



## Démésure humaine et crainte de Dieu en Qohélet 7,15-18

Jean-Jacques Lavoie

Volume 77, numéro 2, juin 2021

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1090559ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1090559ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lavoie, J.-J. (2021). Démésure humaine et crainte de Dieu en Qohélet 7,15-18.

*Laval théologique et philosophique*, 77(2), 261–293.

<https://doi.org/10.7202/1090559ar>

Résumé de l'article

L'auteur présente un état de la recherche des critiques textuelles et des sources de Qohélet 7,15-18 et propose une analyse structurelle et littéraire de ces quatre versets, afin de montrer que Qohélet souligne les limites de la sagesse et de la justice et dénonce toute forme de démesure, car celle-ci ne peut garantir le succès et peut même conduire à la ruine. Craindre Dieu est le contraire de la démesure ; c'est reconnaître que l'on ignore tout de la manière dont Dieu agit et c'est accepter de vivre dans un monde absurde.

# DÉMESURE HUMAINE ET CRAINTE DE DIEU EN QOHÉLET 7,15-18

Jean-Jacques Lavoie

Département des sciences des religions  
Université du Québec à Montréal

*RÉSUMÉ* : L'auteur présente un état de la recherche des critiques textuelles et des sources de Qohélet 7,15-18 et propose une analyse structurelle et littéraire de ces quatre versets, afin de montrer que Qohélet souligne les limites de la sagesse et de la justice et dénonce toute forme de démesure, car celle-ci ne peut garantir le succès et peut même conduire à la ruine. Craindre Dieu est le contraire de la démesure ; c'est reconnaître que l'on ignore tout de la manière dont Dieu agit et c'est accepter de vivre dans un monde absurde.

*ABSTRACT* : The author presents the state of research about textual and source criticism concerning Qoheleth 7,15-18, and then provides a structural and literary analysis of these four verses, in order to show that Qoheleth emphasizes the limits of wisdom and justice and denounces all forms of excess, because excess cannot guarantee success and can even lead to ruin. To fear God is the opposite of excess ; it is recognizing that one does not know anything about how God acts, and accepting to live in an absurd world.

---

**S**i l'on en croit certains exégètes, Qo 7,16-17 est un texte scandaleux et quasi blasphématoire<sup>1</sup>, qui fait pourtant partie des passages fondamentaux du livre de Qohélet (Qo)<sup>2</sup>. Par ailleurs, maints exégètes déclarent que peu de versets dans le livre de Qo sont plus susceptibles d'interprétations erronées que 7,16-18<sup>3</sup>. D'autres rappellent que le v. 18 a longtemps été une pierre d'achoppement pour les spécialistes de Qo<sup>4</sup>.

- 
1. David J.H. BELDMAN, « Framed ! Structure in Ecclesiastes », dans Mark J. BODA, Tremper LONGMAN III, Christian G. RATA, éd., *The Words of the Wise Are like Goads. Engaging Qohelet in the 21st Century*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2013, p. 156.
  2. Stefan FISCHER, *Die Aufforderung zur Lebensfreude im Buch Kohelet und seine Rezeption der ägyptischen Harfnerlieder*, Frankfurt am Main, Peter Lang (coll. « Wiener Alttestamentliche Studien », 2), 1999, p. 62.
  3. Cf., par exemple, Wayne A. BRINDLE, « Righteousness and Wickedness in Ecclesiastes 7:15-18 », *Andrews University Seminary Studies*, 3 (1985), p. 243 ; et Walter C. KAISER, *Ecclesiastes. Total Life*, Chicago, The Moody Bible Institut, 1979, p. 85.
  4. Steven SCHNIDER, Lawrence ZALCMAN, « The Righteous Sage : Pleonasm or Oxymoron ? (Kohélet 7,16-18) », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 115 (2003), p. 435.

En effet, ces versets, qui traitent d'un problème non pas théorique mais existentiel<sup>5</sup>, posent de nombreuses difficultés. Par exemple, du point de vue structurel, comment doit-on délimiter les sections de Qo 7 ? Les v. 15-18 forment-ils une petite unité autonome ou faut-il y ajouter d'autres versets ? Si oui, lesquels ? Faut-il voir dans l'un ou l'autre des versets de cette péricope une glose ou une citation ? En ce qui concerne la traduction du texte, quel sens doit-on donner à la préposition *b* qui précède les mots justice et malice au v. 15 ? Comment doit-on traduire les expressions verbales *thy šdyq* et *tthkm* du v. 16 ? Comment faut-il rendre le verbe *tšwmm* qui clôt le v. 16 ? Comment faut-il traduire et comprendre le verbe *yš'* au v. 18 ? Du point de vue sémantique, quels sens faut-il donner aux binômes juste/méchant (7,15), juste/sage (7,16) et méchant/stupide (7,17) ? Quel sens faut-il donner à l'expression « celui qui craint Dieu » ? Du point de vue référentiel, à quoi renvoient les expressions *bzh* et *mzh*, « à ceci » et « de cela », du v. 18 ? Puis, à quoi renvoie l'emploi du suffixe à la 3<sup>e</sup> personne du pluriel du mot *klm* à la fin du v. 18 ? De manière plus générale, quel message ou quelle moralité peut-on dégager de ces versets 15-18 ? Faut-il donner à ce passage un ton ironique ? Doit-on y voir la trace d'une influence grecque ? Faut-il croire que Qo — ce personnage fictif qui ne doit pas être confondu, bien entendu, avec l'auteur en chair et en os du livre, auteur dont on ne sait d'ailleurs rien — est ici en rupture ou en harmonie avec ses prédécesseurs ? En somme, faut-il conclure, à la suite de Di Fonzo, que pour saisir le sens précis de ce passage embarrassant, il serait nécessaire d'interroger l'auteur du livre<sup>6</sup> ? Bien entendu, même si l'on pouvait interroger l'auteur du livre, il faudrait tout de même reconnaître que le sens d'un texte ne se réduit jamais à l'intention de son auteur. Faut-il alors se résigner et admettre, à l'instar de Murphy, qu'aucun commentaire de ce passage n'est réellement satisfaisant<sup>7</sup> ? Mon propre commentaire montrera que la réponse à cette dernière question doit être nuancée. En effet, avec de nouveaux arguments, je compte non seulement infirmer mais aussi confirmer certaines interprétations existantes ; qui plus est, j'entends aussi proposer de nouvelles interprétations qui sont tantôt complémentaires, tantôt en contradiction avec celles déjà défendues par les exégètes qui m'ont précédé.

Pour bien cerner le sens de ces quatre versets, j'exposerai les résultats de mon enquête en cinq parties de longueur inégale. Je proposerai d'abord une traduction de ce passage à partir du texte massorétique<sup>8</sup>. Celle-ci sera suivie de quelques brèves remarques du point de vue de la critique textuelle. Puis, je présenterai les principaux résultats issus de l'approche diachronique, de l'hypothèse des citations et d'un dia-

5. Otto KAISER, *Vom offenbaren und verborgenen Gott. Studien zur spätbiblischen Weisheit und Hermeneutik*, Berlin, Walter de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft », 392), 2008, p. 15.

6. Lorenzo DI FONZO, *Ecclesiaste*, Torino, Roma, Marietti, 1967, p. 236.

7. Roland E. MURPHY, *Ecclesiastes*, Dallas, Word Books (coll. « Word Biblical Commentary », 23A), 1992, p. 72.

8. Je travaille avec les deux éditions critiques suivantes : Yohanan A.P. GOLDMAN, « Qoheleth », dans *Biblia Hebraica. Quinta editio cum apparatu critico novis curis elaborato. General Introduction and Megilloth*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2004 (à l'avenir : BHQ) ; F. HORST, « Ecclesiastes », dans Karl ELLIGER, Wilhelm RUDOLPH, éd., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1977 (à l'avenir : BHS).

logue. Par la suite, je confronterai ces résultats à une critique structurelle. Je terminerai mon enquête par une critique littéraire du texte, c'est-à-dire une analyse philologique, syntaxique et sémantique de chacun de ces quatre versets.

## I. TRADUCTION

- V. 15 : J'ai tout vu dans mes jours d'absurdité :  
 il y a un juste périssant dans sa justice  
 et il y a un méchant survivant dans sa malice.
- V. 16 : Ne sois pas juste à l'excès  
 et ne sois pas sage davantage,  
 pourquoi te détruirais-tu ?
- V. 17 : Ne sois pas méchant à l'excès  
 et ne sois pas stupide,  
 pourquoi mourrais-tu avant ton temps ?
- V. 18 : Il est bon que tu tiennes à ceci  
 et aussi que de cela tu ne laisses pas de repos à ta main,  
 oui, celui qui craint Dieu leur échappera à tous.

## II. CRITIQUE TEXTUELLE

Cette péricope ne pose pas de réel problème au niveau de la critique textuelle. En effet, les apparats critiques ne signalent que deux variantes au v. 18<sup>9</sup>. La première n'a guère d'incidence sur le sens du texte : plusieurs manuscrits ont le pluriel *ydyk*, « tes mains », au lieu du singulier *ydk*, « ta main ». Le pluriel *ydyk* est également attesté dans le manuscrit Bodl. 2333<sup>10</sup>, le manuscrit judéo-persan 117 (la traduction en judéo-persan a toutefois maintenu le singulier) ainsi que les manuscrits du Supplément persan 2 et 3 (*mar dastay tō*) de la Bibliothèque nationale de France. Cette transition au pluriel n'a rien d'étonnant puisque nous avons deux mains. Quoi qu'il en soit, le texte massorétique est confirmé par le texte dit de la Septante (*tēn cheira sou*) et celui de la Vulgate (*manum tuam*).

9. Pour la version dite de la Septante, je travaille avec l'édition critique d'Alfred RAHLFS et Robert HANHART, *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Editio altera*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006 (à l'avenir : Septante). Pour les versions de Symmaque, d'Aquila et de Théodotion, ainsi que pour la Syro-hexaplaire, je travaille avec les deux éditions suivantes : ORIGÈNE, « *Hexaplorum quae supersunt. In Ecclesiasten monitum* », *Patrologie grecque* 16, Paris, Migne, 1863 ; *Origenis Hexaplorum quae supersunt ; sive veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, t. II, texte établi par Fridericus FIELD, Clarendoniano, 1875. Pour la version latine, je travaille avec l'édition suivante : *Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem*, Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1957 (à l'avenir : Vulgate). Pour la version syriaque, 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, E.J. Brill, 1979 (à l'avenir : Peshitta).

10. Yehuda RATZABI, « Massoretic Variants to the Five Scrolls from a Babylonian-Yemenite Ms. », *Textus*, 5 (1966), p. 105.

La deuxième variante se trouve dans la Septante. Dans leur édition critique, Rahlfs et Hanhart corrigent le texte grec d'après le latin et éditent *mē anēs*, « que tu ne laisses pas aller », du verbe *aniēmi*, « lancer en haut », « lâcher », « laisser aller ». Cette leçon, qui est également confirmée par la Syro-hexaplaire (cf. Théodotion), correspond au verbe hébreu *nwh* du texte massorétique. Cette correction est étonnante pour au moins deux raisons. Premièrement, le verbe *aniēmi* n'apparaît pas une seule fois dans le livre de Qo. Deuxièmement, dans le livre de Qo, le verbe *nwh*, au hiphil, est habituellement rendu par *aphiēmi*, « laisser aller » (Qo 2,18 ; 5,11 ; 10,4a ; 11,6), sauf en 10,4b où il est rendu par le verbe *katapauō*, « faire cesser », et en 7,9 où le verbe *nwh*, au qal, est traduit par *anapauō*, « faire se reposer ». C'est d'ailleurs ainsi que Symmaque et Aquila ont rendu ce verbe en 7,18 : *mē aphēs*. Quoi qu'il en soit, les trois grands manuscrits (BSA) ont *mē mianēs*, « que tu ne souilles pas », du verbe *miainō*, « souiller ». L'emploi de ce verbe est tout aussi étonnant, d'une part, parce qu'il n'apparaît pas dans le reste du livre de Qo et, d'autre part, parce qu'il présuppose probablement l'emploi du verbe *znḥ* (cf. l'emploi de ce verbe au hiphil en 2 Ch 29,19, qui est rendu, pour la seule fois dans la Septante, par le verbe *miainō*). En somme, cet écart de la Septante est remarquable, car il suppose une préoccupation culturelle qui fait difficilement sens dans le présent contexte. Il est possible que la leçon *mē mianēs* soit une dittographie de *mē anēs*, ce qui suppose également un itacisme. Quoi qu'il en soit, cette variante n'affecte en rien la qualité du texte massorétique qui doit être retenu.

On peut signaler une troisième variante qui n'est pas mentionnée dans les apparats critiques de la BHS et de la BHQ. Le texte massorétique a le verbe *yēšē'* au qal accompli, « sortira », tandis que le manuscrit Bodl. 2333 a le verbe *yōšī'* au hiphil accompli, « fera sortir<sup>11</sup> ». Il n'y a pas lieu de modifier le texte massorétique, lequel, on le verra, a été compris de plus d'une façon par les anciens traducteurs.

### III. DE L'APPROCHE DIACHRONIQUE AUX HYPOTHÈSES DES CITATIONS ET DU DIALOGUE

Quelques exégètes estiment que Qo 7,15-18 est un passage dont la cohérence est problématique. C'est pourquoi diverses reconstitutions ont été proposées. Par exemple, Lamparter place le v. 18a entre les v. 17 et 21 et déplace le v. 18b après le v. 22<sup>12</sup>, tandis que d'autres déplacent le v. 18 ou le v. 18b après le v. 14<sup>13</sup>. En outre, Morla est d'avis que le v. 18b est un ajout qui vise à corriger la pensée contre-culturelle de Qo<sup>14</sup>. Bien des exégètes avant lui ont également considéré comme un

11. *Ibid.*

12. Helmut LAMPARTER, *Das Buch der Weisheit. Prediger und Sprüche*, Stuttgart, Calwer Verlag (coll. « Die Botschaft des Alten Testaments », 16,1), 1955, p. 97.

13. Victor MORLA, *Eclesiastés. El colapso del sentido*, Estella, Verbo Divino (coll. « Estudios Bíblicos », 64), 2018, p. 126 ; Luis ALONSO SCHÖKEL, *Eclesiastes y Sabiduría*, Madrid, Ediciones Cristianidad (coll. « Los libros sagrados », 17), 1974, p. 49-50.

14. V. MORLA, *Eclesiastés*, p. 126-127.

ajout orthodoxe le v. 18b<sup>15</sup>, voire tout le v. 18<sup>16</sup>. Fox est plutôt d'avis que c'est le v. 19 qui n'est pas à sa place ; c'est pourquoi il le déplace après le v. 12, estimant ainsi que 7,15-18.20 forme une unité traitant des paradoxes de la justice<sup>17</sup>.

Pour sa part, Brandscheidt, qui retrace quatre étapes rédactionnelles dans le livre de Qo, affirme que les v. 15-18 sont de la main d'un deuxième rédacteur<sup>18</sup>, lequel aurait rédigé sa relecture du livre durant le règne de Séleukos IV (187-175)<sup>19</sup>. Au contraire, Rose attribue les v. 15-18 au « théologien-rédacteur », responsable de la seconde relecture, mais de la troisième étape rédactionnelle dans le dernier tiers du 3<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne<sup>20</sup>.

Pour sa part, Coppens est d'avis qu'il y a un seul auteur derrière le livre de Qo, mais il précise de façon gratuite que celui-ci a entrepris la rédaction de son livre en quatre étapes bien distinctes, qui correspondent à quatre moments de sa vie. Selon lui, Qo 7,15 correspond à la deuxième étape de l'écrit fondamental, tandis que 7,16-18 sont des *logia* d'inspiration sapientiale qui n'ont que de vagues relations avec les deux premières étapes de l'écrit fondamental<sup>21</sup>. Toujours dans une perspective biographique, Kravitz et Olitzky émettent l'hypothèse que le v. 17, qui semble proposer un enseignement contraire à celui du v. 16, correspond à l'opinion de Qo devenu vieux, alors que le v. 16 correspond à ce qu'il avait appris alors qu'il était jeune<sup>22</sup>. Tout autre est l'interprétation défendue par Kwon et Brüttsch. Selon eux, Qo 7,15-18 fait partie d'un ouvrage de jeunesse qui constitue la première de cinq étapes rédactionnelles du

- 
15. Horst Dietrich PREUSS, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, Stuttgart, Kohlhammer, 1987, p. 134 ; Jean BOTTÉRO, « L'Écclésiaste et le problème du mal », dans *Naissance de Dieu. La Bible et l'historien*, Paris, Gallimard, 1986, p. 240 ; Rainer BRAUN, *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie*, Berlin, New York, Walter de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft », 130), 1973, p. 152 ; Louis DEROUSSEAU, *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament*, Paris, Cerf (coll. « Lectio divina », 63), 1970, p. 342 ; José Alonso DIAZ, *En Lucha con el Misterio*, Santander, Editorial « Sal Terrae », 1967, p. 78 ; A.D. POWER, *Ecclesiastes or the Preacher*, Londres, Longmans Green, 1952, p. 96. Pour sa part, 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. 260, précise qu'il s'agit d'un ajout de la main du deuxième rédacteur de l'épilogue.
  16. John G. GAMMIE, « Stoicism and anti-Stoicism in Qoheleth », *Hebrew Annual Review*, 9 (1985), p. 172 ; et James L. CRENSHAW, *Old Testament Wisdom. An Introduction*, Atlanta, John Knox Press, 1981, p. 146.
  17. Michael V. FOX, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up. A Rereading of Ecclesiastes*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999, p. 258.
  18. Renate BRANDSCHEIDT, *Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube. Literar-, form- und traditions-geschichtliche Untersuchung zum Buch Kohelet*, Trier, Paulinus Verlag (coll. « Trierer theologischer Studien », 64), 1999, p. 73, 130, 189, 469-474.
  19. *Ibid.*, p. 506, 518.
  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 de Fribourg ; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (coll. « Orbis Biblicus et Orientalis », 168), 1999, p. 215-220 et 279-280.
  21. Joseph COPPENS, « La structure de l'Écclésiaste », dans Maurice GILBERT, dir., *La sagesse de l'Ancien Testament*, Gembloux, Duculot (coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », 51), 1979, p. 289-290.
  22. Leonard S. KRAVITZ, Kerry M. OLITZKY, *Kohelet. A Modern Commentary on Ecclesiastes*, New York, UAHC Press, 2003, p. 70.

livre de Qo, un membre de la famille des Tobiades ou un individu vivant près de cette famille, laquelle daterait du dernier tiers du 3<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne<sup>23</sup>.

Depuis déjà plusieurs années, l'interprétation selon laquelle le livre de Qo serait truffé de citations a pris le relais de l'hypothèse rédactionnelle. Autrement dit, le mot glose a été remplacé par le mot citation. Toutefois, le problème que pose cette nouvelle hypothèse est également celui de la délimitation et de la fonction des citations. Par exemple, Murphy est d'avis que les v. 16 et 17 sont des citations<sup>24</sup>.

Pour sa part, Perry considère que tout le livre est un dialogue entre Qo le sage et le roi, et son présentateur orthodoxe. Concernant 7,15-18, il distribue les versets comme suit : le roi (7,15-16) et le présentateur orthodoxe (7,17-18)<sup>25</sup>. De manière tout aussi aléatoire, Greenwood, qui distingue trois voix dans le livre — celle de Qo le prédicateur, celle de Qo parlant comme Salomon et celle du responsable du début et de la fin du livre (1,1-11 ; 12,8-12) — attribue 7,15ss à la voix de Salomon, dont la perspective est pessimiste, la théologie déiste et la méthode sceptique<sup>26</sup> !

Force est de constater que toutes ces interprétations sont hautement hypothétiques, puisque l'identification d'une strate rédactionnelle, d'une glose, d'une citation ou d'un dialogue se fait selon le genre de message que l'on veut bien voir dans ce texte.

#### IV. CRITIQUE STRUCTURELLE

La délimitation de la péricope ne fait pas l'unanimité. Au sujet de la seule micro-structure, les propositions sont nombreuses. Par exemple, Maillot sépare 7,13-17 de 7,18-22<sup>27</sup>, tandis que Faessler est d'avis que 7,13-15 et 7,16-22 constituent deux unités indépendantes<sup>28</sup>. Whybray est également d'avis que le v. 15 ne se rattache pas

23. JiSeong James KWON, Matthias BRÜTSCH, « Gemeinsame intellektuelle Hintergründe in Kohelet und in der Familientradition der Tobiaden », *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 130 (2018), p. 250. Cette première étape qui correspond à l'œuvre de jeunesse comprend plus précisément Qo 4,17-7,20. Martin SICKER, *Kohelet : The Reflections of a Judean Prince. A New Translation and Commentary*, New York, iUniverse, 2006, p. 9-12, 145, propose une interprétation semblable et tout aussi hypothétique. En effet, selon lui, s'il est difficile de suivre le raisonnement du livre, c'est parce que son auteur, qui est nul autre que Hyrcan, a écrit à différents moments de sa vie, comme une personne qui rédige son journal intime, lequel aurait été par la suite édité par celui qui a rédigé Qo 12,9-11. Par ailleurs, Sicker ne précise pas à quel moment de sa vie l'auteur aurait rédigé Qo 7,15-18.

24. Roland E. MURPHY, « A Form-Critical Consideration of Ecclesiastes VII », *Society of Biblical Literature. Seminar Papers*, Missoula, Scholar Press, 1974, p. 81 ; ID., *Wisdom Literature. The Forms of the Old Testament Literature. Volume XIII*, Grand Rapids, Eerdmans, 1981, p. 141.

25. Theodore A. PERRY, *Dialogues with Kohelet. The Book of Ecclesiastes*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1993, p. 125.

26. Kyle R. GREENWOOD, « Debating Wisdom : The Role of Voice in Ecclesiastes », *The Catholic Biblical Quarterly*, 74 (2012), p. 479-480.

27. Alphonse MAILLOT, *Qohélet ou l'Ecclésiaste ou La Contestation*, Condé-sur-Noireau, Les Bergers et les Mages, 1987, p. 103 et 107.

28. Marc FAESSLER, *Qohélet philosophe. L'éphémère et la joie. Commentaire herméneutique de l'Ecclésiaste*, Genève, Labor et Fides (coll. « Essais bibliques », 47), 2013, p. 140, 142 et 148.

à ce qui suit, mais à ce qui précède<sup>29</sup>. Ellul distingue plutôt 7,13-18 de 7,19-25<sup>30</sup>. Pour sa part, Willmes estime que les v. 11-18 forment une unité qui a pour titre « La crainte de Dieu est plus importante que la connaissance<sup>31</sup> ». Au niveau du deuxième rédacteur, Brandscheidt est d'avis que la péricope va du v. 8 au v. 18 et que celle-ci peut être divisée en deux sections (7,8-13.14-18)<sup>32</sup>. Par ailleurs, de nombreux exégètes sont d'avis qu'une nouvelle unité commence avec le v. 15, mais ils ne s'entendent pas sur le lieu où elle se termine : le v. 20<sup>33</sup>, le v. 22<sup>34</sup>, le v. 24<sup>35</sup>, le v. 25<sup>36</sup>, etc.

Suite à ce bilan qui n'est pas exhaustif, force est de constater qu'il n'y a pas de consensus quant à la délimitation de la péricope et quant aux rapports établis entre les versets de Qo 7. À mon avis, une nouvelle unité commence avec le v. 15 qui est bien construit. Après une phrase d'introduction, où le verbe « voir » introduit l'absolu dans le discours, le texte se présente sous la forme d'un parallélisme antithétique entre juste et méchant :

A phrase introduite par *yš*

B *šdyq* + verbe + *bšdqh*

A' phrase introduite par *wyš*

B' *rš'* + verbe + *br'h*

Puis, les v. 16-17 sont, eux aussi, construits sous la forme d'un double parallélisme, avec une antithèse entre, d'une part, juste et méchant et, d'autre part, entre

- 
29. Roger Normand WHYBRAY, « Qoheleth the Immoralist ? (Qoh 7:16-17) », dans John G. GAMMIE, éd., *Israelite Wisdom. Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*, New York, Union Theological Seminary, 1978, p. 202. Par ailleurs, dans son commentaire, *Ecclesiastes*, Grand Rapids, Eerdmans, 1989, p. 120, Whybray considère le v. 15 comme une brève pensée isolée à la fois de ce qui précède et de ce qui suit.
30. Jacques ELLUL, *La raison d'être. Méditation sur l'Écclésiaste*, Paris, Seuil, 1987, p. 40.
31. Bernd WILLMES, *Menschliches Schicksal und ironische Weisheitskritik im Kohelethbuch. Kohelets Ironie und die Grenzen der Exegese*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag (coll. « Biblisch-theologische Studien », 39), 2000, p. 171.
32. R. BRANDSCHEIDT, *Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube*, p. 201 et 209. Elle précise que cette péricope porte sur la crainte de Dieu comme moyen de connaissance et comme voie pour une vie réussie.
33. Cf., par exemple, Jesús ASURMENDI, *Du non-sens. L'Écclésiaste*, Paris, Cerf (coll. « Lectio divina », 249), 2012, p. 106, qui divise vaguement 7,15-20 en deux parties : 7,15-18a et 7,18b-20.
34. Cf., par exemple, Knut Martin HEIM, *Ecclesiastes*, Downers Grove, InterVarsity Press (coll. « Tyndale Old Testament Commentaries », 18), 2019, p. 134. Plus précis, Andreas REINERT, *Die Salomofiktion. Studien zu Struktur und Komposition des Kohelethbuches*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag (coll. « Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament », 126), 2010, p. 157-158, propose une division en quatre parties : une observation (v. 15a) est suivie de l'objet de l'observation (v. 15b) ; les v. 16-17 décrivent ensuite les conséquences de cette observation, tandis que les v. 18-22 fournissent les explications. Toutefois, il ne dit rien quant à la façon dont les explications des v. 18-22 sont rattachées à ce qui précède. Pour sa part, Otto KAISER, « Die Botschaft des Buches Kohelet », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 71 (1995), p. 65, écrit que les v. 19-22 sont indispensables pour la compréhension des v. 15-18.
35. Cf., par exemple, Antoon SCHOORS, *Ecclesiastes*, Leuven, Peeters (coll. « Historical Commentary on the Old Testament »), 2013, p. 538 ; et Julius STEINBERG, *Die Ketuvim - ihr Aufbau und ihre Botschaft*, Frankfurt am Main, Philo (coll. « Bonner Biblische Beiträge », 152), 2006, p. 332, qui, du point de vue de la macrostructure, estime que cette section correspond à 4,1-3.
36. Cf., par exemple, Robert GORDIS, *Koheleth. The Man and his World*, New York, Bloch Publishing, 1971, p. 276 et 278, qui propose de voir dans les v. 16-17 et 19-20 une structure chiasmique, le v. 19 expliquant le v. 17 et le v. 20 expliquant le v. 16.



sage et stupide, et avec une relation synonymique entre la double interrogation introduite par *lmh* :

A négation (*'l*) + verbe + *hrbh* (16a)

B phrase introduite par *w'l* (16b)

C question introduite par *lmh* (16c)

A' négation (*'l*) + verbe + *hrbh* (17a)

B' phrase introduite par *w'l* (17b)

C' question introduite par *lmh* (17c)

Ainsi, l'avertissement du v. 16 est rattaché à l'observation du v. 15b (cf. la reprise du mot *šdyq*), tandis que l'avertissement du v. 17 est rattaché à l'observation du v. 15c (cf. la reprise de la racine *rš'*). Par ailleurs, les v. 16-17 sont aussi construits sous la forme d'un chiasme, où le juste est cette fois-ci opposé au stupide, tandis que le sage est opposé au méchant :

A *'l thy šdyq*

B *w'l tthkm*

B' *'l trš'*

A' *w'l thy skl*

Quant au v. 18, il forme une conclusion introduite par le mot *twb* qui signale la préférence de Qo. Cette conclusion, qui renvoie à ce qui précède à l'aide du double emploi du pronom démonstratif *zh*, est suivie d'une formulation introduite par *ky*. Enfin, on peut observer une inclusion entre l'expression *'t hkl* qui ouvre le v. 15 et l'expression *'t klm* qui clôt le v. 18.

Par ailleurs, les v. 19-20, qui forment une petite unité autonome, ne sont pas sans lien avec ce qui suit (v. 21-22) et ce qui précède (v. 15-18). En effet, on observe aussi une inclusion entre l'expression *yš šdyq* au v. 15 et l'expression *'yn šdyq* au v. 20. Les v. 15 et 20 contiennent aussi deux affirmations qui prétendent à l'universalité, la première du point de vue temporel (avec le mot « tout ») et la seconde du point de vue spatial (avec le mot « aucun »), toutes deux accompagnées de la préposition *b* : « j'ai tout vu dans mes jours de (*bymy*) » et « aucun juste sur la terre (*b'rš*) ». Enfin, les v. 19 et 20 font respectivement écho au verset le plus énigmatique de la péricope qui va du v. 15 au v. 18, c'est-à-dire le v. 16, le v. 19 en reprenant la racine *hkm* et le v. 20 en reprenant la racine *šdq*.

En résumé, cette critique structurelle a plusieurs mérites. Premièrement, elle montre que les v. 15-18 constituent une petite unité autonome. Deuxièmement, elle met en évidence que les v. 15-18 ne sont pas totalement sans lien avec ce qui suit, puisque le v. 20 forme une inclusion avec le v. 15 et que les v. 19-20 font respectivement écho au v. 16. Bien entendu, cette critique structurelle est loin de résoudre toutes les difficultés que posent les v. 15-18. C'est pourquoi elle doit être complétée par une critique littéraire plus détaillée.

## V. ANALYSE PHILOLOGIQUE, SYNTAXIQUE ET SÉMANTIQUE

Ma critique textuelle permet de lire le texte massorétique tel quel, en ne lui imposant aucune correction, tandis que ma critique structurelle permet de comprendre le texte tel qu'il se donne à lire maintenant, sans avoir à imaginer la présence d'une strate rédactionnelle, d'un ajout, d'une citation ou d'un dialogue quelconque. En outre, ma critique structurelle indique bien que 7,15-18 forme une petite unité de sens, mais qui n'est pas sans lien avec ce qui suit. En toute rigueur de méthode, il me faut maintenant analyser chacun des mots et chacune des phrases de ces quatre versets afin de mieux exposer leur signification.

### 1. Verset 15

L'expression *'t-hkl*, « le tout », est en position emphatique et évoque peut-être de manière proleptique le juste et le méchant mentionnés dans la suite du v. 15. C'est pourquoi d'aucuns traduisent cette expression par « les deux<sup>37</sup> ». Toutefois, comme le mot *kl*, « tout », revient 90 fois — ce nombre élevé n'a d'équivalent dans aucun autre livre biblique — et que le mot *kl* est précédé de l'article 17 autres fois en Qo (1,2.14 ; 2,11.16.17 ; 3,11.19.20[3x] ; 6,6 ; 9,1.2 ; 10,19 ; 11,5 ; 12,8.13), il est préférable de le rendre par « tout », ce mot pouvant aussi faire référence au couple antithétique justice/malice (cf. les couples en 3,1-8).

Le verbe *r'h* apparaît 47 fois en Qo, dont 22 fois à la première personne du singulier : « j'ai vu<sup>38</sup> ». Cet emploi fréquent du verbe *r'h* caractérise bien l'épistémologie de Qo et indique qu'il se distingue nettement des autres sages. Par exemple, en Pr, qui est plus de quatre fois plus long que Qo (914 versets pour Pr contre 222 pour Qo), le verbe « voir » n'apparaît que 13 fois (Pr 6,6 ; 7,7 ; 20,12 ; 22,3 ; 23,31.33 ; 24,18.32 ; 25,7 ; 26,12 ; 27,12.25 ; 29,16). En somme, contrairement aux autres sages qui accordent une importance à la tradition, Qo fonde davantage sa réflexion sur l'observation et l'expérimentation. Comme dans ce v. 15, l'objet du verbe *r'h* est souvent une injustice (3,16 ; 4,1.3.7 ; 5,7.12 ; 6,1 ; 8,10 ; 9,11.13 ; 10,5.7).

Le mot *ywm*, « jour », fait partie du riche vocabulaire de Qo qui a une connotation temporelle. Sur un total de 26 emplois de ce mot, Qo l'utilise 25 fois pour souligner le caractère à la fois fragile, éphémère et dramatique de l'existence humaine (2,3.16.23 ; 5,16.17.19 ; 6,3.12 ; 7,1[2x].10.14[2x].15 ; 8,8.13.15.16 ; 9,9[2x] ; 11,8.9 ; 12,1[2x].3 ; cf. aussi 11,1 où il a un sens neutre).

37. Annette SCHELLENBERG, *Kohelet*, Zürich, Theologischer Verlag (coll. « Zürcher Bibelkommentare »), 2013, p. 114 ; Franz-Josef ORTKEMPER, *Alles Windhauch. Kohelet - ein Querdenker in der Bibel*, Stuttgart, Katolisches Bibelwerk, 2005, p. 85 ; Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, Freiburg, Herder (coll. « Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament »), 2004, p. 384 ; Franz Josef BACKHAUS, « *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle* ». *Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Kohelet*, Frankfurt am Main, Verlag Anton Hain GmbH (coll. « Bonner Biblische Beiträge », 83), 1993, p. 440.

38. 18 fois au qal accompli : 1,14 ; 2,13.24b ; 3,10.16.22a ; 4,4.15 ; 5,12.17a ; 6,1 ; 7,15 ; 8,9.10.17 ; 9,13 ; 10,5.7 ; 1 fois au qal inaccompli : 2,3 ; 2 fois au qal inaccompli consécutif : 4,1.7 ; 1 fois au qal infinitif absolu : 9,11.

Le mot *hbl* est employé comme complément de nom à deux autres reprises, en 6,12 et 9,9, avec l'expression *ymy hyy*, « jours de la vie » ; ici, en 7,15, seul le mot *ymy*, « jours », est employé, mais la connotation temporelle est commune aux trois passages. En outre, dans ces trois passages le mot *hbl* est accompagné d'un suffixe : à la troisième personne en 6,12 (litt. « le nombre de jours de la vie de son absurdité ») ; à la première personne en 7,15 (litt. « dans les jours de mon absurdité ») ; enfin, à la deuxième personne en 9,9 (litt. « tous les jours de la vie de ton absurdité »). Reste à savoir comment traduire ce mot *hbl*, mot-clé par excellence de tout le livre. Bien entendu, cette seule question a déjà fait l'objet de nombreuses études qu'il n'est pas question de reprendre ici<sup>39</sup>. À mon avis, le mot a ici plus qu'une simple connotation temporelle et c'est pourquoi sa traduction par « absurdité » me semble adéquate. En effet, ce mot témoigne bien d'une disparité entre deux phénomènes que l'on pense associés par un lien d'harmonie ou de causalité, mais qui sont en réalité disjoints ou même contradictoires.

C'est ce que souligne avec force la suite du v. 15, introduit par l'adverbe d'existence *yš*, « il y a », qui apparaît 16 fois en Qo (1,10 ; 2,13.21 ; 4,8.9 ; 5,12 ; 6,1.11 ; 7,15[2x] ; 8,6.14[3x] ; 9,4 ; 10,5). Comme cette particule d'existence introduit un exemple concret, elle pourrait aussi être rendue par « il arrive que ». Autrement dit, Qo ne nie pas de manière absolue la doctrine traditionnelle de la rétribution, à savoir que le juste est assuré d'une longue vie (Ex 20,12 ; Dt 4,40 ; Ps 91,14-16 ; Pr 3,1-2 ; 4,10 ; 10,2.27 ; 11,4.18-19.21.23 ; 12,28 ; 16,31 ; 21,21 ; etc.), tandis que le méchant est certain de mourir prématurément (Pr 5,21-23 ; 7,24-27 ; 10,27 ; 11,18-19.21.23 ; 12,7 ; Ps 34,22 ; 37,10 ; etc.). Qo rappelle plutôt qu'il y a des exceptions qui remettent en question cette doctrine de la rétribution (cf. aussi, par exemple, Qo 8,14 et 9,11-12), peu importe qu'elle soit fondée théologiquement (cf., par exemple, Jb 8,2-7.13-22) ou qu'elle corresponde à une sorte de justice immanente où chaque personne est responsable de son propre destin (cf., par exemple, Jb 4,8 et 15,35 ; on notera que Dieu n'est pas explicitement mentionné au v. 15).

Cette remise en question du principe de la rétribution prend la forme d'une double antithèse : la première, concrète, oppose le juste et le méchant ; la seconde, abstraite, oppose la justice et la malice. Le mot *šdq*, « justice », signifie davantage que l'équité dans le jugement. Il désigne l'ordre social et cosmique, tel que Dieu l'a établi et créé, et le comportement qui s'y conforme. Il correspond à une idée de plénitude, d'abondance, de prospérité, de vie heureuse et harmonieuse. En somme, loin d'être une idée abstraite ou une qualité statique, le concept de justice est de nature relationnelle. Par conséquent, le *šdyq*, le « juste », est celui qui respecte les normes qui régulent les relations sociales. C'est pourquoi le juste s'apparente au sage (cf. 7,19-20 et 9,1)<sup>40</sup>. Par ailleurs, un examen des deux autres emplois du mot *šdq* dans le livre de Qo permet de constater que la justice n'est évoquée que pour rappeler qu'elle est bafouée (3,16 et

39. Cf., par exemple, Jean-Jacques LAVOIE, « *Habēl habālīm hakol hābel*. Histoire de l'interprétation d'une formule célèbre et enjeux culturels », *Science et Esprit*, 58 (2006), p. 219-249.

40. S. SCHNIDER, L. ZALCMAN, « The Righteous Sage : Pleonasm or Oxymoron ? », p. 437-438, estiment plutôt que Qo établit une distinction claire entre le sage et le juste.

5,7). Quant au traitement du *šdyq*, il n'est guère plus heureux (cf. Qo 3,17 ; 7,16.20 ; 8,14[2x] ; 9,1.2).

Le mot *r'*, traduit ici par « malice », apparaît 31 fois en Qo, dont 15 fois au masculin (*r'* : 1,13 ; 2,17 ; 4,3.8.17 ; 5,13 ; 6,2 ; 8,3.5.9.11.12 ; 9,3[2x] ; 12,14) et 16 fois au féminin (*r'h* : 2,21 ; 5,12[2x].15 ; 6,1 ; 7,14.15 ; 8,6.11 ; 9,12[2x] ; 10,5.13 ; 11,2.10 ; 12,1). Il a clairement ici une connotation éthique, comme en maints autres passages (cf., par exemple, Qo 2,17 ; 4,3.17 ; 8,9.11.12 ; 9,3 ; 12,14). Quant à la racine *rš'*, elle apparaît 12 fois en Qo : 7 fois sous la forme de substantif ou d'adjectif concret (*rāšā'* : 3,17 ; 7,15 ; 8,10.13.14[2x] ; 9,2), 4 fois sous la forme de substantif abstrait (*reša'* : 3,16[2x] ; 7,25 ; 8,8) et une fois sous la forme verbale *rāša'* (7,17). Le mot au v. 15 a été traduit de plus d'une façon. Certains lui donnent une connotation nettement religieuse et le traduisent par « pécheur<sup>41</sup> », « coupable<sup>42</sup> » ou « impie<sup>43</sup> ». Cette dernière traduction est celle qui est retenue dans la Septante pour tous les emplois de la racine *rš'* en Qo<sup>44</sup>. Par contre, d'autres donnent au mot *rāšā'* une connotation éthique et le rendent par « injuste<sup>45</sup> », « pervers<sup>46</sup> », « sans loi<sup>47</sup> », « malfaiteur » ou « méchant<sup>48</sup> » ; à mon avis, cette dernière traduction est préférable.

En Qo, le *rāšā'* est opposé au juste (Qo 3,17 ; 7,15 ; 8,13-14 ; 9,2 ; cf. aussi 3,16 où c'est la justice qui est opposée à la méchanceté, et ce, dans un contexte judiciaire) et associé au stupide (Qo 7,17 ; cf. aussi 7,25 où la méchanceté est associée à la sottise). Par conséquent, il a essentiellement une connotation éthique et désigne la personne qui commet le mal en ne respectant pas les normes qui régulent les relations sociales. La connotation éthique du *rāšā'* est également mise en évidence par le fait que ce mot apparaît surtout dans un contexte où il est question de rétribution

41. Jean STEINMANN, *Ainsi parlait Qohélet*, Paris, Cerf (coll. « Lire la Bible », 38), 1955, p. 85 ; R. GORDIS, *Koheleth*, p. 178.

42. L.S. KRAVITZ, K.M. OLITZKY, *Kohelet*, p. 69.

43. Erri DE LUCA, *Kohélet / Ecclesiaste*, Milano, Feltrinelli, 2007, p. 53 ; Frauke DÖRSING, *Lehre mich doch, daß es ein Ende mit mir haben muß. Die Sicht des menschen im Buch des Predigers Salomo*, Frankfurt am Main, R.G. Fischer, 1997, p. 141 ; Antonio BONORA, *Il libro di Qoélet*, Roma, Città Nuova (coll. « Guide Spirituali all'Antico Testamento »), 1992, p. 116 ; Paolo SACCHI, *Qoélet (Ecclesiaste)*, Milano, San Paolo (coll. « Nuovissima versione della Bibbia », 20), 1986, p. 184 ; Walther ZIMMERLI, *Das Buch des Predigers Salomo*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (coll. « Das Alte Testament Deutsch », 16/1), 1980, p. 204 ; Cesare LEPRE, *Qoheleth*, Bologna, Libreria Antiquaria Palmaverde, 1975, p. 39. Pour sa part, B. WILLMES, *Menschliches Schicksal und ironische Weisheitskritik im Koheletbuch*, p. 171, maintient deux traductions : impie et méchant.

44. Cf. le mot *asebēs* en Qo 3,16.17 ; 7,15.25 ; 8,10.13.14 ; 9,2 et le verbe *asebeō* en 7,17. Telle est aussi la traduction retenue dans la Vulgate.

45. A. SCHELLENBERG, *Kohelet*, p. 114.

46. Gianfranco RAVASI, *Qohelet*, Milano, Paoline, 1988, p. 244.

47. Norbert LOHFINK, *Qoheleth. A Continental Commentary*, Minneapolis, Fortress Press, 2003, p. 96. Robert MICHAUD, *Qohélet et l'hellénisme. La littérature de Sagesse. Histoire et théologie, II*, Paris, Cerf (coll. « Lire la Bible », 77), 1987, p. 174, rend le mot *rāšā'* par « qui ne se soucie pas de la loi ». Dans le même sens, cf. aussi Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, « Via Media. Koh 7,15-18 und die griechisch-hellenistische Philosophie », dans Antoon SCHOORS, éd., *Qohelet in the Context of Wisdom*, Leuven, Peeters (coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », 136), 1998, p. 189 et 197.

48. Cf., par exemple, R. BRANDSCHEIDT, *Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube*, p. 189 ; M.V. FOX, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p. 258.

(Qo 3,16-17 ; 7,15.17 ; 8,10.13-14 ; 9,2). En Qo, le *rāšā'* désigne donc le méchant ou le malfaiteur.

L'absurdité vue par Qo est décrite à l'aide de deux verbes qui ont une connotation temporelle : le juste périt, c'est-à-dire meurt prématurément ('*bd* ; cf. 3,6 ; 5,13 ; 7,7 ; 9,6.18), tandis que le méchant survit ('*rk* ; cf. 8,12-13). Le verbe '*rk*', « prolonger », a habituellement le mot « jours » pour complément d'objet direct, comme c'est le cas en 8,13 (cf. aussi Dt 5,33 ; 1 R 3,14 ; Pr 28,16 ; etc.). Ici, le verbe est sans complément, comme en Pr 28,2, mais le sens est le même qu'en Qo 8,13 : il s'agit de vivre longtemps. Cette opposition entre les verbes '*bd*' et '*rk*' n'apparaît qu'à trois autres reprises, dont deux fois en lien avec la courte vie de ceux qui vont prendre possession de la terre promise (Dt 4,26 et 30,18 ; cf. aussi Ez 12,22).

Il reste à savoir comment traduire la préposition *b* qui précède les mots justice et malice. On ne peut rien déduire de la version syriaque, car le traducteur reprend la même préposition : *bzdyqwth*, « dans sa justice », et *bbyšth*, « dans sa malice ». Dans la Vulgate, la traduction de Jérôme est littérale : *in iustitia sua*, « dans sa justice » et *in malitia sua*, « dans sa malice ». Au v. 15b, les versions dites de la Septante et d'Aquila ont toutes deux traduit le *b* par *en* : *en dikaiō autou* et *en dikaiosunē autou*, « dans sa justice ». Même s'il omet la préposition *en*, Symmaque a également traduit par un datif, *tē dikaiosunē autou*. Par ailleurs, au v. 15c, les traductions grecques présentent quelques variantes : *kai estin asebeēs menōn en kakia autou*, « et il y a l'impie qui reste dans sa méchanceté » (Septante) ; *kai estin asebeēs makrunōn en ponēria autou*, « et il y a l'impie qui prolonge dans sa perversité » (Aquila ; cf. Qo 8,13 Septante) ; *kai estin adikos makrobios dia tēn kakian autou*, « et il y a l'injuste qui vit longtemps à cause de/grâce à sa méchanceté » (Symmaque). Dans la version arabe attribuée à Sa'adya Gaon, la préposition *b* est rendue de deux façons différentes : *bi-salāhihi*, « avec sa vertu », et *fī zilmihī*, « dans son iniquité<sup>49</sup> ».

Les traductions modernes sont nombreuses. Ceux qui traduisent par « dans » supposent que la préposition *b* fait référence à l'état dans lequel le juste meurt et le méchant survit<sup>50</sup>. D'autres rendent la préposition *b* par « avec », lui donnant ainsi un sens d'accompagnement<sup>51</sup>. D'aucuns préfèrent donner un sens adversatif ou concessif à la préposition *b* et la traduisent par « malgré<sup>52</sup> » : c'est en dépit de sa justice que le juste périt et c'est en dépit de sa malice que le méchant prolonge ses jours. Cette traduction a le mérite de bien souligner l'incohérence des faits observés par Qo. Cer-

49. Pour le texte arabe, cf. Haïm ZAFRANI, André CAQUOT, *L'Écclésiaste et son commentaire. Le livre de l'ascèse. La version arabe de la Bible de Sa'adya Gaon*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1989, p. 60.

50. Piero STEFANI, *Qohelet*, Milano, Garzanti, 2014, p. 106 ; M.V. FOX, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p. 259 ; André BARUCQ, *Écclésiaste. Qohéleth. Traduction et commentaire*, Paris, Beauchesne (coll. « Verbum Salutis – Ancien Testament », 3), 1968, p. 129.

51. M. FAESSLER, *Qohélet philosophe*, p. 140 ; J. ELLUL, *La raison d'être*, p. 304 ; C. LEPRE, *Qoheleth*, p. 39.

52. Otto KAISER, *Kohelet. Das Buch des Predigers Salomo. Übersetzt und eingeleitet*, Stuttgart, Radius, 2007, p. 53 ; ID., *Vom offenbaren und verborgenen Gott*, p. 15 ; F.-J. ORTKEMPER, *Alles Windhauch*, p. 85 ; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, p. 384 ; Aare LAUHA, *Kohelet*, Neukirchen-Vluy, Neukirchener Verlag (coll. « Biblischer Kommentar Altes Testament », 19), 1978, p. 131 ; pour une analyse détaillée qui vise à justifier ce sens, cf. Francesco PIOTTI, « Osservazioni su alcuni problemi esegetici nel libro dell'Écclésiaste. Studio III », *Bibbia e Oriente*, 22 (1980), p. 243-250.

tains estiment que la préposition *b* a plutôt un sens instrumental ou causatif et lui donnent le sens de « par<sup>53</sup> » : c'est à cause de sa justice que tel juste meurt prématurément et c'est à cause de sa malice que tel méchant vit longtemps. Une telle traduction a le mérite de mettre davantage en évidence le caractère absurde de la situation et, par conséquent, de mieux souligner la protestation contre le dogme de la rétribution. Par ailleurs, quelques exégètes rendent différemment les deux emplois de la préposition *b* : « dans sa justice [...] avec son crime<sup>54</sup> », « malgré sa conduite juste [...] à sa méchanceté<sup>55</sup> », « malgré son innocence [...] à son sacrilège<sup>56</sup> », « en accomplissant la justice [...] malgré sa méchanceté<sup>57</sup> », « avec sa justice [...] malgré la méchanceté<sup>58</sup> ». À mon avis, le parallélisme du v. 15b et c indique qu'il vaut mieux rendre de la même façon les deux emplois de la préposition *b*. En outre, les traductions par « dans », « avec », « malgré » et « par » sont toutes justifiées grammaticalement et chacune a le mérite de souligner un aspect différent de l'absurdité que dénonce Qo.

## 2. Verset 16

Les interprétations des v. 16 et 17, qui sont construits sous la forme d'un parallélisme, sont nombreuses. D'aucuns croient que les propos de ces deux versets trahissent une sorte d'immoralité et de banqueroute de l'éthique<sup>59</sup>. Certains considèrent que ces versets témoignent d'une banqueroute idéologique<sup>60</sup>, voire d'une faillite à la fois éthique et idéologique<sup>61</sup>. Shields estime que Qo donne ici un conseil non orthodoxe et plutôt agnostique<sup>62</sup>. D'autres préfèrent désamorcer le caractère subversif des propos de Qo en leur trouvant un ton ironique. Par exemple, Willmes suppose que Qo fait ici une concession ironique<sup>63</sup>. Plus catégoriques sont ceux qui estiment que le propos de

53. Bertrand PINÇON, *Qohélet. Le parti pris de la vie*, Paris, Cerf, Médiaspaul (coll. « Lire la Bible », 169), 2011, p. 115 ; R. BRANDSCHEIDT, *Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube*, p. 189 ; Rüdiger LUX, « Der 'Lebenskompromiß' - ein Wesenszug im Denken Kohelet ? », dans Jutta HAUSMANN, Hans-Jürgen ZOBEL, éd., *Alttestamentlicher Glaube und biblische Theologie. Festschrift für Horst Dietrich Preuß zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, Kohlhammer, 1992, p. 273 ; A. MAILLOT, *Qohélet ou l'Ecclésiaste*, p. 103 ; L. ALONSO SCHÖKEL, *Eclesiastes y Sabiduria*, p. 49 ; H. LAMPARTER, *Das Buch der Weisheit*, p. 96-97.

54. Melanie KÖHLMOOS, *Kohelet. Der Prediger Salomo*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (coll. « Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk », 16,5), 2015, p. 175.

55. Amos LUZZATTO, *Chi era Qohelet ? Traduzione e commento*, Brescia, Morcelliana (coll. « Il Pellicano Rosso », 135), 2011, p. 55.

56. J. STEINMANN, *Ainsi parlait Qohélet*, p. 85.

57. Jean-Jacques WAHL, *Illusion des illusions. Une nouvelle traduction de l'Ecclésiaste*, Paris, Desclée de Brouwer, 2011, p. 67.

58. Haroldo de CAMPOS, *Qohélet. O-que-sabe. Eclesiastes : poema sapiencial*, São Paulo, Editora Perspectiva (coll. « Coleção Signos », 13), 1991, p. 71.

59. Eberhard WÖLFEL, *Luther und die Skepsis. Eine Studie zur Kohelet-Exegese Luther*, München, C. Kaiser, 1958, p. 70-74.

60. A. LAUHA, *Kohelet*, p. 133 et 136.

61. Franz-Josef HUNGS, *Ist das Leben sinnlos ? Bibelarbeit mit dem Buch Kohelet*, Zürich, Köln, Benziger, 1980, p. 56.

62. Martin A. SHIELDS, *The End of Wisdom. A Reappraisal of the Historical and Canonical Function of Ecclesiastes*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2006, p. 182.

63. B. WILLMES, *Menschliches Schicksal und ironische Weisheitskritik im Koheletbuch*, p. 174.

Qo est ironique<sup>64</sup>, voire ironique et sarcastique<sup>65</sup>. Morla affirme que Qo ne se présente pas comme un homme religieux, mais comme quelqu'un de sarcastique et de cynique<sup>66</sup>.

Dans un tout autre sens, Heim est d'avis que le v. 16a (ne sois pas trop juste) est une invitation à ne pas prendre les normes juridiques imposées par le pouvoir étranger trop littéralement, tandis que le v. 16b (et ne prétend pas être excessivement sage) est une invitation à ne pas essayer de déjouer le système juridique étranger. Quant au v. 17, il vise à rappeler qu'une réaction ouvertement rebelle serait insensée et auto-destructrice<sup>67</sup>. Bien entendu, cette lecture est purement spéculative, car elle suppose que les v. 16-17 doivent être compris à la lumière de soi-disant conditions socio-politiques défavorables de la vie judéenne sous occupation étrangère.

De nombreux exégètes sont d'avis que Qo déconseille non pas la droiture et la sagesse, mais la prétention à la droiture et à la sagesse : « Ne prétends pas trop être juste et ne prétends pas trop à la sagesse<sup>68</sup> ». Autrement dit, ce que Qo dénonce

64. Avec différentes nuances, cf. Julie Ann DUNCAN, *Ecclesiastes*, Nashville, Abingdon Press (coll. « Abingdon Old Testament Commentaries »), 2017, p. 106 ; J. ELLUL, *La raison d'être*, p. 119-120 ; R. MICHAUD, *Qohélet et l'hellénisme*, p. 175 ; R.N. WHYBRAY, « Qoheleth the Immoralist ? », p. 197.

65. A. LAUHA, *Kohelet*, p. 132-133, 136, qualifie l'ironie de Qo d'audacieuse et de malicieuse et juge que les v. 16-17 contiennent une conclusion sarcastique à ce qu'il vient de dire ; avec certaines nuances, cf. aussi Armin LANGE, *Weisheit und Torheit bei Kohelet und in seiner Umwelt*, Frankfurt am Main, Peter Lang (coll. « Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII Theologie », 433), 1991, p. 147 ; F.-J. HUNGS, *Ist das Leben sinnlos ?*, p. 56.

66. V. MORLA, *Ecclesiastés*, p. 126.

67. K.M. HEIM, *Ecclesiastes*, p. 134-138.

68. Avec certaines nuances, cf. Brian Neil PETERSON, *Qoheleth's Hope. The Message of Ecclesiastes in a Broken World*, Lanham, Lexington Books/Fortress Academic, 2019, p. 105-106 ; Robert HOLMSTEDT, John A. COOK, Phillip S. MARSHALL, *Qoheleth. A Handbook on the Hebrew Text*, Waco, Baylor University Press (coll. « Baylor Handbook on the Hebrew Bible »), 2017, p. 210 ; Thomas KRÜGER, « "And they have no comforter" : Job and Ecclesiastes in Dialogue », dans Katharine J. DELL, Will KYNES, éd., *Reading Ecclesiastes Intertextually*, London, Bloomsbury (coll. « The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies », 587), 2014, p. 102 ; Irene NOWELL, *Song of Songs, Ruth, Lamentations, Ecclesiastes, Esther*, Colledgeville, Liturgical Press, 2013, p. 90-91 ; Gordon J. KEDDIE, *Ecclesiastes*, Darlington, Evangelical Press, 2002, p. 194 ; Andreas VONACH, *Nähere dich um zu hören. Gottesvorstellungen und Glaubensvermittlung im Koheletbuch*, Berlin, Bodenheim b. Mainz, Philo (coll. « Bonner Biblische Beiträge », 125), 1999, p. 78-79 ; Graham S. OGDEN, Lynell ZOGBO, *A Handbook on Ecclesiastes*, New York, United Bible Societies, 1998, p. 250 ; F.J. BACKHAUS, « *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle* », p. 229-230 ; Graham S. OGDEN, *Qoheleth*, Sheffield, JSOT Press, 1987, p. 114-115 ; J.G. GAMMIE, « Stoicism and anti-Stoicism in Qoheleth », p. 181 ; Michael A. EATON, *Ecclesiastes. An Introduction and Commentary*, Downers Grove, InterVarsity Press, 1983, p. 114 ; W.C. KAISER, *Ecclesiastes*, p. 85-86 ; R.N. WHYBRAY, « Qoheleth the Immoralist ? », p. 192-197 ; George R. CASTELLINO, « Qohelet and his Wisdom », *The Catholic Biblical Quarterly*, 30 (1968), p. 24 ; Alice BAUM, *Worte der Skepsis. Lieder der Liebe*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk (coll. « Stuttgarter kleiner Kommentar Altes Testament », 21), 1971, p. 20 ; A.D. POWER, *Ecclesiastes or the Preacher*, p. 95. Pour sa part, Choon-Leong SEOW, *Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday (coll. « The Anchor Bible », 18C), 1997, p. 253 et 267, croit introduire une nuance importante en proposant l'hypothèse que Qo se vante de sa propre justice et de sa propre sagesse. Son interprétation est reprise par Daniel J. ESTES, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms. Job, Psalms, Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, Grand Rapids, Baker, 2005, p. 347 ; et J. Edward OWENS, « 'Come, Let Us Be Wise' : Qoheleth and Ben Sira on True Wisdom, with an Ear to Pharaoh's Folly », dans Jeremy CORLEY, Vincent SKEMP, éd., *Intertextual Studies in Ben Sira and Tobit. Essays in Honor of Alexander A. Di Lella*, Washington, The Catholic Biblical Association of America (coll. « The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series », 38), 2005, p. 230-231, 234. À la p. 228, Owens est même d'avis que Qohélet, en 7,16, a à l'esprit le texte d'Ex 1,10, où c'est le Pharaon qui a une attitude présomptueuse, puisqu'il s'imagine agir sagement. Enfin, A. SCHOORS, *Ecclesiastes*, p. 541-

seraient la vantardise, la présomption ou l'hypocrisie. Selon cette interprétation, il faut comprendre le v. 16a à la lumière du v. 16b. Or, dit-on, le verbe *tthkm* à la forme hitpael a le sens de prétendre ou de jouer au sage, comme l'indiquent maints autres emplois de la forme hitpael dans la Bible : *hštrr*, « prétendre commander » (Nb 16,13), *hthl*, « prétendre être malade » ou « jouer au malade » (2 S 13,5), *mt'sr*, « jouer au riche » et *mtrwšš*, « jouer au pauvre » (Pr 13,7).

Cette interprétation est invraisemblable, et ce, pour plusieurs raisons. Du point de vue contextuel, l'avertissement du v. 16 vise à résoudre le dilemme du v. 15, lequel ne traite pas de l'autojustification, mais de la rétribution. De la même façon, l'avertissement du v. 17, qui est clairement en parallèle avec celui du v. 16, ne fait aucunement référence à une quelconque forme d'autojustification. Du point de vue grammatical, il est douteux que l'expression *thy šdyq* puisse signifier « prétendre être juste », car il s'agit simplement du verbe *hyh* à la forme qal jussive, littéralement « ne sois pas juste ». Par conséquent, s'il est clair que le v. 16a est un avertissement à ne pas être juste en abondance, il serait étonnant que le v. 16b n'ait pas le même sens. Dans le cas contraire, il faudrait alors reconnaître qu'il n'y a pas de parallélisme entre le v. 16a et le v. 16b et que seul le v. 16b dénonce la prétention à la sagesse ; c'est ce que supposent de nombreux exégètes<sup>69</sup>. À mon avis, ces traductions ne respectent pas le fait que, du point de vue structurel, le v. 16ab est construit sous la forme d'un parallélisme ; en outre, on a déjà vu, au v. 15, que les mots « sage » et « juste » sont des termes complémentaires pour Qo. De la même façon, le v. 17ab, avec l'emploi des mots « méchant » et « stupide », est également construit sous la forme d'un parallélisme complémentaire. Qui plus est, du point de vue grammatical, le seul autre passage de la Bible hébraïque où le verbe *hkm* apparaît au hitpael se trouve en Ex 1,10 et il n'a aucunement le sens de « prétendre être sage » ou de « jouer au sage ». En effet, en Ex 1,10, le contexte indique que l'expression *nthkmh lw* a un sens péjoratif et qu'elle doit être rendue comme suit : « Agissons avec sagesse/avec ruse envers lui ». C'est ce que confirme la Septante qui emploie le verbe *katasophizomai* à l'aoriste moyen subjonctif : *katasophisōmetha autous*, « trompons-les avec des sophismes » ou « usons de ruse contre eux ». Les emplois du verbe *hkm* au hitpael chez Ben Sira

---

542, comme c'est parfois le cas dans son commentaire, donne une interprétation qui ne correspond pas exactement à sa traduction. En effet, tout en affirmant qu'il s'agit d'un avertissement contre l'autojustification et, éventuellement, contre le fait de se montrer excessivement sage, il traduit le v. 16 comme suit : « ne sois pas trop juste ni trop sage ».

69. Cf., par exemple, Jean-Yves LÉLOUP, *L'Éclésiaste (Le Qohélet). La sagesse de la lucidité*, Paris, Presses du Châtelet, 2016, p. 62 ; Alfred KUEN, dir., *Sagesse vivante. Transcription dynamique de Cantique des cantiques, Job, Proverbes, Éclésiaste*, Marpent, BLF éditions, 2015, p. 211 ; T.A. PERRY, *Dialogues with Kohelet*, p. 125 ; Peter ENNS, *Ecclesiastes*, Grand Rapids, Eerdmans (coll. « The Two Horizons Old Testament Commentary »), 2011, p. 83 ; R. BRANDSCHEIDT, *Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube*, p. 189 ; Rüdiger LUX, « 'Denn es ist kein Mensch so gerecht auf Erden, daß er nur Gutes tue...' Recht und Gerechtigkeit aus der Sicht des Predigers Salomo », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 94 (1997), p. 274 ; ID., « Der 'Lebenskompromiß' - ein Wesenszug im Denken Kohelet ? », p. 274. Pour sa part, Robert B.Y. SCOTT, *Proverbs. Ecclesiastes*, Garden City, Doubleday (coll. « The Anchor Bible », 18), 1965, p. 236-237, propose deux traductions pour le v. 16b : « ne fais pas de la sagesse un fétiche/ne fais pas semblant d'être trop sage ».



ne font pas davantage référence à une quelconque prétention<sup>70</sup>. En Si 32,4, l'emploi du verbe *hkm* au hitpaël jussif fait référence à une démonstration et non à une prétention : *wbl 't mh tthkm*, « et n'étales pas ta sagesse au mauvais moment ». En Si 6,32a, le verbe *hkm* réfère non pas au fait de jouer au sage, mais bien au fait d'acquérir la sagesse : *'m thpwš bny tthkm*, « si tu le désires, mon fils, tu deviendras sage ». Il en va de même pour les deux emplois du verbe *hkm* au hitpaël en Si 38,24-25 : « La sagesse du scribe accroît la sagesse, moins on s'active, plus on devient sage (*ythkm*). Comment deviendrait-il sage (*mh ythkm*) celui qui tient l'aiguillon ? » Enfin, l'interdit de se prendre pour un sage se dit autrement en hébreu : *'l thy hkm b'ynyk*, « ne sois pas sage à tes propres yeux » (Pr 3,7a ; cf. aussi Pr 26,5.12.16 ; 28,11 ; Is 5,21).

Plusieurs exégètes supposent que Qo prône dans ce passage une doctrine du juste milieu<sup>71</sup>, mais ils ne partagent pas pour autant la même interprétation. Selon Hungs, la voie du juste milieu équivaut à un agnosticisme éthique et témoigne non pas d'une indignation mais d'une résignation<sup>72</sup>. Sacchi et Scippa affirment que Qo conseille l'*aurea mediocritas* dans le but de polémiquer contre les Juifs de son temps qui cherchent à faire plus que ce que commande la Loi, et ce, pour avoir quelque chose de plus que la récompense du juste. Ils précisent que le juste, qui est ici rigoureusement fidèle à la Loi, incarne la tendance proto-pharisienne<sup>73</sup>. Certains traduisent l'interdit

70. Pour le texte de Ben Sira, cf. Francesco VATTIONI, *Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriana*, Napoli, Istituto Orientale di Napoli, 1968.

71. Young Joon PARK, *Der Durchbruch zum ewigen Leben. Der Psalm 49, das Buch Kohelet und das Wachstum der Weisheit*, Marburg, Tectum, 2014, p. 125 ; James BOLLHAGEN, *Ecclesiastes*, Saint Louis, Concordia Publishing House, 2011, p. 261 et 263 ; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, p. 384 ; Christian KLEIN, *Kohelet und die Weisheit Israels. Eine formgeschichtliche Studie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1994, p. 149 ; A. LAUHA, *Kohelet*, p. 133-134, 136 ; O. KAISER, *Kohelet*, p. 54, 60 ; F.-J. ORTKEMPER, *Alles Windhauch*, p. 86 ; Marie MAUSSON, *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (coll. « Orbis Biblicus et Orientalis », 190), 2003, p. 98 ; John H. CHOI, « The Doctrine of the Golden Mean in Qoh 7,15-18 : A Universal Human Pursuit », *Biblica*, 83 (2002), p. 358-363 ; Frank-Lothar HOSSFELD, « Die theologische Relevanz des Buches Kohelet », dans Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, éd., *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie*, Berlin, New York, Walter de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft », 254), 1997, p. 385 ; Jose VILCHEZ LINDEZ, *Sapienciales III. Ecclesiastes o Qohelet*, Estella, Verbo Divino, 1994, p. 315-318 ; P. SACCHI, *Qoëlet (Ecclesiaste)*, p. 185 ; Albert STROBEL, *Das Buch Prediger (Kohelet)*, Düsseldorf, Patmos (coll. « Die Welt der Bibel - Kleinkommentare zur Heiligen Schrift », 9), 1967, p. 87 ; Hans Wilhelm HERTZBERG, *Der Prediger*, Gütersloh, G. Mohn, 1963, p. 152, 154-155 ; Rudi KROEBER, *Der Prediger*, Berlin, Akademie-Verlag (coll. « Schriften und Quellen der alten Welt », 13), 1963, p. 146 ; H. LAMPARTER, *Das Buch der Weisheit*, p. 98 ; etc.

72. F.-J. HUNGS, *Ist das Leben sinnlos ?*, p. 57. Cf. aussi Benjamin J. SEGAL, *Kohelet's Pursuit of Truth. A New Reading of Ecclesiastes*, Jerusalem, Gefen Publishing House, 2016, p. 60, qui affirme que la recommandation de Qo, à savoir de ne commettre aucun excès mais simplement un peu de méchanceté et un peu de justice, est moins un principe qu'un signe de résignation.

73. P. SACCHI, *Qoëlet (Ecclesiaste)*, p. 185 ; Vincenzo SCIPPA, *Qoëlet. L'« arcano progetto Dio e la gioia della vita »*, Padova, Messaggero (coll. « Dabar-Logos-Parola »), 2010, p. 195, établit même un lien entre la dénonciation de Qo et celle de Mt 23,13-32. Cette hypothèse selon laquelle Qo pense aux précurseurs des pharisiens, avec une référence à Mt 23,23, était déjà proposée par Heinrich SCHNEIDER, *Die Sprüche Salomos. Das Buch des Predigers. Das Hohelied*, Freiburg, Herder, 1962, p. 219. Commentant Qo 7,15ss, 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. 62, se contente d'affirmer que Qo représente un groupe d'hellénistes juifs modérés qui cherchent à survivre dans une période critique, et ce, en rendant la foi ancienne plus facilement adaptable aux nouveaux défis posés par l'hellénisme.

du v. 16a comme suit : « ne sois pas trop scrupuleux<sup>74</sup> », tandis que d'autres, qui croient que Qo recommande une certaine forme de *via media*, optent pour la traduction suivante : « ne sois pas trop strict en regard de la loi », c'est-à-dire la Torah<sup>75</sup>, car ni la justice ni la sagesse, c'est-à-dire la Torah elle-même, ne peuvent garantir le bonheur<sup>76</sup>.

Parmi ceux qui estiment que ces versets visent à prôner une voie du juste milieu, certains sont d'avis que la pensée de Qo n'est pas étrangère à la philosophie d'Aristote. En effet, tout en reconnaissant la difficulté à prouver que l'auteur du livre de Qo a réellement connu l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, Schwienhorst-Schönberger croit qu'il corrige ici sa morale : ce n'est plus la modération ou la voie moyenne qui est privilégiée, mais la crainte de Dieu<sup>77</sup>. Autrement dit, l'auteur du livre propose une éthique fondée sur la crainte de Dieu, seule attitude à partir de laquelle la Torah doit être comprise. Pour justifier cette interprétation, on suppose que l'équation entre l'obéissance à la Torah et la sagesse/connaissance fait partie intégrante des textes de sagesse (cf. notamment Si 24)<sup>78</sup>.

Ces interprétations, qui supposent que Qo doit être compris tantôt à la lumière de la tendance proto-pharisienne, tantôt à la lumière du contexte socioreligieux où Loi et Sagesse sont identifiées, sont plutôt problématiques, et ce, pour au moins quatre raisons. Premièrement, rien dans le contexte immédiat ne permet de supposer que Qo polémique ici avec des représentants d'une pratique rigoureuse de la Loi. Deuxièmement, il est reconnu que le livre de Qo est antérieur à celui de Ben Sira, dont la première version hébraïque remonte aux années 190 à 180. Troisièmement, Qo n'utilise pas une seule fois le mot *twrh* et il n'emploie que deux fois le mot *mšwh*, « commandement », et ce, dans des textes dont l'interprétation est très controversée (8,5 et 12,13). Quatrièmement, même en supposant que Qo prône ici une voie du juste milieu — ce qui est contestable, comme on le verra —, il est impossible de prouver que l'auteur du livre de Qo connaissait l'*Éthique à Nicomaque*. À ce sujet, Horton est d'avis que Qo, en 7,16-17, se distingue nettement d'Aristote, dont il ne dépend aucunement, puisqu'il offre une version simple, voire terne, du juste milieu ; selon lui, le juste milieu promu par Qo n'est qu'une attitude exprimant une aversion pour les extrêmes et non un exposé exhaustif des émotions<sup>79</sup>. Kwon et Brütsch estiment plutôt

74. A. BONORA, *Il libro di Qoèlet*, p. 116 ; R.B.Y. SCOTT, *Proverbs. Ecclesiastes*, p. 236.

75. Elisabeth BIRNBAUM, Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Buch Kohelet*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk (coll. « Neuer Stuttgarter Kommentar, Altes Testament », 14/2), 2012, p. 175.

76. Luca MAZZINGHI, « Qohelet tra giudaismo ed ellenismo. Un'indagine a partire da Qo 7,15-18 », dans Giuseppe BELLIA, Angelo PASSARO, éd., *Il libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia*, Milano, Paoline (coll. « Cammini nello Spirito, Biblica », 44), 2001, p. 114 et 116.

77. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, « Via Media », p. 192ss.

78. E. BIRNBAUM, L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Buch Kohelet*, p. 175 ; et L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, p. 386.

79. Ernest HORTON, « Koheleth's Concept of Opposites as compared to sample of Greek Philosophy and Near and Far Eastern Wisdom Classics », *Numen*, 19 (1972), p. 1-3, 17, 19. Dans le reste de l'article, l'objectif de Horton est surtout de montrer que la pensée de Qo se distingue de celle des penseurs taoïstes.

que Qo a ici des affinités avec les sceptiques et les cyniques<sup>80</sup>. Dans sa comparaison avec les textes anciens, Kaiser ne donne pas la priorité à la culture gréco-hellénistique, puisqu'il rappelle que la doctrine du juste milieu se trouve aussi dans le Papyrus Insinger et les proverbes d'Ahikar<sup>81</sup>. Plus catégorique, Lauha refuse d'y voir l'indice d'une influence grecque, car cette voie du juste milieu était un idéal commun aux sagesse anciennes du Proche-Orient<sup>82</sup>. Choi est du même avis, car il estime que cette doctrine du juste milieu est tout simplement universelle<sup>83</sup>.

Quelques auteurs sont d'avis que l'enseignement des v. 16-17 n'a rien à voir avec une quelconque doctrine du juste milieu<sup>84</sup>. À mon avis, le raisonnement de Qo ne se rapporte pas à la doctrine aristotélicienne du juste milieu, mais à ce qui vient d'être dit au v. 15, à savoir que la doctrine de la rétribution n'est pas forcément crédible. Pour bien critiquer cette doctrine de la rétribution, Qo s'adresse ici directement à son narrataire, comme c'est le cas en maints autres passages (4,17 ; 5,1.3.5.6.7 ; 7,9.10.13.14.16.17.21.22 ; 8,2.3 ; 9,7.8.9.10 ; 10,4.20 ; 11,1.2.5.6.9.10 ; 12,1.12). De tous ces passages, on peut déduire que le narrataire est un jeune homme (Qo 11,9 ; cf. aussi 9,7-10 ; 12,1.12) qui fréquente la maison de Dieu (Qo 4,17-5,6), un individu qui

80. J.J. KWON, M. BRÜTSCH, « Gemeinsame intellektuelle Hintergründe in Kohelet », p. 237, 242, soulignent aussi que le déni de la valeur de la sagesse, en théorie et en pratique, est propre à Qo, aux Tobiades et à la philosophie grecque depuis Socrate ; ce déni, précisent-ils, est totalement absent des cultures orientales anciennes.

81. Otto KAISER, *Zwischen Athen und Jerusalem. Studien zur griechischen und biblischen Theologie, ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis*, Berlin, Walter de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft », 320), 2003, p. 23. Par ailleurs, O. KAISER, *Kohelet*, p. 54, juge que Qo reprend les maximes attribuées par les Grecs à deux des sept sages : « Rien de trop ! » et « La mesure est ce qu'il y a de meilleur ». Puis, aux pages 84-85, Kaiser signale les textes de quelques auteurs grecs : Kléobulos, Solon, Théognis, Euripide et Aristote. Pour sa part, sans conclure à une dépendance, John JARICK, « Ecclesiastes Among the Tragedians », dans George J. BROOKE, Pierre VAN HECKE, éd., *Goochem in Mokum. Wisdom in Amsterdam*, Leiden, Boston, Brill (coll. « Oudestamentische Studiën », 68), 2016, p. 100, compare plutôt 7,16-17 au texte d'*Iphigenia at Aulis* 920-925 d'Euripide.

82. A. LAUHA, *Kohelet*, p. 134, donne en exemple le Papyrus Insinger, mais sans référence précise, et rappelle que le juste milieu (*mesotēs*) était le principe fondamental de l'éthique d'Aristote. Pour sa part, Oswald LORETZ, *Qohelet und der alte Orient. Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet*, Freiburg, Herder, 1964, p. 84, signale le parallèle entre Qo 7,16-18 et le Papyrus d'Insinger 10,1 ; 15,10 ; 23,23, mais il juge que la différence entre la pensée des deux sages est trop grande pour que l'on puisse postuler une dépendance du premier à l'égard du second. En effet, l'enseignement égyptien présente de manière abstraite un principe moral, tandis que Qo rappelle que celui qui craint Dieu sait comment vivre de manière à ne pas subir une mort prématurée.

83. J.H. CHOI, « The Doctrine of the Golden Mean in Qoh 7,15-18 », p. 364-374. Outre les auteurs grecs, il cite Ahikar, l'Instruction de Phahotep, le Sermon de Bénarès de Bouddha et Confucius. Pour des parallèles avec des penseurs de l'Inde, cf. Jayādvaīta SWAMI, *Vanity Karma. Ecclesiastes, the Bhagavad-gītā, and the Meaning of Life. A Cross-Cultural Commentary on the Book of Ecclesiastes*, Los Angeles, The Bhaktivedanta Book Trust International, 2015, p. 158-159.

84. M. KÖHLMOOS, *Kohelet*, p. 177 ; M. FAESSLER, *Qohelet philosophe*, p. 149 ; Richard Alan FUHR, *An Analysis of the Inter-Dependency of the Prominent Motifs Within the Book of Qohelet*, New York, Berlin, Peter Lang (coll. « Studies in Biblical Literature », 151), 2013, p. 88 ; J. STEINBERG, *Die Ketuvim*, p. 341 ; J.E. OWENS, « 'Come, Let Us Be Wise' », p. 230 ; B. WILLMES, *Menschliches Schicksal und ironische Weisheitskritik im Koheletbuch*, p. 175 ; S. FISCHER, *Die Aufforderung zur Lebensfreude im Buch Kohelet*, p. 62 ; Tilmann ZIMMER, *Zwischen Tod und Lebensglück. Eine Untersuchung zur Anthropologie Kohelets*, Berlin, New York, Walter de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft », 286), 2014, p. 198 ; R. LUX, « Der 'Lebenskompromiß' - ein Wesenszug im Denken Kohelet ? », p. 275.

occupe ou qui va peut-être occuper un poste politique quelconque (Qo 8,3-5) et qui semble appartenir à une classe assez aisée puisqu'il a un serviteur (Qo 7,21).

Du point de vue syntaxique, la construction 'l + la forme jussive introduit une affirmation à dix reprises (Qo 5,1.5[2x].7 ; 7,9.10.16.17 ; 8,3[2x]) et se trouve à l'inférieur d'une affirmation à neuf reprises (Qo 5,1.3 ; 7,18.21 ; 9,8 ; 10,4.20[2x] ; 11,6).

Les traductions de ce v. 16ab sont nombreuses. On ne peut rien déduire de la version syriaque, car elle rend le verset mot à mot. La traduction de la Septante est également plutôt littérale : *mē ginou dikaios polu kai mē sophizou perissa*, « ne deviens pas juste beaucoup et ne sois pas sage démesurément ». Dans cette traduction, le mot *polus* renvoie à l'idée du grand nombre (Symmaque a le mot *pleon*, qui fait référence à ce qui est plein), tandis que le mot *perissos* fait référence à l'idée de ce qui dépasse la mesure. Dans la Vulgate, Jérôme suit de près le texte hébreu, sauf pour le mot *ywtr* : *noli esse iustus multum neque plus sapias quam necesse est*, « ne sois pas trop juste ni plus sage qu'il n'est nécessaire ».

En somme, les expressions 'l *thy šdyq* [...] *w'l tthkm*, « ne sois pas juste [...] et ne sois pas sage », font référence à l'identité de la personne et non à sa prétention. La racine *hkm* est commune dans le livre de Qo, car elle revient 53 fois, dont 4 fois comme verbe (2,15.19 ; 7,16.23), 28 fois comme substantif (1,13.16[2x].17.18 ; 2,3.9.12.13.21.26 ; 7,10.11.12[2x].19.23.25 ; 8,1.16 ; 9,10.13.15.16[2x].18 ; 10,1.10) et 21 fois sous forme d'adjectif, tantôt au singulier (2,14.16[2x].19 ; 4,13 ; 6,8 ; 7,5.7.19 ; 8,1.5.17 ; 9,15 ; 10,2.12 ; 12,9), tantôt au pluriel (7,4 ; 9,1.11.17 ; 12,11). Un examen de ces emplois indique que la sagesse, qui désigne tout autant un savoir pratique qu'un savoir spéculatif, est à maintes reprises relativisée (cf. 1,17 ; 2,12.15 ; 6,8 ; 8,16-17).

Pour bien comprendre ce double interdit, il faut déterminer le sens des mots *hrbh* et *ywtr*. Le mot *hrbh*, qui apparaît 15 fois en Qo, est un hiphil infinitif absolu, « en faisant beaucoup », utilisé comme adverbe au sens de « beaucoup » (1,16 ; 5,11.19 ; 9,18 ; 11,8 ; 12,12[2x]), « abondance » (2,7 ; 5,6 ; 6,11), « grandement » (5,16) et « nombreux/nombreuses » (11,8[2x]). Le mot *hrbh* apparaît dans des constructions semblables à deux autres reprises : *wk's hrbh*, « il est chagriné en abondance » (5,16) ; *'šwt sprym hrbh*, « faire des livres en abondance » (12,12). Au v. 16, l'interdit peut être compris de deux façons, selon que le mot *hrbh* se rapporte au mot *šdyq* (ne sois pas juste beaucoup) ou à l'expression 'l *thy* (ne sois pas beaucoup juste). Dans le premier cas, c'est la justice en abondance qui est visée ; par contre, dans le second cas, c'est la poursuite en abondance qui est en vue. Dans un cas comme dans l'autre, c'est la démesure qui est visée. Or, cette critique de la démesure, notamment avec l'emploi des racines voisines *rbh* et *rbb*, occupe une place importante dans le livre de Qo (cf. 1,16-18 ; 2,7.11 ; 5,2.6.10 ; 6,3.11 ; 7,17 ; 10,14 ; 11,8 ; 12,12)<sup>85</sup>.

Quant au mot *ywtr*, il dérive de la racine *ytr*, qui désigne le surplus, le profit. La racine se retrouve 18 fois en Qo, dont 10 fois avec la terminaison en *wn* (1,3 ;

85. Cf. à ce sujet Jean-Jacques LAVOIE, « Qohélet 12,12 ou l'autocritique ironique », *Laval théologique et philosophique*, 66 (2010), p. 401-402.

2,11.13[2x] ; 3,9 ; 5,8.15 ; 7,12 ; 10,10-11), une fois sous la forme *mwtr* en 3,19 et, sans compter le présent texte, 6 autres fois sous la forme *y(w)tr* (2,15 ; 6,8.11 ; 7,11 ; 12,9.12). Le mot peut avoir un sens adverbial (2,15 ; 12,9.12 ; Est 6,6) ou être compris comme un substantif (6,8.11 ; 7,11 ; 1 S 15,15). Dans le cas de 7,16b, le mot a un sens adverbial et désigne non pas le profit<sup>86</sup>, mais l'excès, comme l'indique le mot *hrbh* en 7,16a, qui a aussi un sens adverbial. Il s'agit donc de ne pas être sage davantage. C'est aussi ce qu'indique clairement Qo 2,15, le seul autre passage où le verbe *hkm* est accompagné du mot *ywtr* : « pourquoi ai-je été sage, moi, alors davantage ? » Dans cette question, qui comporte une nuance de regret et de plainte, comme dans les passages où l'orant se lamente (cf. Ps 10,1 ; 22,2 ; 44,25 ; 74,1 ; 80,13 ; Lm 5,20 ; Jb 3,11), ce que Qo regrette, ce n'est pas tant d'avoir été sage, mais d'avoir été plus sage que l'insensé, d'avoir été trop sage (cf. Qo 1,18), voire d'avoir été le plus sage de tous (cf. Qo 1,16 ; 2,7.9). Ainsi, ce que Qo interdit en 7,16ab, c'est une fois de plus la démesure, l'exagération ou l'excès.

La traduction du v. 16c, qui vise à justifier le double avertissement du v. 16ab, ne fait pas l'unanimité. La Septante a le texte suivant : *mēpote ekplagēs*, « de peur d'être frappé de stupeur/de terreur ». Symmaque propose une autre traduction : *hina mē adēmonēs perissōs*, « afin de ne pas être tourmenté démesurément ». La traduction syriaque est semblable à celle de la Septante : *dl' tmh*, « afin que tu ne sois pas étonné ». Dans la Vulgate, Jérôme présente la traduction suivante : *ne obstupescas*, « pour que tu ne deviennes pas insensible » ou « pour que tu ne sois pas frappé de stupeur ». Dans son commentaire, Jérôme maintient la même traduction, mais explique le passage comme suit : *ne conturberis ; sive ne obstupescas*, « pour que tu ne sois pas troublé ou pour que tu ne sois pas frappé de stupeur<sup>87</sup> ». Pour sa part, Sa'adya Gaon supprime les interrogations des v. 16c et 17c et traduit la question du v. 16c par une affirmation qui fait référence à l'isolement : *fatuwağib attawahuhū waliñiwā*, « tu t'imposerais solitude et repli sur toi<sup>88</sup> ».

En somme, les traducteurs des versions anciennes n'ont pas donné au mot *lmh* un sens interrogatif. Telle est aussi l'option de certains exégètes qui traduisent le mot *lmh* aux v. 16c et 17c comme suit : « de peur que/de<sup>89</sup> », « pour ne pas<sup>90</sup> » « ou<sup>91</sup> », « cela ne fait que<sup>92</sup> », « si tu ne veux pas<sup>93</sup> ». Au v. 16c, Leloup omet simplement de traduire

86. Cf., par exemple, Stephen J. BENNETT, *Ecclesiastes/Lamentations. A Commentary in the Wesleyan Tradition*, Kansas City, Beacon Hill Press, 2010, p. 131, qui estime que c'est la crainte de Dieu et non la recherche du profit qui doit motiver la quête de la sagesse et de la justice.

87. S. HIERONYMI, *Presbyteri opera. Pars I. Opera exegetica I. Hebraicae questiones in libro Geneseos. Liber interpretationis Hebraicorum in Ecclesiasten*, éd. M. Adriaen, P. de Lagarde, G. Morin, Turnhout, Brepols (coll. « Corpus Christianorum Series Latina », LXXII), 1959, p. 307-308.

88. H. ZAFRANI, A. CAQUOT, *L'Ecclésiaste et son commentaire*, p. 60 et 77.

89. J.E. OWENS, « 'Come, Let Us Be Wise' », p. 230 ; M.V. FOX, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p. 258 ; C.-L. SEOW, *Ecclesiastes*, p. 252 et 254 ; B. PINÇON, *Qohélet. Le parti pris de la vie*, p. 115.

90. Walter LÜTHI, *L'Ecclésiaste a vécu la vie*, Genève, Labor et Fides, 1952, p. 68.

91. S. SCHNIDER, L. ZALCMAN, « The Righteous Sage : Pleonasm or Oxymoron ? », p. 435 ; à la p. 438 : « cela te laisserait désolé ».

92. Rami SHAPIRO, *Ecclesiastes. Annotated & Explained*, Woodstock, SkyLight Paths, 2010, p. 65.

93. P. SACCHI, *Qoelet (Ecclesiaste)*, p. 185.

ce mot<sup>94</sup>. À mon avis, le mot *lmh* aux v. 16c et 17c a le sens d'une interrogation purement formelle<sup>95</sup> et doit être rendu par « pourquoi ». En effet, tel est aussi le sens de ce mot en 2,15, qui éclaire, comme on vient de le voir, le sens qu'il convient de donner au v. 16b. Quant au seul autre emploi du mot *lmh* en Qo, il se trouve en 5,5 et a un sens interrogatif qui vise également à interpeller l'auditoire ou le lectorat. En outre, c'est le seul autre passage du livre où la question vise aussi à justifier un avertissement, introduit par une double négation avec des verbes à la forme jussive (*'l ttn* [...] *w'l t'mr*), voire à prévenir le narrataire du danger de voir son œuvre ruinée par Dieu. Par ailleurs, il est inutile de suivre Gammie lorsqu'il déclare que les questions rhétoriques aux v. 16-17 s'apparentent à de la diatribe stoïcienne<sup>96</sup>.

Au v. 16c, le verbe *šmm* exprime aussi un danger, mais sa signification précise ne fait pas l'unanimité. On a déjà vu que les anciennes versions supposent que ce verbe *šmm* traduit une émotion plutôt négative. De nombreux exégètes abondent dans le même sens et jugent que le verbe *šmm* exprime le fait de se rendre ridicule<sup>97</sup>, d'avoir peur<sup>98</sup>, d'être désolé<sup>99</sup>, choqué<sup>100</sup>, abasourdi<sup>101</sup>, consterné<sup>102</sup> ou encore le fait d'être aveuglé sur soi-même et d'être désespéré<sup>103</sup>. D'autres sont plutôt d'avis que le verbe *šmm* exprime une action négative et le traduisent par échouer<sup>104</sup>, ostraciser ou exclusion de la communauté<sup>105</sup>, torturer<sup>106</sup>, épuiser<sup>107</sup>, etc. À mon avis, la traduction par « ruiner », « détruire » ou « dévaster<sup>108</sup> » est doublement justifiée. D'une part, le parallèle avec le v. 17c indique que cette traduction est celle qui convient le mieux. D'autre part, ce sens est bien attesté pour le verbe *šmm* (cf. Ps 143,4, à la forme hitpolel, où il est en parallèle avec le verbe *'tp*, qui exprime non pas une émotion mais une action,

94. J.-Y. LELOUP, *L'Ecclésiaste*, p. 62.

95. W. ZIMMERLI, *Das Buch des Predigers Salomo*, p. 205, est d'un autre avis, car il estime que Qo n'évoque ici qu'une possibilité sous la forme d'une véritable question.

96. J.G. GAMMIE, « Stoicism and anti-Stoicism in Qoheleth », p. 176.

97. A. KUEN, dir., *Sagesse vivante*, p. 211.

98. M. KÖHLMOOS, *Kohelet*, p. 175.

99. A. LUZZATTO, *Chi era Qohelet ?*, p. 56.

100. R. HOLMSTEDT, J.A. COOK, P.S. MARSHALL, *Qoheleth*, p. 210. Pour ces trois auteurs, le sentiment d'être choqué exprime les limites ressenties par la personne qui se considère comme étant très sage.

101. M. SICKER, *Kohelet*, p. 103 ; cf. J.A. DUNCAN, *Ecclesiastes*, p. 105, qui traduit aussi ce verbe par « être consterné » ; M.V. FOX, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p. 258 et 261, qui traduit aussi ce verbe par « être choqué ».

102. B.J. SEGAL, *Kohelet's Pursuit of Truth*, p. 60 ; Stuart WEEKS, *Ecclesiastes and Scepticism*, New York, T&T Clark (coll. « The Library of Hebrew Bible - Old Testament Studies », 541), 2011, p. 85.

103. Amy PLANTINGA PAUW, *Proverbs and Ecclesiastes*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2015, p. 181.

104. A. SCHELLENBERG, *Kohelet*, p. 114.

105. K.M. HEIM, *Ecclesiastes*, p. 136 ; A.D. POWER, *Ecclesiastes or the Preacher*, p. 44. Dans les deux cas, il s'agit d'une forme d'auto-isolément.

106. Yankel MANDEL, Georges NATAF, *L'Ecclésiaste. Qohélet, le prédicateur désenchanté*, Paris, Berg International, 2011, p. 58.

107. J.-Y. LELOUP, *L'Ecclésiaste*, p. 62.

108. F.-J. ORTKEMPER, *Alles Windhauch*, p. 85 ; L. MAZZINGHI, « Qohelet tra giudaismo ed ellenismo », p. 97 et 102 ; A. SCHOORS, *Ecclesiastes*, p. 536, 543 ; F. PIOTTI, « Osservazioni su alcuni problemi esegetici nel libro dell'Ecclésiaste », p. 251-253.

soit celle de défaillir, de devenir faible ; à la forme hiphil, cf. 1 S 5,6 ; Ps 79,7 ; Jb 16,7 ; etc.).

Par cette interrogation, Qo souligne une fois de plus les limites de la sagesse (cf. 1,16-18 ; 6,8 ; 8,17 ; 10,1) et de la justice (cf. 3,16 ; 5,7 ; 7,15). Puisque pas même le sage ne sait ce qui peut arriver (Qo 7,15 ; cf. aussi 3,11 ; 7,14 ; 8,7-8 ; 9,11-12) et qu'« assurément, un être humain, il n'en est pas de juste sur la terre, qui fasse le bien et ne commette pas d'erreur » (7,20), il convient de modérer ses attentes à l'égard de la sagesse et de la justice. La démesure dans la sagesse et la justice ne peut garantir le succès ou la simple sécurité. Au contraire, la démesure peut être contre-productive ; elle peut même conduire à la ruine (7,16c). En résumé, la critique de la démesure est d'autant plus ironique que Qo a lui-même vécu dans la plus complète démesure (1,12-2,11) !

### 3. Verset 17

À l'instar du v. 16a et b, le v. 17a s'ouvre par la négation 'l, suivie du verbe *rš'*, qui dérive de la même racine que le mot *rš'*, déjà employé au v. 15. La traduction de ce verbe varie d'un exégète à l'autre. D'aucuns lui donnent une connotation religieuse et traduisent l'interdit par « ne sois pas impie<sup>109</sup> ». D'autres paraphrasent plus qu'ils ne traduisent : « ne pêche pas excessivement<sup>110</sup> », « Arrête de t'accuser sans cesse<sup>111</sup> ». Comme le verbe *rš'* se trouve ici en parallèle avec le mot stupide, certains exégètes sont d'avis qu'il n'a pas de connotation éthique<sup>112</sup>. D'autres, au contraire, traduisent le v. 17a par « ne t'éloigne pas trop de la loi » ou « ne viole pas trop la loi<sup>113</sup> ». À mon avis, l'antithèse entre, d'une part, les v. 16a et 17a et, d'autre part, le v. 15b et c, me porte à croire que le mot *rš'* a bien une connotation éthique et que la traduction par « ne sois pas méchant » est celle qui fait le mieux écho au v. 15.

Comme l'indique l'emploi du mot *hrbh*, l'interdit porte une fois de plus sur l'excès : ne sois pas méchant à l'excès. Cet interdit semble avoir assez tôt posé des problèmes. C'est du moins ce que l'on peut déduire de la version syriaque qui comprend un ajout visant à justifier le v. 17a : *l' trš' sgy dl' tsn' sgy*, « ne sois pas beaucoup méchant, afin de ne pas être beaucoup détesté ». De nos jours, ce v. 17 continue d'embêter les exégètes. Par exemple, Juliet est d'avis que Qo n'est pas un vrai sage et que sa sagesse en est une de convenance, car en aucun cas un vrai sage ne saurait

109. E. DE LUCA, *Kohélet / Ecclesiaste*, p. 53 ; A. VONACH, *Nähere dich um zu hören*, p. 78 ; W. ZIMMERLI, *Das Buch des Predigers Salomo*, p. 205 ; C. LEPRE, *Qoheleth*, p. 39 ; etc. Pour sa part, R. BRAUN, *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie*, p. 125, juge que le mot désigne celui qui n'est pas pieux.

110. A. LUZZATTO, *Chi era Qohelet ?*, p. 56 ; cf. L.S. KRAVITZ, K.M. OLITZKY, *Kohelet*, p. 70 : « ne sois pas trop coupable ».

111. J.-Y. LELOUP, *L'Ecclésiaste*, p. 63.

112. A. SCHOORS, *Ecclesiastes*, p. 545 ; James A. LOADER, *Polar Structure in the Book of Qohelet*, Berlin, Walter de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft », 152), 1979, p. 47-48.

113. E. BIRNBAUM, L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Buch Kohelet*, p. 175 ; N. LOHFINK, *Qoheleth*, p. 96 ; R. MICHAUD, *Qohélet et l'hellénisme*, p. 175.

dire : ne sois pas méchant à l'excès<sup>114</sup>. Faut-il donc croire, à la suite de Juliet, que Qo légitime la méchanceté à condition qu'elle ne soit pas excessive ? Ou faut-il neutraliser le caractère subversif de ce conseil en lui trouvant un ton ironique<sup>115</sup> ? Pour justifier le fait que Qo ne sous-entend pas que la méchanceté est acceptable à dose modérée, doit-on suivre Eaton lorsqu'il déclare que l'emploi du mot *hrbh* au v. 17a vise à maintenir le parallélisme avec le v. 16<sup>116</sup> ? Comme le note Shields, cet argument est irrecevable, puisque le mot *ywtr* est absent au v. 17b qui fait écho au v. 16b<sup>117</sup>. Certes, Fox a raison d'affirmer que condamner « beaucoup » ne signifie pas approuver « un peu<sup>118</sup> », mais on ne peut réduire le v. 17 à une traditionnelle dénonciation de l'immoralité comme c'est le cas dans le reste de la Bible<sup>119</sup>, car l'emploi du mot *hrbh* indique bien que c'est une fois de plus la démesure qui est ici visée. Ne peut-on pas alors comprendre le v. 17 comme une mise en garde contre un comportement inverse à celui décrit au v.16, qui proviendrait de la frustration de celui qui avait des attentes déraisonnables au sujet de la doctrine de la rétribution ?

Le v. 17b s'ouvre sur la même négation que le v. 16a : *'l thy*, « ne sois pas ». L'adjectif *sākāl* n'apparaît que quatre autres fois en Qo (2,19 ; 10,3[2x].14), deux fois en Jr (4,22 ; 5,21) et une fois en Ben Sira (51,23). Par contre, les termes abstraits *sik<sup>e</sup>lūt* et *sekel*, qui sont issus de la même racine, sont propres à Qo et apparaissent respectivement 6 fois (2,3.12.13 ; 7,25 ; 10,1 ; voir aussi 1,17 où le mot est écrit avec un *śin* au lieu d'un *samek*) et une fois (10,6). L'étymologie reste incertaine, mais il est probable que le mot désignait à l'origine un état concret d'entrelacement, quelque chose de tordu ; par la suite et à un niveau plus abstrait, il aurait servi à décrire la situation d'une personne dont la pensée est marquée par la confusion et la complication<sup>120</sup>. En dehors du livre de Qo, le *sākāl* désigne le peuple qui est sans intelligence (*'l nbwnym* ; Jr 4,22) et sans cervelle (*'yn lb*, littéralement « sans cœur » ; Jr 5,21) et qui ne connaît ni ne respecte Dieu. En Si 51,23, il désigne l'ignorant que Ben Sira invite à séjourner à son école. Dans le livre de Qo, le *sākāl* est également l'ignorant (10,3.14) et l'opposé du sage (2,19 ; 10,3.14).

Puisque le *sākāl* désigne l'ignorant, aucun compromis ne semble permis, comme l'indique l'absence du mot *hrbh* ou *ywtr*<sup>121</sup>. Autrement dit, c'est parce qu'il ne peut y

114. Charles JULIET, *Sagesse et blessures. Réflexions sur l'Écclésiaste et Tchouang-Tseu*, Paris, Bayard, 2009, p. 26-27, 35.

115. T.A. PERRY, *Dialogues with Kohelet*, p. 128 ; et R.N. WHYBRAY, « Qoheleth the Immoralist ? », p. 197.

116. M.A. EATON, *Ecclesiastes*, p. 114.

117. M.A. SHIELDS, *The End of Wisdom*, p. 182.

118. M.V. FOX, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p. 262. De la même façon, ajoute-t-il, que maudire celui qui frappe son prochain en secret (Dt 27,24) ne signifie pas qu'il est permis de le frapper en public. Cf. aussi Daniel C. FREDERICKS, Daniel J. ESTES, *Ecclesiastes and the Song of Songs*, Downers Grove, InterVarsity Press (coll. « Apollos Old Testament Commentary », 16), 2010, p. 175 ; et James L. CRENSHAW, *Ecclesiastes. A Commentary*, Philadelphia, The Westminster Press, 1987, p. 141.

119. Cf., par exemple, D.C. FREDERICKS, D.J. ESTES, *Ecclesiastes and the Song of Songs*, p. 175. Cf. aussi G.J. KEDDIE, *Ecclesiastes*, p. 195, qui compare le v. 17 à Ha 1,13 et Jc 2,10.

120. G. FLEISCHER, « *skl* », dans *Theological Dictionary of the Old Testament*, X, Grand Rapids, Eerdmans, 2000, p. 255.

121. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, p. 387, suggère qu'il y a ici une ellipse.



avoir de démesure dans l'ignorance que le mot *ywtr* n'est pas employé, comme c'est le cas au v. 16b.

Au v. 17c, le mot *lmh* n'est pas rendu de la même façon qu'au v. 16c. C'est le cas dans la Septante, où il est rendu par *ina mē*, « afin de ne pas ». La version syriaque comprend aussi une autre formule : *dlm'*, « de peur que ». Dans son commentaire, Jérôme rend cette fois-ci le mot *lmh* par l'interrogation « cur », « pourquoi<sup>122</sup> ». Rares sont les exégètes qui ne rendent pas de la même façon l'emploi du mot *lmh* aux v. 16c et 17c. C'est par exemple le cas de Wahl qui traduit le mot *lmh* au v. 17c par « si », alors qu'il a bien rendu le même mot au v. 16c par « pourquoi<sup>123</sup> ». À mon avis, comme au v. 16c, le mot *lmh* a la valeur d'une interrogation purement formelle visant à motiver de manière bien pragmatique, voire utilitariste, le conseil qui vient d'être donné, et ce, en présentant la conséquence du comportement non recommandé. Le danger qu'il convient d'éviter, c'est une fois de plus celui de la mort. Le verbe *mwt* apparaît huit autres fois en Qo (2,16 ; 3,2 ; 4,2[2x] ; 9,3.4.5[2x]), tandis que le substantif *māwet* revient six fois (3,19[2x] ; 7,1.26 ; 8,8 ; 10,1). En 7,16-17, comme en 2,16 ; 3,19 et 9,3, la mort est la grande niveleuse. Toutefois, au v. 17c, le danger est plus précisément celui de mourir *bl'* *'tk*, littéralement « pas dans ton temps », c'est-à-dire prématurément<sup>124</sup>. Cette formule indique bien qu'il s'agit d'un temps prédéterminé, puisqu'il peut être évité. Ainsi, bien que la durée de la vie soit assignée à chaque personne par Dieu (cf. Qo 3,2 avec le même emploi du mot *'t*) et bien que nul ne puisse reporter à plus tard le moment de la mort quand elle s'impose (Qo 8,7-8 ; 9,11-12, avec l'emploi au v. 12 de l'expression « son temps »), l'être humain a le pouvoir, au demeurant, d'abrèger la durée de sa vie par un comportement inapproprié. Faut-il comprendre ce v. 17c comme une référence à une punition divine du pécheur en cette vie (cf. Qo 8,13) ? D'aucuns le pensent<sup>125</sup>, tandis que d'autres rejettent l'idée que ce v. 17c puisse témoigner de la foi en une rétribution divine ici-bas<sup>126</sup>. À mon avis, cette mort prématurée, c'est celui qui est méchant à l'excès et stupide (et non le pécheur) qui peut se l'infliger ; autrement dit, il est logique de supposer que nous sommes en présence d'une rétribution automatique et intramondaine (cf. Qo 10,8-9), fruit d'une conduite négative et excessive. Par ailleurs, bien que Dieu ne soit pas explicitement nommé, c'est lui qui est le créateur de cet ordre du monde et le maître du temps (Qo 3,1-8.11 ; 9,11-12). Par conséquent, c'est lui qui décide d'abrèger la vie de celui qui est méchant à l'excès et stupide. En somme, tout en reconnaissant la souveraineté de Dieu sur sa création et sur tout ce qui y arrive à chaque

122. S. HIERONYMI, *Presbyteri opera. Pars I*, p. 308.

123. J.-J. WAHL, *Illusion des illusions*, p. 67.

124. Cf. l'expression *blw'* en Qo 10,11 ainsi que l'expression *bl'* en Jb 15,32 ; 22,16 (dans de nombreux manuscrits ou *wl'* dans le texte massorétique) et Si 30,24. La traduction de la Septante est plus littérale que celle dite d'Aquila, mais elles ont le même sens : *en ou kairō sou*, « dans non pas le temps à toi », c'est-à-dire « quand ce n'est pas ton temps », et *pro tou kairou sou*, « avant ton temps ».

125. Cf., par exemple, L. DI FONZO, *Ecclesiaste*, p. 236, qui évoque Qo 8,13 ; et R. BRANDSCHEIDT, *Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube*, p. 471, qui évoque Jb 22,15-16.

126. Cf., par exemple, M. SICKER, *Kohelet*, p. 105, qui juge qu'il est plus probable que Qo parle des effets néfastes sur le bien-être physique et la durée de vie d'une personne dont le comportement est excessivement dissolu.

moment, Qo ne nie pas le fait que l'être humain a la liberté de faire des choix, même s'il ne connaît pas le temps de sa mort et notamment la manière dont Dieu agit dans le monde.

#### 4. Verset 18

Dans ce v. 18, Qo présente la leçon qu'il tire des trois affirmations précédentes (7,15-17). Cette leçon s'ouvre par l'emploi du mot *twb*, dont le sens s'apparente à celui d'un dit de préférence, même s'il n'est pas suivi de la préposition *mn*, comme en maints autres passages (cf. Qo 4,3.6.9.13 ; 5,4 ; 6,3b.9 ; 7,1.2.3.5.8ab ; 9,4.16.18). En effet, l'expression *twb 'sr* apparaît aussi en Qo 5,4 pour exprimer une formule semblable à un dit de préférence. Le mot *'sr* a parfois le sens de la simple conjonction relative « que » (cf. Qo 7,22.29 ; 8,12.14 ; 9,1), sens qui est bien attesté dans quelques textes tardifs (Ne 2,5.10 ; 7,65 ; 8,14.15 ; 10,31 ; 13,1 ; etc.). Le verbe *'hz*, qui n'apparaît que trois autres fois en Qo (2,3 et 9,12[2x]), signifie « saisir » ou encore « tenir », et dans les quatre passages il est suivi de la préposition *b*. La formule qui se trouve en parallèle, à savoir *'l tnh 't ydk*, signifie littéralement « ne laisse pas de repos à ta main ». Cette formule, qui apparaît aussi en Qo 11,6 au sens de ne pas cesser de travailler, est introduite par la négation *'l*, comme aux v. 16a.b et 17a.b. Le verbe *nwh*, qui signifie « se reposer » (comme ici, il est employé au hiphil en Qo 2,18 ; 5,11 ; 10,4[2x] et 11,6 ; cf. 7,9 où le verbe est au qal), peut aussi avoir le sens de « laisser aller », comme en 2,18. Autrement dit, il s'agit de ne pas lâcher de sa main, laquelle représente la capacité de posséder (Qo 5,13-14), le pouvoir (Qo 4,1 ; 7,26 ; 9,10 cf. aussi 2,24 et 9,1 qui sont les seuls passages où il s'agit de la main de Dieu) et la capacité de faire (Qo 2,11 ; 4,5 ; 10,18 ; 11,6).

Quel sens faut-il donner aux expressions *bzh* et *wgm mzh* ? D'aucuns omettent simplement de rendre la formule *wgm* qui relie les deux parties de la phrase<sup>127</sup>. Cette formule peut être rendue par « mais aussi<sup>128</sup> » ou « et aussi<sup>129</sup> ». Quant aux deux emplois du mot *zh* (cf. 3,19 et 7,14 où l'on trouve aussi un double emploi du mot *zh*), précédé des prépositions *b* et *m*, ils ont été interprétés de diverses façons. Faut-il leur donner un sens général qui n'a pas de véritable lien avec ce qui précède<sup>130</sup> ? Faut-il croire que ces expressions ne concernent pas seulement les v. 16 et 17<sup>131</sup> ? Ces expressions renvoient-elles aux deux malheureux dangers signalés aux v. 16c et 17c<sup>132</sup> ? Ou faut-il y voir des références au seul v. 16 et comprendre qu'il s'agit d'une invita-

127. B.J. SEGAL, *Kohelet's Pursuit of Truth*, p. 60.

128. Cf., par exemple, A. VONACH, *Nähere dich um zu hören*, p. 78 ; R. LUX, « 'Denn es ist kein Mensch...' », p. 274 ; Diethelm MICHEL, *Qohelet*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (coll. « Erträge der Forschung », 258), 1988, p. 151 ; F.-J. HUNGS, *Ist das Leben sinnlos ?*, p. 55.

129. Cf., par exemple, M. KÖHLMOOS, *Kohelet*, p. 175 ; A. SCHELLENBERG, *Kohelet*, p. 114 ; R. BRANDSCHEIDT, *Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube*, p. 189.

130. V. MORLA, *Ecclesiastés*, p. 126 : il se peut que ces deux pronoms n'aient pas de valeur anaphorique ou ne se rapportent pas à des choses spécifiques.

131. A. MAILLOT, *Qohélet ou l'Ecclésiaste*, p. 107.

132. M.A. EATON, *Ecclesiastes*, p. 114 ; A. BARUCQ, *Ecclésiaste*, p. 132.

tion à tenir ferme à la justice et à ne pas abandonner la sagesse<sup>133</sup> ? Ou encore faut-il y voir des références à la vraie sagesse et à l'évitement de la folie<sup>134</sup> ? À mon avis, il faut y voir des références à l'un et l'autre avertissements des v. 16 et 17 qu'il convient de suivre<sup>135</sup>. Telle est aussi la lecture de Lange, qui en déduit que la conclusion de Qo, au v. 18, est presque hérétique pour la sagesse traditionnelle<sup>136</sup>. En somme, il est préférable de ne pas être juste et sage en excès, ni d'être méchant en excès ou simplement stupide.

D'aucuns omettent de traduire le mot *ky* qui ouvre le v. 18c<sup>137</sup> ; d'autres lui donnent un sens adversatif (mais)<sup>138</sup>, explicatif (car)<sup>139</sup> ou emphatique (oui, en vérité<sup>140</sup>) ; bien que la nuance entre les deux derniers sens soit minime, la traduction par « oui » me semble appropriée. Le sujet de la dernière phrase ne pose aucun problème de traduction, car il s'agit de « celui qui craint Dieu ». Par contre, la traduction littérale du dernier segment du v. 18c ne permet pas de lui donner un sens clairement compréhensible : *ys' 't-klm*, « sortira tous eux ». Comment faut-il comprendre ce verbe *ys'* et à quoi le mot *klm* fait-il référence ? Pour répondre à ces deux questions, la version syriaque ne nous est guère utile, car son traducteur rend comme suit le texte hébreu : *ddhl l'lh' nqj lklhyn*, « car qui craint Dieu fera sortir (ou “sortira” s'il faut y voir une métathèse pour *nqj*) à tous eux ». La version dite de la Septante est légèrement différente : *hoti phoboumenos ton theon exeusetai ta panta*, « parce que qui craint Dieu s'en sortira en tout ». Au lieu d'employer le verbe *exerchomai*, « aller hors de », « sortir », Symmaque utilise le verbe *diexerchomai*, « aller jusqu'au bout », « s'avancer à travers » : *ho gar phoboumenos ton theon diexeusetai ta panta*, « car qui craint Dieu s'en ira jusqu'au bout en tout ». Dans son commentaire, Jérôme propose une traduction littérale du verbe *ys'*, puisqu'il emploie le verbe *egredior*, « sortir » : *quoniam qui timet Deum, egredietur omnia*<sup>141</sup>, « celui qui craint Dieu sortira toutes choses ». Par ailleurs, dans la Vulgate, Jérôme propose une autre traduction : *quia qui Deum timet nihil neglegit*, « parce que celui qui craint Dieu ne néglige rien ».

Les interprétations modernes sont variées et peuvent être classées en trois groupes. Dans le premier groupe, au sein duquel il y a des divergences, de nombreux exégètes sont d'avis qu'il faut comprendre le verbe *ys'* selon l'usage qu'il a en hébreu

133. W.A. BRINDLE, « Righteousness and Wickedness in Ecclesiastes 7:15-18 », p. 256-257 ; S. SCHNIDER, L. ZALCMAN, « The Righteous Sage : Pleonasm or Oxymoron ? », p. 436, sont également d'avis que le v. 18 ne fait référence qu'aux mots *šdyq* et *hkmh* du seul v. 16 ; en outre, ils citent quelques commentateurs médiévaux qui partagent cette interprétation.

134. G.R. CASTELLINO, « Qohelet and his Wisdom », p. 24.

135. Cf., par exemple, F.J. BACKHAUS, « *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle* », p. 233.

136. A. LANGE, *Weisheit und Torheit bei Kohelet und in seiner Umwelt*, p. 146.

137. A. SCHELLENBERG, *Kohelet*, p. 114.

138. L. MAZZINGHI, « Qohelet tra giudaismo ed ellenismo », p. 97, 105.

139. B.J. SEGAL, *Kohelet's Pursuit of Truth*, p. 60 ; M. KÖHLMOOS, *Kohelet*, p. 175 ; A. VONACH, *Nähere dich um zu hören*, p. 78 ; etc.

140. Pour la première traduction, cf. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, p. 384 ; D. MICHEL, *Qohelet*, p. 151 ; F.-J. HUNGS, *Ist das Leben sinnlos ?*, p. 55 ; A. LAUHA, *Kohelet*, p. 131 ; pour la seconde, cf. F.J. BACKHAUS, « *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle* », p. 440 ; etc.

141. S. HIERONYMI, *Presbyteri opera. Pars I*, p. 308-309.

mishnaïque, c'est-à-dire comme un abrégé de l'expression  $y\dot{s}' t ydy hwbwtw$ , avec le sens de « satisfaire une obligation » (cf. Mber 2,1 ; TB Pes 86b ; MMeg 2,1-2)<sup>142</sup>. On obtient ainsi des traductions semblables à celles-ci : celui qui craint Dieu accomplira tout/les deux<sup>143</sup> », c'est-à-dire les deux conseils donnés aux v. 16 et 17. Peut-être est-ce là l'interprétation suggérée par Jérôme dans la Vulgate citée ci-dessus ? Telle est la compréhension du targumiste qui rend les trois derniers mots du v. 18 comme suit : *npyq mn ydy hwbwt klhwn*<sup>144</sup>, littéralement « sort des mains des devoirs de tous eux », c'est-à-dire « s'acquitte des obligations des deux ». Telle est aussi la compréhension de Sa'adya Gaon dans sa version arabe : *li'anna mattaqā 'alrab ya'tī 'alwāgīb 'an kullāhimā*, « qui craint Dieu accomplit son devoir des deux manières<sup>145</sup> ». Par ailleurs, les interprétations divergent aussi chez ceux qui estiment que le verbe  $y\dot{s}'$  doit être compris selon le sens qu'il a en hébreu mishnaïque. Par exemple, la lecture de Whybray, qui est d'avis que Qo déconseille à son auditoire la prétention à la droiture, diverge de celle de Birnbaum et Schwienhorst-Schönberger, qui sont d'avis que la crainte de Dieu est pour Qo une sorte de principe régulateur, voire la clé herméneutique de l'interprétation de la Torah<sup>146</sup>. Pour sa part, Parsons est d'avis que celui qui craint Dieu tient aux deux choses suivantes : d'une part, la dévotion à Dieu et les enseignements de la sagesse ; d'autre part, la jouissance des choses vraiment bonnes de la vie, qui viennent de Dieu<sup>147</sup>. En somme, cette traduction du verbe  $y\dot{s}'$ , qui engage diverses interprétations tout aussi discutables les unes que les autres, pose un

142. Pour justifier cette traduction, Charles F. WHITLEY, *Koheleth. His Language and Thought*, Berlin, New York, Walter de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft », 148), 1979, p. 67, évoque aussi le texte hébreu de Si 38,17 (ms. B) et de 10,28 (ms. A), lesquels proviennent de la genizah du Caire. À mon avis, ces deux textes sont tout aussi problématiques, car ni la formulation ni le sens ne correspondent au texte de Qo 7,18. Si 38,17 se lit comme suit : *wšyt 'blw kyws' bw*, « et porte son deuil comme sortant en lui », c'est-à-dire « et porte le deuil pour lui comme il lui revient ». La traduction du petit-fils ne s'apparente en rien au texte grec de Qo 7,18 : *kai poiōson ton penthos kata tēn axian autou*, « et fais le deuil selon son mérite ». Quant à Si 10,28, il se lit comme suit : *wytn lh [lk] t'm kywš' bh*, « et donne pour lui [pour toi] un goût/bon sens comme sortant en lui », c'est-à-dire « et donne-lui une valeur comme il lui revient » ou « et donne-lui une valeur équitable ». Encore une fois, la traduction du petit-fils ne s'apparente en rien au texte grec de Qo 7,18 : *kai dos autē timēn kata tēn axian autēs*, « et donne-lui une estimation selon son mérite ». Pour le texte de Ben Sira, cf. F. VATTIONI, *Ecclesiastico*.

143. R. HOLMSTEDT, J.A. COOK, P.S. MARSHALL, *Qoheleth*, p. 212 ; B.J. SEGAL, *Kohelet's Pursuit of Truth*, p. 60 ; A. SCHOORS, *Ecclesiastes*, p. 549 ; M.V. FOX, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p. 262 ; M. MAUSSON, *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*, p. 98 ; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, « Via Media », p. 191-192 ; F. DÖRSING, *Lehre mich doch, daß es ein Ende mit mir haben muß*, p. 142 ; R.N. WHYBRAY, « Qoheleth the Immoralist ? », p. 201 ; L. DEROUSSEAU, *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament*, p. 342. Cf. aussi V. SCIPPA, *Qoëlet*, p. 193 ; A. BONORA, *Il libro di Qoëlet*, p. 116 ; et Giuliano VIGINI, *Qoëlet con testo e note di commento a fronte*, Milano, Paoline, 2002, p. 40-41, qui traduisent comme suit, mais sans aucune justification : « car qui craint Dieu réussit dans toutes ces choses ».

144. Madeleine TARADACH, Joan FERRER, *Un Targum de Qohéleth. 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. 48, pour le texte araméen.

145. H. ZAFRANI, A. CAQUOT, *L'Éclésiaste et son commentaire*, p. 60 pour le texte arabe et p. 77 pour la traduction française qui est par contre moins littérale.

146. R.N. WHYBRAY, « Qoheleth the Immoralist ? », p. 201 ; E. BIRNBAUM, L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Buch Kohelet*, p. 176.

147. Greg W. PARSONS, « Guidelines for Understanding and Proclaiming the Book of Ecclesiastes, Part 1 », *Bibliotheca Sacra*, 160 (2003), p. 165. Puis, il ajoute que celui qui craint Dieu évitera de devenir méchant.

sérieux problème, car ce serait le seul cas, dans le livre de Qo, où un verbe sert d'abréviation à une expression. Qui plus est, cette pratique de l'abréviation n'est pas attestée avant l'époque mishnaïque.

Dans le deuxième groupe se situe l'interprétation de Rose qui, tout en reconnaissant que la signification de base du verbe *ys'* est « sortir », propose une lecture qu'il reprend de Ludwig Levy, un exégète du début du 20<sup>e</sup> siècle : Rose juge que le mot *klm* fait référence aux divers types d'êtres humains mentionnés aux v. 16-17 et il donne au verbe *ys'* le sens de « laisser derrière soi », « distancer », voire « surpasser, être supérieur » ; autrement dit, celui qui craint Dieu est le type idéal qui surpasse tous les autres (*klm*), c'est-à-dire aussi bien le fou (7,17) que le juste (7,16), « si sa justice n'est pas couronnée par une profonde religiosité ("crainte de Dieu")<sup>148</sup>. » Un examen systématique de tous les emplois du verbe *ys'* en Qo et dans le reste de la Bible ne permet aucunement de justifier cette interprétation. En effet, le verbe *ys'* n'apparaît que quatre autres fois en Qo, dont trois fois au qal (4,14 ; 5,14 et 10,5), comme en 7,18, et une fois au hiphil (5,1). Dans ces passages, le verbe a le sens de « sortir pour » (suivi de la préposition *l* en 4,14), « sortir de » (suivi de la préposition *mn* en 5,14), « se retirer de » (suivi de la préposition *mn* en 10,5) et « faire sortir » (suivi du mot *dbr* en 5,1). En 7,18, *ys'* est un verbe transitif, car il est suivi du mot *'t* qui introduit le complément d'objet direct. Dans le reste de la Bible, le verbe *ys'* est le plus souvent suivi de la préposition *mn* (Gn 8,19 ; 10,14 ; 24,5 ; Ex 13,3 ; 16,27 ; 17,6 ; 23,15 ; 34,18 ; etc.) et c'est avec cette préposition qu'il a fréquemment le sens d'échapper, de fuir, de s'enfuir ou de se libérer (Gn 42,15 ; 2 R 13,5 ; Jr 11,11 ; Lm 1,6 ; Ez 15,7 ; etc.). Par ailleurs, il est parfois suivi des prépositions *'l*, « vers » (Lv 14,3 ; 16,18 ; Dt 23,11 ; Jos 15,3.9.11 ; 18,15 ; 19,12.27 ; etc.), *l*, « pour » (Nb 2,32 ; Is 37,9 ; Jg 4,14 ; 1 S 8,20 ; 2 S 18,4 ; 2 R 19,9 ; etc.), *b*, « dans » (Lv 25,28.54 ; 1 R 20,39 ; Rt 1,13 ; 1 Ch 14,15 ; Jb 24,5 ; Est 4,1 ; 5,9), *k*, « comme » (Jg 16,20 ; 1 S 11,7 ; Za 9,14), *'l*, « sur » (2 R 10,25 ; Ps 81,6) ou encore des particules *'m*, « si » (Ex 21,3) et *'m*, « avec » (Jg 1,3 ; 2 Ch 22,7). Dans tous ces cas, le verbe *ys'* a toujours le sens premier de « sortir ». Au qal, le verbe *ys'* n'est suivi de la particule *'t*, qui indique le complément d'objet direct, qu'en Gn 44,4 et Ex 9,29, et dans les deux passages il s'agit de sortir de la ville (*'t h'yr*). Autrement, la particule *'t* ne suit le verbe *ys'* que lorsque celui-ci est à la forme hiphil, au sens de « faire sortir<sup>149</sup> ». L'expression *'t kl* précédé du verbe *ys'* n'apparaît que deux autres fois et le verbe est à la forme hiphil au sens de « faire sortir » (cf. Lv 4,12 pour désigner le taureau et Dt 14,28 pour désigner la dîme). En de rares passages, le verbe *ys'* est également suivi du mot *kl* et, dans tous les cas, le mot *kl* fait référence à des êtres humains et le verbe a le sens de « sortir » (Ex 15,20 ; Jg 20,1 ou aussi « partir » dans le cas de 2 Ch 31,1) ou « faire sortir » (cf. Gn 45,1 ; 2 S 13,9). Bref, comme aucun texte biblique ne confirme le

148. M. ROSE, *Rien de nouveau*, p. 220.

149. Ex 3,10.11.12 ; 6,13.26.27 ; 7,4.5 ; 8,14 ; 12,17.51 ; 18,1 ; Lv 4,12.21 ; 6,4 ; Dt 14,28 ; 17,5 ; 22,15.21.24 ; Jos 6,23 ; 24,6 ; Jg 6,18.30 ; 19,22 ; 1 S 12,8 ; 2 S 10,16 ; 13,9 ; 1 R 8,16.53 ; 9,9 ; 2 R 10,26 ; 11,12 ; 23,6 ; Jr 8,1 ; 26,23 ; 50,25 ; 51,10.44 ; 32,21 ; Za 4,7 ; Dn 9,15 ; 1 Ch 19,16 ; 2 Ch 6,5 ; 23,11 ; 29,5.16 ; 34,14.

sens de « surpasser » ou « être supérieur », il serait étonnant que le verbe *yš'* ait ce sens en Qo 7,18.

Dans le troisième groupe, au sein duquel il y a des divergences, notamment à cause du sens que l'on donne au mot *klm*, d'aucuns préfèrent retenir le sens premier du verbe *yš'*, « sortir », et estiment que celui qui craint Dieu « échappe à tout/aux deux<sup>150</sup> », « évite tout cela<sup>151</sup> », ou « trouve une issue en toutes situations<sup>152</sup> ». L'examen des emplois du verbe *yš'* effectué ci-dessus indique que c'est la traduction « sortir de » qui est la plus appropriée, le mot 't ayant ici la valeur d'un accusatif de mouvement, comme en Gn 44,4 et Ex 9,29, signalés ci-dessus, où le verbe employé est également *yš'*<sup>153</sup>. Comme il s'agit d'un accusatif de mouvement, l'expression « sortir de » a plus précisément ici le sens d'« échapper », de « fuir » ou de « se libérer » (cf. Gn 39,12.15 ; Jg 16,20 ; Jr 50,8 ; etc., où le verbe *yš'* n'est pas accompagné de la préposition *mn*). Il reste alors à déterminer à quoi ou à qui le mot *klm* fait référence. Avec une bonne dose d'imagination, Bollhagen est d'avis que ce v. 18c évoque rien de moins qu'une rédemption eschatologique : celui qui craint Dieu est définitivement délivré de tous les maux de ce monde et a accès à la félicité du monde à venir<sup>154</sup> ! Perry croit que les dangers auxquels celui qui craint Dieu va échapper sont plutôt la folie et la méchanceté mentionnées au v. 17<sup>155</sup>. Certains pensent que le mot *klm* fait référence aux dangers mentionnés aux v. 16c et 17c<sup>156</sup>. Berner est aussi d'avis que celui qui craint Dieu peut espérer échapper aux dangers inhérents aux deux comportements extrêmes, mais il précise que Qo ne dit pas qu'il gagne pour autant l'approbation de Dieu<sup>157</sup>. D'autres jugent que le mot *klm* renvoie aux v. 16-17 où Qo conseille d'échapper aux extrêmes<sup>158</sup>. Zimmerli y voit le rejet des tentatives de s'af-

- 
150. Cf., par exemple, O. KAISER, *Vom offenbaren und verborgenen Gott*, p. 16 ; L. MAZZINGHI, « Qohelet tra giudaismo ed ellenismo », p. 105 ; A. VONACH, *Nähere dich um zu hören*, p. 78 ; et R. LUX, « 'Denn es ist kein Mensch...' », p. 274 ; qui, toutefois, ne justifient pas leur traduction du point de vue grammatical et syntaxique. Seul Mazzinghi évoque comme argument la traduction de la Septante.
151. Cf. J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienciales III. Ecclesiastes o Qohelet*, p. 316 et 318, qui, toutefois, ne justifie pas sa traduction du point de vue grammatical et syntaxique. Par ailleurs, il précise qu'il s'agit de sortir de tout doute et ambiguïté dans l'enchevêtrement complexe de la vie, avec ses routes sans issue, ses ténèbres, ses contradictions...
152. M.A. EATON, *Ecclesiastes*, p. 114 ; cf. aussi Y. MANDEL, G. NATAF, *L'Ecclésiaste*, p. 58 : « car qui craint Dieu trouve toujours une issue » ; A. MAILLOT, *Qohélet ou l'Ecclésiaste*, p. 107 : « [...] car celui qui révére Dieu s'en sort dans tous les cas ». Par ailleurs, aucun de ces auteurs ne justifie sa traduction du point de vue grammatical et syntaxique.
153. Contre M. ROSE, *Rien de nouveau*, p. 220, entre autres exégètes, qui déclare que le verbe *yš'* n'a le sens de « sortir de » ou d'« échapper » que s'il est suivi de la préposition *mn*.
154. J. BOLLHAGEN, *Ecclesiastes*, p. 264. Selon lui, des promesses similaires se trouvent aux Ps 34,5.20 ; 54,9 et 1 S 26,24.
155. T.A. PERRY, *Dialogues with Kohelet*, p. 125 et 128.
156. A. KUEN, dir., *Sagesse vivante*, p. 211 ; F. PIOTTI, « Osservazioni su alcuni problemi esegetici nel libro dell'Ecclésiaste », p. 246-247 ; Robert ALTER, *The Wisdom Books. Job, Proverbs, and Ecclesiastes*, New York, London, W.W. Norton Comp., 2010, p. 371.
157. Christoph BERNER, « Der ferne Gott als Richter ? Zur theologischen Deutung weltlicher Ungerechtigkeit im Koheletbuch », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 108 (2011), p. 260.
158. Cf., par exemple, M. KÖHLMOOS, *Kohelet*, p. 178 ; A. VONACH, *Nähere dich um zu hören*, p. 78-79 ; F.J. BACKHAUS, « *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle* », p. 231. Par ailleurs, Backhaus n'exclut pas que le

firmer, avec ou contre Dieu, dans sa propre grandeur<sup>159</sup>. Pour sa part, Lux estime que le fait d'échapper aux deux signifie que celui qui craint Dieu, d'une part, ne succombe pas à la tentation autodestructrice de prendre la place de Dieu en s'imaginant être un homme parfaitement juste et sage et, d'autre part, évite de raccourcir volontairement la durée de sa vie en étant méchant à l'excès et fou<sup>160</sup>. Les interprétations renvoyant aux notes 156 à 158 sont particulièrement intéressantes, mais elles ne sont pas les seules interprétations possibles. Sachant que deux autres emplois du mot *klm* en Qo, qui apparaissent également en fin de phrases et de versets, font clairement référence à des personnes (le sage et l'insensé en 2,14 ; les plus rapides, les héros, les sages, les intelligents et les savants en 9,11), il est permis de croire que celui qui craint Dieu échappe (au sens de fuir ou encore de s'éloigner) également aux personnes mentionnées aux v. 15-17, à savoir : d'une part, le juste, le sage et le méchant en excès ainsi que le stupide (7,16-17) ; d'autre part, le juste périssant dans sa justice et le méchant survivant dans sa malice (7,15). Cette interprétation, qui ne contredit en rien celles qui renvoient aux notes 156 à 158, est également confirmée par le fait que l'expression 't *hkl* qui ouvre le v. 15 et l'expression 't *klm* qui clôt le v. 18 forment une inclusion<sup>161</sup> et font vraisemblablement référence aux mêmes personnes. Or, le mot *kl* au v. 15 renvoie d'abord au juste et au méchant.

Il reste à savoir quel sens est donné à la crainte de Dieu. Faut-il la comprendre dans un sens éthique<sup>162</sup> et considérer qu'elle est l'équivalent de la morale de base<sup>163</sup>, voire le moyen de connaissance qui permet de découvrir les véritables implications de la justice de la Torah<sup>164</sup> ? Ou faut-il croire que la crainte a ici une connotation plus numineuse que morale<sup>165</sup> ? La crainte de Dieu est-elle « une relation de dépendance simple et confiante avec Dieu<sup>166</sup> » ? Ou n'a-t-elle rien à voir avec la révérence qui mène à la piété, étant simplement une reconnaissance qu'il n'existe aucun moyen fiable de savoir comment Dieu agira dans une situation donnée<sup>167</sup> ? À mon avis, la crainte de Dieu est d'abord la conscience du caractère impénétrable du plan de Dieu

---

verbe *yš'* puisse aussi signifier « accomplir » ; dans ce cas, il juge qu'il s'agit d'accomplir la directive donnée au v. 18a.

159. W. ZIMMERLI, *Das Buch des Predigers Salomo*, p. 206.

160. R. LUX, « Der 'Lebenskompromiß' - ein Wesenszug im Denken Kohelet ? », p. 277.

161. C'est pourquoi il est inutile de lire 't, au sens de « avec », comme le proposent J.A. DUNCAN, *Ecclesiastes*, p. 107 ; R. HOLMSTEDT, J.A. COOK, P.S. MARSHALL, *Qoheleth*, p. 212 ; C.-L. SEOW, *Ecclesiastes*, p. 255. En effet, ni l'inclusion ni les anciennes versions ne confirment cette lecture.

162. A. VONACH, *Nähere dich um zu hören*, p. 79.

163. Cf. S. SCHNIDER, L. ZALCMAN, « The Righteous Sage : Pleonasm or Oxymoron ? », p. 438, qui citent à l'appui de leur interprétation Gn 20,11 ; 42,18 ; Ex 18,21 ; Dt 25,18 ; Jon 1,9 et Ne 5,15.

164. R. BRANDSCHEIDT, *Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube*, p. 474.

165. Y.J. PARK, *Der Durchbruch zum ewigen Leben*, p. 125. À ce sujet, M.R. SNEED, *The Politics of Pessimism in Ecclesiastes*, p. 149, est d'avis que Qo ne croit pas que Dieu soit concerné par la piété ou l'intégrité des êtres humains. Dieu est davantage préoccupé par les personnes qui le craignent au sens littéral de trembler et d'être vigilant dans la manière dont on s'approche de lui et non dans la manière dont on conduit sa vie du point de vue éthique. Le péché mortel pour le Dieu de Qo ce n'est pas l'immoralité, mais l'*hubris*.

166. Bertrand PINÇON, *Qohélet ou les sept clés du bonheur*, Lyon, Olivétan, 2014, p. 78.

167. M.A. SHIELDS, *The End of Wisdom*, p. 182.

(7,15 ; cf. déjà 3,14)<sup>168</sup>. Ainsi, contrairement aux sages du livre des Proverbes pour qui la crainte de Dieu vise à éclairer l'intelligence (Pr 1,7.29 ; 2,5-6 ; 9,10), la crainte est ici provoquée par un manque de connaissance ; c'est pourquoi elle traduit plutôt l'idée d'une résignation qui se fonde sur la représentation d'un Dieu tout aussi incompréhensible qu'omnipotent<sup>169</sup>. En outre, contrairement aux sages qui établissent un rapport étroit entre la crainte de Dieu et la sagesse (Pr 1,7 ; 9,10 ; 15,33 ; cf. aussi Si 1,14.16.18.20.27 ; etc.), Qo distingue sagesse et crainte de Dieu. En effet, pour lui, la crainte de Dieu est la reconnaissance que la démesure dans la sagesse et la justice ne peut garantir le succès ou la simple sécurité (7,16). Au contraire, la démesure peut même conduire à la ruine (7,16c.17c)<sup>170</sup>. La crainte de Dieu est donc une attitude qui est tout le contraire de la démesure et de l'orgueil, une attitude qui permet de reconnaître avec lucidité son imperfection (7,20) et de vivre dans un monde absurde (*hbl*, cf. 7,15).

## CONCLUSION

Durant les dernières décennies, Qo 7,15-18 a suscité de nombreuses interprétations et c'est pourquoi un nouvel état de la recherche s'imposait. Celui-ci a permis, d'une part, de montrer que ce passage pose de nombreuses difficultés, particulièrement du point de vue sémantique et référentiel, et, d'autre part, d'examiner de manière critique de nombreuses traductions et interprétations récemment 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 que le texte massorétique de ces quatre versets ne nécessite aucune correction, même si certains manuscrits comprennent des variantes et même si les anciennes versions témoignent de diverses traductions. Du point de vue structurel, mon état de la recherche a mis en évidence le fait que les exégètes ne s'entendent ni sur la délimitation de la péripécopie, ni sur sa structure. Par ailleurs, j'ai relevé plusieurs indices qui montrent que Qo 7,15-18 forme une unité de sens encadrée par l'expression *'t kl* qui ouvre le v. 15 et l'expression *'t klm* qui clôt le v. 18. Cette unité, qui n'est pas sans lien avec ce qui suit, est construite sous la forme d'un double parallélisme antithétique : à l'antithèse entre le juste et le méchant en 7,15 fait suite l'antithèse entre, d'une part, le juste et le méchant et, d'autre part, le sage et le stupide en 7,16-17 ; ces v. 16-17 sont aussi construits sous la forme d'un chiasme où le juste est opposé au stupide et le sage au méchant. Quant au v. 18, il forme une conclusion introduite par une affirmation qui s'apparente à un dit de préférence ; cette conclusion, qui fait référence à ce qui précède à l'aide du double emploi du pronom démonstratif *zh*, est suivie d'une dernière affirmation introduite par

168. M. KÖHLMOOS, *Kohelet*, p. 178 ; et R. KROEBER, *Der Prediger*, p. 146.

169. Pour sa part, T. ZIMMER, *Zwischen Tod und Lebensglück*, p. 210, décrit la crainte de Dieu en 7,18 comme un art de saisir la part donnée par Dieu, un art de se soumettre à ce qu'il donne.

170. On ne peut donc suivre R.A. FUHR, *An Analysis of the Inter-Dependency of the Prominent Motifs Within the Book of Qohelet*, p. 91, lorsqu'il affirme, à propos des v. 16-18, que la théologie de la sagesse de Qo est en parfaite harmonie avec le courant dominant de la sagesse canonique.



*ky*. J'ai également montré qu'il est inutile d'imaginer l'intervention d'un rédacteur qui aurait déplacé ou ajouté un verset ou encore de croire que cette unité aurait été composée à différents moments de la vie de son auteur. Il est tout aussi inutile de supposer dans cette unité la présence de citations ou d'un dialogue quelconque.

Du point de vue grammatical, syntaxique, sémantique et référentiel, j'ai rappelé les diverses interprétations proposées par les exégètes et j'ai toujours pris soin de justifier mes interprétations en prenant en considération l'unité de sens, le contexte immédiat, l'ensemble du livre et le contexte biblique général. Ainsi, le v. 15 s'ouvre par un rappel, fondé sur l'observation, qu'il y a des exceptions qui remettent en question la doctrine de la rétribution et que ces exceptions mettent en évidence le caractère absurde de l'existence. En ce qui concerne le v. 16, dont l'affirmation est unique dans toute la Bible, j'ai d'abord rappelé les principales interprétations proposées par les exégètes et j'ai montré que le raisonnement de *Qo* ne se rapporte pas à une quelconque philosophie grecque, mais à la doctrine de la rétribution critiquée au v. 15. Plus précisément, dans ce v. 16, *Qo* souligne les limites de la sagesse et de la justice et dénonce la démesure dans la sagesse et la justice, car celles-ci ne peuvent garantir le succès ou la simple sécurité. Il convient d'autant plus de modérer ses attentes à l'égard de la sagesse et de la justice que la démesure à leur égard peut même conduire à la ruine. En somme, la critique de la démesure est particulièrement ironique, car *Qo* a lui-même vécu dans la plus complète démesure (1,12-2,11) !

Dans mon analyse du v. 17, j'ai montré que ce verset peut se comprendre comme une mise en garde contre un comportement inverse à celui décrit au v. 16, qui provient de la frustration de celui qui a des attentes déraisonnables au sujet de la doctrine de la rétribution. Quant au danger, décrit au v. 17c, de mourir avant son temps, il indique bien, d'une part, qu'il s'agit d'un temps prédéterminé par Dieu, le créateur de l'ordre du monde et le maître des destinées, et que nul ne peut donc reporter à plus tard le moment de sa mort quand elle s'impose. Par ailleurs, ce v. 17c indique également que l'être humain a néanmoins le pouvoir d'abrèger la durée de sa vie par un comportement inapproprié. Autrement dit, *Qo* reconnaît la souveraineté de Dieu sur sa création et sur tout ce qui y arrive à chaque moment, sans pour autant nier le fait que l'être humain a la liberté de faire des choix, même s'il ignore le temps de sa mort et la manière dont Dieu agit dans le monde. Cette tension non résolue 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).

Enfin, dans mon analyse du v. 18, qui présente la leçon que *Qo* tire des trois affirmations précédentes, j'ai bien mis en évidence que son interprétation dépend essentiellement des réponses que l'on donne aux deux questions suivantes : à quoi ou à qui les expressions *bzh...* *mzh* et le suffixe dans le mot *klm* font-ils référence ? Quel sens faut-il donner au verbe *yš'* suivi de la particule *'t* qui précède le mot *klm* ? Après avoir présenté un état de la recherche, j'ai défendu l'idée que les expressions *bzh* et *mzh* font référence à l'un et l'autre avertissements des v. 16 et 17 qu'il convient de suivre. Quant à l'expression *yš' 't*, « sortir de », j'ai montré que sa traduction la plus vraisemblable est « sortir de », au sens de « échapper », « fuir » ou « se libérer ». En

ce qui concerne le suffixe du mot *klm*, il est plus ambigu, car il peut référer aux deux emplois du mot *zh* et, par conséquent, aux v. 16-17 où Qo conseille d'échapper aux extrêmes afin d'éviter un danger mortel, mais aussi aux personnes mentionnées aux v. 15-17, à savoir : d'une part, le juste, le sage et le méchant en excès ainsi que le stupide (7,16-17) ; d'autre part, le juste périssant dans sa justice et le méchant survivant dans sa malice (7,15). Autrement dit, celui qui craint Dieu échappe (au sens de fuir ou encore de s'éloigner) également à ces personnes. En somme, celui qui craint Dieu reconnaît que la démesure dans la sagesse et la justice ne peut garantir le succès ou la simple sécurité (7,16). La démesure, dans la sagesse comme dans la méchanceté, peut même conduire à la ruine (7,16c.17c). Craindre Dieu est donc une attitude qui est tout le contraire de la démesure et de l'orgueil ; c'est reconnaître que l'on ignore tout de l'agir de Dieu et c'est accepter de vivre dans un monde absurde et rempli de contradictions. De nos jours, parmi ces contradictions figurent aussi, bien entendu, les interprétations des exégètes qui cherchent à décrypter tant bien que mal le livre de Qo, notamment ce passage de 7,15-18.