



Pouvoir divin et impuissance humaine Étude de Qohélet 2,25

Jean-Jacques Lavoie

Volume 74, Number 1, February 2018

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1053562ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1053562ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Lavoie, J.-J. (2018). Pouvoir divin et impuissance humaine : étude de Qohélet 2,25. *Laval théologique et philosophique*, 74(1), 33–52.
<https://doi.org/10.7202/1053562ar>

Article abstract

The author presents the state of research regarding textual criticism as well as source criticism concerning Qo 2,25, and then offers a structural analysis of Qo 2,24-26, and a literary analysis of Qo 2,25, in order to show that the subject of the section that concludes the royal fiction is of theological nature : nothing is possible for the human being — not even for the king Qohelet ! — without divine intervention. In other words, the God who gives (see the parallel between *myd h'lhym* in v. 24 and *hwš mmnw* in v. 25) is also the one who determines the conditions of human existence, both the happy and advantageous ones (v. 25a : *my y'kl* and 26a : *ntn + šmħh*), as well as the unhappy and disadvantageous ones (v. 25b : *my yħwš* and v. 26b : *ntn + 'nyn*).

POUVOIR DIVIN ET IMPUISSANCE HUMAINE

ÉTUDE DE QOHÉLET 2,25

Jean-Jacques Lavoie

Département de sciences des religions
Université du Québec à Montréal

RÉSUMÉ : L'auteur présente un état de la recherche des critiques textuelle et des sources de Qo 2,25 et propose une analyse structurale de Qo 2,24-26 ainsi qu'une analyse littéraire de Qo 2,25, afin de montrer que le propos de la péricope qui conclut la fiction royale est de nature théologique : rien n'est possible pour l'être humain — pas même pour le roi Qohélet ! — sans l'intervention divine. Autrement dit, le Dieu qui donne (cf. le parallèle entre *myd h'lhym* au v. 24 et *hwš mmmw* au v. 25) est également celui qui détermine les conditions de l'existence humaine, aussi bien celles qui sont heureuses et avantageuses (v. 25a : *my y'kl* et v. 26a : *ntn + šmhḥ*) que celles qui sont malheureuses et désavantageuses (v. 25b : *my yḥwš* et v. 26b : *ntn + 'nyn*).

ABSTRACT : The author presents the state of research regarding textual criticism as well as source criticism concerning Qo 2,25, and then offers a structural analysis of Qo 2,24-26, and a literary analysis of Qo 2,25, in order to show that the subject of the section that concludes the royal fiction is of theological nature : nothing is possible for the human being — not even for the king Qohélet ! — without divine intervention. In other words, the God who gives (see the parallel between *myd h'lhym* in v. 24 and *hwš mmmw* in v. 25) is also the one who determines the conditions of human existence, both the happy and advantageous ones (v. 25a : *my y'kl* and 26a : *ntn + šmhḥ*), as well as the unhappy and disadvantageous ones (v. 25b : *my yḥwš* and v. 26b : *ntn + 'nyn*).

Qo 2,25 est un verset énigmatique et c'est sans doute pourquoi, dans leur analyse exégétique de Qo 2, certains auteurs omettent simplement de le commenter¹. Ce v. 25 pose d'abord des problèmes au niveau de son emplacement et donc de la

1. Amy PLANTINGA PAUW, *Proverbs and Ecclesiastes*, Westminster, John Knox Press, 2015, p. 153-156 ; Piero STEFANI, *Qohélet*, Milano, Garzanti, 2014, p. 122-123 ; Vincenzo SCIPPA, *Qoèlet. L'« arcano progetto di Dio e la gioia della vita »*, Padova, Edizioni Messaggero (coll. « Dabar-Logos-Parola »), 2010, p. 62-63 ; William P. BROWN, *Ecclesiastes*, Louisville, John Knox Press (coll. « Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching »), 2000, p. 37-39 ; Ellen F. DAVIS, *Proverbs, Ecclesiastes, and the Song of Songs*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2000, p. 180-182 ; Paolo SACCHI, *Qoelet (Ecclesiaste)*, Milano, San Paolo (coll. « Nuovissima versione della Bibbia », 20), 1986, p. 134-137 ; etc. Dans sa traduction de 2,25, Eric CHRISTIANSON, *A Time to Tell : Narrative Strategies in Ecclesiastes*, Sheffield, Sheffield Academic Press (coll. « Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series », 280), 1998, p. 248, omet tout simplement de traduire le verbe *yḥwš* et ne rend que le seul verbe *y'kl* !

cohérence de la péricope à laquelle il appartient. Puis, du point de vue sémantique, trois mots de ce v. 25 sont plus ou moins problématiques. En effet, dans le texte masorétique, l'expression *hwš mmny*, qui est un hapax, pose des problèmes de critique textuelle. Quant au verbe *yhwš*, il a été compris de diverses façons, aussi bien par les auteurs des anciennes versions que par les exégètes. Enfin, le sens du verbe *'kl* dans ce v. 25 ne semble pas avoir été bien compris. Bien que ce v. 25 ait déjà fait l'objet de deux états de la recherche, l'un par Ellermeier, qui expose de nombreuses interprétations depuis Luther jusqu'au milieu du 20^e siècle, et l'autre par De Waard, qui présente quelques travaux dont certains remontent aux années 1970², il continue de diviser les exégètes. Qui plus est, depuis la parution de ces deux articles, plusieurs exégètes ont proposé de nouvelles interprétations. C'est pourquoi j'estime que Qo 2,25 mérite d'être à nouveau examiné, et ce, en prenant essentiellement en considération les interprétations qui ont été défendues ces dernières décennies.

Pour cerner la signification de ce verset, j'exposerai les résultats de mon enquête en cinq parties de longueur inégale. Je proposerai d'abord ma traduction de ce verset³. Cette traduction sera suivie d'une présentation des anciennes versions, de quelques notes de critique textuelle et d'un état de la recherche récente en ce qui concerne les corrections proposées par les exégètes. Puis, je résumerai les principaux résultats issus des travaux préconisant une approche diachronique. Comme le v. 25 ne peut être compris en dehors de son contexte immédiat, je confronterai par la suite les résultats favorisant une approche diachronique à une critique structurelle. Je terminerai mon enquête par une critique littéraire du texte, c'est-à-dire une analyse philologique et sémantique de chacun des mots de ce v. 25. Le recours à ces diverses méthodes me permettra de valider et d'infirmer certaines interprétations existantes, mais aussi d'en proposer de nouvelles qui sont tantôt complémentaires, tantôt en contradiction avec celles déjà défendues par mes prédécesseurs.

-
2. Cf. Friedrich ELLERMEIER, « Das Verbum *hwš* in Koh 2 25. Eine exegetische, auslegungsgeschichtliche und semasiologische Untersuchung », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 75 (1963), p. 197-217 ; et Jan DE WAARD, « The Translator and Textual Criticism (with Particular Reference to Eccl 2,25) », *Biblica*, 60 (1979), p. 509-529. Quant aux trois articles récemment publiés sur 2,24-26, à propos desquels j'aurai l'occasion de revenir, ils ne présentent aucun état de la recherche sur le v. 25. Thomas KRÜGER, « Qoh 2,24-26 und die Frage nach dem 'Guten' im Qohelet-Buch », *Biblische Notizen*, 72 (1994), p. 70-84, consacre moins d'une page à 2,25 et le commentaire le plus récent qui est signalé date de 1993 ; R.W. BYARGEON, « The Significance of Ambiguity in Ecclesiastes 2,24-26 », dans Antoon SCHOORS, éd., *Qoheleth in the Context of Wisdom*, Leuven, Leuven University Press, Peeters (coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », CXXXVI), 1998, p. 367-372, consacre lui aussi moins d'une page à 2,25 et ne cite que cinq commentaires publiés en anglais, dont le plus récent date de 1995 ; Stefan FISCHER, « Zur Übersetzung von Qohelet 2,25 : Wer isst und sorgt sich ohne mich ? », *Fundamentum*, 3 (1995), p. 219-223, ne cite que deux commentaires des années 1960, cinq des années 1970, un des années 1980 et deux, en allemand, des années 1990.
 3. Je travaille avec les deux éditions critiques suivantes : F. HORST, « Ecclesiastes », dans Karl ELLIGER, Wilhelm RUDOLPH, éd., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1977 (à l'avenir : BHS) ; Yohanan A.P. GOLDMAN, « Qoheleth », dans *Biblia Hebraica Quinta editio cum apparatus critico novis curis elaborato. General Introduction and Megilloth*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2004 (à l'avenir : BHQ).

I. TRADUCTION

V. 25 : Car qui festoiera et qui se fera du souci en dehors de lui ?

II. CRITIQUE TEXTUELLE

Ce v. 25 a été compris de diverses façons par les anciens traducteurs. Le texte édité par Rahlfs et Hanhart se lit comme suit : *hoti tis phagetai kai tis pheisetai parex autou*⁴, « parce que qui mangera et épargnera en dehors de lui ? » Le verbe *phaidomai*, « épargner », « traiter avec ménagement », ou encore « s'abstenir de », qui est retenu par Rahlfs et Hanhart, provient des versions d'Aquila et de Symmaque dans la version Syro-hexaplaire⁵. Quant à l'expression *parex autou*, elle peut être traduite par « en dehors de lui » ou « à l'encontre de lui ». Ces versions d'Aquila et de Symmaque ont l'appui de la traduction latine du commentaire de Jérôme : *Quis enim comedet et quis parcat sine illo*⁶ ?, « qui en effet mangera et épargnera sans lui ? »

Sachant que, dans la Septante, le verbe *phaidomai* correspond à 22 reprises au verbe *hws*, « avoir pitié » (Gn 45,20 ; Dt 7,16 ; 13,9 ; 19,13.21 ; 25,12 ; 1 S 24,11 ; Ne 13,22 [= 2 Esdr 23,22] ; Ps 71[72],13 ; Is 13,18 ; Jr 13,14 ; Ez 5,11 ; 7,4.9 [= 7,6.8] ; 8,18 ; 9,5.10 ; 16,5 ; 20,17 ; Jl 2,17 ; Jon 4,10.11), on peut se demander si les auteurs de ces versions ont lu *yhwš* et considéré que cette graphie était équivalente à *yhwš*, forme qal inaccompli du verbe *hws*, « avoir pitié ». Cette hypothèse émise dans la BHQ est peu probable, car le verbe *hws*, dans la Bible, a pour seule signification celle d'« avoir pitié » ou d'« avoir de la compassion », et un tel verbe ne ferait aucun sens au v. 25. Ne se pourrait-il pas que l'interprétation d'Aquila et de Symmaque, reprise par Jérôme dans son commentaire, soit plutôt une *lectio facilisans* qui vient de l'incompréhension du verbe *yhwš* ? Pour bien répondre à cette question, un examen philologique du verbe *yhwš* s'impose et celui-ci sera réalisé dans la dernière partie de l'article.

Par ailleurs, les codices B, S et A de la Septante ont le verbe *pietai*, « boira » : « qui mangera et qui boira en dehors de lui ? » Ainsi, loin de s'opposer, les deux verbes, *phagomai* et *pinô*, sont ici complémentaires. Cette leçon correspond aussi à celle de la Peshitta qui a le verbe *nšt'* : *mł dmnw y'kwl wmnw nšt' lbr mnh*⁷, « car qui mangera et qui boira en dehors de lui » ou, si l'on reconnaît que les deux verbes à

4. Alfred RAHLFS, Robert HANHART, *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Editio altera*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006 (à l'avenir : Septante).

5. Pour les versions de Symmaque, d'Aquila et de Théodotion, ainsi que la Syro-hexaplaire, je travaille avec les deux éditions suivantes : ORIGÈNE, « *Hexaplorum quae supersunt. In Ecclesiasten monitum* », Paris, Migne (coll. « Patrologie grecque », 16), 1863 ; *Origenis Hexaplorum quae supersunt ; sive veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, t. II, texte établi par Fridericus FIELD, Clarendoniano, 1875.

6. S. HIERONYMI, *Presbyteri opera. Pars I. Opera exegetica I. Hebraicae questiones in libro Geneseos. Liber interpretationis Hebraicorum in Ecclesiasten*, M. Adriaen, P. de Lagarde, G. Morin, Turnhout, Brepols (coll. « Corpus Christianorum - Series Latina », LXXII), 1959, p. 271.

7. Je travaille avec l'édition critique de David J. LANE, « Qoheleth », dans *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version*, Part II, Fascicule 5, Leiden, Brill, 1979 (à l'avenir : Peshitta).

l'inaccompli peuvent ici exprimer une possibilité : « car qui pourra manger et qui pourra boire en dehors de lui ? »

D'aucuns suivent cette leçon des codices B, S et A et traduisent le verbe *yhwš* par le verbe « boira⁸ », « boit⁹ » ou « peut boire¹⁰ ». Cette option en faveur du verbe « boire » n'est pas nouvelle. C'était déjà celle du Qohélet Rabbah qui avait remplacé le verbe *yhwš* par le verbe *šth* : « Salomon a dit : Qui a mangé comme j'ai mangé ? Qui a bu (*šth*) comme j'ai bu (*št[y]ty*)¹¹ ? » Cet emploi du verbe « boire » est étonnant, car il suppose l'hébreu *yšth* qui n'est attesté dans aucun des manuscrits hébreux anciens. Par contre, ce choix peut s'expliquer de la façon suivante : faute d'avoir compris le sens du verbe *yhwš*, les traducteurs ont réintroduit le couple « manger-boire » déjà présent au v. 24 et commun en Qo (3,13 ; 5,17 et 8,15 ; cf. aussi les racines 'kl et *šth* qui apparaissent dans la même phrase en 9,7 et 10,17). Il s'agit donc d'une *lectio facilisans*.

En dehors de la Syro-hexaplaire, il semble que Symmaque propose un verbe qui s'apparente à celui de « manger » : *analōsei*, « dépensera ». Enfin, dans la Vulgate¹², Jérôme opte aussi pour un terme qui est plutôt synonyme du verbe « manger » : *quis ita vorabit et deliciis affluet ut ego*, « car qui a mangé et qui a joui plus que moi ? » Ces différentes lectures correspondent-elles au texte massorétique ? Une fois de plus, seule une analyse philologique du verbe *yhwš* permettra de répondre à cette question.

Ce v. 25 pose une deuxième difficulté au niveau textuel. En effet, faut-il lire *mmny*, « de moi », ou *mmnw*, « de lui » ? La première leçon est celle du texte massorétique. Celui-ci a l'appui de nombreux manuscrits hébreux, de la Vulgate (*ut ego*) et du targum (*br mny*). Par contre, quelques manuscrits hébreux ont *mmnw*. Cette leçon est également attestée dans la Septante (*parex autou*), la Peshitta (*lbr mnh*), la Syro-hexaplaire (*str mnh*) et la traduction du commentaire de Jérôme (*sine illo*). Bien qu'il ne traite pas de ce problème explicitement, Byargeon laisse croire que la confusion entre le *y* et le *w* relève d'une ambiguïté voulue par l'auteur¹³. Avec raison, Fredericks déclare que cette lecture est sans fondement¹⁴. Par contre, il est vrai que la graphie du *y* et du *w* était similaire dans l'Antiquité et que les copistes ont très bien

8. Bertrand PINÇON, *Qohélet ou les sept clés du bonheur*, Lyon, Olivétan, 2013, p. 25. Cependant, à la p. 23, il traduit le même verbe par « se délecte » !

9. Angel GONZALEZ NUÑEZ, *Qohélet. El sabio desengañado*, Bilbao, Ega, 1996, p. 22 ; Oswald LORETZ, « Altorientalische und kanaänäische Topoi im Buche Kohelet », *Ugarit-Forschungen*, 12 (1980), p. 271. À la lumière de 2,24 où se trouve le couple 'kl et *šth*, Loretz estime que le verbe *šth* a dû être ultérieurement remplacé par le verbe *hwš*.

10. Guido CERONETTI, *Qohélet. Colui che prende la parola*, Milano, Adelphi, 2001, 1988, p. 10.

11. Cf. Qo Rabbah 2,25.1.1 dans María del Carmen MOTOS LÓPEZ, *Midrás Qohélet Rabbah. Las vanidades del mundo. Commentario rabínico al Eclesiastés*, Navarra, Verbo Divino, 2001, p. 154.

12. Je travaille avec l'édition suivante : *Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem*, Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1957 (à l'avenir : Vulgate).

13. R.W. BYARGEON, « The Significance of Ambiguity in Ecclesiastes 2,24-26 », p. 370.

14. Daniel C. FREDERICKS, *Ecclesiastes*, Downers Grove, Inter Varsity Press (coll. « Apollos Old Testament Commentary », 16), 2010, p. 91.

pu prendre le *w* pour un *y*¹⁵. En définitive, du strict point de vue de la critique textuelle, il est difficile de conclure de manière définitive, puisque le choix de l'une ou l'autre de ces deux leçons dépend du sens que l'on donne au verbe *yhwš* et de la façon dont on situe le v. 25 dans son contexte immédiat. C'est d'ailleurs ce dernier enjeu qui va maintenant retenir mon attention.

III. DE L'APPROCHE DIACHRONIQUE À L'HYPOTHÈSE DES CITATIONS

Le v. 25 pose non seulement des problèmes de critique textuelle et donc de traduction, mais aussi des problèmes au niveau de la cohérence de la péricope à laquelle il appartient. D'aucuns estiment qu'il faut considérer comme un ajout ultérieur le v. 25¹⁶, les v. 24b-26d¹⁷ ou les v. 24b-26a¹⁸. En plus de considérer les v. 24b-26a comme un ajout, Lauha restaure l'ordre du texte comme suit : v. 24ab.26bβ.24ba.25.26ab¹⁹. Rose, qui fait intervenir trois rédacteurs distincts dans le livre de Qo, attribue les v. 22-26 au Théologien-Rédacteur, responsable de la deuxième relecture²⁰. Pour sa part, Brandscheidt, qui retrace quatre étapes rédactionnelles dans le livre de Qo, dissocie le v. 24 des v. 25 et 26, puisqu'elle attribue le v. 24 au premier rédacteur et les v. 25-26 au deuxième rédacteur²¹.

L'idée que le livre de Qo serait truffé de citations a pris le relais de l'hypothèse des sources. Autrement dit, le mot « ajout » a été remplacé par le mot « citation ». Toutefois, le problème posé par cette nouvelle hypothèse est le même que celui de la critique des sources : c'est le problème de la délimitation des citations. Par exemple, Preuss est d'avis que Qo 2,26 est une glose ou une citation qui ne traduit pas l'opinion de Qo²². D'autres identifient plutôt le v. 25 comme une citation²³ ; d'aucuns

-
15. Choon-Leong SEOW, *Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday (coll. « The Anchor Bible », 18C), 1997, p. 141.
 16. O. LORETZ, « Altorientalische und kanaänische Topoi im Buche Kohelet », p. 272.
 17. John G. GAMMIE, « Stoicism and Anti-Stoicism in Qoheleth », *Hebrew Annual Review*, 9 (1985), p. 172.
 18. Aare LAUHA, *Kohelet*, Neukirchen, Neukirchener Verlag (coll. « Biblischer Kommentar Altes Testament », 19), 1978, p. 42 et 58, émet l'hypothèse que cet ajout provient d'un deuxième rédacteur (R²) qui aurait pris une citation d'origine inconnue, laquelle ferait maintenant référence à un discours tenu par Dieu lui-même.
 19. *Ibid.*, p. 40 et 57-58.
 20. Martin ROSE, *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988-1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allisson*, Fribourg, Éditions Universitaires ; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (coll. « Orbis Biblicus et Orientalis », 168), 1999, p. 189-194.
 21. Renate BRANDSCHEIDT, *Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube. Literar-, form- und traditionsgeschichtliche Untersuchung zum Buch Kohelet*, Trier, Verlag Paulinus (coll. « Trierer Theologischer Studien », 64), 1999, p. 30-31, 129 et 431.
 22. Horst Dietrich PREUSS, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, Stuttgart, Berlin, W. Kohlhammer, 1987, p. 124.
 23. Michel PROULX, *À la recherche du Bonheur. Une lecture du livre de Qohélet*, Montréal, Novalis, 2015, p. 120 ; Alexander Achilles FISCHER, *Skepsis oder Furcht Gottes ? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet*, Berlin, New York, Walter de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft », 247), 1997, p. 211 ; Diethelm MICHEL, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, Berlin, New York, Walter de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft », 183), 1989, p. 35 et 38, etc.

précisent que cette citation fait entendre la voix de Dieu²⁴. Cette interprétation est invraisemblable, car ce serait le seul passage de tout le livre où Qo donnerait la parole à Dieu. Or, contrairement aux prophètes, Qo ne parle jamais au nom de Dieu. Qui plus est, il n'incite guère à parler à Dieu (Qo 5,1). Par ailleurs, Schwienhorst-Schönberger rejette l'interprétation selon laquelle 2,24b-25 serait une citation de la tradition théologique critiquée par Qo en 2,26b²⁵.

Tout autre est l'interprétation de Perry, puisqu'il imagine que le livre de Qo est un dialogue entre, d'une part, Qo, le sage et le roi (2,24ab[*'yn-twb... b'mlw*].25.26c [*gm-zh hbl wr'wt rwh*]) et, d'autre part, son présentateur plus orthodoxe et tolérant (2,24c.26ab)²⁶. Cette interprétation est nettement forcée et c'est sans doute pourquoi elle n'a toujours pas été reprise à ce jour.

Force est de constater que l'identification d'une citation et la détermination de sa fonction, comme celles des gloses, se font selon le genre de message que l'on veut bien voir dans ce texte.

IV. CRITIQUE STRUCTURELLE

Pour bien comprendre Qo 2,25, il convient de savoir, d'une part, à quelle péripécopie ce verset appartient et, d'autre part, s'il se rattache à ce qui précède ou à ce qui suit. Par exemple, Kamano estime que le v. 25 appartient à une unité qui va de 2,24 à 3,1, ce dernier verset étant aussi rattaché à ce qui suit²⁷. Pour sa part, Fischer est d'avis que Qo 1.13b et 2.26 forment ensemble une inclusion et que 2,22-26 constitue le résumé de l'enseignement de sagesse ou la conclusion de la fiction royale ; quant à 2.26b, il doit être compris comme le jugement sur l'ensemble de l'expérience royale²⁸. Perry, qui imagine que tout le livre de Qo est un dialogue entre deux personnages, rattache plutôt 2,26c à 3,1-8 qui forme une autre unité²⁹. D'autres sont

-
24. Detlef DIECKMANN, « *Worte von Weisen sind wie Stacheln* » (*Koh 12,11*), Zürich, Theologischer Verlag (coll. « Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments », 103), 2012, p. 162 (avec hésitation) ; Bertrand PINÇON, *Qohélet. Le parti pris de la vie*, Paris, Cerf, Médiaspaul (coll. « Lire la Bible », 169), 2011, p. 45 (avec un ajout : « dit-il » !) ; Bernt WILLMES, *Menschliches Schicksal und Ironische Weisheitskritik im Koheletbuch. Kohelets Ironie und die Grenzen der Exegese*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2000, p. 109 ; Stefan FISCHER, *Die Aufforderung zur Lebensfreude im Buch Kohelet und seine Rezeption der ägyptischen Harfnerlieder*, Frankfurt am Main, Peter Lang (coll. « Wiener Altestamentliche Studien », 2), 1999, p. 37-38, 41 (avec hésitation) ; ID., « Zur Übersetzung von Kohelet 2,25 », p. 223 ; Franz Josef BACKHAUS, « *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle* ». *Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qohelet*, Frankfurt am Main, Verlag Anton Hain GmbH (coll. « Bonner Biblische Beiträge », 83), 1993, p. 110, 431, etc.
25. Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, Freiburg, Herder (coll. « Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament »), 2004, p. 238.
26. Theodore Anthony PERRY, *Dialogues with Kohelet : The Book of Ecclesiastes*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1993, p. 76, 83-85.
27. Naoto KAMANO, *Cosmology and Character. Qoheleth's Pedagogy from a Rhetorical-Critical Perspective*, Berlin, New York, Walter de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft », 312), 2002, p. 81.
28. A.A. FISCHER, *Skepsis oder Furcht Gottes ?*, p. 206, 210, 212, 216.
29. T.A. PERRY, *Dialogues with Kohelet*, p. 67 et 83-85.

plutôt d'avis qu'il faut délimiter la dernière unité de Qo 2 entre les v. 17 et 26³⁰, les v. 18 et 26³¹ ou les v. 24e-26, le v. 24a-d devant être compris comme une première conclusion portant sur ce qui est bon pour l'être humain (v. 20-24d)³².

À mon avis, Qo 3,1, avec les mots « moment » et « temps », introduit clairement le poème sur le temps qui suit. Par ailleurs, la répétition des mots *ṭwḅ* (2,1.3.24 [2x].26[2x]) et *śmḥh* (2,1-2.26) ainsi que la reprise de la formule *r'h + ṭwḅ* (2,1.24) forment une grande inclusion. En outre, le double verdict constitué du mot *hbl* et de l'expression *r'wt rwh* (2,11.26) indique que la grande section qui va de 2,1 à 2,26 se subdivise elle-même en deux unités : 2,1-11.12-26. Quant à 2,12a, il annonce le sujet traité aux v. 13-17, tandis que 2,12b annonce le sujet traité aux v. 18-23³³. Suite à la triple conclusion négative de Qo 2,19.21.23, exprimée à l'aide du mot *hbl*, les v. 24-26 couronnent donc la fiction salomonienne par une réflexion sur les jouissances simples et concrètes de l'existence, qui ne peuvent être vécues que comme des dons de Dieu (cf. 2,24.26). Or, sachant que les v. 24 et 26 mentionnent explicitement le Dieu qui donne, il est vraisemblable que le v. 25 y fasse lui aussi référence. C'est la raison pour laquelle il convient de retenir la lecture *mmw*.

Du point de vue sonore, la paronomase entre *ḥwš* et *ḥwš* permet de considérer le v. 25 comme un chiasme :

A *mī*
 B *ḥūš*
 B' *ḥūš*
 A' *mī*

Par ailleurs, le v. 25 se présente clairement sous la forme d'un parallélisme :

A *my*
 B *y'kl*
 A' *my*
 B' *ḥwš*

La grande question est de savoir si le parallélisme est synonymique ou antithétique. La réponse à cette question dépend du sens que l'on donne au verbe *ḥwš* qui a suscité, on le verra, de nombreuses traductions. Bien entendu, on ne saurait négliger l'analyse sémantique pour répondre à cette question. Toutefois, la critique structurelle

30. Cf., par exemple, Alphonse MAILLOT, *Qohélet ou l'Ecclésiaste. La contestation*, Condé-sur-Noireau, Les bergers et les mages, 1987, p. 25 ; Gianfranco RAVASI, *Qohelet*, Milano, Edizioni Paoline, 1988, p. 123.

31. Michael V. FOX, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up. A Rereading of Ecclesiastes*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999, p. 174 et 185 ; Duane A. GARRETT, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, Nashville, Broadman Press, 1993, p. 295 ; Antonio BONORA, *Il libro di Qoèlet*, Roma, Città Nuova (coll. « Guide Spirituali all'Antico Testamento »), 1992, p. 52 ; etc.

32. Timothy L. WALTON, *Experimenting with Qohelet. A Text-Linguistic Approach to Reading Qohelet as Discourse*, Maastricht, Uitgeverij Shaker Publishing, 2006, p. 38-39 et 154.

33. Cf. à ce sujet Jean-Jacques LAVOIE, « Qohélet 2,12 : un texte indéchiffrable ? », *Laval théologique et philosophique*, 73 (2017), p. 219-220.

peut également se révéler d'un grand secours pour résoudre le sens énigmatique du verbe *ḥwš*. Du point de vue de la structure, si le v. 25 se rattache seulement au v. 24 qui évoque le manger et le boire, le parallélisme entre les verbes *'kl* et *ḥwš* peut être synonymique. Par contre, si le v. 25 se rattache plutôt au v. 26, qui évoque la jouissance de celui qui est favorable à Dieu et le souci de celui qui lui est défavorable, le parallélisme doit plutôt être antithétique. Or, du point de vue structurel, le v. 25 se rattache certes au v. 24, mais il est construit en parallèle avec le v. 26. En effet, 2,24-26 est structuré sous la forme d'un chiasme :

A *gm-zh + myd h'lhym* (2,24b)

B *ky* (2,25ab)

B' *ky* (2,26ab)

A' *gm-zh + hbl wr'wt rwh* (2,26c)

Les v. 25-26 se présentent comme deux commentaires, introduits par *ky*, au sujet de l'affirmation du v. 24 relative à la main Dieu, laquelle évoque le Créateur de qui tout dépend³⁴. En ce qui concerne le v. 26, outre le verdict final introduit par *gm-zh*, il est encadré par le double emploi de la préposition *l + pnyw/pny* et il est divisé en deux parties qui sont construites avec la même formulation : *l + ntn* + énumération des dons. D'une part, il s'agit du don fait à celui qui est favorable à Dieu et, d'autre part, du don fait à celui qui ne lui est pas favorable (le raté ou le pécheur). L'inégalité entre les deux destinataires des dons divins est soulignée de deux façons. Primo, le don fait à celui qui plaît à Dieu est répété deux fois, sous la forme d'un chiasme :

A *twb*

B *ntn*

B' *ntn*

A' *twb*

Secundo, le don fait au raté est un don empoisonné, qui est exprimé à l'aide de trois mots : un souci de rassembler et d'amasser (*'nyn l'swp wknws*) pour celui qui est favorable à Dieu. Par contre, celui qui est favorable à Dieu reçoit trois dons positifs : sagesse, connaissance et jouissance (*ḥkmh wd't wšmḥh*).

Reste à souligner le lien entre les v. 25 et 26 qui sont tous deux introduits par *ky*. En fait, le v. 25, qui a la forme d'une double question, introduit le second commentaire qui a la forme d'une double réponse. Ainsi, le verbe *'kl* correspond au mot *šmḥh*. En effet, les deux termes apparaissent souvent dans le même contexte pour exprimer la joie (3,12-13 ; 5,18 ; 8,15 ; 9,7). Quant au verbe *ḥwš*, il doit donc corres-

34. En effet, lorsque la Bible mentionne la main de Dieu ou de Yhwh, c'est très souvent pour évoquer son activité de créateur (cf. Is 42,6 ; 45,9.11.12.13.17-20 ; Ps 8,7 ; 19,2 ; 31,6.16 ; 92,5 ; 95,4-5.7 ; 102,26 ; 104,28 ; 111,7 ; 119,73.173 ; 138,8 ; 143,5 ; etc.). Toutefois, il y a une différence majeure entre ces textes et le livre de Qo (cf. 2,24 et 9,1). Contrairement au Deutéro-Isaïe et aux psalmistes, le Créateur n'est plus le Sauveur. En effet, en Qo, le Créateur détermine de façon inscrutable l'existence des êtres humains (cf. par exemple, 2,26 ; 7,13-14 ; 9,1.11-12).

pondre au mot *'nyn*. Lus ainsi, les v. 25-26 sont construits sous la forme d'un parallélisme :

A *my y'kl*

B *my yhwš*

A' *ntn + šmħh*

B' *ntn + 'nyn*

La double réponse donnée au v. 26 indique bien que la double question du v. 25 est une fois de plus purement formelle : elle vise à critiquer ceux qui s'imaginent que Dieu n'y est pour rien dans la vie des gens qui ont une vie heureuse ou malheureuse. Autrement dit, rien n'est possible pour l'être humain sans l'intervention divine (cf. les expressions *myd h'lhym* et *hwš mmmnw* aux v. 24-25 et le triple emploi du verbe *ntn* au v. 26). Telle est la thèse centrale de 2,24-26.

Cette structure confirme non seulement la lecture *mmnw*, « de lui », le pronom « lui » faisant référence à Dieu, mais aussi le fait que le v. 25, comme le v. 26, est construit sous la forme d'un parallélisme antithétique. Par conséquent, le verbe *yhwš* exprime le contraire du verbe *y'kl* et doit correspondre au mot *'nyn*. C'est ce qu'il ne faudra pas oublier lors de l'analyse sémantique de ce verbe.

V. CRITIQUE LITTÉRAIRE

Le temps est venu d'analyser chacun des mots de ce v. 25. Par souci de clarté, je diviserai mon analyse en deux parties de longueur inégale, la première correspondant au v. 25a (*ky my y'kl*) et la seconde au v. 25b (*wmy yhwš hwš mmmnw*).

1. Qo 2,25a

Certains exégètes omettent de traduire le mot *ky*, qui introduit la double interrogation du v. 25³⁵. Fischer ne le traduit pas, mais affirme qu'il est l'équivalent de deux points (« : ») ; autrement dit, il s'agit d'un *ky recitativum*³⁶. Willmes le traduit par « en outre³⁷ », ce qui ne correspond guère au sens du mot *ky* en Qo. D'autres lui donnent un sens emphatique (« en vérité³⁸ ») ou causatif (« car³⁹ »). Dans le premier cas, le *ky* indique que le v. 25 renforce l'affirmation du v. 24b. Dans le second cas, le *ky* indique que le v. 25 commente et justifie l'affirmation du v. 24b. Bien que les deux sens soient semblables, j'opte pour le sens causal ; par contre, j'estime que le *ky* qui

35. Cf., par exemple, Yankel MANDEL, Georges NATAF, *L'Ecclésiaste. Qohélet, le prédicateur désenchanté*, Paris, Berg International, 2011, p. 46 ; T. KRÜGER, « Qohelet 2,24-26 », p. 74.

36. S. FISCHER, « Zur Übersetzung von Kohelet 2,25 », p. 222.

37. B. WILLMES, *Menschliches Schicksal und Ironische Weisheitskritik im Koheletbuch*, p. 108.

38. Minsu OH, *Sprachliche Gestaltung und Semantik. Untersuchungen zu den biblischen Büchern Proverbien und Kohelet*, Berlin, Lit Verlag (coll. « Kieler Theologische Reihe », 13) 2014, p. 302.

39. A.A. FISCHER, *Skepsis oder Furcht Gottes ?*, p. 211.

introduit le v. 26 a un sens emphatique, car il introduit en quelque sorte la double réponse à la double question du v. 25.

Qo aime bien poser des questions. Il y a en effet 37 interrogations dans le livre, dont quinze emplois de *my*, « qui ? » (2,19.25[2x] ; 3,21.22 ; 6,12[2x] ; 7,13.24 ; 8,1[2x].4[ou exclamatif].7 ; 9,4 ; 10,14) et un emploi de *lmy*, « pour qui ? » (4,8). Le double emploi de *my* indique que l'interrogation porte sur l'identité d'une personne.

La première question est exprimée à l'aide du verbe *'kl*, qui apparaît quinze fois en Qo (2,24.25 ; 3,13 ; 4,5 ; 5,10.11.16.17.18 ; 6,2[2x] ; 8,15 ; 9,7 ; 10,16.17). Ce verbe apparaît à quatre reprises jumelé au verbe *šth* (2,24 ; 3,13 ; 5,17 et 8,15). En outre, les racines *'kl* et *šth* apparaissent dans la même phrase en 9,7 et 10,17. Dans les quatre cas où le couple *'kl* et *šth* apparaît, les verbes n'ont aucun complément d'objet direct. Manger et boire ne correspondent donc pas aux simples besoins fondamentaux des êtres humains. Le couple manger et boire évoque plutôt la réjouissance (cf. aussi 1 R 4,20 ; Is 22,13 ; 65,13 ; Jr 22,15 ; 1 Chr 29,22 ; Ne 8,10 ; Tb 7,10-11.14 ; 8,1.20 ; etc.), comme l'indique d'ailleurs le mot *ṭwb/ṭwbh* ou *šmwḥ* qui l'accompagne (Qo 2,24 ; 3,13 ; 5,17 ; 8,15).

Cette première question est quasi unanimement traduite par « qui mange » ou « qui mangera⁴⁰ ». Par contre, sachant qu'un verbe à l'inaccompli peut exprimer l'idée d'une possibilité, d'aucuns traduisent la question comme suit : « qui peut manger » ou « qui pourrait manger⁴¹ ». Bien entendu, ces deux traductions ne sont pas erronées, mais elles ne sont pas les meilleures, car le verbe *'kl*, ici sans aucun complément, n'évoque aucunement le simple fait de s'alimenter. La première question du v. 25 gagne en clarté si le verbe *'kl* est traduit par « festoyer » ou « banqueter » : « qui festoiera » ou « qui pourra festoyer ». En effet, le même verbe apparaît en 10,16-17 avec ce sens, l'acte de manger incluant la consommation de boissons fortes, comme l'indique le mot *šty* en 10,17. Cet emploi du verbe *'kl* au sens de « festoyer » ou « banqueter » n'est d'ailleurs pas propre à Qo (cf., par exemple, 1 R 4,20 ; 18,42 ; Is 21,5 ; Jr 16,8 ; Am 6,4 ; Jb 1,4).

2. Qo 2,25b

Le verbe *ḥwš* qui suit la seconde interrogation est nettement plus problématique. En effet, sa signification précise ne fait toujours pas l'unanimité. Les interprétations

40. M. OH, *Sprachliche Gestaltung und Semantik*, p. 302 ; M. FAESSLER, *Qohélet philosophe*, p. 66 ; Stuart WEEKS, *Ecclesiastes and Scepticism*, New York, T&T Clark (coll. « Library of Hebrew Bible - Old Testament Studies », 541), 2012, p. 67 ; B. PINÇON, *Qohélet*, p. 45 ; Jean-Jacques WAHL, *Illusion des illusions. Une nouvelle traduction de l'Écclésiaste*, Paris, Desclée de Brouwer, 2011, p. 43 ; S. FISCHER, *Die Aufforderung zur Lebensfreude im Buch Kohelet*, p. 34 ; C.-L. SEOW, *Ecclesiastes*, p. 118 ; etc.

41. Melanie KÖHLMOS, *Kohelet. Der Prediger Salomon*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (coll. « Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk », 16,5), 2015, p. 93 ; Annette SCHELLENBERG, *Kohelet*, Zürich, Theologischer Verlag (coll. « Zürcher Bibelkommentare », 2013, p. 62 ; Amos LUZZATTO, *Chi era Qohélet ? Traduzione e commento*, Brescia, Morcelliana (coll. « Pellicano Rosso », 135), 2011, p. 40 ; D.C. FREDERICKS, *Ecclesiastes*, p. 88 ; Andreas VONACH, *Nähere, Dich um zu hören. Gottesvorstellungen und Glaubensvermittlung im Kohelet-Buch*, Berlin, Bodenheim, Philo Verlagsgesellschaft (coll. « Bonner Biblische Beiträge », 125), 1999, p. 131.

proposées ces dernières années se sont mêmes multipliées. Celles-ci peuvent être répertoriées en huit groupes, dont certains incluent différentes traductions. En outre, à l'intérieur d'un même groupe, le sens de la seconde question peut également varier selon que les exégètes retiennent la leçon *mmny*, « de moi » ou *mmnw*, « de lui ».

Dans le **premier groupe** figurent les exégètes qui adoptent simplement le sens premier et le plus commun du verbe *hwš*, soit celui de « se hâter », et ce, même si de nombreux exégètes écartent d'entrée de jeu cette signification comme n'ayant guère de sens⁴². Par exemple, telle est la traduction retenue par Faessler : « Car qui mange, et qui se hâte (vers la joie) en dehors de Moi (Dieu)⁴³ ? » Voici sa paraphrase : « celui qui partage le repas et se hâte vers la joie qu'il en éprouve, ne le fait pas en dehors d'une expérience de la Transcendance même de Dieu⁴⁴ ! ». Cette traduction n'est pas nouvelle. En effet, Rashi, qui reprend le verbe « boire » à l'instar du Qo Rabbah, paraphrase le verbe *hwš* à l'aide des verbes « réjouir » et « se dépêcher » : « Pourquoi ne me réjouirais-je pas (*l' 'smh*) de ma part en mangeant et en buvant, car qui mérite de dépenser mon labeur et qui peut se dépêcher (*ymhr*) de le dilapider, à part moi⁴⁵ ? » Rashbam donne aussi au verbe *hwš* le sens de se hâter vers la joie : « qui est digne de manger et de s'empresse à jouir (*wlmhr lsmwh*) de ma peine sauf moi⁴⁶ ? » Abraham Ibn Ezra et M^csûdat David proposent des traductions semblables : « c'est comme se hâter de satisfaire ses désirs (*ymhr lkl t'wtw*)⁴⁷ » ; « et se dépêcher d'en profiter (*wlmhr lhnwt*)⁴⁸ ». Bien qu'elle soit déjà attestée chez les anciens commentateurs, cette traduction de Faessler est inadmissible pour une raison fort simple : elle ne fait sens que grâce à un ajout absent du texte hébreu. Pour sa part, De Luca propose la traduction suivante : « Car qui mangera et qui se hâtera, en dehors de moi⁴⁹ ? »

42. Cf., par exemple, Roberto VIGNOLO, « Maschera e sindrome regale : Interpretazione ironico-psicanalitica di Qoh 1,12-2,26 », *Teologia*, 26 (2001), p. 16 (du texte imprimé à partir de la p. 1) ; et Armin LANGE, *Weisheit und Torheit bei Kohelet und in seiner Umwelt*, Frankfurt am Main, Bern, Peter Lang (coll. « Europäische Hochschulschriften - Reihe XXIII Theologie », 433), 1991, p. 97.

43. Marc FAESSLER, *Qohélet philosophe. L'éphémère et la joie. Commentaire herméneutique de l'Ecclésiaste*, Genève, Labor et Fides (coll. « Essais bibliques », 47), 2013, p. 66.

44. *Ibid.*, p. 67.

45. RACHI, *Megilôt Qohelet Esthèr*, Jérusalem, Gallia, 2009, p. 22.

46. Sara JAPHET, Robert SALTERS, *The Commentary of R. Samuel ben Meir Rashbam on Qohelet*, Jerusalem, The Magness Press, Brill, 1985, p. 113.

47. Cf. Abraham IBN EZRA, cité dans Mordekay Leyb KATSENELENOGEN, *Qohelet. 'Eykah 'im Perûšî ha-Rišônîm. Tôrat hayyim*, Y^crûšalayim, Mosad Harab Qûq, 2012, p. 82.

48. M^csûdat DAVID, cité dans M.L. KATSENELENOGEN, *Qohelet*, p. 81. Tobiah ben ELIEZER, *Pîrûš L^eqah Tôb 'al M^cgillat Qôhelet*, Y^crûšalayim, H. 'Itzkowski, 1967, p. 16, a aussi traduit le verbe *hwš* par le verbe *mhr*, mais au prix d'une lecture allégorique : « Et qui va se dépêcher de travailler (*wmy yhwš ymhr 'l 'bdt*) [...], c'est-à-dire 'Je me hâte et ne tarde pas [d'observer tes commandements]' (Ps 119,60) ». Abondent dans le même sens les commentaires qaraïtes en judéo-arabe de Yefet BEN 'ÉLI et de Salmôn BEN YERÛHIM. Cf. Georges VAJDA, *Deux commentaires karaïtes sur l'Ecclésiaste*, Leiden, Brill, 1971, p. 178-179 ; et James T. ROBINSON, *Ascetism, Eschatology, Opposition to Philosophy. The Arabic Translation and Commentary of Salmon ben Yeroham on Qohelet (Ecclesiastes)*, Leiden, Boston, Brill (coll. « Études sur le Judaïsme Médiéval », XLV), 2012, p. 270-273.

49. Erri DE LUCA, *Kohélet/Ecclesiaste*, Milano, Feltrinelli (coll. « I Classici Universale Economica Feltrinelli », 2137), 2007, p. 32. Cette traduction n'est pas vraiment nouvelle. Cf. Joseph QARA', cité dans M.L. KATSENELENOGEN, *Qohelet*, p. 81 : « qui est digne de se dépêcher (*lmhr*) et de manger avant que ses biens ne tombent entre les mains des autres ? ».

Pour justifier sa traduction, il signale que le seul autre passage où le verbe *hwš* apparaît avec le verbe manger se trouve en Hab 1,8. En outre, il place tout le v. 25 entre des guillemets, car il estime qu'il s'agit ici de la voix de Dieu et non de celle de Qo. À mon avis, le rapprochement entre Qo 2,25 et Hab 1,8 est peu concluant, car il y a deux différences majeures entre les deux textes. D'une part, en Qo 2,25, le verbe *hwš* n'est pas suivi de la préposition *l* et du verbe '*kl*. D'autre part, en 2,25, les verbes *hwš* et '*kwl* sont placés en parallèle, comme l'indique la double interrogation *my* qui précède chacun des verbes. Enfin, j'ai déjà expliqué au point III pourquoi l'attribution de cette question à Dieu est invraisemblable. Niccacci donne également au verbe *yhwš* le sens de « se hâter », mais il est d'avis que les verbes '*kl* et *hwš* forment un hendiadys puisqu'ils sont tous deux précédés de l'interrogation *my*. En outre, à la lumière de Hab 1,8 qui évoque l'aigle se hâtant de manger (*hš l'kwl*), il conclut que la traduction suivante est la plus vraisemblable : « En fait, qui pourrait se dépêcher de manger en dehors de moi⁵⁰ ? » Trois raisons m'incitent à rejeter cette interprétation. Premièrement, pour la même raison déjà évoquée ci-dessus, le texte de Hab 1,8 n'éclaire en rien Qo 2,25. Deuxièmement, cette traduction suppose qu'il faut inverser l'ordre des questions. Troisièmement, pour que deux termes puissent former un hendiadys, ceux-ci doivent être des termes synonymes ou complémentaires, comme c'est le cas en 1 Sam 20,38 : *mhrh hwšh*, « hâte-toi, dépêche-toi ». Or, même en admettant que le verbe *hwš* a ici le sens de « se dépêcher », les verbes '*kl* et *hwš* ne sont aucunement des verbes synonymiques ou complémentaires. En outre, les deux termes d'un hendiadys sont habituellement reliés par un *w* et non par un *my*.

Dans le **deuxième groupe** se trouvent les exégètes qui traduisent le verbe *hwš* par « sentir » ou « ressentir » : « Car qui peut manger et qui peut ressentir, en dehors de moi ? » ; « Car qui mangera et qui ressentira, sauf moi⁵¹ ? » Il est vrai que le verbe *hwš* a parfois le sens de « sentir » dans les textes rabbiniques, mais il s'agit de sentir de la douleur, comme sentir un mal de tête, un mal de dents, un mal à la main, un mal aux intestins, etc.⁵² Cette signification est d'ailleurs déjà attestée dans les inscriptions Nord-Ouest sémitiques où le substantif *hš* signifie « peine », « chagrin » ou « dou-

50. Alviero NICCACCI, « Qohelet o la gioia come fatica e dono di Dio a chi lo teme », *Liber Annuus*, 52 (2002), p. 59.

51. A. LUZZATTO, *Chi era Qohelet ?*, p. 40 ; Robert ALTER, *The Wisdom Books. Job, Proverbs, and Ecclesiastes*, New York, London, W.W. Norton Comp., 2010, p. 353. Cf. aussi Marco EDERY, *Libro de Kohelet Ecclesiastes en version castellana y comentarios*, Tel Aviv, Sinai, 5759-1999, p. 24. Cette traduction n'est pas nouvelle. On la retrouve déjà chez Samuel IBN TIBBON, qui traduit le verbe *yhwš* par « sentir », mais en le paraphrasant par le verbe « boire » : « Car qui peut manger et qui peut sentir autre que moi ? [...] Le sens est le suivant : il n'est pas bon pour l'être humain qu'il mange et boive seulement. [...] ainsi, il dit ici que manger et boire seulement sans acquérir la sagesse et le savoir n'est pas bon. [...] Parce que celui qui mange et sent est autre que moi, c'est-à-dire qu'il est extérieur à la vraie réalité de mon essence ». Cf. James T. ROBINSON, *Samuel Ibn Tibbon's Commentary on Ecclesiastes. The Book of the Soul of Man*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, p. 305-306.

52. Cf. Michael SOKOLOF, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat-Gan, Bar Ilan University Press, 1990, p. 217, qui cite de nombreux textes rabbiniques. Dans le même sens, cf. Ernest KLEIN, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, Jerusalem, The University of Haifa, 1987, p. 211 et 236.

leur », tandis que la racine *ḥšš* signifie « peiner », « affliger⁵³ ». Enfin, cette traduction est problématique dans la mesure où le « moi » fait référence à Qo lui-même. Or, dans la partie portant sur la critique structurelle, j'ai bien mis en évidence que la thèse défendue dans cette unité est de nature théologique (cf. 2,24.26).

Bien qu'il propose de lire *yḥyš* au lieu de *yḥwš* — ce qu'aucun témoin ancien ne justifie —, Glasser propose une interprétation qui peut être classée dans ce deuxième groupe : « car qui mangera et qui s'agitiera ? » Selon lui, il faut donner au verbe *ḥwš* le sens qu'il a en Is 28,16, « où le prophète oppose à l'attitude des croyants l'agitation diplomatique et militaire des gouvernants de Jérusalem⁵⁴ ». Il est vrai que, dans la Bible, le verbe *ḥwš* décrit tantôt un mouvement spatial observable (au qal, cf. Nb 32,17 ; 1 S 20,38 ; Hab 1,8 ; Ps 71,12 ; au hiphil, cf. Jg 20,37), tantôt un mouvement intérieur, c'est-à-dire une agitation intérieure (au qal, cf. Jb 20,2 ; 31,5 ; Ps 90,10 ; 119,60 ; au hiphil, cf. Ps 55,9 ; Is 28,16). Toutefois, dans les cas où le verbe décrit une agitation intérieure, celle-ci ne correspond jamais à un simple « ressentir » ou à une vague « agitation » ; l'agitation intérieure s'apparente toujours à de l'impatience (Jb 20,2 ; 31,5 ; Is 28,16) ou à de l'empressement (Ps 55,9 ; 119,60 ; cf. aussi les emplois au hiphil en Is 5,19 et 60,22, où il s'agit de hâter une œuvre et un événement). Or, ce sentiment d'impatience ou de hâte ne s'intègre aucunement au sujet traité en Qo 2,24-26. En outre, Glasser propose une autre coupure du texte qui n'est pas celle du texte massorétique. Selon lui, la formule « hors de moi » introduit plutôt le verset 26. Par conséquent, il donne au mot *ky*, qui introduit le v. 26, le sens de « que ». En somme, estimant que l'expression « hors de moi que » sert à indiquer le désaccord de Qo avec l'affirmation du v. 26 qu'il introduit, Glasser propose la traduction suivante : « Il est hors de mon pouvoir de dire qu'à l'homme qui est bon devant lui⁵⁵ ». Deux raisons m'incitent à rejeter cette interprétation. Premièrement, elle suppose un nouveau découpage du texte qui n'est confirmé par aucune des anciennes versions. Deuxièmement, en Qo, le mot *ky* n'a jamais le sens de « que », lequel terme correspond plutôt aux conjonctions *'šr* ou *š*.

Les exégètes classés dans le **troisième groupe** donnent au verbe *ḥwš* du v. 25 le sens de « penser » : « qui peut penser sans lui⁵⁶ ? » Deux arguments sont avancés en faveur de cette lecture. Le premier est d'ordre philologique : le verbe *ḥwš* au sens de « penser » ou « méditer » est attesté dans la Mishna et en mandéen. Le second argument est d'ordre contextuel : le verbe *'kl* se rattache à la *šmḥh*, tandis que le verbe

53. J. HOFTIJZER, K. JONGELING, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions. Part One 'L*, Leiden, Brill, 1995, p. 409.

54. Étienne GLASSER, *Le procès du bonheur par Qohélet*, Paris, Cerf (coll. « Lectio Divina », 61), 1970, p. 44.

55. *Ibid.*

56. Dominic RUDMAN, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, Sheffield, Sheffield Academic Press (coll. « Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series », 316), 2001, p. 130 ; Charles F. WHITLEY, *Koheleth. His Language and Thought*, Berlin, Walter de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft », 148), 1979, p. 29 ; James A. LOADER, *Polar Structures in the Book of Qohélet*, Berlin, Walter de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft », 152), 1979, p. 38 ; Rainer BRAUN, *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie*, Berlin, New York, Walter de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft », 130), 1973, p. 107.

hwš se rattache à la *hkmh* du v. 26 et vise donc une activité liée à la sagesse. Il est vrai que, parmi les sens possibles du verbe *hwš*, il y a celui de « considérer⁵⁷ », qui s'apparente plus ou moins à l'idée de penser, réfléchir ou méditer ; par contre, ce sens ne semble pas très fréquent puisqu'il est absent de certains dictionnaires d'hébreu et d'araméen talmudique⁵⁸. Quoi qu'il en soit, l'idée de rattacher les deux verbes du v. 25 à la seule première affirmation du v. 26, celle qui est relative à celui qui est favorable à Dieu, n'est guère crédible du point de vue structurel. En effet, une telle interprétation isole la suite du v. 26 de ce qui précède alors que tout le v. 26 est en parallèle avec le v. 25 et fait partie intégrante de l'unité qui débute avec le v. 24.

Le **quatrième groupe** inclut les exégètes qui sont d'avis que le verbe *hwš* a le sens de « subvenir à ses besoins » : « Qui peut manger et subvenir à ses besoins sans lui ? » Pour justifier une telle traduction, on invoque le Ps 141,1⁵⁹. Le problème, c'est que le verbe *hwš* au Ps 141,1 a bel et bien le sens de « se hâter ». En somme, cette interprétation n'est pas plus convaincante que celle de Reider qui, rapprochant le verbe *hwš* de l'arabe *hawithas*, « être plein de nourriture », propose de traduire le v. 25 comme suit : « Car qui mange et se repaît lui-même avec de la nourriture si ce n'est moi⁶⁰ ? »

Dans le **cinquième groupe** figurent de très nombreux exégètes qui traduisent le verbe *hwš* par « jouir », « se réjouir » ou un verbe équivalent. Cette interprétation n'est pas nouvelle. On l'a vu, elle est déjà indirectement défendue par le Qo Rabbah et par Rashi, le premier ayant remplacé le verbe *hwš* par le verbe « boire » et le second ayant résumé l'ensemble du v. 25 à l'aide du verbe « se réjouir ». Cette interprétation est déjà attestée dans la traduction arabe de Sa'adya Gaon : *fa man dha ya'koulou wa man yaħoussou bi lidhatihi siwaya*⁶¹, « qui donc mange, et en éprouve les délices, hormis moi ? » On trouve aussi une telle interprétation chez Isaïe de Trani l'ancien : « pour jouir de son labeur (*lsmh b'mlw*)⁶² ». Pour sa part, Lévi Ben Gershom propose une traduction qui va dans le même sens : « et qui sentira ce plaisir (*wmy yrgyš bt'nwg hhw'*)⁶³ ».

57. Marcus JASTROW, *Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature*, New York, The Judaica Press, 1989, p. 441.

58. E. KLEIN, *A Comprehensive Etymological Dictionary*, p. 211 ; Baruch KRUPNIK, A.M. SILBERMANN, *A Dictionary of the Talmud, the Midrash and the Targum with Quotations from Sources*, Tel-Aviv, Barazani, 1996, p. 299.

59. Terence E. FRETHERM, « *hwš* II », *Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 2, Grand Rapids, W.A. Van Genesen, 1997, p. 56 ; Johan Yeong Sik PAHK, *Il canto della gioia in Dio. L'itinerario sapienziale espresso dall'unità in Qohelet 8,16-9,10 e il parallelo di Gilgames Me. iii*, Napoli, Istituto Universitario Orientale. Dipartimento di Studi Asiatici, 1996, p. 224. Cf. aussi Renzo LAVATORI, Luciano SOLE, *Qohelet. L'uomo dal cuore libero*, Bologna, Dehoniane (coll. « Bibbia e Spiritualità », 2), 1999, p. 50-51, qui hésite entre ce sens et celui de « jouir ».

60. Joseph REIDER, « Etymological Studies in Biblical Hebrew », *Vetus Testamentum*, 2 (1952), p. 129-130.

61. Pour le texte arabe, cf. Haïm ZAFRANI, André CAQUOT, *L'Ecclésiaste et son commentaire. Le livre de l'ascèse. La version arabe de la Bible de Sa'adya Gaon*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1989, p. 55. Dans le Targum haTafsîr de Sa'adya Gaon, le texte hébreu se lit comme suit : « et qui sentira son plaisir (*wmy yrgyš bhn'tw*) sauf moi ? ». Cf. M.L. KATSENELENOGEN, *Qohelet*, p. 81.

62. Cité dans M.L. KATSENELENOGEN, *Qohelet*, p. 81.

63. *Ibid.*, p. 82.

Parmi les exégètes contemporains qui traduisent le verbe *ḥwš* par « jouir » ou un terme équivalent, nombreux sont ceux qui ne justifient aucunement leur traduction, comme si le sens de ce verbe ne posait aucun problème⁶⁴ ! Par ailleurs, contrairement aux anciens commentateurs qui conservent le texte massorétique et lisent le pronom suffixe « moi », les exégètes qui traduisent le verbe *ḥwš* par « jouir » ou un verbe équivalent optent tantôt pour le texte massorétique⁶⁵, tantôt pour la variante *mmnw*⁶⁶. Qui plus est, ceux qui maintiennent le texte massorétique identifient le « moi » tantôt à Dieu⁶⁷, tantôt à Salomon⁶⁸. Dans le premier cas, le v. 25 est identifié comme une citation d'une parole de Dieu. Or, au point III, j'ai bien expliqué pourquoi cette interprétation est invraisemblable. Dans le deuxième cas, le v. 25 témoigne de la grandeur de Salomon et n'évoque d'aucune façon l'agir de Dieu. Or, les v. 24 et 26 indiquent clairement que cette unité ne porte plus sur l'expérience personnelle du roi Qo, mais sur celle de l'être humain (*'dm*) en général. En outre, lors de la critique structurale,

-
64. Jean-Yves LELOUP, *L'Écclésiaste (Le Qohélet). La sagesse de la lucidité*, Paris, Presses du Châtelet, 2016, p. 45 et 101 ; M. PROULX, *À la recherche du Bonheur*, p. 120 ; Jésus ASURMENDI, *Du non-sens. L'Écclésiaste*, Paris, Cerf (coll. « Lectio Divina », 249), 2012, p. 53-54 ; Mark R. SNEED, *The Politics of Pessimism in Ecclesiastes. A Social-Science Perspective*, Atlanta, Society of Biblical Literature (coll. « Ancient Israel and Its Literature », 12), 2012, p. 167-168 ; Y. MANDEL, G. NATAF, *L'Écclésiaste*, p. 46 ; B. PINÇON, *Qohélet*, p. 45-49 ; Martin SICKER, *Kohelet : The Reflections of a Judean Prince. A New Translation and Commentary*, New York, iUniverse, 2006, p. 45-47 ; Yee V. KOH, *Royal Autobiography in the Book of Qoheleth*, Berlin, Walter de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft », 369), 2006, p. 37 et 191 ; Haroldo DE CAMPOS, *Qohélet/O-Que-sabe. Ecclesiastes : poema sapiencial*, São Paulo, Perspectiva, 2004, p. 53, 122-123 ; Luca MAZZINGHI, « *Ho Cercato e Ho Esplorato* ». *Studi sul Qohelet*, Bologna, EDB, 2001, p. 406 ; Elsa TAMEZ, *When the Horizons Close. Re-reading Ecclesiastes*, New York, Orbis Books, 2000, p. 53-54 ; Claustre SOLÉ I AUGUETS, *Déu une paraula sempre oberta. El concepte de Déu en el Qohélet*, Barcelona, Edicions de la Facultat de Teologia de Catalunya (coll. « Sant Pacià », 65), 1999, p. 22 et 271 ; Rüdiger LUX, « 'Ich, Kohelet, bin König...' Die Fiktion als Schlüssel zur Wirklichkeit in Kohelet 1,12-2,26 », *Evangelische Theologie*, 50 (1990), p. 340 ; G. RAVASI, *Qohelet*, p. 132-133 ; Graham OGDEN, *Qoheleth*, Sheffield, JSOT Press, 1987, p. 48 ; Robert MICHAUD, *Qohélet et l'hellénisme*, Paris, Cerf (coll. « Lire la Bible », 77), 1987, p. 149 ; Norbert LOHFINK, *Kohelet*, Wurtzbourg, Echter, 1986, p. 30-31 ; Otto KAISER, *Der Mensch unter dem Schicksal*, Berlin, Walter de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft », 161), 1985, p. 96. Pour sa part, Rami SHAPIRO, *Ecclesiastes Annotated & Explained*, Woodstock, SkyLight Paths, 2010, p. 25, paraphrase plus qu'il ne traduit puisqu'il rend le v. 25b comme suit : « qui peut trouver satisfaction si ce n'est toi ? ».
65. Benjamin J. SEGAL, *Kohelet's Pursuit of Truth. A New Reading of Ecclesiastes*, Jerusalem, Gefen Publishing House, 2016, p. 28 ; M. PROULX, *À la recherche du Bonheur*, p. 120 ; J. ASURMENDI, *Du non-sens*, p. 53 ; B. PINÇON, *Qohélet*, p. 45 ; Marie MAUSSION, *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*, Fribourg, Éditions Universitaires ; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (coll. « Orbis Biblicus et Orientalis », 190), 2003, p. 123 ; Y. V. KOH, *Royal Autobiography in the Book of Qoheleth*, p. 37 et 191 ; H. DE CAMPOS, *Qohélet*, p. 53 et 122 ; A. VONACH, *Nähere, Dich um zu hören*, p. 131 ; Roland E. MURPHY, *Ecclesiastes*, Dallas, Word Books (coll. « Word Biblical Commentary », 23A), 1992, p. 24.
66. M.R. SNEED, *The Politics of Pessimism*, p. 167 ; D.C. FREDERICKS, *Ecclesiastes*, p. 88 ; Douglas B. MILLER, *Ecclesiastes*, Scottsdale, Herald Press (coll. « Believers Church Bible Commentary »), 2010, p. 60 ; Craig G. BARTHOLOMEW, *Ecclesiastes*, Grand Rapids, Baker Academic, 2009, p. 149 ; L. MAZZINGHI, « *Ho Cercato e Ho Esplorato* ». *Studi sul Qohelet*, p. 406 ; Claustre SOLÉ I AUGUETS, *Déu une paraula*, p. 23 ; José VILCHEZ LINDEZ, *Sapienciales III. Ecclesiastes o Qohelet*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1994, p. 215 ; Vittoria D'ALARIO, *Il libro del Qohelet. Struttura letteraria e retorica*, Bologna, Dehoniane (coll. « Supplementi alla Rivista Biblica », 27), 1993, p. 94 ; R. LUX, « 'Ich, Kohelet, bin König...' », p. 340 ; G. RAVASI, *Qohelet*, p. 99 ; G. OGDEN, *Qoheleth*, p. 48 ; O. KAISER, *Der Mensch unter dem Schicksal*, p. 96.
67. Cf., par exemple, B. PINÇON, *Qohélet*, p. 45.
68. Cf., par exemple, M. PROULX, *À la recherche du Bonheur*, p. 120.

j'ai bien montré que la thèse centrale de 2,24-26 est de nature théologique : rien n'est possible pour l'être humain sans l'intervention divine.

Quoi qu'il en soit du suffixe qui clôt le v. 25, les arguments avancés par les exégètes pour justifier la traduction du verbe *hwš* par « jouir » ou un terme synonyme sont peu nombreux et surtout peu convaincants. Towner affirme simplement que la traduction par « jouir » repose sur une correction fondée sur la Septante et la Peshitta⁶⁹. Cette justification est erronée, car, comme on l'a déjà vu, ces deux versions supposent plutôt le verbe *šth*, « boire », et il s'agit là d'une *lectio facilisans*. Pour sa part, Eaton écrit que le verbe *hwš* au sens de « jouir » est celui qui convient le mieux au contexte ; dans ce cas, précise-t-il, il est une variante de *hšš*⁷⁰. Cette justification est peu crédible, car le verbe *hšš*, qui est absent de la Bible, n'a jamais ce sens dans les textes rabbiniques⁷¹. En ce qui concerne le contexte, la critique structurelle a permis de voir que le v. 25 se rattache au v. 26 et que celui-ci ne parle pas que de la joie. Pour justifier la traduction du verbe *hwš* par « jouir », Dahood cite un texte ougaritique tiré de la légende de Keret 125,4-5 (ou 16, col. 1,4-5) : *uḥštk lntn 'tq*, « ou ta joie tourne au deuil⁷² ». Toutefois, cette traduction est contestée. En effet, Gibson propose plutôt la traduction suivante : « ou votre chambre (sera-t-elle transformée) en deuil d'un vieil homme⁷³ ». On ne peut donc tenter d'éclairer un texte dont le sens est incertain par un autre texte dont le sens semble tout aussi incertain. D'autres citent l'akkadien *ḥašāšu* au sens de « se réjouir⁷⁴ ». À mon avis, cet argument n'est pas incontournable, car la langue de Qo est incontestablement plus proche de celle de la Mishna que de la littérature akkadienne. Or, dans la Mishna, la racine *hwš* n'a jamais le sens de « jouir ».

Les exégètes classés dans le **sixième groupe** proposent de traduire le verbe *hwš* par « rassembler », « glaner » ou « accumuler » : « qui mangera et qui glanera sans lui⁷⁵ ? » Deux arguments sont avancés pour justifier cette traduction : 1) le verbe *hwš* s'apparente à l'arabe *ḥāša*, qui fait référence à l'acte de collecter de la nourriture ou de thésauriser diverses choses ; 2) le verbe *hwš* est ainsi synonyme des verbes *'sf* et

69. W. Sibley TOWNER, « The Book of Ecclesiastes. Introduction, Commentary and Reflections », dans *The New Interpreter's Bible*, vol. V, Nashville, Abingdon Press, 1997, p. 302-303.

70. Michael A. EATON, *Ecclesiastes. An Introduction and Commentary*, Illinois, Inter-Varsity Press, 1983, p. 75.

71. Cf. Marcus JASTROW, *Dictionary of the Targumim*, p. 511-512 ; E. KLEIN, *A Comprehensive Etymological Dictionary*, p. 236 ; B. KRUPNIK, A.M. SILBERMANN, *A Dictionary of the Talmud*, p. 337-338 ; Ezra ZION MELAMED, *Aramaic-Hebrew Dictionary of the Babylonian Talmud*, Jerusalem, The Samuel and Odette Levy Foundation, 5765-2005, p. 185.

72. Mitchell DAHOOD, « Qoheleth and Recent Discoveries », *Biblica*, 39 (1958), p. 307. Ce texte est cité par maints auteurs. Cf., par exemple, J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapientiales III*, p. 216.

73. John C.L. GIBSON, *Canaanite Myths and Legends. Second Edition*, London, T&T Clark, 2004 [1956], p. 94.

74. D.C. FREDERICKS, *Ecclesiastes*, p. 90 ; D.B. MILLER, *Ecclesiastes*, p. 60 ; J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapientiales III*, p. 216.

75. Giuliano VIGINI, *L'Antico Testamento. Qoélet con testo e note di commento a fronte*, Milano, Paoline, 2002, p. 22 ; Tomáš FRYDRYCH, *Living under the Sun. Examination of Proverbs and Qoheleth*, Leiden, Brill (coll. « Supplement to Vetus Testamentum », XC), 2002, p. 73 ; N. KAMANO, *Cosmology and Character*, p. 79 ; C.-L. SEOW, *Ecclesiastes*, p. 140.

kns du v. 26. Si le deuxième argument est intéressant, le premier ne l'est guère, d'une part, parce que les rapprochements avec l'arabe sont nombreux (cf. le quatrième groupe et ce qui suit) et, d'autre part, parce que le verbe *hwš* n'a jamais ce sens, ni en hébreu biblique, ni en hébreu ou en araméen rabbinique.

Au contraire du groupe précédent, les exégètes qui figurent dans le **septième groupe** proposent de traduire le verbe *hwš* par « s'abstenir », « se priver », « retenir » ou « manquer ». Ainsi, personne ne peut jouir ou être privé de jouissance en dehors de la volonté divine⁷⁶. Pour justifier cette interprétation qui convient bien au contexte, Gordis affirme que le verbe *hwš* s'apparente à la racine arabe *hs* VI, qui signifie « s'abstenir de », « se retenir ». Toutefois, cette justification est peu convaincante, car elle fait appel à une racine arabe qui est déjà elle-même largement polysémique. Pour sa part, Rose justifie cette traduction en évoquant le verbe *pheisetai* présent dans les versions d'Aquila et de Symmaque ainsi que le verbe *parcere* employé par Jérôme dans son commentaire. Toutefois, cette interprétation d'Aquila et de Symmaque, reprise par Jérôme dans son commentaire, s'apparente davantage à une *lectio facilisans* qui vient de l'incompréhension du verbe *yhwš*. En effet, le verbe *hwš* n'a jamais le sens de « s'abstenir » ou de « se priver », ni dans les textes du Proche-Orient ancien, ni dans la Bible, ni à Qumran⁷⁷, ni dans le Talmud.

Les exégètes classés dans le **huitième groupe** optent plutôt pour le verbe « se soucier », « s'inquiéter » ou « se préoccuper⁷⁸ ». Dans ce groupe peuvent aussi figurer les commentateurs qui hésitent entre « se soucier » et « jouir⁷⁹ » ou qui jugent que les deux traductions sont possibles puisque le v. 25 serait délibérément ambigu⁸⁰. À mon avis, il n'y a pas lieu d'hésiter entre les deux traductions et le v. 25 n'est d'aucune

76. M. ROSE, *Rien de nouveau*, p. 193 ; Robert GORDIS, *Koheleth. The Man and his World*, New York, Bloch Publishing, 1971, p. 226-227 ; Jean STEINMANN, *Ainsi parlait Qohélet*, Paris, Cerf (coll. « Lire la Bible », 38), 1955, p. 58.

77. À Qumran, en dehors du sens biblique « se hâter » (1QH^a11,10 ; 1QH^a14,29 ; 4Q4031,11,13), le verbe *hwš* a parfois le sens de « secouer » ou d'« ébranler » (1QS8,8 ; 4Q259,ii,16). Cf. Martin ABEGG, James E. BOWLEY, Edward M. COOK, Emmanuel TOV, *The Dead Sea Scrolls Concordance*, Leiden, Brill, 2003, p. 256 ; Donald W. PARRY, Emanuel TOV, éd., *Text Concerned with Religious Law*, Leiden, Brill, 2004, p. 33 et 63 ; ID., éd., *Poetic and Liturgical Texts*, Leiden, Brill, 2005, p. 23, 37, 381.

78. M. KÖHLMOS, *Kohelet*, p. 93 ; A. SCHELLENBERG, *Kohelet*, p. 62 et 68 ; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, p. 235-236, 241 ; R. BRANDSCHEIDT, *Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube*, p. 182 ; S. FISCHER, « Zur Übersetzung von Kohelet 2,25 », p. 221-222 ; ID., *Die Aufforderung zur Lebensfreude im Buch Kohelet*, p. 34 ; A.A. FISCHER, *Skepsis oder Furcht Gottes ?*, p. 211 ; F.J. BACKHAUS, « *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle* », p. 109-110 ; D. MICHEL, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, p. 35 ; A. LAUHA, *Kohelet*, p. 40 et 58 ; F. ELLERMEIER, « Das verbum *hwš* in Koh 2 25 », p. 213-217.

79. Cf., par exemple, Martin LEUENBERGER, « 'Gott ist im Himmel und du lauf der Erde' (Koh 5,1). Exegetische und theologische Überlegungen zur Gottesvorstellung (nicht nur) nach Kohelet », *Biblische Zeitschrift*, 58 (2014), p. 228 (avec une préférence pour la première traduction) ; M. OH, *Sprachliche Gestaltung und Semantik*, p. 302 ; D. DIECKMANN, « *Worte von Weisen sind wie Stacheln* » (Koh 12,11), p. 162-164 ; Pedro ZAMORA, *Fe, Política y economía en Eclesiastés. Eclesiastés a la luz de la Biblia hebrea, Sira y Qumrán*, Navarra, Verbo Divino, 2002, p. 150, 330 ; T. KRÜGER, « Qohelet 2,24-26 », p. 74. Quant à Christian KLEIN, *Kohelet und die Weisheit Israels. Eine formgeschichtliche Studie*, Stuttgart, Kohlhammer (coll. « Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament », 132), 1994, il ne semble pas se rendre compte qu'il traduit le verbe *hwš* tantôt par « jouir » (p. 119), tantôt par « s'inquiéter » (p. 133) !

80. Scott B. NOEGEL, « 'Word Play' in Qoheleth », *The Journal of Hebrew Scriptures*, 7 (2007), p. 17 ; R.W. BYARGEON, « The Significance of Ambiguity in Ecclesiastes 2,24-26 », p. 269-270.

façon volontairement ambigu. Seule l'histoire de la réception témoigne d'une certaine ambiguïté.

Pour justifier la traduction du verbe *hwš* par « se soucier », on cite le parallèle avec l'akkadien *hâšu* qui aurait le même sens. À mon avis, il faut utiliser cet argument philologique avec prudence. En effet, comme on l'a vu, certains exégètes ont déjà fait appel à un autre mot akkadien pour justifier la traduction par « jouir ». Le parallèle avec la langue mishnaïque est beaucoup plus concluant, puisque la langue de Qo s'en rapproche nettement. Or, dans la Mishna, le verbe *hwš* a souvent le sens de « s'inquiéter », « se soucier » ou « être anxieux⁸¹ ». En outre, c'est ainsi que le Targum a compris le verbe *hwš* en 2,25 : « car qui approfondit les paroles de la Loi et quel est l'homme qui se soucie (*hšš*') du jour du grand jugement qui viendra, en dehors de moi⁸² ». À l'instar du Targum, Mešûdat Šion est d'avis que le verbe *yhwš* dérive de la racine *hšš*, « s'inquiéter », « se soucier⁸³ ».

Maussion estime que cette traduction ne s'articule pas bien avec le contexte⁸⁴, mais ma critique structurelle montre le contraire. En effet, j'ai bien établi que les v. 25 et 26 sont en parallèle, que chacun de ces deux versets est construit sous la forme d'une antithèse et que le verbe *yhwš* exprime le contraire du verbe *y'kl* et qu'il doit correspondre au mot *'nyn* du v. 26, tandis que le verbe *'kl* correspond au mot *šmħh* auquel il est souvent associé.

Par ailleurs, la majorité des exégètes qui traduisent le verbe *hwš* par « se soucier » ou un verbe équivalent maintiennent la leçon du texte massorétique, *hwš mmmny*⁸⁵, le « moi » pouvant être l'ultime référence à la fiction royale⁸⁶ ou une référence à Dieu⁸⁷. Ayant déjà expliqué pourquoi aucune de ces deux interprétations n'est vraisemblable, je dois conclure que la variante *mmnw* est préférable et que l'expression *hwš mmmnw*, qui est un hapax biblique, ne peut être rendue que par « en dehors de lui⁸⁸ ». Seule cette traduction permet de comprendre que le propos du v. 25, tout comme celui des v. 24 et 26, est de nature théologique : le Dieu qui donne (cf. le

81. B. KRUPNIK, A.M. SILBERMANN, *A Dictionary of the Talmud*, p. 299 ; M. SOKOLOF, *A Dictionary of Jewish Palestinian*, p. 218 ; E. KLEIN, *A Comprehensive Etymological Dictionary*, p. 211 ; M. JASTROW, *Dictionary of the Targumim*, p. 441.

82. Madeleine TARADACH, Joan FERRER, *Un Targum de Qohélet. Editio Princeps du LMS. M-2 de Salamanca. Texte araméen, traduction et commentaire critique*, Genève, Labor et Fides (coll. « Le Monde de la Bible », 37), 1998, p. 36.

83. Cité dans M.L. KATSENELENOGEN, *Qohelet*, p. 81.

84. M. MAUSSION, *Le mal, le bien*, p. 124.

85. M. OH, *Sprachliche Gestaltung und Semantik*, p. 302 ; A. SCHELLENBERG, *Kohelet*, p. 62 ; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, p. 235 ; F.J. BACKHAUS, « *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle* », p. 110 ; S. FISCHER, « Zur Übersetzung von Kohelet 2,25 », p. 222-223 ; ID., *Die Aufforderung zur Lebensfreude im Buch Kohelet*, p. 41 ; P. ZAMORA, *Fe, Política y economía en Ecclesiastés*, p. 150, 330 ; T. KRÜGER, « Kohelet 2,24-26 », p. 74 ; A. LAUHA, *Kohelet*, p. 40.

86. Cf. par exemple, L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, p. 235.

87. Cf. par exemple, S. FISCHER, « Zur Übersetzung von Kohelet 2,25 », p. 222-223 ; et A. LAUHA, *Kohelet*, p. 42, 58.

88. L'expression *hwš mn* n'apparaît que trois autres fois dans la Bible (2 R 4,3 ; So 3,6 et Ne 13,8), mais elle est fréquente dans la Mishna au sens de « en dehors de ». Dans ce sens, cf. Ne 13,8 : « je fis jeter tous les objets de la maison de Tobia en dehors de (*hhwš mn*) la salle ».

parallèle entre *myd h'lhym* au v. 24 et *hwš mmnw* au v. 25) est également celui qui détermine les conditions de l'existence humaine, aussi bien celles qui sont heureuses et avantageuses (v. 25a et 26a) que celles qui sont malheureuses et désavantageuses (v. 25b.26b). En définitive, la jouissance et le bonheur (2,24.25a.26 ; 3,13 ; 5,18-19 ; 6,2 ; 8,15 ; 9,9) aussi bien que le souci (1,13 ; 2,25b.26 ; 3,10) sont des dons de Dieu.

CONCLUSION

Durant les trois dernières décennies, Qo 2,25 a suscité de nombreuses traductions et c'est pourquoi un nouvel état de la recherche s'imposait. Celui-ci a permis, d'une part, de montrer que le v. 25 pose de nombreuses difficultés, particulièrement du point de vue textuel, structurel et sémantique, et, d'autre part, d'examiner et de critiquer de nombreuses traductions et interprétations qui ont récemment été proposées. S'il est vrai que la traduction que je propose n'est pas entièrement nouvelle, il n'en va pas de même de l'argumentation qui l'accompagne.

Du point de vue textuel, j'ai montré, d'une part, qu'il n'y avait aucune raison de ne pas retenir le verbe *hwš* et, d'autre part, qu'il était raisonnable de retenir la leçon *mmnw*, et ce, pour plusieurs raisons. Premièrement, cette leçon a l'appui de nombreux témoins : quelques manuscrits hébreux, la Septante, la Peshitta, la Syro-hexaplaire et la traduction du commentaire de Jérôme. Deuxièmement, j'ai rappelé que la confusion entre le *y* et le *w* était fréquente dans l'Antiquité. Troisièmement, ma critique structurelle a bien mis en évidence que la leçon *mmnw* est celle qui correspond le mieux au contexte immédiat : l'expression *hwš mmnw* au v. 25 est en parallèle avec l'expression *myd h'lhym* du v. 24 et ces deux expressions correspondent aux emplois du verbe *ntn* avec Dieu pour sujet au v. 26. Quatrièmement, la leçon *mmny* n'autorise que deux interprétations qui sont incompatibles, soit avec le contexte immédiat, soit avec l'ensemble du livre. En effet, si le « moi » fait référence à Qo, le problème est triple : 1) le propos du v. 25 n'est plus théologique, comme c'est le cas dans les v. 24 et 26 ; 2) le v. 25 se trouve d'autant plus isolé que les v. 24 et 26 portent non pas sur le roi Qo mais bien sur la dépendance de l'être humain (*'dm*) à l'égard de Dieu ; 3) la traduction par « se soucier », qui est la mieux justifiée, ne fait plus aucun sens. Par ailleurs, si le mot « moi » fait référence à Dieu, il faut considérer le v. 25 comme une citation qui fait entendre la voix de Dieu. Bien entendu, cette interprétation est invraisemblable, car ce serait le seul passage de tout le livre où Qo donnerait la parole à Dieu. Or, contrairement aux prophètes, Qo ne parle jamais au nom de Dieu. Qui plus est, il n'incite guère à parler à Dieu (Qo 5,1).

Du point de vue sémantique, j'ai bien montré que le verbe *'kl* devait être traduit non pas par le banal « manger », mais plutôt par « festoyer » ou « banqueter ». Par ailleurs, à l'instar de quelques exégètes minoritaires, j'ai choisi de traduire le verbe *hwš* par « se soucier », estimant que ce choix a deux bons arguments en sa faveur. Primo, le verbe *hwš* au sens de « se soucier » est très bien attesté dans les textes de la Mishna. Or, il est évident que la langue du livre de Qo s'apparente davantage à celle de la Mishna qu'aux langues akkadienne, ougaritique, arabe ou mandéenne, qui sont sollicitées par les exégètes qui proposent d'autres traductions. Secundo, cette traduc-

tion est confirmée par la critique structurelle. En effet, j'ai bien mis en évidence que le v. 26, qui comprend deux affirmations, l'une positive concernant celui qui est favorable à Dieu et l'autre négative concernant celui qui lui est défavorable, se présente comme la double réponse à la double question du v. 25. Autrement dit, j'ai bien montré que, dans les v. 25 et 26 qui sont construits en parallèle, comme l'indique la reprise du mot *ky*, la question *my y'kl* correspond à l'expression *ntn + śmhh*, tandis que la question *my yhwš* correspond à l'expression *ntn + 'nyn*. Par ailleurs, contrairement à la majorité des exégètes qui traduisent le verbe *hwš* par « se soucier », je n'ai pas retenu la leçon *mmny*, et ce, pour les raisons rappelées ci-dessus.

En somme, ma critique structurelle a permis de justifier un choix textuel, de confirmer une traduction et ainsi de montrer que le propos de la péricope qui conclut la fiction royale est de nature théologique : rien n'est possible pour l'être humain — pas même pour le roi Qohélet ! — sans l'intervention divine (cf. les expressions *myd h'lhym* et *hwš mmnw* qui sont en parallèle aux v. 24-25 et le triple emploi du verbe *ntn* au v. 26). Bonheur et malheur ne sont pas véritablement du pouvoir des êtres humains. Autrement dit, c'est Dieu qui fait le bonheur et le malheur de l'être humain (Qo 7,14) et c'est lui qui est responsable de la malheureuse condition humaine (Qo 1,15 ; 7,13). Bien entendu, si le pouvoir absolu de Dieu suppose une vision théologique déterministe — en effet, par ses dons à l'être humain, Dieu pré-ordonne son existence —, celle-ci n'exclut pas la reconnaissance d'une liberté et d'une responsabilité des êtres humains. Cette tension entre déterminisme divin et liberté humaine est évidente lorsque l'on compare, par exemple, les passages où la joie est présentée comme un don (2,24-26 ; 3,13 ; 5,19 ; 8,15 et 9,9) et les passages où elle est présentée comme une injonction (9,7-9 ; 11,9-12,1), mais c'est là un autre sujet qui est lui aussi controversé.