut être une très bonne chose pour l'homme prévoyant, mais une catastrophe pour l'homme qui ne s'y attend pas. Lorsque les nuages se présentent, gorgés d'eau, on ne peut que voir la pluie tomber sans rien n'y pouvoir faire. La suite du verset est introduite par un waw (et). Certains traducteurs le traduisent par une proposition consécutive (de sorte que). En effet, Qohéleth offre un second exemple légèrement différent quant à son sens : Un arbre peut tomber soit au sud, soit au nord mais quand il est à terre, il y reste. Si l'on opte pour la consécutive, l'arbre tombe à cause de la pluie du début du verset, sinon il s'agit d'un exemple indépendant. Pourtant, lorsque l'on coupe un arbre, on peut à peu près prévoir l'endroit où il va tomber alors que durant une tempête tel n'est souvent pas le cas. Mais il n'est pas nécessaire de s'arrêter à ces détails pour comprendre le sens : la coupe d'un arbre ou sa chute est potentiellement dangereuse (cf. v.10,9). C'est uniquement quand il touche terre, que le danger inhérent à la coupe cesse totalement car quand l'arbre est à terre, il y reste. La bonne nouvelle de ce demi verset réside dans le fait que l'imprévisibilité de toute action à une fin (rappelons-nous 7,1). Un temps de bilan où l'on peut évaluer la situation.

Reprenant l'exemple de la tempête, notre sage augmente son constat : La prévoyance est bonne mais il ne faut pas qu'elle devienne couardise. Un bon paysan du temps et du lieu de Qohéleth devait certainement observer la météorologie (voire les augures) avant de planter ou de moissonner. Avec toutes les incertitudes que contenaient les indices du ciel, ils étaient néanmoins très utiles à la bonne marche de l'agriculture. Cependant, l'homme, encore aujourd'hui, ne peut renoncer à planter sous prétexte que le temps n'est pas idéal. Là encore, il y a la part d'incertitude : une année, une bonne récolte, l'autre, une mauvaise. Mais l'homme doit moissonner ; Il doit entreprendre et être prévoyant avec les moyens dont il dispose.

Le verset 5 est difficile à traduire ; et cela à cause de deux problèmes : d'une part le mot ריח (souffle) contient un double sens et, d'autre part, on attendrait volontiers un waw avant פְּעֻצְמִים (comme les os). En effet, le mot ריח désigne non seulement le vent (cf. versets précédents) et secondement le souffle vital (qui pourrait très bien être en rapport avec ce qui suit). Quant à פְּעֻצְמִים, et sans compter l'imprécision du mot lui-même, l'absence de waw le relie directement avec le mot ריח. Dès lors, il semble que ce qui concerne la femme enceinte soit une sorte d'apposition : *De même que tu ignores le chemin du souffle – comme d'ailleurs le processus...* Quoi qu'il en soit, Qohéleth fait ici référence à ce qui fut sans doute (et encore aujourd'hui) d'immenses mystères. Le miracle de la naissance est célébré à de nombreuses reprises dans l'AT (Ps 139,13-16 ; Job 10,11-12 ; 2 Macc 7,22). C'est donc au regard de ces œuvres de Dieu que Qohéleth prouve l'incapacité des hommes à comprendre ses desseins.

Au verset 6, notre sage conclut : Il faut travailler toujours et quand notre labeur est terminé, il faut en entreprendre un autre. Car on ne peut prévoir si un travail arrivera à son terme, de même qu'on ne peut prévoir la tempête, le vent etc. De deux choses, on ne peut savoir si les deux réussiront, ou seulement une sur deux, ou encore aucune. Il faut donc entreprendre sans relâche de nouvelles choses. Eu égard au verset précédent, le verbe זרע (semer) a été interprété par les anciens commentateurs juifs comme une invitation à la procréation. Cependant, quand on regarde de plus près l'agencement des mots בְּבֹקֶר ... וְלָעֶרֶב (au soir... et au matin ; le beth comme le lamed ont une valeur temporelle), on se rend compte que cela correspond bien aux deux moments de la journée où il convient d'exécuter les travaux agricoles. Ainsi, la suite du verset semble correspondre avec les deux activités. En effet, הַיּוֹם אֶחָד וְהַיּוֹם אֶחָד (l'un et l'autre) renvoient bien à ces deux moments : le matin et le soir. L'hypothèse d'une interprétation « érotique » semble écartée de ce fait.

3.5 Qohéleth 11,7 à 12,7 (8) : Jeunesse, vieillesse et mort ; le transitoire dans ce qui ne l'est pas :

3.5.1 Traduction :

<p>7 ומתוך האור טוב לעינים לראות את השמש :</p> <p>8 כי אם-שנים הרבה יחיה האדם בכלם ישמח ויזכר את-ימי החשך כי-הרבה יהיו כל-שבא הבל :</p> <p>9 שמח בחור בגילדותיו ויטיב לבד בימי בחורותה והלך בדרכי לבד ובמראי עיניו ודע כי על-כל-אלה וביאד האלהים במשפט :</p> <p>10 והסר כעס מלבך והעבר רעה ממשךך פי-הגלות והשחרות הבל :</p> <p>1 וזכר את-בוראיך בימי בחורתך עד אשר לא-יבאו ימי הרעה והגיעו שנים אשר תאמר אינלי בהם תפח :</p> <p>2 עד אשר לא-תחשך השמש והאור והירח והכוכבים ושבו העבים אחר הגשם :</p> <p>3 ביום שזעו שמרי הבית והתעו את אנשי החיל ובטלו הטחנות כי מעטו וחקו הראות בארבות :</p> <p>4 וסגרו דלתים בשוק בשפל קול הטחנה וקום לקול הצפור וישחו כל-בנות השיר :</p> <p>5 גם מגבה יראו וחתחמים בדרך ונגאץ השקד ויסתבל הקיב ותפר האבינה פי-הלך האדם אל-בית עולמו וסבבו בשוק הספדים :</p> <p>6 עד אשר לא-ירחק חבל הכסף ותרוץ גלת הזקב ותשכר כד על-המבוע ונרץ הגלגל אל-הבור :</p> <p>7 ולשב העפר על-הארץ כשחיה והרוח משוב אל-האלהים אשר נתנה :</p> <p>8 הבל הבלים אמר הקוללת הכל הבל :</p>	<p>Douce est la lumière et il est agréable aux yeux de voir le soleil.</p> <p>Car si un homme vit de nombreuses années, qu'il se réjouisse en elles toutes mais qu'il se souvienne des jours de ténèbres car ils sont nombreux. Tout ce qui vient est vanité.</p> <p>Réjouis-toi jeune homme dans ton adolescence. Que ton coeur se réjouisse aux jours de ta jeunesse ; suis les chemins de ton coeur et les visions de tes yeux ; Et sache que pour tout cela, Dieu te fera comparaître en jugement.</p> <p>Eloigne de ton coeur l'irritation. Ecarte de ta chaire le mal car la jeunesse et l'aurore (de la vie) sont vanité.</p> <p>Et souviens-toi de ton créateur aux jours de ton adolescence avant que les mauvais jours ne viennent et que les années ne s'approchent où tu diras : il n'y pas en elles de plaisir pour moi.</p> <p>Avant que ne s'assombrissent le soleil et la lumière, la lune et les étoiles et que les nuages ne reviennent après la pluie.</p> <p>Au jour où tremblent les gardes de la maison et se courbent les hommes forts, où celles qui meulent s'arrêtent car elles sont peu nombreuses et où celles qui regardent par les fenêtres se sont affadiées...</p> <p>Où les deux battants se ferment sur la rue quand s'amuit le bruit de la meule, où l'on se lève au chant des oiseaux et où toutes les filles qui chantent sont muettes.</p> <p>Alors on redoute ce qui est élevé et (on a) des frayeurs sur le chemin. Et l'amandier (re)flurit, la sauterelle s'alourdi et la capre écloit alors que l'homme s'en va vers sa maison d'éternité et les pleureuses parcourent la rue.</p> <p>Avant que le fil d'argent ne se détache, que la lampe d'or ne se fende, que le seau ne se casse à la fontaine et que la roue ne se brise sur la citerne.</p> <p>Avant que la poussière ne retourne à la terre selon ce qu'elle était et que le souffle ne retourne à Dieu qui l'a donné.</p> <p>Vanité des vanités, a dit le Qohéleth, tout est vanité.</p>
--	--

Notes sur la traduction : (v.8) ויזכר ויזכר Il semble que ces deux yiqtol aient un sens injonctif. (v.8c) On peut aussi lire « car ils seront nombreux ». (v.10) Le mot כעס a été rendu par « l'irritation » en accord avec le verset 7,9. (v.12,1) Le mot בוראיך est un pluriel. Il faut sans doute y voir un majestatif. (v.2) Il y a une petite imprécision dans l'expression הגשם אחר. En effet, premièrement, on doit traduire שבו par « viennent » car le verbe בא indique l'approche et non l'éloignement. La préposition אחר signifie en propre « derrière » ou « après ». Il y a deux logiques de compréhension : la première est progressive la seconde et circulaire. Soit « Les nuages viennent puis la pluie » soit « les nuages reviennent après la pluie ». (v.4b) L'expression וישחו כל-בנות השיר signifie littéralement « et les filles du chant sont atténuées (Nifal de שחח : être atténué) ». Il semble être juste de la traduire comme ci-dessus. (v.5) ויראו doit être lu ויראו (on sera effrayé).

3.5.2 Structure et limites de la péricope :

Glasser, Murphy et Crenshaw s'accordent à considérer les versets 11,7 à 12,7 (8) comme une unité. Seul Krüger considère un ensemble plus grand allant de 11,1 à 12,7. Pourtant, le verset 11,7 semble introduire clairement un nouveau sujet. En effet, il n'est plus question d'une éthique de l'action dont le verset 11,6 forme une bonne conclusion, mais bien de l'introduction d'une grande déclaration exhortative finale. Le thème en sera d'abord la joie et le bonheur que l'on goûte dans sa jeunesse (vv 11,7-10) puis basculera, à partir du verset 12,1, vers une déclaration très poétique sur le temps qui passe, le cycle des saisons et la mort. A partir de 11,7, donc, Qohéleth va conclure son propos. Il commence par une déclaration très positive sur la vie (v.7 et 8a) qu'il va s'empresser de nuancer au verset 8b. Ainsi, tant thématiquement que formellement, le verset 11,7 semble bien introduire une nouvelle partie.

Quant à la clôture en amont de notre texte, elle s'arrête en propre au verset 12,7. Tous s'accordent sur le fait que le v.8, identique au verset 1,2, est un ajout du compilateur pour encadrer le livre ; de même que, d'ailleurs, l'épilogue qui le suit. C'est justement parce qu'il s'agit d'un ajout que la discussion est intéressante : Est-ce que vraiment toute chose est vanité ? C'est l'enquête même de notre travail. Et quand on regarde de plus près le texte

de notre sage, tel que nous nous sommes efforcé de le faire jusqu'à maintenant, on se rend bien compte qu'une telle affirmation est abusive. Quoi qu'il en soit, le verset 12,7 met bien un point final aux paroles de Qohéleth.

En ce qui concerne la structure interne de notre péricope, il semble clair qu'elle contient deux moments : le premier s'arrête en 11,10 et le second commence en 12,1 et va jusqu'à 12,7. En effet, la première section concerne clairement la jeunesse (4 mots si rapportent : בְּחַיִּיךָ , בְּחַיִּיךָ , יְלֻדֵיךָ (2x)). A partir du verset 12,1 (qui lui aussi contient une allusion à la jeunesse), Qohéleth exhorte son jeune lecteur (peut-être un disciple) à prendre en considération ce qui l'attend et se lance dans un poème sur la vieillesse, le temps qui passe et la mort, comme on l'a dit. Mais l'ensemble de la péricope est très bien agencée : La vie est belle et il faut s'en réjouir (v.7 et 8a) malheureusement les jours mauvais arrivent vites et nombreux (8b). Il faut donc se réjouir tant qu'on est jeune, sans pour autant faire n'importe quoi (vv.9 et 10), car la vieillesse va venir (10b) et c'est sur ce dernier point que notre sage lance son poème (12,1-7).

3.5.3 Commentaire de Qohéleth 11,7 à 12,7 :

11,7-10 : Le verset 7 commence avec une affirmation sur la vie. La lumière est douce et il est agréable de voir le soleil ; tout ceci désigne bien sûr que, malgré tout, la vie est belle. Le terme מְחֻק (doux) désigne le plus souvent le goût sucré et agréable du miel (Jg 14,18) ou de la pomme (Ct 2,3). La vie est donc désignée comme agréable, savoureuse. On trouve cette comparaison dans la pièce *Iphigenia in aulis* (1,1218) d'Euripide : ἡδὺν γὰρ το φῶς λεύσσειν (Car il est doux de voir la lumière.) Quant au soleil, il n'avait jusqu'à présent éclairé que les choses incompréhensibles et les vanités aux yeux de notre sage. Mais maintenant, il affirme qu'il est un plaisir pour les yeux. Malgré tout ce qu'il éclaire d'incompréhensible, il est bon de le voir, donc de vivre. Cette affirmation se trouve confirmée et commentée par les versets 9,7-10 et vient apporter une réponse à la haine de la vie que notre sage avoue avoir connue (2,17 et 4,2-3). Ne devrait-on pas comprendre que c'est justement parce que la vie est si douce que le fait de sa finitude nous pousse à la haïr ? Glasser a pensé que dans cette déclaration on pouvait sentir la nostalgie d'un vieillard, dont la part du bonheur est bientôt consumée et qui ne se souvient presque plus que des heures de peine, au bénéfice des heures de bonheur. Il semble tout à fait possible en tous cas de voir ici l'exhortation d'un vieux sage à son jeune élève. Cependant, le verset 8 semble indiquer que les jours sombres sont encore bien présents aux yeux de Qohéleth.

Comme l'a amplement remarqué Krüger, ce verset 8 est de facture difficile : principalement à cause des verbes יִשְׂמַח וְיִזְכֵּר . En effet, ces deux formes peuvent soit être jussives soit indicatives. Nous les avons traduites ci-dessus par des formes jussives. Mais un sens se dégage aussi à l'indicatif : « *Car si un homme vit de nombreuses années, il se réjouit en elles toutes et il se souvient des jours de ténèbres car il sont nombreux : Tout ce qui vient est vanité.* » De plus, il y a un problème au niveau de l'interprétation de la deuxième partie du verset. En effet, au sujet des nombreux jours sombres, on a souvent pensé qu'ils désignaient les jours de malheurs affiliés à l'approche de la mort ou à la mort elle-même. Cependant, - et c'est là l'hypothèse de Krüger, sauf erreur – on peut comprendre « les nombreux jours sombres » comme déjà passés et non à venir. Ainsi, nous serions, dans ce verset, face à un fait d'expérience du vieux Qohéleth qui dit qu'il a profité et profite encore de sa longue vie et qu'il se souvient, vu que sa vie fut longue, de beaucoup de turpitudes (jours sombres). La déclaration selon laquelle tout ce qui vient n'est que vanité consisterait à rappeler que seul le présent compte, autant dans la vieillesse que dans la jeunesse (cf. v.11,9) : le souhait d'une longue vie serait ainsi relativisé de même qu'une évaluation négative de la sénescence. Cependant, à mon sens, je trouve la traduction des deux יִשְׂמַח וְיִזְכֵּר par des jussifs, préférables. En effet, bien que l'hypothèse de Krüger puisse également se justifier par le contexte, il me semble que Qohéleth en est à ses dernières exhortations (destinées probablement à ses disciples). C'est donc en homme d'expérience, qui a vécu de nombreuses années, qu'il dispense ses avertissements. Dans ce cas, je propose de lire le כִּי אִם (car si) au début de notre verset avec le sens légèrement augmenté de « s'il est vrai que ». Qohéleth ainsi parle pour le jeune homme du verset 9 : Il est vrai que l'homme vit longtemps et dans cette longue vie, il faut qu'il se réjouisse le plus possible mais aussi qu'il se souviennent que des jours sombres et nombreux sont à venir. Ici, il faut bien voir les jours sombres comme la vieillesse (cf. 12,1) et surtout la mort, dont les jours dans le shéol sont sans soleil. Dès lors, la conclusion du verset coule de source, la vieillesse et la mort ne sont que vanité, c'est-à-dire qu'ils annoncent la fin inéluctable de cette vie.

Le verset 9 commence avec un impératif à l'adresse d'un jeune homme. On ne doit pas conclure précipitamment que notre sage fait son exhortation pour un jeune homme précis. Cependant, si, suivant l'hypothèse de Buehlmann, le livre de Qohéleth est un précis de cours, on peut tout à fait penser que le jeune homme de notre verset est un générique pour désigner les étudiants, même s'il est vrai qu'il s'agit en grande partie de spéculations. Ce qui semble plus clair, c'est que l'emphase sur la jeunesse fait un contraste délibéré avec ce qui suit (vv.12,1ss). Comme le dit Murphy, les recommandations de Qohéleth constituent un ancien *gaudeamus*

igitur, juvenes dum sumus (réjouissons-nous donc, tous jeunes hommes que nous sommes) et contredisent presque mot pour mot ce qu'on peut lire en Nb 15,39. D'ailleurs, la LXX a ajouté le mot ἄμωμος (sans péché) pour qualifier le mot « coeur » et ainsi rendre le texte acceptable. Cependant, bien que Qohéleth en appelle à profiter de la jeunesse, il ne prône pas un comportement licencieux, tel que le suppose Nb 15,39, et en tous cas pas contre la volonté divine : En effet, chaque fois que Qohéleth vante un certain bonheur ici bas, la mention de Dieu comme dispensateur ou cautionnaire n'est pas loin (cf. 2,24 ; 3,12-13 ; 5,17-19 ; 8,15 ; 9,7-10). Ici aussi, la mention de Dieu apparaît (9c). Certains exégètes ont vu là une addition : En effet les mots יביא במשפט (faire comparaître en jugement) se retrouvent au verset 12,14 qui, lui, est rédactionnel. Ils ont donc pensé qu'un rédacteur les avait mis là pour rendre les propos de Qohéleth plus acceptables. Cependant, comme nous l'avons dit juste ci-dessus, Qohéleth accompagne toujours ses invitations à profiter de la vie par une accréditation de la part de Dieu (cf. 9,7-10). Si l'on considère la fin de notre verset comme une addition, cette accréditation, toujours présente, manquerait. Que faut-il donc comprendre par ce jugement ? Doit-on voir là une survivance de la rétribution ou un rendez-vous final avec Dieu ? Il semble que non. Glasser (et, je pense, Krüger aussi, bien qu'il le dise différemment) comprennent cet avertissement ainsi : Tout au long de sa vie, l'homme est lié par le précepte divin ; Dieu juge la conduite de l'homme même s'il ne le voit pas (pas de rétribution immédiate, cf. 8,11). En effet, si l'heure du jugement pour l'homme est précisément le temps de sa vie transitoire et si les bonnes choses de la vie, comme les mauvaises, sont don de Dieu, pourquoi ne devrait-on pas jouir des premières comme nous subissons les autres ? On serait tenté de lire chez Qohéleth, surtout s'il répond explicitement à Nb 15,39, une pointe d'ironie.

Le verset 10 va nous permettre de faire le bilan sur un terme très utilisé par notre sage : כַּעַס (chagrin, irritation). Ce terme apparaît la première fois en 1,18 où il est relié avec la sagesse comme une sorte de contre coup : Plus on augmente la sagesse, plus on augmente le כַּעַס. En 2,23, ce mot revient avec, à nouveau, un sens négatif : L'homme doit partager le fruit de son travail et cela lui cause du כַּעַס et il ne peut rien faire contre. Puis, en 5,16 il est cité en compagnie d'autres maux. En 7,3, il est au contraire un sentiment jugé comparativement comme positif - le chagrin est préférable au rire - alors qu'en 7,9 (dans la même péricope) il retrouve son sens purement négatif : Le כַּעַס est dans le coeur des insensés. On voit donc trois emplois de ce mot chez Qohéleth : D'abord, il est un sentiment négatif contre lequel on ne peut rien faire, comme en témoigne 1,18 et 2,23 : Dans ce sens, la traduction par « chagrin » semble être adéquate car le chagrin vient de quelque chose sur quoi nous ne pouvons avoir maîtrise. Ensuite, il peut être un sentiment négatif qu'il va s'agir d'éliminer, les témoins sont notre verset et 7,9 : Dans ce sens, la traduction par « irritation », ou éventuellement « colère », semble meilleure car l'on peut déjà plus facilement avoir maîtrise sur l'irritation que sur le chagrin. Enfin, il peut être jugé comme positif dans une situation donnée, comme celle du verset 7,3 qui déclare le כַּעַס est préférable au rire selon l'idée que les choses peuvent aller mieux à l'intérieur que ce qu'elles paraissent être à l'extérieur. Ici, ce mot semble devoir être aussi traduit par « chagrin » en tant qu'il est opposé au rire.

Dans notre verset 10, l'irritation réside dans le coeur (c'est-à-dire dans le siège intérieur de l'homme ; siège de la vie et de la réflexion). Quant au mal ou souffrance (רָצָה), il demeure dans le corps mais semble également désigner une chose sur laquelle on peut avoir prise ; peut-être certains comportements. Quoi qu'il en soit, Qohéleth encourage le jeune homme à se départir de l'irritation comme de la souffrance. La fin du verset reprend toujours la même idée : La jeunesse est transitoire et la mort arrive bientôt, d'où l'urgence de jouir de la jeunesse tant qu'elle est là.

12,1-7 : Cette section finale est articulée autour de quatre subordonnées temporelles introduites par עַד אֲשֶׁר (avant que) : en 12,1b ; 2a ; 6a et 7a. Le verset 12,1a est une injonction de Qohéleth qui exhorte son lecteur (le jeune homme de 11,9) à se souvenir, pendant son adolescence, de בּוֹרְאֵיךָ et surtout avant que (עַד אֲשֶׁר) la vieillesse et la mort ne viennent. Le mot בּוֹרְאֵיךָ est difficile à interpréter : Il s'agit du participe pluriel qal de la racine ברא (créé) avec le pronom suffixe 2^{ème} pers.sing. : Littéralement בּוֹרְאֵיךָ signifie « tes créateurs ». Le premier problème qui se pose est justement le pluriel. Il semble que les seules façons de le comprendre soient de supposer soit un majestatif (le mot אֱלֹהִים (Dieu) est lui-même aussi un pluriel) soit une confusion dans la conjugaison entre un lamed-aleph et un lamed-he. Cependant, un autre problème surgit au niveau du sens et de la fréquence de ce mot. Ce participe ne se rencontre jamais ailleurs dans Qohéleth ; chaque fois qu'il désigne Dieu, notre sage use de אֱלֹהִים. Ailleurs, il se rencontre principalement en Es 40-55 et aussi dans Gn 1,1. De plus, une exhortation à se souvenir du créateur pendant la jeunesse est peut-être moins compréhensible que s'il s'agissait d'un ketib. Il y a donc deux solutions, soit Qohéleth voulait bien utiliser ce mot, soit il s'agit d'un ketib. Les partisans de la première hypothèse pensent que l'auteur a soit voulu faire un jeu de mot avec בּוֹר (citerne, puit) du verset 11,6, soit le mettre en relation avec la fin de la conclusion en 12,7. Dans ce dernier cas, il y aurait d'abord une allusion à la création, don de la vie, (12,1) puis une autre à la mort, retour de la vie vers Dieu (12,7). Cela justifierait à leur yeux l'usage de ce mot si peu fréquent pour désigner Dieu. Les autres pensent qu'il s'agit donc d'une erreur d'écriture et lisent à la place de בּוֹרְאֵיךָ, soit בּוֹרְךָ (ta tombe, métaph. ton épouse ; cf. Crenshaw) soit

תְּבִיאָה (ton puit, ton origine). Il est vrai que, comme le dit Crenshaw, il semble assez tentant de lire תְּבִיאָה ici car ce mot désigne autant un grand plaisir (l'épouse 9,9) que la fin de tout : la tombe. En effet, si on lit ce mot avec le sens de tombe (cf. Glasser), cela fait un écho direct avec le verset 11,8. Et si on le lit avec le sens d'épouse, on aurait simplement une exhortation à profiter des joies qu'elle procure pendant la jeunesse. En ce qui me concerne, je choisirais sans hésiter, à l'instar de Glasser, la traduction de תְּבִיאָה par « tombe » et cela comme qéré de תְּבִיאָה. Car, si Qohéleth en est à sa conclusion, il rappellerait ici un des points fondamentaux de toute sa philosophie : la transitoireté. En effet, l'appel au souvenir de la tombe, suivi de la description de la vieillesse avec des métaphores empruntées aux saisons, ne ferait que rendre le contraste entre notre vie de finitude et la non finitude de la création avec des saisons qui reviennent encore et encore. D'ailleurs, le verset 5 fait bien la différence : après l'hiver vient le printemps mais (וְ) est souvent adversatif) l'homme lui s'en va vers sa demeure d'adversité : L'homme est finitude (הַיְהוּדָה) et le monde non. Il doit donc se souvenir de la tombe avant que sa vie ne se soit passée sans qu'il en ait joui (Cf. Barzillai au roi David : 2 sam 19,36) et qu'il soit trop tard.

Cependant, si la *lectio difficilior* est souvent l'originale voyons ce que signifie ce verset, en pensant qu'il s'agit bien là de se souvenir du créateur avant que la vieillesse et la mort ne surviennent. Comme nous l'avons rappelé à propos du verset 11,9, la jouissance de la vie est un don de Dieu et, de ce fait, elle est cautionnée par lui. En effet, dans ce poème sur la vieillesse et la mort, Qohéleth exhorte son jeune homme à se souvenir du chemin de la vie, de son don par le créateur comme de son retour à lui, une fois la mort venue. La boucle est bouclée comme les saisons qui passent et qui reviennent : Cela nous rappelle un passage de Pirqê Abot (3,1) « *Garde à l'esprit trois choses et tu ne arriveras pas dans le pouvoir du péché. Sache d'où tu viens : d'une goutte félide. Sache où tu va : vers la demeure poussiéreuse des vers et des asticots. Sache enfin devant qui tu devras rendre des comptes : devant le roi des rois des rois, celui qui est saint et béni.* » Ainsi, comme conclut Murphy, le souvenir du créateur est une condition pour la jouissance de la vie.

Les versets 2 à 5 constituent une allégorie de la vieillesse. En effet, la lumière s'assombrit sans doute à cause du rétrécissement des jours (bien que faible dans ces régions) et surtout à cause de la présence des nuages et de la pluie. Il s'agit bien là des prémisses de l'hiver. On dirait chez nous, c'est l'automne de la vie. L'hiver arrive au verset 3 : Les gardiens de la maison frissonnent et les hommes vigoureux eux non plus ne sont pas à l'abri du froid. Le travail s'arrête et l'on se calfeutre chez soi. Les demoiselles, tapies dans les maisons, alors regardent par la fenêtre et leur visage a perdu les couleurs qu'il avait en été. (Verset 4) Les battants des portes sont fermés, à cause du froid et faut d'être gardés par de vigoureux vigiles. On n'entend plus le bruit de la meule car les travailleuses sont rentrées à l'intérieur. Ce bruit si familier à Jérémie (Jr 25,10). Les oiseaux se mettent à chanter plus tardivement et l'on se fait réveiller par leur chant. On n'entend plus les jeunes filles chanter. (Verset 5) Alors, c'est en hiver, comme pendant la vieillesse : on a de la peine à monter une pente à cause de la pluie comme à cause de l'âge et tout déplacement devient dangereux. Mais déjà le printemps se profile à l'horizon, quand on parle des saisons, l'amandier refleurit, la sauterelle reprend du poids (ce qui est bien car on les mange) et la câpre éclate. Cependant, il n'en va pas de même pour l'homme qui lui continue sa déchéance jusqu'à sa dernière demeure, sa maison d'éternité. Cette expression est attestée en ancienne Egypte et aussi dans quelques inscriptions sémitiques. Et si les demoiselles ne sortaient pas en hiver, maintenant que le printemps est revenu, elles ne sortent que pour pleurer leurs morts.

Une autre façon de lire ces quatre versets est de voir en chaque protagoniste une similitude physiologique avec le déclin de la personne âgée : Les gardiens seraient les bras qui tremblent ; les hommes vigoureux qui se courbent, le corps du vieillard ; celles qui meulent seraient les dents, déjà peu nombreuses ; celles qui regardent par la fenêtre et qui n'ont plus de couleur serait le visage (plur. en hébreu) ; les deux battants qui se ferment sur la rue, les yeux qui deviennent aveugles ; la référence au chant des oiseaux indiquerait l'insomnie des vieillards et le chant de la meule qui s'amuit désignerait la surdité. De plus, il est possible de lire la fin du verset 5 différemment : Les amendes cause du dégoût (יָאֵץ) peut venir de נָאֵץ qui au pual signifie « être méprisé », la sauterelle devient trop grosse pour être mangée et la fleure de câprier, une fois ouverte, n'est plus consommable.

Quoi qu'il en soit, ces versets, que ce soit par une allégorie physiologique que par une comparaison avec la nature, décrivent bien la situation du vieillard en face du temps qui passe (Bien que la première, plus ancienne, ne rende pas hommage au jeu entre le transitoire de la vie et l'intransitoire de la création). D'ailleurs, si le doute subsistait, le verset 6 le confirme. On trouve de nouveau עַד אֲשֶׁר (avant que), qui renvoie au verset 12,1 et indique clairement une progression temporelle : Le temps qui passe fait finalement se rompre le fil d'argent (sans doute pour tenir la lampe), se fendre les lampes, se casser le seau qui sert à puiser l'eau et à la longue même la poulie du puit finit par céder. Il va sans dire qu'autant l'eau du puit (cf. fontaine de vie Ps. 36,9 ; Pr 10,11 ; 13,14) que la lumière de la lampe sont des métaphores de la vie. Le verset 7 marque la fin de l'homme : son corps retourne à la poussière et la vie à Dieu qui reprend son bien après l'avoir temporairement donné à l'homme et c'est précisément cela qui est le plus grand הִבְרָה. Notons que seuls le corps et le souffle (c'est-à-dire la vie) sont

désignés. En effet, l'âme (un concept grec) n'a visiblement pas sa place chez Qohéleth, comme partout ailleurs dans l'Ancien Testament (sauf peut-être les livres tardifs ; Daniel ?). Le shéol est avant tout dissolution (et non annihilation) : le corps redevient poussière et la vie retourne au créateur comme dans notre verset. La « survie » *post mortem* n'est imaginée qu'en tant que mémoire. Même si le shéol se laisse décrire allégoriquement (jour sombre, ténèbres), il ne faut pas y voir un lieu, à l'instar des enfers grecs. Le shéol est le souvenir du mort, qui lui aussi finit par s'estomper comme le corps se dissout en poussière. Vanité des vanités – dit Qohéleth – tout est vanité.

4. Le rapport d'enquête : A la poursuite du bonheur :

Il est temps de rassembler toutes les données que nous avons recueillies au fil de cette exégèse pour tirer un constat à propos du bonheur chez Qohéleth. Pour ce faire, nous allons procéder de la sorte : Tout d'abord, il nous faut revenir sur le terme clef **הֶבֶל** et en préciser le sens grâce aux nombreuses occurrences de ce mot dans notre livre et plus précisément dans les passages que nous avons commentés ci-dessus. Ensuite, nous allons regarder ce que Qohéleth dit être **הֶבֶל** : l'absence de rétribution, la folie, l'imprévisibilité et la mort. Dans un deuxième temps, et riches de ce que nous avons appris sur **הֶבֶל**, nous allons poser la délicate question : Que reste-t-il à l'homme pour son bonheur ? Pour y répondre nous regarderons de plus près ce que j'appelle les ingrédients (ou moyen) du bonheur et sa réalisation : un bonheur accessible ici et maintenant.

4.1 **הֶבֶל** : un douloureux constat :

4.1.1 Quel est le véritable sens de **הֶבֶל** ?

On se rend bien compte, devant le nombre exorbitant d'occurrences (38x) de ce mot dans le livre de Qohéleth, que nous sommes en présence d'un terme clef. Il est d'autant plus important que, d'une part, il introduit et clôt l'ensemble du livre (les deux formulations, sans doute rédactionnelles, de 1,2 et 12,8) et d'autre part, il sert quasiment de ponctuation rythmée dans la première partie du livre (1,2-6,10). Au cours des siècles, il a reçu de nombreuses traductions, évidemment toutes plus ou moins teintées des pensées de leur traducteur respectif. Il est clair qu'ici nous allons aussi refaire ce qui a déjà été fait (rien de nouveau sous le soleil) en tentant d'approcher ce terme très abstrait de **הֶבֶל**.

La LXX a traduit ce terme par *ματαιοτης*. Ce mot dérive de *ματη* qui signifie : manquement, faute, course errante et, adverbiallement, en vain, au hasard, sans raison, inutilement, sot... Symmaque et Théodotion ont traduit **הֶבֶל** par *αἴματος* qui signifie : vapeur, exhalaison, fumée. Quant à Aquila, il l'a aussi traduit par *ματαιοτης*. Comme le dit Lavoie (biblio. p.208), on doit reconnaître que *ματαιοτης* a un sens moralisant que **הֶבֶל** n'a pas. Nous ne pouvons que lui faire confiance. Il argue de plus qu'il s'agit là sans doute d'une édulcoration première du Qohéleth que la Vulgate imposera en définitive avec sa traduction : *vanitas*. La traduction de **הֶבֶל** par « *vanitas* » fut déjà employée par St Augustin et c'est St Jérôme qui, traduisant ce qui allait devenir la Vulgate, donna à cette traduction de **הֶבֶל** par « *vanitas* » le succès qu'on lui connaît. En effet, cette traduction est encore celle de nos Bibles actuelles et beaucoup d'exégètes l'utilisent encore aujourd'hui, soit faute de mieux, soit pour désigner de manière claire une occurrence de **הֶבֶל**. Quant au sens de « *vanitas* », on peut se risquer, sans trop craindre, à affirmer qu'il possède environ le même champ sémantique que *ματαιοτης* ; avec en premier les sens de « vide », « vain » et une nuance moralisatrice encore plus forte.

Sans vouloir faire l'inventaire de toutes les traductions qui ont été proposées au cours de notre siècle et du XXe pour rendre **הֶבֶל**, nous allons nous arrêter sur cinq d'entre-elles qui sont à mon sens significatives : absurde (absurdité), transitoire (transitoireté), incertain, éphémère (éphémèreté) et incompréhensible (incompréhensibilité).

J.-J. Lavoie a défendu, envers et contre tous, la traduction de **הֶבֶל** par « absurde ». Il la justifie au moyen de deux citations de Sartre (citées ds Lavoie, cf. biblio. p.219) : L'absurde n'est autre que l'affirmation que « *le monde des explications et des raisons n'est pas celui de l'existence* ». « *Il est absurde que nous soyons nés, il est absurde que nous mourions* ». De plus, il nous invite à considérer l'étymologie de mot « ab-surdus », c'est-à-dire « qui sonne faux », d'où « discordant », « contradictoire », « incohérent ». Bien qu'« absurde » rendent très bien un grand nombre des occurrences du mot **הֶבֶל**, nous sommes obligés de constater qu'il n'y a aucune nuance dynamique dans le concept d'absurdité. Or, justement, le mot **הֶבֶל** est à mon sens fortement dynamique. Surtout lorsque Qohéleth qualifie de **הֶבֶל** soit la vie, la jeunesse ou le résultat d'une action (cf. Qo 2,18-19 ; 9,9 ; 11,8.10 ; 12,7 et 8). Dans toutes ces occurrences, le sens de « transitoire » (défendu par Crenshaw) ou de « incertain »

(pour les résultats de l'action) devraient être préférés. De plus, l'absurdité dépend de l'endroit où l'on se place ; c'est à mon sens un concept subjectif. Et Qohéleth le sous-entend, ce qui est הַבְּרָאָה pour l'homme ne l'est sans doute pas aux yeux de Dieu. Il serait alors plus juste de rendre notre mot clef par « incompréhensible » ou « incontrôlable » qui eux sont déjà plus nuancés. Quant à la traduction par « éphémère », elle est de la même vaine que « transitoire » mais alors que ce dernier terme laisse l'espoir d'une transition vers quelque chose, l'éphémèreté non.

Quoi qu'il en soit, et au risque de décevoir mes lecteurs, je ne peux proposer un terme qui soit apte à rendre toutes les nuances de הַבְּרָאָה dans Qohéleth. J'ai pris le parti de suivre la tradition et de le traduire par « vanité » (sauf une fois 8,14). Cependant, mon intime conviction me pousse à dire que le sens de הַבְּרָאָה doit se situer entre ces cinq termes dont on vient de parler. En tout cas, ce qui me semble clair, c'est qu'il ne faut pas occulter la nuance dynamique de הַבְּרָאָה car c'est bien là le grand malheur de Qohéleth : tout finit par passer, par s'en aller !

Nous allons maintenant nous attarder sur les grands « thèmes », dans le livre de Qohéleth, qui sont taxés par lui de הַבְּרָאָה.

4.1.2 La rétribution :

Il semble clair que Qohéleth considère la rétribution divine comme inintelligible (הַבְּרָאָה). Il le dit très bien au verset 8,14 : « *Il y a une absurdité qui se produit sur la terre : Il y a des justes à qui arrive ce que mérite les méchants et il y a des méchants à qui arrive ce que mérite les justes. J'ai dit que cela aussi est vanité.* » Et cette affirmation nette est répétée en d'autres termes, plus loin en 9,11-12. En sommes, notre sage a vu, grâce à ses nombreuses observations, qu'il n'y avait souvent aucune différence entre le sort des justes et le sort des méchants. Pourtant, il attribue néanmoins le jugement à Dieu (cf.11,9) ; mais ses modalités sont un mystère qui dépasse notre entendement. Qohéleth ne dit pas que la loi de la rétribution est fautive, il dit qu'elle est incompréhensible et certainement pas telle que nous, êtres humains, la souhaiterions. En effet, il a non seulement vu des méchants se faire enterrer avec les honneurs des grands (8,10) mais en plus, il a vu que cela en a perverti plus d'un autre (8,11). Ainsi, pour Qohéleth, la liberté reste à Dieu et, comme on aime à le dire aujourd'hui, les voies du seigneur sont impénétrables. Cependant, il met quand même en garde son lecteur : L'absence de rétribution visible ne veut pas dire que Dieu soit indifférent à nos actions. Justement, la mention d'un jugement rend l'homme responsable de ses actes. Les versets 7,16 et 17, comme avant les versets 5,4 et 5, mettent en garde contre tout abus. Dans ces versets, Qohéleth n'édicte pas une loi, il met en lumière une possibilité. Attention ! Ne fais pas de vœux sans les réaliser car Dieu pourrait s'en irriter. Ne soit pas non plus trop méchant, ta vie pourrait être écourtée. Notre sage a bien compris la différence entre les hommes et Dieu (5,1) : Les hommes sont sur terre et Dieu est au ciel. Les hommes sont des êtres finis mais Dieu, lui, ne l'est pas. De par cette finitude, les hommes ne peuvent concevoir les desseins de Dieu, dont Qohéleth nous dit qu' « *Il fait toute chose bonne en son temps ; même il a mis dans le coeur la pensée de l'éternité, bien que l'homme ne puisse pas saisir l'oeuvre que Dieu fait, du commencement à la fin.* (3,11) »

En somme donc, Qohéleth affirme la totale souveraineté de Dieu (et cette idée est loin de trancher avec toute la pensée de l'Ancien Testament). Tout ce que l'homme reçoit est bien don (ou punition) de Dieu. Cependant, l'homme ne doit pas s'attendre à recevoir des dons grâce à ses mérites. Au contraire, il doit juste être content de ce qu'il reçoit et en jouir sans en espérer d'avantage. Dieu ne punit ni ne récompense immédiatement ; pourtant il est juge et c'est cela qui est הַבְּרָאָה.

4.1.3 La vie et la mort :

La mort est ce qui pose le plus grand problème à Qohéleth. Du même coup, toute la vie se trouve dépossédée de sa valeur précisément à cause de sa finitude : la vie terminée par la mort est le comble du הַבְּרָאָה. Ailleurs dans l'Ancien Testament, on sent une grande résignation face à la mort : Les hommes se consolent dans le fait que les défunts restent dans la mémoire des vivants et que la descendance donne à l'homme un semblant d'éternité. En somme, l'attitude générale des anciens israélites face à la mort est résignée. Bien sûr, Qohéleth ne partage pas cet avis : D'abord, il dénie toute mémoire, à cause de son expérience ; lui qui a remarqué que les hommes ne se souviennent en vérité point des anciens (1,11). Ensuite, il remarque avec douleur que la descendance qui vient ne sera pas forcément sage mais pourrait s'avérer être insensée (2,18 et 19). Bien que notre sage considère que dans certains cas (à cause de la souffrance), la mort est préférable à la vie (et même plus, la « non naissance » ; cf. 4,2-3), le plus souvent la mort est très mal venue. La sombre description des versets 12,1-7 l'illustre parfaitement par de nombreuses métaphores : la lumière et les ténèbres ; l'automne et l'hiver ; le puit abandonné dont la poulie s'est rompue. « Douce est la lumière... » - disait-il en 11,7 mais cette lumière va vite s'assombrir (12,2).

Combien de fois, il a parlé du plaisir de boire, et voilà que bientôt le puit sera abandonné (12,6b). Et l'hiver, où même les gens dans la force de l'âge ressemblent à des vieillards chenus à cause du froid et de la pluie ; et quand le printemps revient, on compte les morts dont l'hiver est responsable (12,5). La mort est donc l'opposée du bonheur pour Qohéleth : les seuls plaisirs de l'homme, si maigres soient-ils, se trouvent précisément dans sa vie. Dans le shéol, il n'y a plus rien de ce qui qualifie l'homme : ni oeuvre, ni compte, ni savoir, ni sagesse (9,10). On ne peut pas vraiment parler d'une extinction totale de l'homme ; cette conception est trop occidentale et moderne, on devrait plutôt penser à une dissolution du corps et au retour du souffle vital à Dieu (12,7). Mais quoi qu'il en soit, l'homme n'est plus homme, dans le shéol pour Qohéleth. Seule la vie est une bonne chose, il en veut pour preuve qu'un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort (9,4). En effet, même une vie noble (celle du lion), une fois la mort venue, ne vaut plus rien ; alors n'importe quelle vie (même celle du chien qui est très vile) a plus de valeur. Devant ce triste constat, on ne peut que s'irriter : Toute notre vie converge vers la mort, qu'elle soit noble, sage, insensée ou pauvre ; alors pourquoi aimer la vie et la déclarer bonne? Qohéleth l'a d'abord haïe (2,17). Pourtant, la haine de la vie n'est pas sagesse : il exhortera, en 11,10, le jeune homme à éloigner l'irritation de son coeur. La vie doit être vécue et, malgré les tribulations, elle peut procurer de nombreuses joies. Elle est un don transitoire (לְחַיִּים) de Dieu accordé aux hommes : ces derniers doivent donc la vivre en profitant de ses joies et en subissant ses peines car Dieu en sera juge (cf. com. v.11,9).

4.1.4 L'insécurité et l'incertitude:

Comme nous venons de le dire, la vie entière se trouve déjà discréditée par la mort. Et pourtant, il faut la vivre ; mais, malheureusement, la vie elle-même n'est pas remplie que de plaisirs. Les multiples souffrances qu'elle contient la discréditent encore d'avantage. C'est tout cela qui faisait dire à notre sage : « *plus heureux (...) celui qui n'a point encore existé et qui n'a pas vu les mauvaises actions qui se commettent sous le soleil* (4,3) ». En effet, la vie est remplie d'incertitude et d'insécurité par le simple fait que l'homme ne connaît pas son avenir (8,6 et 7) et, par là même, l'heure de sa mort (8,8). Tout ce qu'il entreprend est soumis aux aléas du temps : il y a un temps pour tout (début du chapitre 3) et tout est dans la main de Dieu (9,1). Chaque action entreprise contient un risque que l'homme ne peut mesurer : il peut se blesser en coupant du bois ou se faire mordre par un serpent mal charmé (10,9 et 11). De plus, le succès final de ses entreprises ne peut être assuré (9,11) et ses efforts s'avèrent souvent payants qu'à moitié, voire pas du tout (11,6). L'incertitude elle-même ne peut être prévue (cf. com. vv. 11,1 et 2). Qohéleth déplore donc que l'homme ne puisse pas avoir prise sur sa destinée : l'homme ne décide rien sur l'enchaînement des temps (chapitre 3) car tout est décidé par Dieu qui fait toute chose bonne et qui a donné à l'homme l'envie de comprendre ses oeuvres (la pensée d'éternité) bien qu'il n'en soit pas capable (3,11). Devant ce triste constat, Qohéleth encourage néanmoins à l'action ; car regarder le ciel en attendant d'y voir des augures favorables équivaldrait à ne plus rien entreprendre et ce ne serait pas là la volonté de Dieu qui mènera l'homme en jugement. (11,4 et 5).

4.1.5 Les hommes insensés et leur malice :

Glasser (cf. biblio. p. 195) avait à juste titre remarqué que, dans le livre des Proverbes, bons et mauvais vivent dans deux mondes parallèles et ne se rencontrent jamais ; les uns marchants vers un bonheur certain, les autres vers la perte. Dans le livre du Qohéleth, il en va tout autrement. Notre sage est un homme d'expérience et pour lui, la sagesse des Proverbes équivaut à prendre ses rêves pour des réalités. En effet, son expérience lui a montré que la vie est un temps où l'homme a pouvoir sur l'homme pour son malheur (8,9). Il a fait le triste constat de l'absence de rétribution. Les mauvais ne marchent pas plus vers la perte que les justes vers le bonheur. Au contraire, finalement, tous les hommes subissent un sort commun : la mort. De plus, il va jusqu'à nier un « absolu » de perfection : Aux versets 7,20-22, Qohéleth mentionne l'impossibilité d'être toujours juste et de ne jamais commettre de méchanceté. Au contraire de la sagesse proverbiale, il a noté que la méchanceté et la folie des hommes souvent interfèrent avec la sagesse et la justice. Ainsi, il a vu des hommes sages se faire acheter pour on ne sait quel méfait (7,7). Il a vu des gens se faire opprimer (4,1) sans que personne ne les console. Partout, il y a l'oppression des méchants sur les justes. Et pire encore, l'absence de cette rétribution que conçoivent les Proverbes, pousse les hommes à la méchanceté (8,11). Alors les sages, sont obligés de se taire devant les puissants, car l'irritation est susceptible d'engendrer un plus grand malheur (8,2-4). Qohéleth n'est aucunement moralisateur face à la méchanceté, la folie ou la puissance. Il ne fait que constater que c'est « un fait sous le soleil » : Loin d'être punis, de tels hommes jouissent souvent d'une vie meilleure. Pourtant, il ne va pas se laisser convaincre à la folie sous l'oppression de tant de méchanceté (à l'instar du sage de 7,10), il va néanmoins prôner la sagesse pour vivre, car – dit-il – elle est bonne comme un héritage (7,11).

Dans le chapitre qui suit, nous allons justement nous intéresser à ce que Qohéleth a finalement gardé comme bonheur pour l'homme et, tout transitoire qu'il est, nous allons regarder ce que notre sage prescrit pour en jouir.

4.2. Que reste-t-il pour le bonheur ?

On en vient enfin à l'aboutissement de la pensée de Qohéleth. Si tout n'est qu'הַבְּלָה, on est en droit de se demander s'il n'y pas quand même une chose bonne en cette vie, un petit bonheur laissé aux hommes. Notre sage en voit bien un : celui de manger, de boire, d'essayer de faire de chaque jour une fête (cf. vêtements blancs et huile), de profiter de la femme qu'on aime et de jouir des fruits de son travail, au jour le jour. En bref, de profiter des dons que Dieu nous donne sous le soleil. (9,7-9). Qohéleth avait déjà annoncé cette part (הַבְּלָה) laissé à l'homme en de nombreux endroits dans son livre : 2,24 ; 3,22 ; 5,17 etc. Toujours, ces biens temporaires sont donnés par la main de Dieu ; toujours, ils sont liés au travail que l'homme se doit d'accomplir ici-bas et seule la sagesse permet de les apprécier à leur juste valeur. Ce sont-là les trois ingrédients du bonheur : crainte de Dieu, sagesse et travail. Nul ne peut jouir de la part que Dieu nous laisse sans cela. C'est ce que nous allons monter maintenant.

4.2.1 Les ingrédients du bonheur : crainte de Dieu, sagesse et travail :

La crainte de Dieu : Dans le livre de Qohéleth, s'il y a bien un sujet épineux, c'est le rapport entre Dieu et les hommes. Dans notre petit chapitre sur la rétribution, nous avons déjà vu que la « répartition » des dons de Dieu aux hommes était incompréhensible et, donc, à nos yeux totalement absurde (הַבְּלָה). Pourtant, s'il y a bien une chose que notre sage ne remet jamais en question, c'est l'action de Dieu sur les hommes. Cependant, la question va être de cerner comment Qohéleth conçoit la transcendance divine. Ainsi nous pourrions comprendre pourquoi notre sage, devant l'absurdité, l'aléatoire et la transitoire des dons de Dieu, en appelle encore à la crainte de celui-ci à quatre reprises dans son livre (3,14 ; 5,6 ; 7,18 ; 8,12-13).

J.-J. Lavoie (cf. biblio. pp. 227-244) a consacré un chapitre entier de son ouvrage sur la pensée du Qohéleth pour défendre sa traduction de הַבְּלָה (souvent avec l'article) par « (la) Divinité ». Cela va nous servir de porte d'entrée pour saisir au mieux les enjeux. En effet, il est intéressant de remarquer que dans notre livre הַבְּלָה apparaît 40 fois dont 32 fois avec l'article. Sinon, à part la mention du « créateur » au verset 12,1 (laquelle est fortement contestée), aucune autre mention de Dieu n'est faite et en tous cas pas avec le tétragramme YHWH. C'est effectivement un fait surprenant que beaucoup d'exégètes ont essayé d'expliquer comme ils le pouvaient. La grande question que l'on doit se poser, c'est de savoir si Qohéleth parle bien du Dieu d'Israël, Yahvé, ou d'un dieu autre, un demiurge, un dieu des philosophes, etc. La plupart des exégètes semblent considérer le dieu de Qohéleth comme étant le Dieu d'Israël. Qohéleth, en effet, réside à Jérusalem, et fait mention d'un temple en 4,17 : son Dieu ne peut être que YHWH. Ils expliquent la particularité du vocable הַבְּלָה soit comme un trait de la sagesse (הַבְּלָה est plus fréquent que YHWH dans la littérature sapientielle), soit comme le désir de l'auteur de rendre son texte universel, c'est-à-dire lui donner du poids aux yeux des grecs. La présence de l'article a tantôt confirmé l'idée d'un Dieu précis, celui d'Israël, face aux autres divinité (Le Dieu et non un autre), soit, au contraire, infirmé cette idée dans le sens de « la Divinité ». J.-J. Lavoie, si j'ai bien saisi sa pensée, argumente dans le sens de « la Divinité » en disant ceci : Le sens d'un mot équivaut bien à son emploi mais non à son étymologie, ni à ses intertextualités. Dans le livre de Qohéleth, il remarque que הַבְּלָה est un dieu froid, *absconditus*. Il n'y a aucune possibilité de dialogue avec ce dieu. (D'ailleurs Qohéleth ne fait jamais référence à l'histoire du salut.) Certes, il agit sur les hommes mais ne se laisse pas influencer par eux. Son jugement n'est plus rétribution mais dons aléatoires. Sa conclusion est simple : si YHWH est le Dieu de l'histoire d'Israël, un Dieu en dialogue perpétuel avec son peuple, le Dieu de Qohéleth est différent, il est absent et dangereusement présent à la fois. Ainsi, pour cet exégète, le terme qui correspond le mieux à cette description de la divinité, c'est précisément « la Divinité » (cf. Lavoie, pp. 241-244). Grâce à la traduction de Lavoie par « la Divinité » nous avons commencé à aborder un point capital pour interpréter ce que signifie « craindre Dieu » pour Qohéleth : ce point est de savoir qui est הַבְּלָה.

Ainsi donc, bien que je pense quand même qu'הַבְּלָה dans Qohéleth soit le Dieu d'Israël, j'abonde dans le sens de Lavoie en ce qui concerne sa description. הַבְּלָה est d'abord un dieu créateur du monde et des hommes, c'est lui qui donne le souffle de vie (12,7). C'est également lui qui dessine la « destinée » de chaque existence en en définissant les temps (3,1ss) qui la compose. Parce qu'il est Dieu et que nous sommes hommes, son oeuvre ne peut qu'être jugée bonne en toute chose mais elle se trouve être également incompréhensible aux hommes qui eux désirent vivement la comprendre (3,11). Cependant, bien que totalement dirigé est soumis à la volonté divine, l'homme est privé de tout dialogue avec lui. Toute tentative d'influence sur elle est perdue d'avance, car la rétribution est aléatoire, ou en tous les cas, différée (8,11). Pire encore, devant cette absolue souveraineté de Dieu, l'homme est obligé d'admettre que ses malheurs viennent aussi de Dieu (cf. 6,2). Comme l'a très justement dit Glasser (cf. biblio. 197-198) : « *Le sage qui croit en un Dieu créateur estimera que l'idéal sapientiel et l'idéal moral, dont il sent l'affinité profonde avec le plus intime de son être, sont aussi ratifiés par Dieu ; celui-ci en est finalement l'inspirateur et doit les laisser dérouler leurs effets de réussite et de bonheur.* »

(...) Mais Qohéleth a encore vu que Dieu ne laisse pas la sagesse et l'effort moral dérouler leur conséquences : ici gît une contrariété fondamentale. Dieu distribue bonheur et malheur sans correspondance avec l'attente humaine, selon des critères connus de lui seul, sans doute significatifs pour lui mais cachés aux hommes. » Il en découle que toute entreprise pour connaître la volonté de Dieu est vouée à un cruel échec (8,17).

Nous pouvons maintenant essayer de comprendre en quoi consiste la crainte de Dieu pour Qohéleth et en quoi elle est un ingrédient du bonheur. Celui qui craint Dieu, selon le verset 9,1, c'est le juste et le sage qui reconnaissent être dans sa main. Cependant, l'abandon entre les mains d'un dieu tel que nous l'avons défini ci-dessus, ne peut comporter aucune nuance de confiance. Il s'agit simplement de se reconnaître en son pouvoir, sans lui faire aucune critique (6,10), sans lui parler trop (5,1) et sans lui faire trop de vœux (5,4). Car cela pourrait avoir l'effet inverse de celui escompté. La crainte de Dieu est donc soumission « stoïque » (Glasser) à sa toute-puissance. Cette crainte permet à l'homme d'abandonner son illusion de pouvoir lui-même construire son bonheur. En quelque sorte, elle constitue une réponse valable au הָבֵל. Elle devient le gage de la sagesse et de la justice (7,16-18) car elle aide l'homme à prendre conscience de sa finitude. Elle induit une conduite morale qui mène finalement l'homme à accepter sa condition d'être fini et à abandonner l'irritation qui en découle. Qo 7,3 va sans doute dans ce sens : celui qui a du chagrin (c'est-à-dire qui accepte n'avoir aucune prise sur l'oeuvre divine : le sage) vaut mieux que celui qui rit (c'est-à-dire qui ne se soucie de craindre Dieu : l'insensé) car en fin de compte son coeur sera joyeux : l'acceptation « stoïque » de sa condition rend le coeur (siège de l'intelligence autant que de l'émotion) du sage joyeux.

La sagesse : Si la crainte de Dieu est - comme nous l'avons dit - le gage de la sagesse. Voyons en quoi consiste cette dernière pour Qohéleth et en quoi elle est préférable à la folie en vue du bonheur. Notre exégèse nous a montré qu'il y a bien avantage de la sagesse sur la folie (2,13). Cet avantage est très clairement expliqué dans les passages 7,11-14 et 11,1-6 : Bien que Qohéleth ait remarqué que le sort du sage et le sort du fou sont le même (tous deux marchent vers la mort) et que la sagesse ne met pas plus l'homme à l'abri des turpitudes de la vie que la folie, il n'empêche que cette dernière est toujours jugée totalement négative par notre sage alors qu'il désigne la première de « bonne comme un héritage » (7,11) : Qohéleth exhorte toujours à ne pas agir comme les insensés (7,1-10). Pourtant, il reconnaît une très grande limitation de la sagesse : Bien que ce soit là, sans doute, son ambition première, Qohéleth la déclare inapte à comprendre les desseins de Dieu et, par là, oppose une violente critique vis-à-vis de la sagesse traditionnelle (celle des Proverbes). Mais si la sagesse est incapable de comprendre une telle chose, elle est néanmoins capable, paradoxalement, de comprendre qu'elle ne le comprend pas (tout est הָבֵל) et de trouver des moyens pour faire avec. En effet, les avertissements du sage appellent en premier lieu à considérer la finitude de la vie (11,7-12,7), une chose totalement incompréhensible et révoltante pour l'homme. Le sentiment que l'homme exprime face au הָבֵל est toujours le כַּעַס (chagrin, irritation). Il exhorte son jeune homme à abandonner ce sentiment (11,10) et toute autre douleur de sa chair. On pourrait, semble-t-il, qualifier cet abandon de « lâcher prise ». A mon humble avis, le coeur de la sagesse qohélethienne se trouve bien dans un lâcher prise de toute la souffrance que peut entraîner le הָבֵל. Plutôt que de s'irriter de son incompréhension face à la création, l'homme est appelé à craindre du Dieu (selon ce que nous avons défini plus haut) et, par là, à jouir des dons qu'il reçoit sans en espérer d'avantage. La sagesse sert donc pour l'homme à se rendre conscient de sa finitude ainsi que des limites de l'être humain. Riche de ce savoir, l'homme s'invite plus facilement à jouir des bonheurs au jour le jour car il sait que tôt ou tard cela aura une fin : les temps de malheurs succèdent aux temps de bonheurs et inversement jusqu'à la mort qui est la fin de tout être. Comme on dit encore aujourd'hui : les bonnes choses ont toujours une fin. Mais ce n'est pas tout, la sagesse sert, comme l'argent, à vivre en ce monde (7,12). Qohéleth a bien vu que les conseils du sage étaient souvent discrédités par l'entourage (9,14-16). Il a aussi vu qu'une seule action folle pouvait nuire à un grand projet sage (10,1). Mais le simple fait de l'avoir vu est déjà sagesse car, de ce constat, elle peut mener l'homme à la prévoyance. L'homme, dans ce monde, s'il veut jouir des bonheurs de la vie, doit entreprendre : il doit peiner laborieusement (עמל) et surtout intelligemment (11,1-6) car le risque est toujours présent et totalement impondérable. La sagesse apprend donc à l'homme à vivre ici bas. Elle exhorte à avoir toujours à l'esprit la finitude humaine pour jouir pleinement des moments de bonheur qui nous sont impartis. Elle exhorte à agir juste dans son travail pour que le profit (יתרון) puisse être maximisé (cf. com. 7,12). Enfin, elle exhorte à ne pas oublier la petitesse de l'homme face à ce Dieu tout puissant et incompréhensible qui est au ciel alors que nous sommes sur la terre et qui semble jouer avec les temps de nos vies. On ne peut le comprendre, mais on ne peut l'ignorer : il est très lointain, mais paradoxalement trop proche.

Le travail et l'agir de l'homme: Le dernier ingrédient du bonheur, c'est le travail. On pourrait croire que face au constat, tous comptes faits assez négatif, auquel notre sage est parvenu, il serait enclin à prôner l'inaction (ou au moins une forme de retraitement ou de renoncement) pour sortir l'homme des écueils de l'existence. (D'autres le feront, et le renoncement au monde est une pratique que l'on retrouvera dans tout l'Orient, de la Palestine jusqu'en Inde.) En effet, le constat que tout est absurde et incompréhensible aux yeux des hommes et l'obligation résignée de l'homme à s'y soumettre laisse peu de place à l'initiative humaine. Certains exégètes, comme nous le

rapporte Murphy (cf. biblio. p.lxvi), ont en effet qualifié la résignation prônée par notre sage de déterministe ou de fataliste au sens moderne du terme. (Cette dernière hypothèse est à écarter d'emblée car l'idée de « destin » est absente du livre. La seule destinée de l'homme c'est la mort qui est son lot : מְקָרָה) Pourtant, comme cet exégète le remarque à juste titre, s'il y a bien une sorte de déterminisme assumé par Qohéleth, il ne fait que suivre la ligne de l'Ancien Testament : Il affirme la totale souveraineté de Dieu sur les hommes mais il ne laisse point l'homme exempt de responsabilités. En effet, le livre du Siracide (15,11-20) affirme de manière égale le déterminisme et la responsabilité humaine : « *Lui même (Dieu) a créé l'homme au commencement et l'a laissé à son propre conseil. Si tu le veux, tu peux observer ses commandements, rester fidèle dépend de ton bon vouloir.(...) Aux hommes sont proposés la vie et la mort ; à chacun sera donné selon son choix.* (Si 15,14-15.17) » C'est dans ce contexte de pensée qu'il nous faut comprendre les particularités de Qohéleth en ce qui concerne l'agir de l'homme et « ses oeuvres sous le soleil ». Nous avons montré à maintes reprises que, pour notre sage, il n'a pas de corrélation compréhensible entre l'agir de l'homme et ce que Dieu lui donne dans sa vie ; de plus la mort est le lot (מְקָרָה) de tous, justes comme méchants. Pourtant, l'homme doit rester prudent car « incompréhensible » ne veut pas dire « inexistant ». C'est pourquoi, il incite l'homme à respecter ses vœux (5,4) et à ne pas se parjurer de peur d'irriter Dieu (5,5) : il invite donc à la crainte de Dieu. Je crois ne pas me tromper en affirmant que Qohéleth est un homme prudent : l'exemple ci-dessus en est déjà un indice et 11,1-6 en est un autre encore plus significatif. De plus, il me semble que le corollaire de la prudence se trouve bien être la modération, laquelle est confirmée par 7,16-18. Ainsi, l'action de l'homme, effectuée dans la crainte de Dieu et dans la mesure des conséquences, c'est-à-dire avec prudence et modération, est la seule à pouvoir mener l'homme à jouir de la part (חֵלֶק) qui lui est laissée par Dieu sous le soleil. Le bonheur de l'homme est affaire de ce monde ; dans le shéol, il n'y a plus rien. De cette part qui est laissée à l'homme, il doit en jouir ici et maintenant. Son labeur (עֲמָלָה ou עֲמָלָה), c'est-à-dire le travail qui lui assure de pouvoir vivre économiquement, permet à l'homme d'en retirer sa part ; laquelle lui permet de manger et de boire, d'entretenir une famille et même de s'enrichir au point de faire de sa vie une fête permanente (cf. 9,7-10). Cependant, il ne doit en aucun cas oublier la crainte de Dieu, qui détermine les temps de l'homme et de qui lui vient cette part, et la sagesse qui lui rappelle, d'une part sa finitude et d'autre part la prudence qu'il doit garder dans toutes ses actions.

Ainsi, crainte de Dieu, sagesse et travail sont bien les ingrédients nécessaires à l'homme pour jouir ici-bas des bonheurs transitoires que Dieu lui donne en sa vie.

4.2.2 Le profit (יְתְרוֹן) et la part (חֵלֶק) de l'homme : bonheur ici et maintenant :

Eu égard à tout ce qui fut dit ci-dessus, je me rallie à ceux qui pensent que Qohéleth a néanmoins une vision positive de la vie. J'en prend pour preuve son exhortation à la joie du verset 11,9 et sa laudation de 8,15. L'homme par sa nature recherche le profit : c'est là la question qui fonde tout le texte (1,3). Cependant, la seule chose qu'il obtient c'est une part. Le terme יְתְרוֹן (profit) a été défini par Buehlmann comme rendant compte d'une réalité économique nouvellement apparue au temps de Qohéleth, alors que חֵלֶק (part) désigne n'importe quel « lot » dont peuvent jouir ici-bas les êtres humains (cf. biblio. pp.21 et 22). Plus loin dans son livre (p.44), Buehlmann précise encore que חֵלֶק se distingue de יְתְרוֹן comme « la jouissance de l'être » se distingue de la « jouissance de l'avoir ». Les deux termes sont donc intimement liés mais désignent néanmoins des réalités différentes. Il me semble – mais peut-être Buehlmann me contredirait à ce propos – que le חֵלֶק équivaut à un יְתְרוֹן soumis à la transitoireté de la vie humaine. En effet, un profit non transitoire n'existe pas (cf. 2,11) parce que toute jouissance liée à une activité humaine ne peut être que transitoire, la seule chose qui existe et qui procure de la jouissance, ce sont les parts qui nous reviennent (cf. 2,10) et qui s'en vont. De cette différence entre le יְתְרוֹן et le חֵלֶק, deux choses découlent : l'affirmation que tout est הֶבֶל et l'exhortation à un *carpe diem* (Buehlmann), c'est-à-dire à jouir de sa part au jour le jour. Nous avons abondamment parlé du הֶבֶל, il nous reste à définir quelque peu le *carpe diem* et sa principale expression qohélethienne : שְׂמֵחָה (la joie). Ce mot désigne d'abord la joie, ensuite le plaisir qui peut même être élargi jusqu'au plaisir sexuel. En somme, c'est lui qui désigne le mieux « la jouissance de l'être ». Et comme, dans Qohéleth, cette שְׂמֵחָה est le seul bonheur que l'homme puisse éprouver de manière concrète, nous pouvons en déduire que la philosophie (un des sens de הִקְמָה) de Qohéleth se situe non seulement sur le plan de l'eudémonisme qui regarde le bonheur comme le moteur et le but de toute entreprise et qui est très répandu en Grèce et dans tout l'Orient, mais aussi sur le plan de l'hédonisme qui regarde les plaisirs matériels et physiques comme le but ultime de l'existence. En effet, verset après verset, les seuls plaisirs loués par notre sage sont le manger, le boire, l'amour, etc. Cependant, l'hédonisme que prône Qohéleth n'est pas égoïste, ni n'entraîne l'homme vers une sorte de débauche apathique. Bien au contraire, l'accent est mis sur le droit de chaque personne à jouir de la part que Dieu lui donne ici-bas et sur la prise de conscience que la souffrance des autres peut aussi restreindre notre propre plaisir (4,1-3). Qohéleth exhorte au partage des tâches et à l'entraide (4,9-13). Car il faut toujours avoir la fin en tête : on ne sait pas si de deux oeuvres entreprises, les deux réussiront, une seule ou aucune (11,6). Ainsi, la שְׂמֵחָה, bien qu'elle-même de l'ordre du transitoire, est le plus haut bien en ce bas monde ; elle est don de Dieu laissé au bénéfice des hommes.

5. Conclusion de l'enquête :

Il est temps de conclure. Arrivé au terme de notre enquête, nous sommes à présent un peu plus apte à synthétiser la pensée de notre sage. Grâce aux cinq passages que nous avons commentés dans la partie exégétique, nous avons pris des renseignements sur la manière dont Qohéleth concevait la sagesse et la mettait en pratique. Nous avons vu en 7,1-4 comment il définissait le vrai sage et en quoi la sagesse était néanmoins une bonne chose, malgré son incapacité à comprendre la transitoireté de l'existence. Plus précisément, nous avons pu considérer en quoi l'aboutissement d'une chose vaut mieux son début (7,8), pourquoi la sagesse est bonne comme un héritage (7,11) et les verset 7,13-14 ouvraient déjà la voie à la toute puissance de Dieu et à l'incapacité de l'homme à comprendre ses desseins et l'avenir qu'il lui réserve. En 8,10-15, nous avons abordé l'un des grands problèmes de Qohéleth, sa vision de la rétribution et l'incapacité de compréhension de l'homme face à la manière dont Dieu dispense ses dons. Mais devant cette incompréhension, Qohéleth vante néanmoins la joie des instants de bonheur dont l'homme peut jouir (8,15). Avec la péricope 9,7-10, Qohéleth nous a montré sa conception de la mort et l'urgence de profiter de la vie tant qu'elle est là. Il a déclaré ces bonheurs (boire, manger, profiter de sa femme) être notre part dans la vie, dispensés par Dieu qui est déjà satisfait de nos actions. Les deux péricopes 10,8-11 et 11,1-6 nous ont permis de mieux saisir l'attitude de notre sage face au travail et à l'entreprise humaine : le travail n'est pas sans risque. Que faire alors pour éviter ce risque ? Il faut travailler avec sagesse et être prudent dans ses entreprises. Qohéleth propose l'entraide et le partage des risques (11,2). Mais toujours, il incite l'homme à en prendre néanmoins : celui qui essaye d'éviter le risque (par une hache émoussée : 10,10 ; ou par l'observation continue du ciel : 11,4) soit se tue à la tâche, soit n'entreprend plus rien. Enfin, par la dernière péricope (11,7-12,7), nous sommes entrée dans une belle description de l'aspect transitoire de la vie face à une création qui, elle, se régénère, alors que l'homme finit par s'en aller dans sa maison d'éternité (12,5).

Qohéleth est donc un homme lucide. Il propose une solution face à l'incapacité de l'homme d'avoir prise sur sa vie comme sur le monde qui l'entoure. En effet, Dieu est tout puissant : c'est lui qui tord ce qui doit être tordu et inversement. Il donne un temps pour chaque chose et les agence selon son souhait. Que peut faire l'homme devant cela, lui qui a, grâce à Dieu, les prémices d'une compréhension de l'éternité (3,11) ? Qohéleth répond : il doit être conscient de sa finitude pour mieux profiter de sa vie. Il doit agir dans ce monde pour obtenir sa part de bonheur et, surtout, il doit jouir de ces derniers et n'en priver ses yeux d'aucun (2,10). Car si le bonheur est le but de l'homme (eudémonisme), il ne peut être atteint que par la jouissance des plaisirs (hédonisme) et cela grâce à la connaissance de la finitude humaine (ce qui aide l'homme à ne pas perdre le sens de sa vie), grâce au travail qui lui donnera part à ses fruits et finalement grâce à la crainte de Dieu, lui qui dispense toute chose selon sa volonté, laquelle est incompréhensible aux hommes. Qohéleth, face au constat de la transitoireté, a sans doute d'abord haï la vie (2,17), puis s'est justement tourné vers la part qui est laissée à l'homme (un bonheur ici et maintenant) pour remarquer finalement qu'il y a néanmoins du bon à la vie.

6. Bibliographie :

6.1 Commentaires :

Etienne Glasser ; *Le Procès du Bonheur Par Qohéleth* ; (Lection Divina 61) Edition du Cerf, Paris, 1970.

Thomas Krüger (trad. O. C. Dean Jr.) ; *Qohéleth, a commentary* (ed. by Klaus Baltzer) ; Fortress Press, Minneapolis, 2004.

Roland E. Murphy ; *Ecclesiastes* ; Word Books, Dallas, 1992.

James L. Crenshaw ; *Ecclesiastes, a commentary* ; SCM Press Ltd, London, 1988.

6.2 Autres études :

Alain Buehlmann ; *La structure logique du livre de Qohéleth. Ou comment être sage sous les Ptolémées ?* ; Görg, München, 2000.

Jean-Jacques Lavoie ; *La pensée de Qohéleth. Etude exégétique et intertextuelle* ; Fides, Montréal, 1992.

Martin Rose ; *Rien de nouveau : nouvelles approches du livre de Qohéleth* ; Ed. Universitaires, Fribourg (Suisse)/Göttingen, 1999.

Thomas Römer, Jean-D. Macchi, Christophe Nihan (éd.) ; *Introduction à l'Ancien Testament* ; (Le monde de la Bible n°49) Labor et Fides, Genève, 2004 ; pp. 544-552