

Encore Qohélet ! Nouvel état de la recherche

Jean-Jacques LAVOIE *

Résumé : Dans cet article, l’auteur présente, en six parties, dix-huit livres récemment publiés sur le livre de Qohélet. Ces six parties correspondent à six thématiques importantes : la méthodologie et les objectifs des auteurs, la version grecque du livre, la date de rédaction du livre, les explications quant aux contradictions apparentes ou réelles, la structure du livre et la signification du mot *hbl*.

Mots clés : Qohélet, Ecclésiaste, date, structure, contradictions, Septante, *hbl*

Il faut faire son travail au mieux puis s’en détacher brutalement. La poussière couvrira tout. Il faut aller d’un pas plus léger que la poussière. (Bobin, 2018 : 30.)

Depuis l’an 2000, plus de 180 livres ont été publiés sur le Qo (à l’avenir, « le Qo » désignera le livre et « Qohélet » désignera le personnage fictif qui prend la parole dans le livre, lequel 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). Il n’est donc pas surprenant que Lavoie – le seul exégète qui se risque ces dernières années à présenter des états de la recherche (Lavoie, 2013, 2019 et 2022) – ait omis de signaler quelques livres dans sa dernière publication. L’objectif de cet article est de compléter le dernier bilan de la recherche rédigé par Lavoie, qui portait sur les livres publiés entre 2018 et 2020, et ce, en présentant dix-huit nouveaux livres publiés entre 2018 et 2022. Pour bien rendre compte de ces livres, je

* Jean-Jacques est professeure titulaire à l’Université du Québec à Montréal.

m'intéresserai d'abord aux principaux objectifs de chacun des exégètes et à la méthodologie qu'ils emploient. Puis, compte tenu des ouvrages récemment publiés, j'accorderai une attention particulière à la nouvelle édition du texte grec du Qo et à l'histoire de la réception du Qo dans l'exégèse juive. Je m'attarderai ensuite à la datation du Qo et aux différents enjeux qui s'y rattachent : la langue, les influences étrangères et les références à l'histoire. Enfin, trois autres thématiques incontournables pour comprendre le Qo retiendront mon attention : les explications quant aux contradictions apparentes ou réelles, la structure littéraire du livre et la signification du mot *hbl*. Bien entendu, ce choix n'a rien d'arbitraire. Il est adapté au contenu des ouvrages récemment publiés et me permettra de mettre en évidence leur apport à l'exégèse du Qo.

Méthodologie et objectifs

Des dix-huit livres qui ont été consacrés au Qo, six sont des commentaires, verset par verset, mais celui de Weeks porte sur Qo 5,7-12,14, son premier volume ayant été publié en 2020 (cf. à ce sujet Lavoie, 2022). De ces six commentaires, c'est celui de Weeks qui traite le plus minutieusement des enjeux de critique textuelle. Par exemple, là où 4QQoh^a est préservé, Weeks préfère souvent la lecture qu'il atteste ou qu'il implique à celle du texte massorétique – à l'avenir : TM – (cf. Qo 5,14.15.16, 6,3.8, 7,2.4.5.6.19). À l'occasion, il adopte également la lecture proposée dans le texte grec dit de la Septante et parfois également dans d'autres versions (cf. notamment Qo 5,8.15.16, 6,4, 7,12.14.26, 8,10.17, 9,1-2.5.10.14, 10,3.10.16.17, 11,5, 12,5.6). Sa traduction étant assez littérale, elle est parfois tout aussi floue que le TM ; c'est pourquoi il propose aussi une paraphrase, occasionnellement spéculative, des douze chapitres du Qo (2021 : xv–xxiii). Bien que son approche soit essentiellement synchronique, il se montre souvent réservé à l'égard de ceux qui proposent des analyses structurelles très précises de certaines péripécies (cf., par exemple, Qo 7,1-22). Par ailleurs, l'analyse philologique, grammaticale et syntaxique du texte occupe une grande partie de son commentaire.

L'objectif de Givón (2019) est de proposer une nouvelle traduction du Qo et du Ct. L'ouvrage est divisé en quatre parties.

La première est consacrée à une analyse diachronique de la langue hébraïque, qui vise à identifier les caractéristiques morphosyntaxiques de l'hébreu biblique ancien (de la Gn à 2 R), de l'hébreu intermédiaire au retour de l'exil (Lm, Est et Ne) et de l'hébreu tardif (Ct et Qo) (2019 : 1–24). Dans la deuxième partie, Givón présente un bref essai sur l'art de la traduction, notamment en réfléchissant à certains enjeux linguistiques (sens lexical, organisation lexicale, forme grammaticale), culturels et stylistiques (2019 : 25–33). Dans les deux autres parties, Givón présente sa traduction annotée du texte hébraïque du Ct (2019 : 35–72) et du Qo (2019 : 73–156). Contrairement aux massorètes qui ne signalent que dix fautes dans la transmission du texte du Qo (une fois pour la confusion des voyelles, six fois pour la confusion des consonnes et trois fois pour une consonne manquante ou incorrectement ordonnée), Givón n'en identifie pas moins de 89 ! Par exemple, l'expression *r'wt rwh*, habituellement rendue par « poursuite de vent », est plutôt traduite par « illusion de l'esprit », les scribes ayant confondu la racine *r'h* avec la racine *r'h*, « voir », d'où l'idée de « vision » et d'« illusion » (2019 : 76, 78). En Qo 2,22, l'expression *meh howeh* est aberrante et devait probablement se lire *mah yeš*, « qu'y a-t-il (là) ? » (2019 : 86). En Qo 7,15.17, il propose de lire *bny 'dm* au lieu de *'dm* (2019 : 125–126, 129). Maintes traductions proposées par Givón ne sont pas plus convaincantes que ses corrections. Deux exemples suffiront à illustrer ma critique. En Qo 3,11, la traduction du mot *'lm* par « monde » (2019 : 90) n'est guère appropriée, car le contexte immédiat (Qo 3,1-9), le sens clairement temporel du mot *'lm* en Qo 3,14 et l'expression « du commencement jusqu'à la fin » en Qo 3,11c sont autant d'indices du fait que le mot *'lm* ne peut avoir au v. 11 qu'un sens temporel. En Qo 9,1, il juge que l'expression *byd h'lhym*, littéralement « dans la main de Dieu », ne fait guère de sens et devrait plutôt correspondre à l'expression *lpny h'lhym*, « devant Dieu », l'expression *byd* ayant souvent le sens spatial de « à côté de » ou « près de » (2019 : 132, 135).

Pour sa part, dans une brève introduction, Anaya Luengo traite des thèmes suivants : auteur, date, structure du livre, théologie et anthropologie, mais aussi la place du livre dans le Nouveau Testament et dans la vie de l'Église ainsi que dans la liturgie (2019 : 3–11). Puis, dans son commentaire, il analyse chacune des péripécies, en respectant les quatre étapes suivantes : traduction,

texte et structure (critique textuelle, notes philologiques, structure, genre littéraire, contexte littéraire, historique et culturel), exégèse (vocabulaire, expression, logique discursive) et message théologique (c'est-à-dire, le plus souvent, une synthèse de l'exégèse effectuée verset par verset) (2019 : 13–181).

Dans un avant-propos, Lewis traite d'abord des questions de date et d'auteur (2019 : 9–20). Suivent ensuite trois chapitres portant sur des concepts-clés : la vanité, la crainte de Dieu, la sagesse, le travail, ainsi que les expressions « sous le soleil » et « poursuite de vent » (Lewis, 2019 : 21–34, 35–55, 57–66). Dans son commentaire des douze chapitres, Lewis suit les cinq étapes suivantes dans son analyse synchronique de chacune des péripécies : le texte biblique, notes de traduction, plan, réfléchir avec l'Ecclésiaste, questions de réflexion (ou applications), lesquelles ont une visée pastorale, voire ecclésiale. Enfin, Lewis clôt son livre avec des annexes portant sur le plan du livre et sur le mot « vanité » (2019 : 279–308) et une brève bibliographie (2019 : 309–314).

Goldingay, dans son commentaire qui est destiné à la fois aux spécialistes et aux pasteurs (2021 : x, 53–54), aborde d'abord quelques thèmes que l'on a l'habitude de retrouver dans ce genre d'ouvrage : l'auteur, la date, les genres littéraires, la place du livre dans le canon, la réception du Qohélet dans l'histoire de l'exégèse, la structure du livre, etc. (2021 : 25–57). Puis, il analyse chacune des péripécies, en respectant les quatre étapes suivantes : une traduction plutôt littérale, une comparaison des traductions et une brève critique textuelle, un aperçu de la péripécie et un commentaire verset par verset (2021 : 58–300).

Tout autre est la méthodologie du commentaire de Meynet (2021), qui pourtant est aussi de type synchronique. En effet, pour chacune des péripécies, ce commentaire se divise en quatre étapes. Le texte, qui correspond à la première étape, comprend la traduction et une brève annotation, laquelle vise surtout à expliquer le sens de certains mots et parfois à résoudre certains problèmes de critique textuelle. Dans la deuxième étape, soit celle de la composition, Meynet présente une analyse rhétorique des dix niveaux de composition du texte. Comme il s'agit de l'étape la plus importante, qui constitue la partie essentielle du livre, j'y reviendrai dans la section intitulée « La structure du livre ». La troisième étape

du commentaire, soit celle du contexte, n'a étonnamment guère de lien avec l'analyse de la composition. En effet, loin de venir confirmer ses analyses rhétoriques par le biais d'une analyse intratextuelle, cette étape du commentaire relève davantage de l'analyse intertextuelle. Par exemple, Qo 1,1-2 est comparé à Am 1,1-2 et Qo 4,17-5,6 à Am 3,1-6,14 (2021 : 24 et 124). Par ailleurs, le choix de l'intertexte n'est pas toujours le plus convaincant. Par exemple, la comparaison de Qo 4,1-3 avec Is 40,1, 66,13 et Lm 1,2.9.17.21 aurait été plus concluante que celle qui est effectuée avec le récit du déluge (2021 : 109), car ces textes d'Is et de Lm ont des points communs qui leur sont propres, lesquels permettent d'identifier le consolateur absent à nul autre que Dieu. Quant à la quatrième étape du commentaire, intitulée « Interprétation », elle s'apparente souvent au contenu de l'étape précédente. Par exemple, les comparaisons avec les premiers chapitres de la Genèse, qui sont désormais bien connues, occupent une place importante, aussi bien dans la troisième étape du commentaire (2021 : 25, 32, 35, 76, 99, 102, 109, 116, 165, 181, 291, 323–324) que dans la quatrième (2021 : 32–33, 36, 44, 100, 103, 109, 166, 199, 281, 328–329), et ce, non sans quelques redites.

Le livre de Fitschen, qui est une révision de sa thèse de doctorat (2020 : 9), se compose de cinq chapitres de longueur inégale. Dans le premier (2020 : 13–45), Fitschen passe en revue quelques questions classiques posées par le Qo, comme l'état du TM – lequel est, dans l'ensemble, dans un bon état (2020 : 15), contrairement à ce que pense Givón (2019 : 32) –, la qualité des versions anciennes, la structure du livre, le rapport entre le Qo et la sagesse dite classique, la date de rédaction et le lieu d'origine, les formes et les genres littéraires et, enfin, la place du Qo dans le canon biblique. Dans le deuxième chapitre (2020 : 47–122), Fitschen examine plusieurs textes de création (Gn 1, 2-3 : Ps 8, 19, 104 ; Jb 38,1-39,2 ; Pr 3,19-23, 8,22-31, 14,31, 22,2 ; Is 40-66), de manière à mieux comprendre la théologie de la création du Qo. Puis, dans le troisième chapitre (2020 : 123–345), il procède à l'examen de Qo 1,1-15, 2,3-11.24-26, 3,1-22, qui constituent le fondement de la théologie de la création du Qo (2020 : 28, 124, 347), et ce, en respectant à chaque fois les étapes suivantes : traduction, notes (critique textuelle, problème de traduction et de grammaire), analyse et résultat du point de vue de la théologie de la création. La même méthode est employée au chapitre quatre (2020 : 347–425),

mais cette fois-ci pour analyser quelques textes des chapitres 4–12 (Qo 5,17-19, 6,1-2, 7,13-14.25-29, 8,15-9,1, 9,7-10, 11,4-6, 11,9-12,8), qui, selon lui, ne peuvent être bien compris qu'à la lumière des textes analysés en Qo 1-3. Le livre se termine avec une brève conclusion (2020 : 427–435) et une bibliographie (2020 : 437–471).

Selon Fitschen, le Qo s'ouvre par une réflexion sur la *creatio prima* (Qo 1,4-11), qui sert de point de départ à sa compréhension de la *creatio continua* (2020 : 165, 182, 235-433). Toutefois, avant que le Dieu qui crée sans cesse ne devienne l'objet central de la réflexion du Qo, le récit fictif de Qo 1,12-2,26 présente le personnage Qohélet non seulement comme un roi, mais aussi comme un Dieu (2020 : 215, 219), afin d'illustrer l'échec que vit l'être humain lorsqu'il tente d'être heureux sans Dieu (2020 : 235, 297, 316, 433). En effet, selon Qohélet, la joie de vivre n'est rendue possible que par Dieu (Qo 2,24-26, 3,12-13.22, 5,17-19, 8,15, 9,7-10, 11,9), qui est constamment actif (*creatio continua*) et généreux (2020 : 235–237, 292–300, 321–323, 339–340, 351–352, 355, 362, 384, 399, 422, 424, 433). Bien que Fitschen reconnaisse le caractère distinct et singulier du Qo (2020 : 432), il cherche à montrer que la théologie de la création du Qo est conforme à celle du reste de la Bible hébraïque. Par exemple, en Qo 1,1, Fitschen déduit que le Dieu de Salomon est aussi celui de Qohélet, du seul fait que Qohélet se présente comme fils de David, (2020 : 131). Fitschen est aussi d'avis que la théologie de la *creatio prima* en Qo 1,4-11 est conforme à celle de l'Ancien Testament, voire plus précisément à celle de Gn 1 et du Ps 104, notamment parce qu'il s'agit d'une création durable et bonne (2020 : 166, 168–170, 266). Il estime aussi que l'anthropologie présentée en Qo 3,11 correspond à celle qui est promue au Ps 8 (2020 : 320). Du point de vue de la relation entre Dieu et l'être humain, il affirme que la vision anthropologique de Qo 3,18 correspond à celle de Gn 1,26-28 et du Ps 8,6 (2020 : 343). Enfin, pour ne donner qu'un dernier exemple, il écrit que le texte de Qo 9,7-10 semble avoir été influencé par le Ps 104 (2020 : 398). En somme, selon Fitschen, Qohélet n'est pas un penseur solitaire ou un inadapté intellectuel en marge du canon biblique. Il n'est pas davantage un pessimiste, un sceptique ou un nihiliste (2020 : 291, 435), mais un penseur réaliste et progressiste, qui connaît les limites des capacités cognitives humaines face aux actions bonnes et insondables de Dieu, lesquelles conduisent les personnes à le craindre et à se réjouir (2020 : 319, 324, 423). Or,

conclut-il, cette théologie de la *creatio prima et continua* du Qo correspond à celle de l'Ancien Testament (2020 : 168, 435). De nombreux exégètes nuanceront sûrement de telles interprétations qui occultent le caractère foncièrement polyphonique de la Bible hébraïque.

Deux auteurs font appel à la psychologie ou à la psychanalyse pour comprendre le Qo. Haddad commente « sur un mode freudien » (2019 : 7) le Qo, mais en faisant davantage appel à Lacan (2019 : 14–15, 24, 48, 52) qu'à Freud (2019 : 40, 48). Sa lecture psychanalytique de quelques passages du Qo vise à montrer « que le processus psychique où ce texte engage son lecteur attentif présente plus d'une similitude avec le processus de l'analyse » (2019 : 14). Cette lecture, qui est accompagnée de quelques peintures de Sophie Morgaine, est suivie d'une nouvelle traduction présentée en synopsis avec le TM (2019 : 58–95).

De manière beaucoup plus méticuleuse, Keefer propose une analyse synchronique (2022 : 5) de quelques passages du Qo, fondée sur une double approche. La première consiste à faire appel aux ressources de la psychologie moderne, et ce, dans le but de montrer que Qohélet est préoccupé par la question du sens de la vie, laquelle est indissociable d'une autre question, soit celle du sens que l'on donne à la souffrance humaine. Par ailleurs, son intérêt pour le sens de la vie reste indépendant de toute préoccupation concernant l'état psychologique de Qohélet (2022 : 7). Cet avertissement ayant été fait, Keefer est d'avis que l'on peut mieux comprendre le Qo si l'on juge qu'il aborde la question du sens de la vie à partir d'une triple conception du sens telle qu'elle est définie par la recherche psychologique : la cohérence, le but et la signification. La cohérence renvoie à la compréhension cognitive de la vie, car la vie a un sens parce que des modèles prévisibles et reconnaissables y sont discernables. Autrement dit, une vie cohérente contient des modèles fiables et compréhensibles d'actes et de conséquences (2022 : 5 et 10). Comme le montre bien Keefer, la rupture d'une telle cohérence est facile à repérer dans le Qo (2022 : 90–99, 114–120). Il suffit de penser aux textes qui remettent en question le principe de la rétribution (cf., par exemple, Qo 8,14, 9,11, 10,5-6). Le but signifie que la vie a une direction, un objectif primordial, qui informe le présent et lui donne ainsi un sens (2022 : 5, 11). Keefer est d'avis que c'est la conception du sens qui est la plus difficile à discerner

dans le Qo (2022 : 11), malgré le fait qu'elle soit intimement associée à deux thèmes majeurs du livre, celui de la mort (cf., par exemple, Qo 3,18-21, 8,7-8, 9,1-2) et celui du jugement (cf., par exemple, Qo 3,17, 8,12-13, 11,9, 12,13-14), qui font tous deux l'objet d'une analyse particulière (2022 : 108–120). Quant à la signification, elle fait référence à la valeur intrinsèque de la vie ; la question sous-jacente à cette troisième conception du sens est la suivante : qu'est-ce qui fait qu'une vie peut être significative et donc digne d'être vécue (2022 : 12) ? Bien entendu, Keefer montre que cette valeur intrinsèque de la vie est souvent remise en question par Qohélet (cf., par exemple, Qo 6,1-6), notamment dans ces dits de préférence (cf., par exemple, Qo 6,12-7,14, 9,4-6) (2022 : 99–108, 114–120). Tout autre est la seconde approche. Sachant que la souffrance humaine joue un rôle décisif dans la question du sens de la vie (2022 : 15) et qu'il est important de bien comprendre le contexte historique et culturel dans lequel est apparu le Qo, Keefer examine le thème de la souffrance dans le monde ancien, dans le Qo et dans quelques textes de la Bible hébraïque. Plus précisément, dans le deuxième chapitre (2022 : 26–56), il analyse le thème de la souffrance dans la littérature égyptienne, et ce, en retenant les trois notions qui permettent de cerner la question du sens de la vie, à savoir la cohérence (2022 : 28–47), le but (2022 : 47–53) et la signification (2022 : 53–56). Les textes analysés datent de différentes époques et appartiennent à des genres littéraires différents : Les plaintes de Khakheperraseneb, Le dialogue d'un désespéré avec son Ba, L'Instruction d'Ankh-shéshonqy, Le Papyrus Insinger, Le Papyrus Lansing, L'Instruction pour le roi Mérikarê, Les Chants de la tombe du roi Antef, L'Inscription de la statue de Nebnetêru et L'Instruction d'Aménémopé. De manière un peu moins méthodique, dans les chapitres trois (2022 : 57–77) et quatre (2022 : 78–88), Keefer reprend la même analyse, mais cette fois-ci avec les textes de la littérature mésopotamienne (La Légende kuthéenne de Naram-Sin, Le péché de Sargon, Ludlul Bêl Nêmeqi, La Théodicée babylonienne, Les Conseils d'un pessimiste et L'Épopée de Gilgamesh) et grecque (Épicure, les Stoïciens et Théognis, ce dernier étant celui qui se rapproche davantage du Qo). Puis, au chapitre six consacré au Qo (2022 : 121–168), Keefer analyse le thème de la souffrance et celui de la joie qui lui est intimement relié, en retenant une fois de plus les notions de cohérence (2022 : 129–155), de signification (2022 : 156–161) et

de but (2022 : 161–168). En guise de synthèse et de conclusion, le chapitre sept est consacré à une analyse comparée du Qo avec les textes extrabibliques étudiés aux chapitres deux, trois et quatre (2022 : 169–195) et avec quelques textes de la Bible hébraïque (2022 : 195–215), et ce, dans le seul but de cerner ce qui fait l'originalité du Qo et non de savoir si Qohélet aurait ou non connu cette vaste littérature ancienne du Proche-Orient et de la Grèce (2022 : 18–19, 25). Bien que cette manière de procéder soit claire et méthodique, elle force l'auteur à se répéter de trop nombreuses fois.

Pour sa part, Leloup présente un commentaire de quelques péricopes de deux livres de sagesse, soit le Qo (2022 : 17–96) et la Sagesse de Salomon (2022 : 97–178), ce dernier étant lu à la lumière du Qo (2022 : 99, 103–104, 107, 109–112, 115, 117, 123–124, 128, 131, 134–136, 149) ; cette comparaison entre les deux livres n'est pas étonnante dans la mesure où l'auteur de la Sagesse fait lui-même allusion au Qo, non sans polémique (2022 : 108). Ce commentaire, qui fait appel à un comparatisme superficiel avec le monde grec (2022 : 19, 22, 143), le bouddhisme (2022 : 23, 27, 61, 143, 153) et les grandes sagesse orientales ou le monde de l'Inde (2022 : 34, 63, 123), est entrecoupé de brefs chapitres tous intitulés « Méditation » (2022 : 39–40, 56–57, 73–74, 95–96, 113–114, 138–139, 156–157, 177–178).

Deux auteurs s'intéressent à l'histoire de la réception du Qo, l'un présentant une partie du commentaire de Tanḥum ha-Yerushalmi, un juif égyptien du XIII^e siècle (Dascalu, 2019), et l'autre une partie du commentaire de Moses Mendelssohn, un philosophe allemand du mouvement des Lumières (Breuer et Sorkin, 2018).

À partir d'une approche synchronique, Soo Hoo explore le thème du travail et de la vocation à partir du Qo (2021 : vii), et ce, dans le but de défendre la thèse suivante : l'injonction qui consiste à craindre Dieu et à garder ses commandements (Qo 12, 13) définit bien l'essence de notre vocation, car cette injonction s'adresse à l'ensemble de l'humanité (2021 : 8).

L'objectif de Charles est d'explorer deux thèmes majeurs du Qo, à savoir le travail humain (2021 : 4–6, 81–98) et la joie (2021 : 99–129). Pour ce faire, il adopte une approche synchronique qui vise à élucider la stratégie argumentative de Qohélet (2021 : 1–80). Puis, il s'intéresse à l'histoire de la réception du Qo, notamment en

étudiant ce qui fait l'originalité du commentaire du Qo de Luther par rapport à celui de saint Jérôme, ce dernier ayant marqué l'histoire de l'exégèse durant tout le Moyen Âge, à savoir que Qohélet nous invite non pas à fuir le monde, mais à jouir des biens présents de manière paisible et reconnaissante (2021 : 130–149). Enfin, inspiré par Luther, Charles conclut en proposant une réflexion théologique au sujet du travail conçu comme vocation, laquelle est la voix de la providence divine (2021 : 150–170). Par ailleurs, Charles dénonce les exégètes qui ne résistent pas à la tentation d'interpréter le Qo de manière idéologique, notamment en adoptant une lecture écologique, féministe, libérationniste ou postcoloniale ou encore en adoptant une théologie animale (2021 : 51–52). Ces lectures postmodernes, ajoute-t-il, visent à faire l'éloge de l'hétérodoxie de l'auteur du Qo (2021 : 51), alors qu'il est fondamentalement orthodoxe (2021 : 13, 37, 53, 105) et que sa sagesse est en accord avec la sagesse traditionnelle (2021 : 31, 41, 46–47, 67), voire avec l'esprit du Nouveau Testament (2021 : 46). Bien entendu, la méthode et les interprétations proposées par Charles – qui visent à réduire toute forme de polyphonie dans la Bible chrétienne, comme en témoignent de nombreuses remarques (2021 : 31, 36, 44, 46–47, 86, 94, 96, 109) – ne sont aucunement idéologiques !

Plus lucide que Charles, Havea et Lau, qui dirigent un ouvrage collectif, rappellent que toutes les interprétations sont inévitablement contextuelles, idéologiques et politiques et qu'aucune n'est exempte de subjectivité (2021 : 1, 4). Les textes ne parlent donc pas d'eux-mêmes ; ce sont les interprètes qui les font parler à partir de différents contextes (2021 : 3). Ainsi, puisque toutes les interprétations sont contextuelles, aucune n'a une pertinence universelle. (2021 : 4). Plus précisément, dans ce collectif, trois approches sont employées pour effectuer une interprétation contextuelle du Qo. La première consiste à expliquer ce qu'un texte biblique signifie et comment il s'applique à un contexte. Le problème avec cette approche est qu'elle permet aux interprètes de privilégier le texte biblique (le texte étranger) au détriment du contexte local ou indigène de la personne qui lit, de sorte que l'interprétation peut s'apparenter à un processus de colonisation qui soumet le contexte à l'autorité du texte biblique (Havea et Lau, 2020 : 5–6). Autrement dit, l'emploi de cette seule approche contextuelle est inadmissible, car elle peut conduire, selon

les auteurs, à diverses formes d'aliénation et d'oppression ; c'est par exemple le cas des femmes (cf. Qo 7,26.28) et des opprimés qui travaillent sans pouvoir goûter au bonheur (cf. Qo 2,24-26, 4,1), et ce, parce que Dieu en aurait décidé ainsi (Vijayan dans Havea et Lau, 2021 : 43–52). La deuxième approche implique une lecture intertextuelle, en contrepoint, et une lecture croisée des écritures. Alors que les lectures intertextuelles et en contrepoint sont fréquentes en exégèse biblique, la lecture croisée des écritures, elle, est moins connue et c'est celle-ci qui est valorisée dans le présent collectif, en particulier en ce qui concerne la littérature chinoise (Tong dans Havea et Lau, 2020 : 99–113 ; Goh dans Havea et Lau, 2020 : 115–126 et Kim dans Havea et Lau, 2020 : 185–198) et la littérature tamoule (Gnanaraj dans Havea et Lau, 2020 : 153–169 et Mascrenge dans Havea et Lau, 2020 : 171–184). Bien entendu, cette approche ne vise aucunement à soumettre la littérature asiatique à l'autorité du texte biblique, même si, comme le rappellent Havea et Lau, on pourrait dire que la Bible est aussi une littérature asiatique (2020 : 6). Dans ce collectif, la lecture croisée ne se limite pas aux textes écrits. Par exemple, Kolia (dans Havea et Lau, 2020 : 29–41) et Waqa (dans Havea et Lau, 2020 : 85–97) comparent et confrontent également le Qo à des cultures orales. La troisième approche contextuelle consiste à porter un regard critique sur le texte biblique, mais sans pour autant le rejeter. Par exemple, certains n'hésitent pas à faire des observations critiques au sujet de la discrimination sexuelle – ainsi, pour Vijayan (dans Havea et Lau, 2020 : 43–52), Qo 7,26 offre un point de vue oppressif pour les femmes, ce qui n'est pas l'avis de Goh, puisqu'elle est d'avis que la femme évoquée en Qo 7,26 est nulle autre que Dame Folie (dans Havea et Lau, 2020 : 118, 120, 123) – et de la vision du labeur en Qo (Kolia dans Havea et Lau, 2020 : 29–41 et Havea dans Havea et Lau, 2020 : 53–67). Par ailleurs, les interprétations contextuelles du Qo permettent de plaider la cause des femmes (Vijayan dans Havea et Lau, 2020 : 43–52 ; Waqa dans Havea et Lau, 2020 : 85–97 et Goh dans Havea et Lau, 2020 : 115–126), des migrants et des exilés (Fiu Kolia dans Havea et Lau, 2020 : 29–41 ; Anga'aelangi dans Havea et Lau, 2020 : 141–152), des victimes du climat (Havea dans Havea et Lau, 2020 : 53–67), des Palestiniens (Deik dans Havea et Lau, 2020 : 69–84 ; Havea dans Havea et Lau, 2020 : 62–64), des chrétiens en Malaisie (Lau dans Havea et Lau, 2020 : 127–140), du peuple tamoul au Sri Lanka (Gnanaraj dans Havea et Lau, 2020 :

153–169) et de la paix entre le Pakistan, l’Inde et le Cachemire (Ayub dans Havea et Lau, 2020 : 13–27). Les interprétations contextuelles permettent aussi de valoriser les sagesse et les cultures de l’Océanie (Waqā dans Havea et Lau, 2020 : 85–97), de la Chine (Ming Tong dans Havea et Lau, 2020 : 99–113 ; Goh dans Havea et Lau, 2020 : 115–126 et Kim dans Havea et Lau, 2020 : 185–198) et du monde tamoul (Gnanaraj dans Havea et Lau, 2020 : 153–169 et Mascrenge dans Havea et Lau, 2020 : 171–184).

Dans la même perspective, Goh, dans son livre issu de sa thèse de doctorat, a pour objectif de faire une lecture croisée de quelques passages de sagesse politique émanant de deux cultures différentes : d’une part, huit passages du Qo, qui sont regroupés en deux catégories : les instructions directes (Qo 5,7-9, 8,2-9, 10,4-7, 10,16-20) ainsi que les réflexions sociales et les observations des réalités politiques (Qo 3,16-17, 4,1-3, 4,13-16, 9,13-16) (2019 : 8, 10, 57) ; d’autre part, quelques passages des *Entretiens de Confucius* (551–479 avant notre ère), qui regroupent vingt livres connus sous le nom de *Lunyu*, « dictons choisis », dont la rédaction remonte à environ 400 avant notre ère (2019 : 9, 92–93). Du point de vue méthodologique, la lecture croisée de Goh vise trois objectifs : mettre en évidence les similitudes et les divergences entre les deux sagesse politiques ; explorer la façon dont celles-ci peuvent mutuellement s’éclairer et s’enrichir ; dégager la pertinence de ces deux sagesse pour les personnes chrétiennes d’origine chinoise qui vivent en Malaisie (2019 : 23–25, 172–173). Le livre est divisé en quatre chapitres. Dans le premier, l’objectif de Goh est double : présenter sa méthodologie et montrer que la sagesse politique du Qo s’apparente à celle des sagesse du Proche-Orient ancien ; c’est le monde derrière les textes (2019 : 1–36). Dans les deux chapitres qui suivent, elle analyse les huit passages du Qo (2019 : 37-90) et de nombreux entretiens de Confucius ; c’est le monde des textes (2019 : 35, 91–136). Enfin, dans le dernier chapitre, elle propose une lecture croisée des deux corpus étudiés (2019 : 137–176). Plus précisément, elle compare des termes clés et des concepts qui évoquent des idées similaires (*sdq* et *mšpt*, versus *yi*, etc.), ainsi que de nombreux thèmes, comme le besoin d’ordre, de justice et de droiture, la fusion de la pédagogie et de la politique, le leadership et le comportement politiques (les relations et la discrétion), la rhétorique politique (métaphores, images, parallélismes et contrastes littéraires) et la conscience

religieuse en politique (2019 : 139–167). La comparaison entre ces deux sagesse politiques permet à Goh de conclure que celle du Qo est plus réflexive et qu'elle vise à faire face à la réalité, tandis que celle de Confucius est davantage prescriptive et qu'elle vise à améliorer la réalité (2019 : 138–139, 169). L'objectif de cette comparaison est double. D'une part, il s'agit de montrer que ces deux sagesse se complètent et s'enrichissent mutuellement : Confucius a besoin de la théologie de Qohélet et Qohélet a besoin de l'éthique proactive de Confucius. D'autre part, en combinant ces deux sagesse, ceux et celles qui vivent dans un monde politique désordonné ont à leur disposition une sagesse politique. Plus précisément, en tant que chrétienne chinoise qui vit en Malaisie, Goh est d'avis que ces deux sagesse offrent des conseils pratiques qui permettent de vivre authentiquement dans un pays où les oppressions socio-politiques s'apparentent à celles que l'on trouve en Qo et dans les Entretiens de Confucius ; c'est le monde face aux textes (2019 : 24–25, 35, 171–177).

La méthodologie adoptée par Anita et Thierry Lenoir est sans doute celle qui est la plus élémentaire, comme en témoigne cet avertissement du couple : « Surtout, ne cherchez pas ici un commentaire sur l'Écclésiaste. Juste un pêle-mêle de considération sur des thèmes choisis » (2020 : 9).

En résumé, la variété des interprétations récemment proposées n'est pas sans lien avec la variété des méthodologies utilisées par les exégètes. C'est ce que nous allons voir en examinant de plus près certaines thématiques, mais il me faut auparavant présenter le livre de Gentry (2019), qui mérite un traitement à part puisqu'il s'agit de l'édition critique du texte grec du Qo dans la célèbre collection allemande intitulée *Septuaginta Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum XI,2*.

La version grecque du texte dit de la Septante

Après plus de vingt ans de travail (2019 : 5), Gentry publie une édition critique du texte grec du Qo, qui fut considéré comme un texte sacré aussi bien par les Juifs que par les chrétiens (2019 : 89). Cette nouvelle édition remplacera définitivement celle de Rahlfs et Hanhart (2006), qui était nettement plus incomplète. Dans une

longue introduction rédigée en allemand, Gentry présente les nombreux témoins du texte : les témoins grecs (2019 : 3–11), les anciennes traductions (2019 : 11–39), la tradition grecque indirecte, c'est-à-dire les commentaires grecs sur l'Écclésiaste et les écrivains de l'Église grecque (2019 : 40–48), ainsi que les éditions imprimées (2019 : 48–50). Puis, il poursuit son enquête en s'intéressant à l'histoire du texte, et ce, en présentant la recension hexaplaire, la recension lucianique, les Chaînes exégétiques sur l'Écclésiaste, les versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, les fragments de la Geniza du Caire, etc. (2019 : 51–88). Puis, il conclut par quelques remarques au sujet de la méthode de la critique textuelle – méthode éclectique qui vise à produire le texte le plus ancien possible (2019 : 89–91) – et au sujet de la mise en page de l'édition du texte (2019 : 92–123). Dans la deuxième partie du livre, il présente le texte grec retenu, lequel est accompagné de deux apparats critiques (2019 : 125–249), l'un consacré aux traditions relatives au texte dit de la Septante et l'autre aux variantes des autres traditions, particulièrement celles qui sont relatives à Symmaque (environ 380 lectures), Théodotion (environ 130 lectures) et Aquila (environ 215 lectures), et qui peuvent avoir influencé la forme textuelle de la Septante (2019 : 78, 94, 96).

Une comparaison de l'édition du texte grec de Gentry avec celle de Rahlfs et Hanhart montre que les divergences entre elles sont nombreuses, mais rarement significatives. En effet, j'ai relevé 52 versets où il y a des variantes. En outre, dans certains versets, il y a des variantes dans plus d'un stique (cf. Qo 2,3a.b., 16b.c., 20a.b., 21a.c., 5,10a.c., 6,8a.b., 7,22a.b., 26a.d., 9,9a.b.d.). Pour bien comprendre le contenu de ces variantes, je les ai classées en seize rubriques.

Changement de voix, de modes ou de temps dans la conjugaison d'un verbe

À cinq reprises, la leçon retenue par Gentry a un verbe qui est conjugué de manière différente par rapport à la leçon retenue dans l'édition de Rahlfs et Hanhart. En 1,13, au lieu de la leçon qui a le verbe *ginomai* conjugué au participe présent, celle de Gentry a le verbe au participe aoriste : *tōn genomenōn hupo ton ouranon*, « ce qui est arrivé sous le ciel », ou « étant arrivé sous le ciel ». En 2,3b,

au lieu de la leçon qui a le verbe *elkuō* conjugué à l'aoriste actif, celle de Gentry a le verbe au futur : *elkusei hōs onion tēn sarka mou*, « attirerait vers le vin ma chair ». En 2,18c, au lieu de la leçon qui a le verbe *ginomai* conjugué au participe présent, celle de Gentry a le verbe au participe futur : *hoti aphīō auton tō anthrōpō tō genēsomenō met'eme*, « que je laisse à l'homme qui existera après moi ». En 2,19b, au lieu de la leçon qui a le verbe *exousiazō* conjugué au présent, celle de Gentry a le verbe au futur : *kai exousiasetai en panti mochthō mou*, « et il aura du pouvoir sur toute ma peine ». Enfin, en 10,12b, au lieu de la leçon qui a le verbe *katapontizō* au futur, celle de Gentry a le verbe conjugué à l'aoriste : *kai cheilē aphronos katapontisousin auton*, « et les lèvres de l'insensé l'engloutissent ».

Changement des nombres dans l'emploi d'un pronom ou dans la conjugaison d'un verbe

En 2,12d, au lieu de la leçon qui a le verbe *poieō* à la 3^e personne du singulier, celle de Gentry a le verbe à la 3^e personne du pluriel : *sun ta hosa epoiēsan autēn*, « en ce qu'ils ont fait ». En 8,12b, Rahlfs et Hanhart éditent un texte grec qui correspond au TM : *apo tote kai apo makrotētos autō*, « depuis lors et depuis longtemps pour lui ». Au lieu de la leçon qui a le pronom au singulier, Gentry retient la leçon qui a le pronom au pluriel : *apo tote kai apo makrotētos autōn*, « depuis lors et depuis longtemps pour eux ».

Changement de verbes

À trois reprises, la leçon retenue par Gentry n'a pas le même verbe que celle retenue par Rahlfs et Hanhart. En 2,10b, au lieu du verbe *hupaireō* à la 3^e personne du pluriel de l'aoriste, *ouch hupheilon ap'autōn*, « ils n'ont pas été soustraits de ceux-ci », Gentry retient la leçon qui a le verbe *aphaireō* à la 1^{ère} personne du singulier : *ouk apheilon ap'autōn*, « je ne leur ai pas enlevé ». En 2,25, Gentry retient la leçon qui a le verbe *pinō*, « boire », bien attesté dans les mss ABS, au lieu de celle qui a le verbe *peidomai*, « épargner » : *hoti tis phagetai kai tis pietai parex autou*, « parce que qui mangera et boira en dehors de lui ? » En 6,3c, Gentry

retient la leçon qui a le verbe *pimplēmi*, « remplir », au lieu de celle qui a le verbe *empimplēmi*, « remplir dans » ; toutefois, les deux verbes ont le sens de « combler » ou de « rassasier » : *kai psuchē autou ou plēsthēsetai apo tēs agathōsunēs*, « et son être / âme ne sera pas comblé de bien ».

Diverses modifications ou variantes au sujet de mots

Dans treize passages, Gentry retient une leçon qui comprend diverses modifications ou variantes au sujet de mots. En 2,3a, la leçon qui a la préposition *en*, « en », est remplacée par celle qui a la conjonction *ei*, « si » : *kai kateskepsamēn ei ē kardia mou*, « Et j'ai examiné avec soin si mon cœur ». En 2,21a, au lieu de la leçon qui a le pronom relatif *ou*, « que », devant le mot « peine », Gentry retient celle qui a un pronom indéfini : *hoti estin anthrōpos ho ti mochthos autou*, littéralement « parce qu'il y a un homme quelqu'un sa peine ». En 3,22d, Gentry retient la leçon *hō an* au lieu de celle qui a *hō ean*, deux formulations qui introduisent une affirmation conditionnelle que l'on peut rendre par « si » ou « le cas échéant » : *hoti tis axei auton tou idein en hō an genētai met'auton*, « qui le mènera voir ce qui, le cas échéant, existe après lui ? ». En 5,3d, au lieu de la leçon *sun hosa ean euxē apodos*, le *sun* correspondant au *'t* du TM, Gentry retient celle qui est attestée dans les mss ABS : *su oun hosa ean euxē apodos*, « toi donc, si tu fais un vœu, acquitte-t'en ». Cette leçon suppose l'hébreu *'attā* au lieu de l'accusatif *'ēt*. Les deux vocalisations sont possibles. Quoi qu'il en soit, le sens reste le même. En 5,8a, Gentry retient la leçon qui a la préposition *epi*, « sur », au lieu de celle qui a la préposition *en*, « en », qui est fondée sur le codex Venetus du VIII^e siècle : *epi panti*, « sur tout ». Cette leçon, qui est aussi celle des mss ABS et celle de Symmaque, suppose l'hébreu *'l kl*, et non *bkl*, comme c'est le cas dans le TM. En 5,10c, au lieu de la leçon *hoti all' ē tou horan ophthalmois autou*, « sinon pour voir de ses yeux », Gentry retient la leçon suivante : *hoti archē tou horan ophthalmois autou*, « parce qu'au commencement / parce que tout d'abord pour voir de ses yeux ». Cette leçon suppose la lecture du mot *'ēm* (et non *'im* du TM), lequel mot est sensé correspondre au mot *archē* (cf. Ez 21,26). En 6,8a, au lieu de la leçon *hoti tis perisseia tō sophō huper ton aphrona*, « parce que : quel avantage pour le sage sur l'insensé ? », Gentry retient la leçon suivante, qui ne correspond

pas au TM : *ho ti tis perisseia tō sophō huper ton aphrona*, « quel que soit l'avantage pour le sage sur l'insensé ». En 6,11b, au lieu de la leçon qui a l'adjectif *perissos* (*ti perisson tō anthrōpō*, « quoi d'avantageux pour l'homme ? »), Gentry retient celle qui a le substantif *perisseia* : *tis perisseia tō anthrōpō*, « quel avantage pour l'homme ? ». Il n'est pas exclu que la formulation identique en 1,3 ait influencé ici un copiste. Quoi qu'il en soit, dans les deux cas, le sens demeure le même. En 7,7b, Rahlfs et Hanhart ainsi que Gentry retiennent le verbe *apolluō* au présent de l'indicatif de la 3^e p. du singulier, mais dans des leçons qui ont des écritures différentes. Au lieu du verbe *apollusi*, Gentry retient la leçon *apolluei* : *kai apolluei tēn kardian eutonias autou*, « et fait perdre au cœur sa vigueur ». En 7,25d, au lieu du mot *sklērian*, « dureté », attesté dans quelques manuscrits, Gentry, à la suite des mss ABS, retient la leçon *ochlērian*, « importunité » ou « trouble ». En 8,1a, la leçon retenue par Rahlfs et Hanhart se lit comme suit : *tis oiden sophous*, « qui connaît les sages ? » Au lieu du verbe *oida* au parfait, Gentry retient la leçon qui a l'adverbe *hōde*, que l'on peut comprendre comme un adverbe de manière et traduire par « ainsi », « de cette manière » : *tis hōde sophos*, « qui ainsi [est] sage ? » Cette leçon, qui est celle d'Aquila, est plus près du TM, qui a un *k* de comparaison, que celle retenue par Rahlfs et Hanhart, qui redouble le verbe « connaître ». En 8,15e, Rahlfs et Hanhart retiennent la leçon qui présente l'adjectif *hosos* à l'accusatif féminin pluriel : *hosas edōken autō ho theos hupo ton ēlion*, « aussi nombreux que ceux que Dieu lui a donnés sous le soleil ». Par contre, Gentry édite la leçon qui a le pronom relatif *hos*, à l'accusatif féminin pluriel : *has edōken autō ho theos hupo ton ēlion*, « que Dieu lui a donnés sous le soleil ». Enfin, en 12,9b, Gentry retient la leçon qui a le mot *anthrōpon*, « être humain », au lieu du mot *laon*, « peuple », qui correspond au TM : *eti edidaxen gnōsin sun ton anthrōpon*, « il a encore enseigné la connaissance à l'être humain ». Cette leçon, qui suppose l'hébreu *h'dm*, a une visée plus universelle que celle du TM : c'est à l'humanité entière et non seulement à son peuple que Qohélet a enseigné.

Ajout de la particule sun

Il est bien connu que la traduction grecque du Qo rend la particule *'t*, qui indique le complément d'objet direct, par la particule *sun*, suivie de l'accusatif. En 2,12d, Gentry retient la leçon suivante : *sun ta hosa epoiēsan autēn*, « en ce qu'ils ont fait ».

Ajout de l'article défini

À quatre reprises, Gentry retient la leçon qui a un article défini. En 2,16b, devant le mot « éternité », absent du TM : *meta tou aphronos eis ton aiōna*, « que de l'insensé pour l'éternité ». En 9,9b, devant le mot « jour », absent du TM : *pasas tas hēmeras zōēs mataiotētos sou*, « tous les jours d'une vie de ta vanité ». En 12,6b, devant le mot « fleur » : *kai sunthlibē to anthemion tou chrusiou*, « et que ne se resserrera pas la fleur d'or ». En 12,12a, devant le verbe *poiēō* : *uie mou phulaxai tou poiēsai biblia polla*, « mon fils, garde-toi de faire de nombreux livres ».

Ajout de la conjonction de coordination

À trois reprises, Gentry retient la leçon qui a le mot *kai*, absent du TM. En 7,28b : *kai anthrōpon*, « et un homme ». En 8,10b, devant le verbe *poreuomai*, à la suite des manuscrits ABS : *kai ek topou agiou kai eporeuthēsan*, « et du lieu saint, et ils étaient partis ». Cet ajout modifie le découpage du texte et son sens, car il rattache le verbe *poreuomai* à ce qui suit et la mention du « lieu saint » à ce qui précède. Enfin, en 9,9a : *kai ide zōēn*, « et vois la vie ».

Ajout d'une préposition

En 5,16a, Gentry retient la leçon qui a la préposition *en*, comme si le substantif *penthei* ne dépendait pas aussi de la préposition *en* devant le mot précédent : *en skotei kai en penthei*, « dans les ténèbres et dans [le] deuil ».

Ajout d'un pronom personnel

En 10,20d, à la suite des principaux manuscrits grecs et de la version syriaque, Gentry édite le texte qui comprend le pronom personnel, absent du TM : *logon sou*, « ton discours ».

Ajout d'un mot ou de plusieurs mots

À six reprises, le texte édité par Gentry est plus long que celui de Rahlfs et Hanhart. En 7,2d, à la suite des manuscrits ABS, Gentry retient la leçon qui a le mot *agathon*, « bien », après le verbe donner, mot qui n'a pas d'équivalent dans le TM : *kai ho zōn dōsei agathon eis kardian autou*, « et le vivant donnera du bien à son cœur ». En 7,21a, à la suite des manuscrits BS et de la version syriaque, il retient la leçon qui a le mot « impies », absent du TM : *kai ge eis pantas logous ous lalēlousin asebeis*, « et vraiment au sujet de tous discours que prononceront les impies ». En 7,26a, la leçon retenue par Rahlfs et Hanhart se lit comme suit : *kai euriskō egō pikroteron huper thanaton*, « et je trouve moi plus amère que la mort ». Gentry retient une leçon plus longue, qui comprend le pronom « elle », attesté dans l'ensemble des manuscrits, et l'expression « et je dirai », attestée dans les mss B et S*, qui semble introduire la suite des v. 26-28 : *kai euriskō egō autēn kai erō pikroteron huper thanaton*, « et je la trouve moi et je dirai plus amère que la mort ». En 7,26d, Rahlfs et Hanhart corrigent le texte grec d'après la version latine afin qu'il corresponde au TM : *desmoi cheires autēs*, « des chaînes ses mains ». Gentry retient une leçon où le mot *desmos* est au singulier (au singulier, le mot désigne habituellement un lien), et où la préposition *eis* précède le mot « mains » (avec les principaux manuscrits), de sorte que les mains ne sont plus identifiées à des chaînes : *desmos eis cheiras autēs*, « une chaîne à l'intérieur de ses mains ». En 8,8d, influencés par le texte latin, Rahlfs et Hanhart retiennent la leçon suivante : *kai ouk estin apostolē en tō polemō*, « et il n'y a pas de cadeau dans la guerre ». À la suite des manuscrits ABS, Gentry retient la leçon où le mot « jour », absent du TM, est ajouté : *kai ouk estin apostolē en hēmera polemou*, « et il n'y a pas de cadeau au jour de la guerre ». Enfin, en 10,14c-d, Gentry retient la leçon qui a les mots *ho ti*, que l'on peut rendre par « la chose », qui vise à mettre l'emphasis sur le contenu de ce qui sera après lui : *kai ti to esomenon / ho ti opisō*

autou tis anaggelei auto, « et ce qui sera, la chose après lui, qui le lui annoncera ? ».

Omission de l'article défini

À cinq reprises, Gentry retient la leçon qui omet l'article défini devant un mot. En 2,20b, devant le mot « peine » : *epi panti mochthō*, « à toute une peine ». En 5,10a, devant le mot « bonté » : *en plēthei agathōsunēs*, « dans abondance d'une bonté ». En 7,21a, devant le mot « discours » : *kai ge eis pantas logous*, « et vraiment au sujet de tous discours ». En 9,12d, devant le mot « fils », comme dans le TM : *hōs auta pagideuontai uiōi tou anthrōpou*, « comme eux sont pris au piège des fils de l'homme ». En 11,1a, devant le mot « pain » : *aposteilon arton sou*, « laisse aller ton pain ».

Omission d'un mot ou de plusieurs mots

À quatre reprises, Gentry retient une leçon qui omet un ou plusieurs mots. Il retient la leçon qui omet 2,15f : *dioi aphrōn ek perisseumatōs lalei*, « parce que l'insensé parle à l'excès ». En effet, ce stique s'apparente à un doublet du stique précédent. En 2,24b, il retient la leçon qui n'a qu'un seul emploi du pronom relatif et non pas trois : *ho phagetai kai pietai kai deixei tē psuchē autou*, « ce qu'il mangera et boira et montrera à son être / âme ». En 5,3a, il retient la leçon qui omet l'emploi de la particule *an*, qui vise à donner à la proposition un sens conditionnel ou dubitatif : *kathōs euxē euchēn tō theō*, « C'est comme : voues-tu un vœu à Dieu ». En 7,6a, à la suite des manuscrits BS, il retient la leçon qui omet la conjonction causale *hoti*, « parce que », qui ouvre le v. 6a dans le TM (*ky*) : *ōs phōnē tōn akanthōn hupo lebēta*, « comme le bruit des ronces sous la marmite ». Dans ce dernier cas, la leçon du TM est confirmée par 4QQoh.

Modification de la déclinaison

À quatre reprises, Gentry retient une leçon où la déclinaison des mots n'est pas la même. En 2,16c, au lieu du nominatif pluriel, il retient le datif pluriel : *kathoti ēdē tais hēmerais tais erchomenais*, « de la même façon que déjà il y a des jours qui viennent ». En

2,20a, au lieu du datif, il retient l'accusatif : *tēn kardian mou*, « dans mon cœur ». En 2,21c, au lieu du pronom relatif *hos* au nominatif, il retient le datif : *kai anthrōpos hō ouk emochthēsen en autō*, « et l'homme qui n'a pas eu de tourment en lui ». En 5,6a, il retient la leçon qui fait des trois substantifs « rêves », « vanités » et « discours » des compléments au génitif de *en plēthei* : *hoti en plēthei enupniōnn kai mataiotētōn kai logōn pollōn*, « parce que dans abondance de rêves et de vanités et de discours nombreux ». Dans l'édition de Rahlfs et Hanhart, les deux derniers substantifs sont au nominatif, comme dans le TM et dans Symmaque.

Modification du découpage du texte qui change le sens du verset

En 5,8a, Gentry, à l'instar des manuscrits ABS, rattache l'expression « et l'avantage de la terre » à la phrase qui précède et non à ce qui suit, comme c'est le cas dans l'édition de Rahlfs et Hanhart : *kai perisseia gēs / epi panti esti basileus tou agrou eirgasmēnon*, « et l'avantage de la terre, / sur tout est le roi du champ travaillé ».

Modification de l'ordre des mots

À deux reprises, Gentry retient une leçon où l'ordre des mots n'est plus le même. En 7,14b, au lieu de lire *kai en hēmera kakias ide*, « et au jours du malheur vois », ce qui correspond à l'ordre des mots du TM, il retient la leçon suivante : *kai ide en hēmera kakias*, « et vois au jours du malheur ». En 10,20d, au lieu de lire *kai ho echōn tas pterugas*, il retient la leçon suivante : *kai ho tas pterugas echōn*, « et celui qui a des ailes ». Dans les deux cas, il est difficile de dire quelle est la leçon la plus ancienne, mais le sens reste le même.

Mots placés entre crochets

En 7,22a, l'affirmation *hoti [pleistakis ponēreusetai se]*, « car [bien souvent il te fera du mal] », est placée entre crochets [...], ce qui signifie que ce sont là des mots qui devraient être supprimés bien qu'ils soient attestés dans la tradition. En effet, le traducteur grec semble fusionner deux traductions différentes ; en outre, il

suppose que le sujet de la phrase est le serviteur et il paraphrase la fin du verset plus qu'il ne le traduit : *kai <ge> kathoudous pollas kakōsei kardian sou, hopōs kai ge su katērasō eterous*, « et <vraiment> à de nombreuses périodes il maltraitera ton cœur, de façon à ce que tu en maudisses d'autres ». En 7,22b, le mot *ge* dans l'expression *kai ge*, « et vraiment », est placé entre crochets : *kai <ge>*, ce qui signifie que ce mot a été ajouté bien qu'il ne soit pas attesté dans la tradition.

Histoire de la réception

L'histoire de la réception, à laquelle appartiennent les versions grecques du Qo, occupe encore une place importante dans l'exégèse du Qo. En effet, deux livres visent, entre autres, à nous faire découvrir l'exégèse juive du Qo. Dans le premier, Dascalu présente une étude centrée sur l'univers intellectuel de Tanḥum ben Yosef ha-Yerushalmi (1220–1291) et de ses prédécesseurs dans le monde judéo-arabe et islamique du Moyen Âge. Après avoir esquissé un portrait de la vie et de l'œuvre de Tanḥum (2019 : 5–37), Dascalu présente sa méthode exégétique, laquelle se résume comme suit : une fine analyse philologique, linguistique et littéraire du texte, une lecture allégorique – dans une moindre mesure pour l'exégèse du Qo (2019 : 175) – et philosophique enracinée dans la tradition maïmonidienne, ainsi qu'une sotériologie influencée par un mysticisme à tendance soufie (2019 : 38–74, 256–265 en ce qui concerne l'exégèse de Qo 9,7-10). Puis, Dascalu analyse trois commentaires de livres bibliques, à savoir ceux de Jonas (2019 : 75–144), du Qo (2019 : 146–265), le seul qui retiendra mon attention, et du Cantique des cantiques (2019 : 266–374).

En ce qui concerne son commentaire de quelques passages et thèmes du Qo, Dascalu s'efforce surtout d'y retracer ses sources d'inspirations et d'établir ainsi des liens avec ses prédécesseurs, parmi lesquels figurent surtout Ibn Ghiyath et Ibn Ezra, du côté juif (2019 : 168), et Ibn Sina, al-Ghazali et al-Farabi (2019 : 190–191), du côté musulman.

Par exemple, Dascalu montre l'influence de la pensée d'Ibn Ghiyath sur celle de Tanḥum lorsque celui-ci identifie le Qo comme étant le « Livre de l'ascèse » (2019 : 175), une ascèse qualifiée par Dascalu de « modérée » (2019 : 179), jumelée à une

éthique du juste milieu d'inspiration aristotélicienne (2019 : 219–223, 231–236). Par ailleurs, Dascalu s'efforce toujours de montrer l'originalité du commentaire de Tanḥum, par rapport à ses prédécesseurs aussi bien juifs que musulmans. Par exemple, contrairement à la tradition rabbinique, Tanḥum est d'avis que les trois livres salomoniens représentent un programme tripartite : Proverbes est identifié à l'éthique, Qohélet à la science théorique en général et à la physique en particulier – à ce sujet, Tanḥum est d'avis que le participe *qhlt* fait référence à la synthèse des sciences philosophiques ; il traduit donc ce mot par « collecteur / synthétiseur des sciences » et déclare qu'il est l'équivalent du terme grec « philosophe » (2019 : 168, 264) – et Cantique des cantiques au thème de l'amour érotique pour le Divin et de la conjonction avec l'Intellect actif (2019 : 170–173). Puis, malgré sa dépendance à l'égard d'Ibn Sina et d'al-Ghazali en ce qui concerne la division bipartite de la sagesse philosophique (pratique et théorique) et la division tripartite de la philosophie pratique, Tanḥum, contrairement à Ibn Sina, est d'avis que la philosophie pratique précède la philosophie théorique (2019 : 187, 217), les deux philosophies se déclinant chacune en trois catégories : d'une part, la gouvernance de soi et de la maison, et la sagesse politique pour la philosophie pratique (2019 : 187–191, 199–203) ; d'autre part, la science propédeutique (arithmétique, géométrie, musique et astronomie), la physique et la divine science pour la philosophie théorique (2019 : 187–191, 199, 203–211). En somme, cet ouvrage de Dascalu, qui témoigne d'une grande érudition, comme en fait foi par exemple son imposante bibliographie (2019 : 414–457), nous informe davantage de la manière dont Tanḥum a synthétisé les pensées de ses prédécesseurs que de son exégèse proprement dite du Qo.

Quant au livre portant sur les textes de Mendelssohn rédigés en hébreu, il comprend deux textes dont le titre porte le nom de Qohélet. Le premier, connu sous le nom de « Qohelet musar » (Breuer et Sorkin, 2018 : 22–50), est rédigé sous la forme de quatre lettres fictives (lettres 2, 3, 4 et 6) où Mendelssohn cite d'abondants textes bibliques, dont quelques-uns sont tirés du Qo. Dans ce pastiche de passages bibliques, Mendelssohn aborde différents thèmes qui, en réalité, ont très peu à voir avec le Qo : la grandeur et la beauté de la langue hébraïque (lettres 2 et 6), la gloire, l'ordre de la création et la divine providence (lettres 2, 3 et 4), la nature du vrai plaisir et de la perfection (lettre 4). C'est pourquoi seul le

second texte de Mendelssohn va retenir mon attention. Intitulé « Megillat Qohelet » (Breuer et Sorkin, 2018 : 108–218), ce second texte comprend une introduction de Breuer et Sorkin (2018 : 109–122), une traduction de Breuer de l'introduction rédigée par Mendelssohn et d'une bonne partie de son commentaire du Qo (Qo 1,1-2,11, 3,1-4,16, 7,15-9,12, 11,7-12,14) (Breuer et Sorkin, 2018 : 123–218). En outre, la traduction du commentaire de Mendelssohn est annotée par Breuer et Sorkin. L'étude de Breuer et Sorkin comprend également une bibliographie supplémentaire (2018 : 493–495), un glossaire (2018 : 497–501) et un index des sources (2018 : 521–541).

Dans son commentaire rédigé en hébreu et publié de manière anonyme pour la première fois à Berlin à l'hiver 1770 (Breuer et Sorkin, 2018 : 116), Mendelssohn fait essentiellement appel à deux types d'interprétation : le *peshat* (le sens premier du texte, issu d'une enquête philologique, syntaxique et grammaticale) et le *derash* (le sens recherché du texte) (Breuer et Sorkin, 2018 : 109–111). Bien que Mendelssohn se montre très peu intéressé par les deux autres types d'interprétation que sont le *remez* (le sens allégorique) et le *sod* (le sens caché) (Breuer et Sorkin, 2018 : 114), son objectif premier est de défendre l'exégèse juive traditionnelle et d'exposer, d'une part, l'harmonie fondamentale qui règne entre la philosophie et la religion et, d'autre part, le fondement philosophique des Écritures (Breuer et Sorkin, 2018 : 110). C'est sans doute pourquoi ce commentaire a marqué l'exégèse du Qo durant tout le XIX^e siècle, du côté juif comme du côté chrétien (Breuer et Sorkin, 2018 : 118–122).

Le problème de la datation du livre de Qohélet

De manière générale, rares sont les exégètes qui jugent que la datation du Qo n'a guère d'incidence sur son interprétation. Dans les ouvrages récents, c'est le cas de Haddad (2019), Lenoir (2020) et Meynet (2021), qui ne se prononcent pas au sujet de sa datation. Pour sa part, Charles est d'avis qu'il importe peu que le Qo soit daté du X^e ou du IV^e siècle (2021 : 37), car nous n'avons pas besoin de cette information pour recevoir son message (2021 : 57). Par ailleurs, il n'hésite pas à critiquer la thèse selon laquelle Qohélet contesterait la sagesse traditionnelle, et ce, en notant qu'elle repose

sur trois préjugés, dont l'un concerne la datation du livre durant la période post-exilique (2021 : 53). Quant à Soo Hoo, il reconnaît que certaines références historiques apparaissent en Qo 4,13-16, 8,2-6 et 9,13-18, mais il conclut qu'elles sont trop vagues pour permettre une datation précise (2021 : 19).

Bien entendu, c'est sans étonnement que Tanhum (Dascalu, 2019 : 170, 221, 264) et Mendelssohn (Breuer et Sorkin, 2018 : 142) croient que le Qo a été rédigé par Salomon, au X^e siècle avant notre ère, car ils ont chacun rédigé leur commentaire à une époque où l'exégèse historico-critique ne s'était pas encore imposée. En revanche, il est étonnant de constater que telle est encore l'interprétation défendue par Lewis : « il n'y a pas de raison pour refuser Salomon comme auteur » ; celui-ci aurait rédigé ce livre « entre 940 et 930 environ » (2019 : 18). Son seul argument en faveur d'une telle datation est pour le moins étonnant et simpliste : c'est ce dont témoignent les auto-descriptions en Qo 1,1.12.16 et 12,9 (2019 : 18) ! Un peu moins précis, Gnanaraj se contente d'affirmer qu'il est fort probable que le Qo soit une composition pré-exilique qui visait à faire une autocritique de la royauté (dans Havea et Lau, 2020 : 157).

Bien que son approche soit conceptuelle plutôt qu'historique, Keefér est d'avis que rien ne permet de dater avec précision le Qo ; c'est pourquoi il se contente de le situer vaguement entre 450 et 150 avant notre ère (2022 : 22). Tel n'est pas l'avis de Leloup qui affirme que le Qo « a été écrit dans les années 250 av. J.-C. » (2022 : 19). Pour justifier cette datation bien précise, Leloup n'évoque que deux vagues arguments : d'une part, Qohélet n'a pas rédigé son livre en hébreu classique et il a subi les influences de l'araméen ; d'autre part, il a également été influencé par la pensée grecque, particulièrement celles de Pyrrhon (2022 : 19).

Anaya Luengo est également d'avis que deux arguments permettent de situer le Qo au III^e siècle avant J.-C. : le vocabulaire proche de l'hébreu tardif et certaines indications sociales compatibles avec l'époque des souverains ptolémaïques (2019 : 3). Cependant, il ne donne aucun exemple précis qui justifie un quelconque lien avec l'époque ptolémaïque. Au contraire, dans son commentaire de Qo 4,13-16, il refuse d'identifier le récit à un événement précis de cette époque, estimant avec raison que les identifications des personnages du récit à des personnes historiques

ont été aussi nombreuses qu'infructueuses (2019 : 85). Dans son commentaire de Qo 10,16-20, il est vrai qu'Anaya Luengo affirme que Qohélet a en vue un cas de son temps, mais il précise aussitôt que Qohélet parle ici intentionnellement en termes généraux, sans référence historique précise (2019 : 159). Par ailleurs, dans son commentaire sur Qo 3,21, il présuppose forcément une date tardive, puisqu'il est d'avis que Qohélet s'oppose à l'idée d'une vie après la mort, que l'hellénisme est en train de transmettre dans la mentalité juive, particulièrement dans la mentalité apocalyptique naissante (75, 79–80). Anaya Luengo admet également que l'on peut déceler une polémique anti-apocalyptique dans l'allusion aux rêves, en Qo 5,5 (2019 : 89, 91), et dans l'affirmation que nul ne peut connaître l'avenir, en Qo 6,12 et 7,14 (2019 : 122).

Un peu plus précis dans sa datation, Fitschen est d'avis que les arguments linguistiques et l'apparition du livre de Ben Sira autour de 190 avant notre ère permettent de conclure que le Qo a été rédigé dans la deuxième moitié du III^e siècle, en Palestine, voire à Jérusalem (2020 : 35, 37).

Pour sa part, Weeks, dans son commentaire de Qo 5,7-9, exclut toute forme de référence à la domination ptolémaïque (2021 : 4). En Qo 6,3-6, il signale un parallèle avec *Les Troyennes* d'Euripide, mais il considère qu'une influence directe semble peu probable (2021 : 75). En Qo 7,19, il refuse de voir dans le chiffre « dix » une allusion aux *deka prōtoi* qui gouvernaient une ville hellénistique (2021 : 211). Il refuse également de voir une référence à une période historique particulière en Qo 8,6 (2021 : 341). En Qo 9,7-10, malgré les ressemblances avec un extrait de l'Épopée de Gilgamesh, il estime qu'il n'y a aucun lien direct entre les deux textes (2021 : 436). En Qo 9,11, il refuse d'associer la « course » aux idéaux athlétiques du monde grec (2021 : 448). En Qo 9,13-18, il exclut également toute forme d'allusion à un événement historique précis (2021 : 460–461). Par ailleurs, il est plus vague dans son commentaire de Qo 8,2-9, puisqu'il n'exclut pas que le Qo soit un produit provincial de la période perse ou ptolémaïque (2021 : 324). Puis, en Qo 6,12, il n'exclut pas l'éventualité d'une influence grecque dans le cas de l'emploi du verbe *y'sm*, « il les a faits », c'est-à-dire les « jours », au sens de « passer du temps » (2021 : 135–136). Une datation plutôt tardive est également présupposée en Qo 7,26.28, puisqu'il est d'avis que le portrait de la femme au v. 26 ne semble pas sans lien avec l'imagerie de Pr 1-9 et

qu'un lien de parenté semble exister entre le v. 28 et Ct 3,1-4 (2021 : 270, 292).

Beaucoup plus catégorique, Givón est d'avis que le Qo est un texte tardif, qui date peut-être de la période hasmonéenne ; selon lui, c'est ce que montrent de nombreux indices linguistiques, dont certains sont présentés dans quatre tableaux comparatifs qui exposent des statistiques (2019 : 14, 16, 18, 21), ainsi que maints passages qui laissent supposer une connaissance de la philosophie grecque, comme celles de Platon, d'Aristote (2019 : 30, 93, 112), de Diogène de Sinope (2019 : 30, 87), d'Héraclite d'Éphèse (2019 : 30, 7, 93) et, peut-être par son intermédiaire, de la philosophie mystique et dialectique de Lao Tseu (2019 : 30). En effet, à maintes reprises, Givón effectue des rapprochements entre Qohélet et Lao Tseu (2019 : 77–78, 93–94, 113, 120), voire entre Qohélet et le bouddhisme (2019 : 78) ainsi que le confucianisme (2019 : 127).

Contrairement à Givón, Goh est d'avis qu'il n'y a aucune preuve d'une influence grecque dans le Qo (2019 : 52–53). En outre, contrairement à ceux et celles qui déclarent que la date de rédaction du Qo n'a aucune importance, Goh affirme que le contexte historique est utile pour interpréter adéquatement le Qo (2019 : 72). Or, selon elle, les nombreux aramaismes, les deux mots d'origine perse en Qo 2,5 et 8,11, les *hapax legomena*, ainsi que le vocabulaire économique et juridique indiquent que le Qo a été rédigé durant la période perse, entre le milieu du 5^e et le milieu du IV^e siècle avant notre ère (2019 : 8, 51–54, 58, 66–67). En outre, elle juge que les passages relatifs à la sagesse politique s'éclairent à la lumière de l'arrière-plan social, économique et politique du monde perse (2019 : 56, 66, 71–72, 80, 82, 85, 88–89, 155).

Selon Goldingay, la langue du Qo est celle de la période du second Temple, mais elle ne comprend aucun mot d'origine grecque (2021 : 26–27). Goldingay rejette également la thèse selon laquelle Qohélet aurait été influencé par la pensée grecque (2021 : 30, 77, 247–248). Bien qu'il évoque souvent un arrière-plan perse ou hellénistique (2021 : 46, 61, 67, 70, 80, 150–151, 161–162, 172–174, 180, 187, 256), Goldingay est d'avis que le Qo ne fait aucune référence concrète à un événement historique précis (2021 : 26). En outre et bizarrement, bien qu'il affirme que le Qo correspond davantage à la période perse que la période hellénistique, il conclut qu'il a été rédigé vers 200 av. J.-C. (2021 : 26–27).

En somme, aucune datation précise du Qo n'a encore réussi à s'imposer, et ce, même si les commentateurs récents les plus sérieux s'entendent au moins pour situer le livre durant la période du Second Temple.

Les explications quant aux contradictions apparentes ou réelles

Le problème que posent les contradictions réelles ou apparentes n'est pas nouveau. Les rabbins du Talmud et les commentateurs juifs du Moyen Âge y avaient déjà été confrontés (Dascalu, 2019 : 156–157 ; Breuer et Sorkin, 2018 : 113). Pour régler ce problème, Tanḥum ne fait pas appel à l'hypothèse selon laquelle il faudrait distinguer l'auteur de l'ensemble du Qo de celui qui a rédigé les versets qui encadrent le livre, comme l'ont suggéré, par exemple, Rashbam et Yefet ben Eli (Dascalu, 2019 : 225). Il propose plutôt une solution psychologique d'origine platonico-galénique (Dascalu, 2019 : 226–227). À ce sujet, Dascalu montre bien que cette conception de la psychologie était partagée par de nombreux penseurs médiévaux, aussi bien musulmans que juifs (2019 : 224–236). Qui plus est, Dascalu rappelle qu'Ibn Ezra avait déjà proposé une solution psychologique plus ou moins semblable pour résoudre les tensions entre les versets contradictoires du corpus salomonien, et ce, en distinguant trois types d'âme : l'âme rationnelle, l'âme animale et l'âme végétative (2019 : 224–226).

Pour sa part, Mendelssohn est d'avis qu'il faut lire le Qo comme un dialogue philosophique dans lequel les opinions contradictoires, sceptiques ou hérétiques sont présentées par une série d'interlocuteurs fictifs. Autrement dit, Salomon présente une série d'arguments et de contre-arguments, qui correspondent à des opinions courantes ou à la sagesse du monde, afin d'en évaluer la validité (Breuer et Sorkin, 2018 : 113, 117, 129–139, 147, 163–165, 171, 200–201, 214).

Étonnamment, Lewis est d'avis que le texte du Qo est cohérent, qu'il ne présente aucune contradiction et que, par conséquent, il est inutile d'y chercher des ajouts qui viseraient à contredire le scepticisme de Qohélet (2019 : 14). En outre, Lewis récuse l'hypothèse selon laquelle « l'auteur citait des passages sur la sagesse et ensuite ajoutait son grain de sel » (2019 : 14). En

somme, il lit le Qo « tel qu'il se présente : sans spiritualiser ses propos et sans voir un travail d'éditeurs » (2019 : 19).

Charles serait assurément étonné de lire cette interprétation de Lewis, car il est l'auteur qui s'attarde le plus longuement à résoudre le problème des contradictions. En effet, il est d'avis que la manière dont on explique ces contradictions détermine la compréhension que l'on se fait de la structure et du message du Qo (2021 : 8–9). Or, selon lui, les contradictions du Qo ne proviennent pas du fait qu'il aurait été glosé par un éditeur pieux (2021 : 3) ; elles s'expliquent plutôt par le fait que la stratégie de Qohélet consiste, tout au long de son livre, à juxtaposer, comparer, répéter et opposer deux philosophies de vie, deux interprétations de la réalité, deux façons de voir l'existence humaine ou encore deux métaphysiques concurrentes de la vie (2021 : 10, 29, 57, 59, 97, 133–134) : un point de vue séculier ou matérialiste, sous le soleil, versus un point de vue théiste, sous les cieux (2021 : 10, 59, 66, 97, 99, 113) ; un point de vue axé sur l'effort humain sans aucune reconnaissance du transcendant, versus un point de vue axé sur la dépendance de Dieu et la reconnaissance du transcendant (2021 : 10, 29) ; un point de vue humain, sous le soleil, qui juge que le travail est pénible, sans profit, sans valeur et oppressant, versus un point de vue théocentrique, qui juge que le travail est source de satisfaction, de contentement et de plaisir, lequel plaisir est un don de Dieu (2021 : 10–12, 29, 124) ; un point de vue qui considère que le monde est le théâtre de l'absurde, versus un point de vue où le monde est l'arène où se manifeste la gloire insondable de Dieu (2021 : 13, 71) ; un point de vue humain, versus un point de vue divin ; un point de vue axé sur la recherche du gain, versus un point de vue axé sur la reconnaissance que tout vient de la main de Dieu ; un point de vue axé sur la sagesse du monde, versus un point de vue axé sur la sagesse divine (2021 : 29, 94, 107, 154–155) ; un point de vue axé sur la sagesse conventionnelle, anthropocentrique et mondaine, versus un point de vue axé sur la sagesse divine et la sagesse comme don de Dieu (2021 : 21, 53, 79) ; un point de vue axé sur l'absence de sens, versus un point de vue axé sur la joie et le contentement (2021 : 29, 73–74) ; un point de vue axé sur le refus de reconnaître la divine et insondable providence divine, versus un point de vue axé sur la humble reconnaissance de la divine et insondable providence divine (2021 : 34) ; un point de vue représentant le monde juif, versus un point de vue représentant le

monde païen (2021 : 59). Par exemple, après avoir répertorié le non-sens de diverses activités humaines en Qo 1,12-2,23, Qohélet présente un point de vue opposé en 2,24-3,22 (2021 : 78, 151–152). Le premier point de vue est anthropocentrique, tandis que le second est théocentrique (2021 : 108). Après avoir présenté une sagesse autonome et auto-suffisante, sous le soleil, qui est finalement futile (Qo 1,12-18, 2,12-16), Qohélet expose la vraie sagesse, celle qui émane de la crainte de Dieu (Qo 3,14, 5,7, 7,12.18, 8,1.12, 12,13) (2021 : 99, 103–107). Selon Charles, cette stratégie, qui consiste à opposer des points de vue différents, vise différents objectifs : convaincre le lectorat de la vanité et de la futilité inhérentes de sa vision matérialiste de la vie, garder le lectorat en alerte, approfondir la question du sens et du but de la vie (2021 : 9), désillusionner le lectorat pour le ramener à la réalité (2021 : 58), l'obliger à prendre position (2021 : 59, 70) et faire endosser au lectorat la posture d'un humaniste ou d'un séculier afin de le confronter aux faits bruts de l'expérience humaine, et ce, en dehors de la révélation divine (2021 : 70). En somme, Charles considère le Qo comme « une œuvre de théologie apologétique » (2021 : 70–71, 97), qui vise à défendre la bonne philosophie de vie, et ce, par le biais de différentes formes littéraires, notamment le dit de préférence, la question rhétorique (2021 : 27–28) et la citation (2021 : 27, 67), qui servent tantôt à critiquer un point de vue, tantôt à le valoriser. Par ailleurs, en ce qui concerne l'épilogue – étrangement, rien n'est dit au sujet de Qo 12,11-12 –, Charles est d'avis que Qo 12,9-10 provient de la main d'un éditeur, qui rappelle que le livre a été rédigé par un sage capable de réfléchir sur les contradictions de la vie, tandis que Qo 12,13-14 provient d'un maître-éditeur qui réitère qu'il existe une vraie sagesse et une fausse sagesse, dont l'arbitre est le Juge suprême (2021 : 69). Autrement dit, l'épilogue vise non pas à rejeter ou à corriger les observations effectuées par Qohélet, mais bien à les étayer (2021 : 69).

Comme Charles, Soo Hoo cherche lui aussi à considérer le Qo comme un livre orthodoxe dont la pensée est conforme au reste de la Bible, oubliant ainsi que la Bible est une bibliothèque qui comprend une multitude de théologies. Toutefois, pour bien montrer que le Qo est un livre orthodoxe, Soo Hoo propose une interprétation bien différente de celle de Charles : d'une part, il distingue le récit-cadre (Qo 1,1, 12,9-14), qui provient du narrateur, du reste du livre (telle est aussi l'opinion de Lau, dans *Havea* et

Lau, 2020 : 127), qui nous donne accès aux observations et aux expérimentations de Qohélet ; d'autre part, il juge nécessaire de reconnaître que l'épilogue présente la pensée théologique et orthodoxe à partir de laquelle il faut interpréter l'ensemble du livre (Soo Hoo, 2021 : 3-4, 22, 24-25). Par exemple, contrairement à Qohélet, qui s'écarte de la norme scripturaire, notamment en laissant entendre que Dieu pourrait bien être responsable d'une partie de l'injustice vécue (Qo 6,1-2), Soo Hoo est d'avis que le narrateur de l'épilogue maintient la position orthodoxe sur le juste jugement de Dieu, à savoir que chacun recevra ce qu'il mérite, même si, durant la vie, il en va autrement (2021 : 22, 80). Plus précisément, Soo Hoo est d'avis que seul le narrateur de l'épilogue a une vision claire sur le jugement eschatologique de Dieu (2021 : 84, 98). En outre, alors que Qohélet propose une vision de la vie égocentrique, déficiente, myope et limitée sous le soleil, laquelle consiste à adopter une philosophie du *carpe diem*, le narrateur de l'épilogue, selon Soo Hoo, rappelle qu'il y a un devoir plus élevé que la simple poursuite d'objectifs personnels et matériels : le devoir de craindre Dieu, d'observer ses commandements et d'aimer Dieu et son prochain (2021 : 35-36, 44-45, 63, 95, 103). Certes, Soo Hoo reconnaît que le narrateur de l'épilogue n'est pas totalement en désaccord avec Qohélet (cf. Qo 12,9-10), car il admet qu'il y a des incongruités dans la vie – Soo Hoo est donc d'avis que les deux voix doivent être entendues pour que le lecteur puisse faire une bonne interprétation du Qo (2021 : 64) –, mais il redirige notre attention vers notre responsabilité envers Dieu (2021 : 83). Toujours selon Soo Hoo, plutôt que de s'attarder sur la faiblesse des êtres humains, comme le fait Qohélet, le narrateur de l'épilogue met l'accent sur Dieu et sur notre responsabilité à son égard (2021 : 83). Contrairement à Qohélet, qui ne cherche aucunement à communiquer avec Dieu (2021 : 88, 103), Soo Hoo juge que le narrateur de l'épilogue a une vision du monde clairvoyante, réaliste et qui offre de l'espoir, car elle vise à entretenir une relation personnelle avec Dieu, voire avec le « Seigneur » (2021 : 36, 45, 88, 103, 107), un terme pourtant absent du Qo. En somme, selon Soo Hoo, l'Église est confrontée à un sérieux défi si ses membres adoptent le seul point de vue de Qohélet, qui ne voit rien de positif dans son travail et qui juge que la vie est totalement inconsistante, éphémère et répugnante (*hbl*) ; c'est pourquoi il conclut que l'Église doit faire entendre la voix du narrateur de l'épilogue, car

c'est elle qui rappelle le devoir de craindre Dieu et de garder ses commandements (2021 : 103, 109–110).

Pour sa part, Haddad rejette la thèse selon laquelle le Qo serait « un livre de scepticisme auquel une main pieuse aurait ajouté les derniers versets qui contrediraient la signification générale du texte » (2019 : 15). Selon lui, le thème de la crainte de Dieu et de l'observance des commandements est déjà bien présent au chapitre cinq (2019 : 50).

Bien que Givón ne cherche pas à résoudre les contradictions du Qo, il n'exclut pas la possibilité que ce livre soit un texte assemblé – c'est-à-dire composé, édité, retranscrit ou les trois à la fois – par des personnes dont la langue n'était pas l'hébreu (2019 : 24). Qui plus est, contrairement à Charles, Soo Hoo et Haddad, Givón est d'avis que le Qo est un livre « délicieusement subversif » (2019 : viii), qui rejette de manière presque nihiliste les principes majeurs de l'Ancien Testament (2019 : 30), comme celui de la connaissance révélée et celui de la légitime rétribution du juste et du pécheur, et qui conteste notamment les deux institutions les plus sacrées de son temps, c'est-à-dire les institutions royale et sacerdotale (2019 : vii–viii, 30, 107).

Contrairement à Lewis, qui ne voit aucune contradiction en Qo, le couple Lenoir reconnaît que Qohélet « jongle avec l'antinomie, car il sait que seule la contradiction permet de progresser (2020 : 8–9). Par ailleurs, les Lenoir sont d'avis qu'il serait absurde de soumettre le Qo « aux règles de la logique discursive » (2020 : 9). Autrement dit, ce livre est « un raisonnement philosophique », une « pensée en mouvement qui stimule le questionnement et appelle inlassablement à se “volatiliser” », une « sorte de journal-confession, tenu au hasard des circonstances » (2020 : 7–8). La vérité, précise-t-on encore, « porte des visages multiple » (2020 : 79).

Pour sa part, Keefer opte pour une lecture du texte dans sa forme finale (2022 : 5). Il est aussi d'avis qu'il convient de considérer Qo 12,9-14, dont la fonction est intrigante, comme faisant partie de l'ensemble du livre (2022 : 110). Weeks est également de cet avis (2021 : 659, 669–670). Il refuse tout autant de détecter des ajouts en Qo 7,27 et 12,8, du fait que l'on y trouve un emploi à la troisième personne (2021 : 288–289, 618), ou en

Qo 8,12b-13 et 11,9, du fait qu'il y est question de rétribution et de jugement divin (2021 : 360, 583).

Goh adopte aussi une approche synchronique et estime que même l'épilogue est en harmonie avec le reste du livre (2019 : 38). Par ailleurs, elle reconnaît que Qohélet conteste la sagesse traditionnelle (2019 : 48–49) et qu'il fait appel à une rhétorique du « oui, mais », qui vise à maintenir en tension deux idées, à l'instar du concept chinois du yin-yang (2019 : 146–147, 156, 163).

Non satisfait d'adopter une approche synchronique, Meynet est encore plus critique, car il estime que « l'histoire de la formation du texte, en ses différentes couches rédactionnelles [...] semble avoir fait son temps » (2021 : 7). Toutefois, il ne suffit pas de dire que « les tensions [sont] inévitables, surtout dans un texte de réflexion comme celui de Qohélet » (2021 : 8), pour expliquer les contradictions, apparentes ou réelles, du livre. C'est là une solution qui sera sûrement jugée un peu trop expéditive et facile. Au sujet de Qo 12,9-14, que Meynet identifie comme un épilogue de la main de Qohélet, il se contente de déclarer qu'il « n'est pas rare dans les écrits bibliques qu'un auteur parle de lui à la troisième personne du singulier » (2021 : 309). Étonnamment, l'argument n'est étayé que par un seul exemple, qui n'est aucunement concluant puisqu'il s'agit de Qo 7,27 !

Dans le commentaire de Goldingay, les solutions proposées pour résoudre les contradictions sont plus nombreuses et celles-ci visent essentiellement à justifier la thèse selon laquelle le Qo a été rédigé par un seul auteur. Après avoir émis l'hypothèse que le Qo pourrait être compris comme le résultat d'une discussion en classe (2021 : 32, 34), Goldingay insiste surtout sur le fait que Qohélet, l'alter égo de l'auteur (2021 : 34), dans un dialogue intérieur où de multiples voix dialoguent entre elles (2021 : 71), invite son lecteur à réfléchir à des idées que lui-même ne partage pas forcément. Autrement dit, Qohélet, qui n'a pas le souci d'être cohérent, pose une question, énonce un certain nombre de réponses en tension les unes avec les autres et laisse à son lecteur le soin de dialoguer en son for intérieur, afin qu'il puisse se faire sa propre opinion (2021 : 24, 71–72, 146, 156, 193–194). Selon Goldingay, les contradictions peuvent aussi provenir du fait qu'il y a un écart entre, d'une part, ce que Qohélet observe et, d'autre part, ce qu'il sait et ce que dit la sagesse traditionnelle (2021 : 228, 259). À ce sujet, Goldingay est

d'avis que Qohélet cite parfois la sagesse traditionnelle (cf. Qo 2,25, 3,17, 4,5, 9,4, 10,8-9), mais sans forcément dire s'il est d'accord ou non avec elle (2021 : 113, 141, 156–157, 237, 261). Par exemple, en Qo 8,6-7, Qohélet ne se débat pas avec la sagesse traditionnelle, mais avec lui-même, car la sagesse traditionnelle est aussi la sienne (2021 : 225–226). Par ailleurs, au sujet des aphorismes en Qo 7,15-8,1, Godingay est d'avis que l'on ne peut savoir avec certitude lesquels ont été composés par Qohélet et lesquels étaient déjà existants (2021 : 206). De même, Godingay ignore si Qo 3,1-8 a été composé par Qohélet ou si celui-ci a repris un poème qu'il connaissait (2021 : 123). En résumé, l'ensemble de ces solutions permet à Godingay de conclure que le Qo, même 1,1 et 12,9-11, a été rédigé par un seul auteur. Par contre, il se montre plus hésitant en ce qui concerne le deuxième post-scriptum (Qo 12,12-14). Celui-ci pourrait provenir du même auteur, qui situe son œuvre dans un contexte plus orthodoxe, mais aussi de la personne qui a conservé le livre (2021 : 291–292, 294, 297). Quoi qu'il en soit, dans ce double post-scriptum, on félicite Qohélet, tout en émettant une réserve sur son livre, mais sans pour autant le contredire (2021 : 292, 299–300).

Fitschen est d'un tout autre avis, car il estime que Qo 1,1 est un ajout (2020 : 125, 133, 171, 184–185), tout comme les deux épilogues, en Qo 12,9-11.12-14 (2020 : 18, 28, 43, 133, 424). En outre, il juge que Qo 3,2-8 est un texte repris et commenté par Qohélet dans les versets suivants (2020 : 248–249). Pour sa part, Anaya Luengo estime que Qo 11,9 provient d'une intervention rédactionnelle et il attribue le titre (Qo 1,1) et la mention du nom de Qohélet en Qo 7,27 à un éditeur final (2019 : 3, 15, 30, 129, 169). Quant à l'épilogue, il le considère comme un ajout provenant de deux auteurs différents, le premier, responsable de Qo 12,9-11 et le second de Qo 12,12-14 (2019 : 3, 15, 177 ; cf. aussi Kim, dans Havea et Lau, 2020 : 186, qui est d'avis que 12,9-14 est un ajout qui aurait eu pour objectif de rendre le Qo plus orthodoxe). En outre, Anaya Luengo n'exclut pas que le mot « plant », qui vient briser le rythme du verset en Qo 3,2b, soit un ajout (2019 : 58). Pour résoudre les nombreuses difficultés que posent le Qo, Anaya Luengo identifie aussi quelques passages comme étant des citations, dont certaines pourraient dériver de la sagesse traditionnelle (cf., par exemple, Qo 1,8 ?, 1,15.18, 2,2 [une autocitation], 2,13.14a.25, 3,17, 4,5.6, 5,2, 7,1a.10.19-20.26, 8,12b-

13, 10,1-4.8-11.18-19) (2019 : 24, 32, 34, 36, 46-47, 52, 55, 68, 72, 77-78, 88, 96-98, 113, 116, 119, 124, 129-130, 137-139, 141, 150, 152, 156-157, 159). Tong est également d'avis que Qohélet, tout au long de son livre, expose des idées contradictoires, de manière à contester la sagesse traditionnelle (dans Havea et Lau, 2020 : 107). À ce sujet, que conclure, sinon qu'il est bien connu que les exégètes qui voient en Qo des gloses et/ou des citations ne s'entendent toujours pas sur l'identification précise de celles-ci.

Enfin, n'ayant pas analysé l'ensemble du Qo, Leloup ne se prononce pas sur ce problème des contradictions apparentes ou réelles, problème qui risque fort de ne jamais trouver une solution définitive, et ce, même si les exégètes préfèrent de plus en plus souvent adopter des approches synchroniques.

La structure du livre

Charles reconnaît qu'il n'y a aucun consensus au sujet de la structure du Qo et que cette absence de consensus, qui est vexante, est tout naturellement liée à la difficulté qu'ont les exégètes à discerner le message du livre (2021 : 4, 28, 73). Or, selon lui, la structure du « traité » (2021 : 26-27, 58, 63, 67, 89, 125) apparaît lorsque l'on porte attention aux mots-clés, aux questions rhétoriques, aux répétitions ou aux refrains et aux références à Dieu (2021 : 72). Malheureusement, il faut se contenter de cette vague déclaration, car rien dans le reste de l'ouvrage ne permet d'avoir des précisions supplémentaires.

De manière tout aussi vague, Haddad compare le Qo à « un poème symphonique où s'opposent et s'entrelacent, comme dans une sonate, deux thèmes », soit celui de « tout est folie » et celui de « la joie », qui « occupent des espaces à peu près équivalents : cinq chapitres chacun » (2019 : 22, 27, 39), le chapitre 3 amorçant la transition vers la deuxième partie du livre (2019 : 40).

Pour sa part, Mendelssohn se contente de diviser le livre en douze sections, mais qui ne correspondent pas à la division actuelle des chapitres : Qo 1,1-11, 1,12-2,11, 2,12-2,26, 3,1-4,3, 4,4-16, 4,17-5,19, 6,1-7,14, 7,15-8,9, 8,10-9,12, 9,13-10,15, 10,16-11,6, 11,7-12,7, 12,8-14 (Breuer et Sorkin, 2018 : 139-140).

Plus précis, Anaya Luengo divise le livre en deux sections (Qo 1,3-6,9, 6,10-12,7), la première étant précédé d'un titre

(Qo 1,1) et de la thèse (Qo 1,2), la seconde étant suivie d'une conclusion qui forme une inclusion avec Qo 1,2 (Qo 12,8) et de deux épilogues (Qo 12,9-11, 12,12-14). La première section est elle-même divisée en sept unités (Qo 1,3-11, 1,12-2,26, 3,1-9.10-15, 3,16-4,8, 4,9-5,8, 5,9-6,9), qui sont elles aussi subdivisées en petites péripécies (Qo 1,12-18, 2,1-11.12-23.24-26, 4,9-12.13-16, 4,17-5,6.7-8.9-11.12-16, 5,17-6,2.3-6.7-9). Quant à la deuxième section, elle est divisée en huit unités (Qo 6,10-7,14, 7,15-29, 8,1-9.10-17, 9,1-12, 9,13-10,7, 10,8-11,6, 11,7-12,7), lesquelles comprennent quelques petites péripécies (Qo 7,15-18.19-24.25-29, 8,10-14.15.16-17, 9,1-6.7-10.11-12.13-18, 10,1-4.5-7.8-11.12-15.16-20, 11,1-6.7-8.9-10, 12,1-7) (2019 : 4-6). Goldingay reconnaît aussi que Qo 6,10 amorce la deuxième partie du livre (2021 : 192), mais il propose une autre structure. Selon lui, mis à part l'introduction (Qo 1,1), la conviction fondamentale au sujet de la vie (Qo 1,2, 12,8) et le double post-scriptum (Qo 12,9-14), le livre est construit sous la forme d'un chiasme : A-A' (Qo 1,3-11 : une réflexion qui annonce que tout est un simple souffle ; Qo 11,7-12,7 : une conclusion fondée sur les observations et les réflexions de Qohélet) ; B-B' (Qo 1,12-3,15 : ce que Qohélet a vu dans son expérience de la vie ; Qo 9,13-11,6 : ce que Qohélet a vu dans son expérience du monde) ; C-C' (Qo 3,16-6,9 : réflexions axées davantage sur la réussite ; Qo 6,10-9,12 : réflexions axées davantage sur la mort) (2021 : 57).

Outre le prologue (Qo 1,1-11) et l'épilogue (Qo 12,8-14), Goh est d'avis que le livre est construit en deux sections comprenant : les expériences et les observations personnelles de Qohélet en 1,12-6,12 et les conseils en 7,15-12,7 ; quant à Qo 7,1-14, qui présente des proverbes de la sagesse traditionnelle, il sert de transition entre ces deux sections. Selon elle, la seconde partie du livre comprend sept conseils de Qohélet, tandis qu'une section de la première partie du livre comprend également sept observations (Qo 3,1-6,12) (2019 : 39-43).

Lewis divise également le livre en deux sections, mais celles-ci sont différentes de celles qui sont proposées par Anaya Luengo, Goldingay et Goh : Qo 1,12-6,6 et 7,1-11,8. Ces deux sections sont séparées par Qo 6,7-12, qui constitue le centre du livre, lequel vise à répondre à la question suivante : comment vivre avec la vanité ? (2019 : 19, 292). La première section est précédée de la parole de Qohélet (Qo 1,1) et d'une introduction (Qo 1,2-11), tandis que la

deuxième section est suivie d'un épilogue poétique (Qo 11,9-12,8) et de remarques finales (Qo 12,9-14) (2019 : 19, 68, 255, 285, 298). Les subdivisions proposées par Lewis sont souvent différentes de celles d'Anaya Luengo. Par exemple, chacune des deux sections est subdivisée en trois sous-sections : d'une part, Qo 1,12-2,26, 3,1-4,16, 4,17-6,6 et, d'autre part, Qo 7,1-9,12, 9,13-10,20, 11,1-8 (2019 : 81, 143, 225, 243, 286, 288, 290, 292, 296-297). Bien entendu, les subdivisions en petites unités retenues par Lewis diffèrent souvent de celles qui sont proposées par Anaya Luengo. Par exemple, au chapitre 7, Lewis estime que Qo 7,23-8,1 forme une péricope (2019 : 191, 294 ; cf. aussi Goh, dans Havea et Lau, 2020 : 116 ; Goldingay, 2021 : 47), tandis qu'Anaya Luengo est d'avis que celle-ci va du v. 15 jusqu'au v. 29 (2019 : 123 ; cf. aussi Lau, dans Havea et Lau, 2020 : 128 ; Anga'aelangi, dans Havea et Lau, 2020 : 141, qui estiment que Qo 8,1 se rattache à ce qui suit). À ce sujet, Weeks est du même avis que Lewis (2021 : 228). Par ailleurs, dans la manière dont il délimite les péricopes, Weeks s'écarte souvent de Lewis et d'Anaya Luengo. Par exemple, du point de vue de la macrostructure, après avoir noté que les massorètes ont identifié Qo 6,10 comme étant le milieu du livre, Weeks estime que c'est Qo 6,10-12 qui constitue une sorte d'interlude (2021 : 119). Par ailleurs, du point de vue des microstructures, plusieurs délimitations proposées par Weeks seront sûrement jugées problématiques par maints exégètes ; c'est par exemple le cas de 10,4-10c, 10,10d-15, 10,16-19, 10,20-11,6, 11,7-12,2, 12,3-8 (2021 : 491, 515, 535, 552, 575, 584-585, 601, 606-607, 615-616).

De tous les exégètes qui ont récemment publié sur le Qo, c'est incontestablement Meynet qui a proposé la critique structurelle la plus détaillée, bien qu'il préfère désigner sa méthode comme une étude rhétorique. En effet, quiconque connaît les travaux de Meynet sait qu'il ne trouvera pas dans son étude une « structure » ou un « plan » du Qo qui s'apparente à une simple liste de péricopes. Fidèle à sa méthode, Meynet analyse le Qo à tous les niveaux, et ce, en partant des niveaux inférieurs ou non autonomes (terme, membre, segment, morceau et partie), en poursuivant avec les niveaux supérieurs ou autonomes (passage, séquence, section, livre et versant) et en passant parfois par les niveaux intermédiaires (sous-partie, sous-séquence, sous-section). Pour dévoiler la composition du texte, Meynet reprend la traduction qui avait été

brèvement annotée dans une première étape, mais cette fois-ci à l'aide d'un subtil découpage du texte et de différents caractères (majuscule, minuscule, italiques, gras, etc.) et de différentes couleurs (noir, différents tons de bleu, orange, rose, brun, vert, etc.). Ces compositions sont souvent difficiles à décrypter et parfois plutôt discutables. En outre, comme il y a dix niveaux de composition, le même texte est cité à plusieurs reprises, mais les mots qui le composent sont à chaque fois identifiés par des caractères différents et de nouvelles couleurs. Par exemple, la traduction de Qo 2,1-11 est reprise en partie ou en totalité à dix reprises : Qo 2,1-11, 2,1-3, 2,4-9, 2,10-11, 2,1-11, 1,12-2,11, 1,12-2,26, 1,12-2,11 (2021 : 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 69, 70, 78, 314). Pour sa part, la traduction de Qo 3,10-22 est reprise en partie ou en totalité à douze reprises : Qo 3,10-17, 3,10-11, 3,12-15, 3,16-17, 3,10-17, 3,10-22, 3,10-16, 3,18-22, 3,10-16 et 3,10-22 (2021 : 87, 88, 89, 90, 91, 101, 131, 132, 133, 134, 232, 244). On aura donc compris que les redites sont nombreuses et que le commentaire est forcément redondant. À plus d'une reprise, la délimitation des péricopes ne correspond ni à celles de Lewis, ni à celle d'Anaya Luengo. C'est par exemple le cas de Qo 3,10-17.18-22 (2021 : 87, 90-91, 95, 98, 101), dont la délimitation est discutable. En ce qui concerne Qo 8,1, qui, on l'a vu, est rattaché à ce qui précède par Lewis et Weeks et à ce qui suit par Anaya Luengo, il est considéré par Meynet comme le centre d'une composition qui va de 7,26 à 8,8 (2021 : 169, 180), centre qui « remplit la fonction de clé de voute, de clé de lecture pour l'ensemble du passage » (2021 : 182). Ce passage, qui va de Qo 7,26 à 8,8, fait lui-même partie d'une séquence qui comprend deux autres passages, qui vont de Qo 7,15 à 7,25 et de Qo 8,9 à 8,15. Cette séquence, identifiée sous le sigle B6, a un titre vague et peu pertinent : « Les réponses du sage » (2021 : 169, 195, 246). Concernant les niveaux supérieurs, maintes analyses de Meynet en laisseront plus d'un sceptique. Par exemple il me semble douteux qu'un seul verset, soit Qo 9,3, puisse être identifié à une séquence d'une sous-section organisée de manière concentrique : Qo 8,16-9,2 : la recherche de la sagesse ; Qo 9,3 : le mal des fils d'Adam ; Qo 9,4-10 : la recherche de la vie (2021 : 203, 213, 215, 217). Du point de vue de la macrostructure, il est bien connu que le Qo est traversé par des textes qui rappellent l'importance de jouir de la vie et que, par conséquent, ces textes permettent de vérifier la manière dont s'articulent les différents

niveaux littéraires du livre. Or, Meynet est d'avis qu'il n'y a que sept occurrences de ces textes qui rappellent l'importance de jouir de la vie (2021 : 7, 320) – avis partagé par Anaya Luengo (2019 : 8) et Goldingay (2021 : 49–50) – et semble ignorer que de nombreux exégètes reconnaissent maintenant qu'il y en a non pas sept mais huit, ajoutant à la liste habituelle des passages le texte Qo 7,14 (Charles, 2021 : 11, 100–102 ; cf. aussi les propos nuancés de Keefer, 2022 : 139). Enfin, en ce qui a trait aux grandes divisions du livre, Meynet propose une organisation en trois sections, précédées d'un prologue (Qo 1,1-11) et suivies d'un épilogue (Qo 12,9-14) : section A : le roi Salomon (Qo 1,12-3,9), section B : Fils d'Adam, fils de Dieu (Qo 3,10-9,10) – un titre plutôt vague, voire inadéquat – et section C : le Dieu créateur (Qo 9,11-12,8) (2021 : 19, 312, 319–320, 322).

Bien qu'il ne commente pas l'ensemble du livre, Fitschen est d'avis que Qo 1,2-3,22 constitue le fondement de la théologie du Qo (2020 : 8). En outre, il estime que la fiction royale en Qo 1,12-2,26 est située au centre d'une section constituée de deux poèmes (Qo 1,4-11, 3,1-8) et est encadrée par deux occurrences d'une question sur le profit (Qo 1,3, 3,9) (2020 : 142). Par ailleurs, il est moins convaincant lorsqu'il est d'avis que Qo 3,1 est un verset charnière qui sert à la fois de conclusion à la fiction royale et de titre au poème sur le temps (2020 : 247). De même, il ne sera guère suivi par les exégètes lorsqu'il opte pour rattacher Qo 9,1 à ce qui précède (Qo 8,15-9,1) et non à ce qui suit (2020 : 381, 389).

En résumé, il n'y a toujours pas de consensus en ce qui concerne la structure du Qo, pas même sur les grandes divisions du livre. Il n'est donc guère permis d'espérer qu'un consensus sur la manière dont Qohélet organise sa pensée puisse un jour s'imposer chez les exégètes, qui sont pourtant de plus en plus nombreux à adopter des approches synchroniques.

La signification du mot *hbl*

De tous les mots du Qo, *hbl* est indubitablement le mot-clé, car sa traduction détermine en bonne partie le sens que l'on donne à tout le livre. Il est notoire que la traduction latine de Jérôme du mot *hbl* par « *vanitas* » a influencé maints traducteurs au cours des siècles. C'est par exemple le cas de Mendelssohn. En effet, après

avoir déclaré que le mot *hbl* correspond à ce qui manque de substance, comme le souffle qui sort de la bouche d'une personne ou comme quelque chose qui s'envole comme un rêve, il donne son équivalent en allemand, soit « *Eitelkeit* », « vanité » (Breuer et Sorkin, 2018 : 142, 192). Cette influence de la traduction latine de Jérôme perdure au XXI^e siècle. D'aucuns, effectivement, choisissent encore de rendre *hbl* par « vanité ». C'est par exemple le cas de Lewis, qui adopte la traduction de la version Segond 21, sauf pour la traduction du mot *hbl*, puisqu'elle le rend tantôt par « fumée », tantôt par « inconsistance » (Lewis, 2019 : 17). Lewis préfère traduire *hbl* par « vanité », car, dit-il, c'est « la meilleure traduction », puisque ce mot exprime « les peines et les incompréhensions au cours de cette vie éphémère » et fait référence au « monde déchu » (2019 : 13, 22, 29). La vanité, ajoute-t-il, « décrit la vie telle qu'elle est : douloureuse, énigmatique et éphémère », mais non pas « absurde » (2019 : 30 et 53). Cependant, Lewis ne respecte pas systématiquement ce qu'il annonce, car il traduit parfois le mot *hbl* par d'autres termes : « fumée » (Qo 2,26, 3,19), « absurdités » (Qo 5,6), « absurdités [vanités] » (Qo 6,11), « vapeur » (Qo 6,4) et « vaine » (Qo 9,9b). Le couple Lenoir traduit également le mot *hbl* par « vanité » (2020 : 11, 50) ou par l'adjectif « vaine » (2020 : 56), mais il précise qu'on peut aussi le rendre par « vent », « vapeur », « évanescence », « futilité » (2020 : 11, 13, 22), « souffle », « buée » (2020 : 22). Comme Lewis, le couple Lenoir estime que Qohélet « n'est pas le chantre de l'absurde, du nihilisme, du non-sens ou du néant » (2020 : 22). Pour sa part, Goh traduit à maintes reprises le mot *hbl* par « vanité » (2019 : 41, 45, 79, 81), mais elle est d'avis que le mot fait référence à l'effondrement du sens et à ce qui est éphémère, comme la vapeur ou le souffle (2019 : 45, 81). La traduction officielle de la Conférence épiscopale d'Espagne, adoptée par la collection « Comprendre la Parole » dans laquelle paraît le commentaire d'Anaya Luengo, rend le mot *hbl* par « vanité », sauf en de rares passages où le mot est rendu par « pur vide » (Qo 2,1), « vaines illusions » (Qo 5,6), « souffle » (Qo 6,4), « vaine » (Qo 6,12, 7,15, 9,9) et « éphémères » (Qo 11,10). Toutefois, dans son commentaire de Qo 1,2, Anaya Luengo prend soin de préciser que Qohélet emploie le mot *hbl* dans un sens philosophique, comme ce qui est absurde ou dépourvu de sens (2019 : 16). Puis, dans son commentaire de Qo 12,8, il précise que le mot *hbl* en Qo a de

multiples significations : « éphémère », « passager », « sans sens », « absurde », « incompréhensible ». Autrement dit, le mot *hbl* fait référence à la question du sens et a une connotation tantôt temporelle, tantôt épistémologique ; c'est pourquoi, à lui seul, ce mot remet en question l'optimisme naïf de la sagesse traditionnelle (2019 : 175).

Charles reconnaît également que le mot *hbl* en Qo est polysémique, mais cette reconnaissance ne l'empêche pas de rendre ce mot par « vanité » et « dénué de sens » (2021 : 6, 8) et de refuser les traductions étymologiques par « vapeur » ou « souffle », ou celles qui évoquent ce qui est « fugace » et « transitoire » (2021 : 63–65), sauf en ce qui concerne son emploi en Qo 9,9 (2021 : 119). Par ailleurs, Charles précise que si tout est dénué de sens, c'est seulement sous le soleil et que la déclaration de Qo 1,2 n'est donc pas la totalité de la vérité, ni surtout celle qu'endosse Qohélet (2021 : 123). Autrement dit, que tout soit dénué de sens est vrai d'un point de vue existentiel et anthropologique, mais pas d'un point de vue cosmologique et métaphysique (2021 : 8, 63, 65–66, 99, 104).

Givón choisit également de traduire *hbl* par « vanité », parce que cette traduction est la plus familière (2019 : 77), sauf en cinq endroits, où il rend ce mot par « rien » (Qo 6,4), « confusion » (Qo 6,11, 8,14a), « fugace » et « éphémère » (Qo 9,9ab). Toutefois, il reconnaît que cette traduction est maladroite et que le mot *hbl* n'a aucunement le sens actuel du mot vanité. Selon lui, le meilleur équivalent du mot *hbl* est probablement « non-sens », « bêtise » ou même un juron vernaculaire plus cru (2019 : 77).

Ces ouvrages récents semblent bien donner raison à Haddad lorsqu'il affirme que la traduction du mot *hbl* par « vanité » nous parle, « sans doute parce qu'on y est habitué et qu'elle a le prestige de l'âge » (2019 : 24). Toutefois, Haddad est fortement tenté de rendre ce mot par « rien » – ce rien qui est « la cause de notre désir » (2019 : 27) –, car cette traduction a « le mérite d'être psychanalytique, lacanienne » (2019 : 24). En effet, selon Haddad, « Qohélet commence par inventorier minutieusement les formes de ce rien pour les disqualifier l'une après l'autre » ; « [t]el est le programme : examiner tout ce que l'homme peut faire sous l'aiguillon de ce rien » (2019 : 27). Cela étant dit, il choisit finalement de traduire le mot *hbl* par « folie », « au sens de la

manie », car, dit-il, « [s]eule cette traduction m'apparaît refléter la violence du texte hébraïque » (2019 : 30, 57). C'est d'ailleurs ainsi qu'il traduit systématiquement le mot *hbl*, sauf en quelques passages où il est rendu par « folle » (Qo 6,12), « illusoire » (Qo 7,15), « insensé » (Qo 9,9 [2x]) et « éphémère » (Qo 11,10).

Pour sa part, Meynet choisit de rendre systématiquement le mot *hbl* par « buée », pour la simple raison que c'est ce mot « qui rend le mieux son sens concret et qui calque l'original du point de vue phonique » (2021 : 23). Quant à Goldingay, il traduit systématiquement le mot *hbl* par « simple souffle » et il estime que ce mot doit être compris comme une métaphore qui évoque ce qui est « éphémère », « vide et sans substance », et non comme un terme abstrait, comme c'est le cas de la traduction du mot par « vain » ou « absurde » (2021 : 44, 58, 63–65, 197). Leloup reconnaît que le mot *hbl* désigne littéralement la « buée » (2022 : 20–23, 59), mais il le traduit le plus souvent par « illusion » ou « illusoire » (2022 : 20–21, 41–44, 50–51, 65, 78, 83, 90, 179) et parfois par « illusion, impermanence » (2022 : 83), « dérision » ou « dérisoire » (2022 : 43, 51), « non-sens, absurdité » (2022 : 43). Selon lui, le « livre de Qohélet a pour fonction de nettoyer le cœur de toutes les illusions, de toutes les projections » (2022 : 85). Dans son commentaire portant sur Qo 5,7-12,14, Weeks traduit également le mot *hbl* par « illusion », sauf en Qo 6,11 où le mot est rendu par « air chaud » (2021 : 118). Quant à Fitschen, il choisit de rendre *hbl* par « éphémère » et signale que ce mot est identique à celui d'Abel en Gn 4, dont l'histoire évoque bien la fugacité de la vie humaine (2020 : 131, 136 ; cf. aussi Meynet, 2021 : 10, 25, 323 ; Goldingay, 2021 : 64, 66 ; Leloup, 2022 : 54).

Keefer propose une autre solution : il refuse de traduire le mot *hbl* (2022 : 13), estimant qu'aucune connotation unique ne mérite de s'imposer dans les 38 emplois du Qo. Il juge que la translittération du mot « *hebel* » permet à la métaphore de fonctionner comme c'était le cas à l'origine (2022 : 90). Cela étant dit, il reconnaît que le mot *hbl* signifie parfois « sans signification » (2022 : 91, 99) et qu'il indique non pas une énigme mais un sentiment tragique (2022 : 94, 97).

À quelques reprises, Soo Hoo choisit également de simplement translittérer le mot *hebel* (2021 : 6, 8, 19). Par contre, il est d'avis que le mot *hbl* en Qo a trois nuances et peut ainsi faire référence à

l'« inconsistance », la « fugacité » et la « saleté » ou la « grossièreté ». Selon lui, l'inconsistance évoque quelque chose qui semble substantiel et prometteur mais qui est trompeur, ce qui entraîne une profonde déception. Quant à la fugacité, elle renvoie à la brièveté de la vie. Enfin, la saleté ou la grossièreté évoque l'injustice et même la perversion (2021 : 7, 30, 35, 37, 50, 82, 88, 95, 105–106). Par ailleurs, Soo Hoo estime que la traduction de *hbl* par « non-sens » rend bien compte des nuances qu'offrent ces trois mots (2021 : 14, 30, 32, etc.).

Contrairement à Mendelssohn, qui a subi l'influence de Jérôme, Tanḥum, à l'instar de certains de ses prédécesseurs dans la tradition judéo-arabe (cf., par exemple, Salmon ben Yeroḥam), traduit *hbl* par « *habā* », « poussière » (Dascalu, 2019 : 171). Par ailleurs, dans son commentaire de Qo 1,2, Tanḥum fait allusion à la traduction d'Ibn Ghiyat, en déclarant que « tout est en flux (*muḥāl*) » (*ibid.*).

Tout autres sont les interprétations du mot *hbl* dans l'ouvrage collectif consacré aux lectures contextuelles (Havea et Lau, 2020). Par exemple, sachant que le mot *hbl* est polysémique et ambigu et que sa signification première est celle de « vapeur », « souffle », Koila est d'avis que le mot *hbl* peut aussi connoter ce qui est essentiel à la vie (cf. l'aspect vivifiant du souffle en Gn 2,7) et donc avoir une signification positive. Dans son étude de Qo 2,18-23, qui vise à relire le concept de labeur à partir de sa propre culture hybride (soit celle des Samoa qui vivent en Australie et celle d'un Australien), Koila opte donc pour rendre *hbl* par « *agaga* », un mot qui, comme *hbl*, signifie « souffle », mais aussi « esprit » et même « sagesse », et qui connote ce qui est énigmatique et inexplicable pour les êtres humains mais non pour Dieu (Koila, dans Havea et Lau, 2020 : 30, 35–38). Anga'aelangi est également d'avis que le mot *hbl* en Qo, notamment en Qo 8,10.14, a une nuance positive. Selon elle, c'est le mot tongan « *mapuhoi* » qui traduit le mieux le mot *hbl* en Qo, car il désigne le moment où une personne respire profondément après un travail acharné, juste avant de se reposer, à l'instant où elle expire ou soupire (Anga'aelangi, dans Havea et Lau, 2020 : 148–149). Dans sa lecture missionnaire effectuée à partir de la Palestine et pour les Palestiniens, Deik, qui est d'avis que Qo 3,16-4,3 et 8,10-17 sont des invitations à résister avec passion à l'injustice et à l'oppression et à confesser un Dieu juste, estime que le mot *hbl* connote l'idée d'« injustice » et d'« oppression » (Deik, dans Havea et Lau, 2020 : 72, 74–78, 81).

Pour sa part, dans sa « lecture océanique », Waqa reconnaît que le mot *hbl* peut avoir plusieurs significations, mais elle insiste sur le fait que ce mot, qui connote l'impermanence, est un avertissement qui vise à souligner la nature volatile de Sophia ; c'est pourquoi nul ne peut la posséder ou la contrôler (Waqa, dans Havea et Lau, 2020 : 88–89, 94). Dans son analyse comparée entre Qohélet et Tchouang-tseu, Kim conclut que le mot *hbl* est comparable au « *wú* », un concept philosophique neutre dont le sens premier est « rien », mais qui peut aussi avoir des connotations négatives (Kim, dans Havea et Lau, 2020 : 197).

Enfin, en ce qui concerne Qo 9,2, d'aucuns corrigent le TM et lisent le mot *hbl* (Anaya Luengo, 2019 : 142 ; Weeks, 2021 : 402, 404, 411–412), tandis que d'autres maintiennent le mot *hkl* du TM (Breuer et Sorkin, 2018 : 96 ; Haddad, 2019 : 84 ; Lewis, 2019 : 209–210 ; Kim, dans Havea et Lau, 2020 : 193 ; Meynet, 2021 : 209 ; Charles, 2021 : 54, 105 ; Soo Hoo, 2021 : 79 ; Goldingay, 2021 : 230, 232 ; Leloup, 2022 : 76). Ce second choix me semble le meilleur.

En résumé, force est de constater qu'il n'y a toujours aucun consensus quant au sens à donner à ce mot-clé du Qo. À l'exception de Meynet et Goldingay, qui traduisent systématiquement le mot *hbl* par le même mot (« buée ») ou la même expression (« simple souffle »), aucun commentateur récent ne rend tous les emplois du mot *hbl* en Qo par un seul terme. En outre, les avis divergent même chez les exégètes qui maintiennent la traduction du mot *hbl* par « vanité ». On comprend donc que Keefer ait opté pour la translittération du mot plutôt que sa traduction. Toutefois, n'est-ce pas là une solution trop facile ?

Pour ne pas conclure

Que penser finalement de tous ces livres ? Certains d'entre eux resteront peut-être inconnus des milieux universitaires, tandis que d'autres seront probablement cités, mais pour être... réfutés ! Ce dont on peut être certain, c'est que d'autres livres sur le Qo paraîtront, reléguant les précédents sur des rayons de bibliothèques couverts de poussière. C'est du moins ce que nous montre l'histoire récente de l'exégèse de ce livre. Par conséquent, la frustration due au fait de voir son travail ignoré risque d'être le lot de nombreux

exégètes qui commentent le Qo. Paradoxalement, il est heureux qu'il en soit ainsi, car cela signifie qu'aucun commentaire, aussi volumineux soit-il (les deux volumes de Weeks totalisent environ 1500 pages !), ne pourra jamais se substituer à ce petit livre de sagesse de douze chapitres et de 222 versets. C'est pourquoi il convient de commenter ce livre avec tout autant de rigueur que de détachement, sachant très bien « que déjà dans les jours qui viennent tout sera oublié » (Qo 2,16) et que « le tout existe à partir de la poussière et le tout retourne à la poussière » (Qo 3,20).

Bibliographie

- ANAYA LUENGO, Pedro Raül et Carlos GRANADOS GARCIA. 2019. *Eclesiastés. Cantar de los Cantares*. Madrid : Biblioteca de Autores Cristianos.
- BOBIN, Christian. 2018. *Noireclaire précédé de Carnet du soleil*. Paris : Gallimard.
- BREUER, Edward et David SORKIN. 2018. *Moses Mendelssohn's Hebrew Writings*. Traduction par Edward BREUER, introduction et annotation par Edward BREUER et David SORKIN. New Haven : Yale University Press.
- CHARLES, J. Daryl. 2021. *Wisdom and Work : Theological Reflections on Human Labor from Ecclesiastes*. Eugene : Cascade Books.
- DASCALU, Raphael. 2019. *A Philosopher of Scripture : The Exegesis and Thought of Tanḥum ha-Yerushalmi*. Leiden : Brill.
- FITSCHEN, Florian. 2020. « *Eine Gabe Gottes ist es* » : *Schöpfungstheologie im Koheletbuch*. Berlin : LIT Verlag.
- GENTRY, Peter John. 2019. *Ecclesiastes*. Editit Peter John GENTRY. Göttingen : Vandenhoeck et Ruprecht.
- GIVÓN, Talmy. 2019. *Song of Songs and Ecclesiastes : Sex and Sophistry in the Old Testament. A New English Translation*. Amsterdam : John Benjamins Pub. Co.
- GOH, Elaine Wei Fun. 2019. *Cross-Textual Reading of Ecclesiastes with the Analects : In Search of Political Wisdom in a Disordered World*. Eugene : Pickwick Pub.
- GOLDINGAY, John. 2021. *Ecclesiastes*. Eugene : Cascade Books.
- HADAD, Gérard. 2019. *Qohélet et la question du désir. Lecture psychanalytique*. Suivi d'une nouvelle traduction par Gérard HADAD. Peintures de Sophie MORGAINÉ. Paris : Cent Mille Millions.
- HAVEA, Jione et Peter H. W. LAU. 2020. *Reading Ecclesiastes from Asia and Pasifika*. Atlanta : SBL Press.
- KEEFER, Arthur J. 2022. *Ecclesiastes and the Meaning of Life in the Ancient World*. Cambridge : Cambridge University Press.
- LAVOIE, Jean-Jacques. 2013. « Où en sont les études sur le livre de Qohélet ? ». *Laval théologique et philosophique*, vol. 69, no 1, p. 95-133.
- . 2019. « Où en sont les études sur le livre de Qohélet (2012-2018) ? ». *Studies in Religion / Sciences religieuses*, vol. 48, no 1, p. 40-76.
- . 2022. « Où en sont les études sur le livre de Qohélet (2018-2020) ? ». *Studies in Religion / Sciences religieuses*, vol. 51, no 3, p. 359-381.
- LELOUP, Jean Yves. 2022. *Tout est mirage, tout est miracle. Les sagesses de Salomon*. Paris : Philippe Rey.
- LENOIR, Anita et Thierry LENOIR. 2020. *La sagesse aux pieds nus*. Divonne-les-Bains : Cabédita.
- LEWIS, Woody. 2019. *L'Ecclésiaste. Vivre avec sagesse*. Lyon : Clé.

- MEYNET, Roland. 2021. *Qohélet*. Leuven : Peeters.
- RAHLFS, Alfred et Robert HANHART. 2006. *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Editio altera*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft.
- SOO HOO, Gilbert. 2021. *Work and Vocation through the Lens of Ecclesiastes*. Eugene : Resource Publications.
- WEEKS, Stuart. 2021. *Ecclesiastes 5-12. A Critical and Exegetical Commentary*, London : Bloomsbury.

Abstract : In this article, the author presents, in six parts, eighteen books on the text of Qohelet recently published. These six parts correspond to six important themes : the author's methodology and objectives, the Greek version of the book, the date of writing of Qohelet's book, the explanations about apparent or real contradictions, and the meaning of the word *hbl*.

Keywords : Qohelet, Ecclesiastes, date, structure, contradictions, Septuagint, *hbl*
