



La philosophie comme réflexion sur la mort : Étude de Qohélet 7,1-4

Jean-Jacques Lavoie

Volume 54, Number 1, février 1998

Éthique et corps souffrant

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401136ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401136ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Lavoie, J.-J. (1998). La philosophie comme réflexion sur la mort : Étude de Qohélet 7,1-4. *Laval théologique et philosophique*, 54(1), 91–107.
<https://doi.org/10.7202/401136ar>

LA PHILOSOPHIE COMME RÉFLEXION SUR LA MORT

ÉTUDE DE QOHÉLET 7,1-4

Jean-Jacques Lavoie

Département des sciences religieuses
Université du Québec à Montréal

RÉSUMÉ : *Qo 7,1-4 est un texte sans glose, bien délimité et structuré autour de cinq proverbes ou micro-récits (vv. 1ab.2a.3a.4) et de deux commentaires explicitement introduits par les expressions « parce que » et « car » (vv. 2b.3b). Par conséquent, on ne peut suivre les travaux les plus récents qui considèrent l'ensemble de ces versets comme des citations que Qohélet commente à partir du v. 6b. L'analyse structurelle infirme également l'opinion de ceux qui voient dans ces quatre versets un texte qui s'apparente à un dialogue ou à de la diatribe. L'idée dominante de cette péricope peut se résumer comme suit : Qohélet donne sa préférence à la maison du deuil, parce que celle-ci fait davantage réfléchir le vivant sur sa véritable condition : la précarité de la vie qui débouche inévitablement sur la mort.*

ABSTRACT : *Koheleth 7,1-4 is a text free of commentary (gloss), well delimited and structured around five proverbs, or smaller narrative (vv. 1ab.2a.3a.4) and two remarks explicitly introduced by the terms "because" and "for" (vv. 2b.3b). Consequently, we cannot consider more recent studies that assume these verses to be quotes commented upon by Koheleth from v. 6b. Structural analysis further invalidates the opinion of those who see in those four verses a text akin to dialogue or diatribe. The thought behind this pericope can be resumed as follows : Koheleth marks his preference for the house of mourning, for it more than any other makes the living think of this true condition : the precariousness of his life giving way to the certainty of his death.*

Le livre de Qohélet contient deux collections de proverbes qui s'apparente du point de vue de la forme au livre des Proverbes. Il s'agit de Qo 7,1-14 et 10,1-20. Dans le présent article nous allons nous limiter à l'étude des quatre premiers versets du chapitre sept. Pour ce faire, nous commencerons par traduire le texte ; nous présenterons par la suite les solutions apportées par les exégètes qui travaillent avec l'approche diachronique (Qo 7,1-4 serait un ajout tardif ou contiendrait des gloses) et l'approche synchronique (Qo 7,1-4 serait un dialogue, de la diatribe ou un tissu de citations) ; puis nous confronterons les résultats de notre analyse structurelle avec les travaux de nos prédécesseurs ; enfin, nous terminerons par une analyse littéraire de ces quatre versets. L'ensemble de cette démarche nous permettra de mieux cerner

l'originalité du message que Qo 7,1-4 nous livre sur la dureté de la condition humaine. Voici donc, pour commencer, la traduction que nous en proposons :

- V. 1 Mieux vaut un nom qu'huile parfumée
et le jour de la mort que le jour de sa¹ naissance.
- V. 2 Mieux vaut aller à une maison de deuil
qu'aller à une maison de festin²,
parce que c'est là la fin de tout être humain
et que le vivant le soumettra à son cœur³.
- V. 3 Mieux vaut chagrin que rire,
car sous un mauvais visage le cœur est bon.
- V. 4 Le cœur des philosophes est en maison de deuil,
mais le cœur des insensés en maison de réjouissance.

I. QUI PARLE ? LES APPROCHES DIACHRONIQUE ET SYNCHRONIQUE

Qui parle en Qo 7,1-4 ? Ces versets expriment-ils l'opinion du personnage Qo-hélet ou celle d'un rédacteur quelconque ou encore celle de la sagesse traditionnelle ? Telle est la première question à laquelle l'exégète est confronté lorsqu'il lit ce passage.

Pour répondre à cette question incontournable, les exégètes ont proposé plusieurs solutions qu'on peut résumer comme suit : du côté de l'approche diachronique, on a proposé de voir dans cette péricope des gloses ; du côté des approches synchroniques, on y a vu un dialogue, de la diatribe ou encore des citations.

1. Des gloses

Depuis la fin du XIX^e siècle, les exégètes ont essentiellement fait appel à la critique des sources (*Quellenhypothese*). Par exemple, au début du siècle, les exégètes identifiaient facilement dans les vv. 1a.2b.3 et 4 des ajouts tardifs d'un rédacteur quelconque⁴. Depuis les années 1960, bien que les exégètes hésitent davantage à travailler avec le ciseau et le pot de colle, il s'en trouve encore quelques-uns pour voir

1. Ou « le jour de la naissance », puisque le suffixe à la troisième personne du singulier de *hwldw* ne se rapporte à rien. On peut donc lui reconnaître un sens indéfini, comme c'est le cas en 4,12 ; 5,17 et 8,16. Plusieurs témoins grecs ont traduit le suffixe en rendant l'expression par *geneseōs autou*, mais certains l'ont omis, ainsi que la Peshitta.

2. Inutile de suivre le manuscrit de Qumrān (4QQoh) qui, à la lumière du v. 4, propose de lire *byt śmḥh* au lieu de *byt mśth*.

3. Les versions ici divergent : « le vivant fera du bien à son cœur » (certains manuscrits de la LXX et la Peshitta) ou « le vivant pense à ce qui arrivera » (Vulgate). Ce sont là des développements théologiques qui n'ont rien à voir avec la critique textuelle.

4. Voir par exemple George A. BARTON, *The Book of Ecclesiastes*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1908, p. 139 ; et Étienne PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, Paris, Gabalda, 1912, p. 365-367.

dans ces vv. 1-4 des gloses⁵. Pour sa part, E. Jones limite (!) les gloses aux vv. 1a.3-4⁶. Non satisfaits des commentateurs qui ont pensé un Qohélet corrigé par de multiples rédacteurs, K. Galling et F. Ellermeier se contentent de reconstruire la cohérence de la péricope en déplaçant le v. 3 après le v. 4⁷. En outre, les différentes affirmations que comportent les vv. 3 et 9 à propos du mot *ka'as* conduisent F. Ellermeier à croire qu'il y a eu un intervalle entre la rédaction de ces deux versets⁸. Dans son imagination féconde, il n'oublie pas, bien entendu, de spéculer sur la longueur des bouts de papier utilisés par le sage⁹ !

2. Un dialogue

En réalité, depuis les deux dernières décennies, ces hypothèses qui reconstituent un prétendu texte originel sont de moins en moins suivies par les spécialistes du Qohélet. Les exégètes préfèrent actuellement travailler avec une approche synchronique, laquelle est plus respectueuse du texte tel qu'il se donne à lire maintenant. Parmi ceux-ci, T.A. Perry voit dans le Qohélet un dialogue entre Qohélet, le sage et le roi (vv. 1b.3b.4a) et son présentateur plus orthodoxe et tolérant (vv. 1a.2.3a.4b)¹⁰.

Mais cette interprétation, déjà défendue par les Pères de l'Église, les exégètes du Moyen Âge et les commentateurs des XVIII^e et XIX^e siècles¹¹, n'a aucun appui dans le texte. S'il y a un dialogue dans le Qohélet, ce n'est certainement pas comme réalité intersubjective. Est-ce alors comme simple instrument littéraire de la recherche intellectuelle ? La simple comparaison avec le livre de Job ou le dialogue socratique nous autorise à répondre par la négative.

3. La diatribe

D'autres préfèrent voir dans le Qohélet de la diatribe¹². En 1973, R. Braun a repris cette comparaison avec la diatribe¹³. Mais pour lui, ce livre est aussi une anthologie des réflexions de Qohélet et des vieux proverbes dans le style de la philosophie

-
5. Ainsi J. Alonso DIAZ, *En lucha con le Misterio. Le alma judia antes los premios y castigos y la vida ultraterrena*, Santander, Editorial Sal Terrae, 1967, p. 78 ; Jean DHEILLY, « Le "pessimiste" Ecclésiaste trouve dans sa foi une raison de vivre », *En ce temps-là la Bible*, 50 (1970), p. 4 ; Jean BOTTÉRO, « L'Ecclésiaste et le problème du mal », dans *Naissance de Dieu. La Bible et l'historien*, Paris, Gallimard, 1986, p. 239.
 6. Edgar JONES, *Proverbs and Ecclesiastes*, London, SCM Press, 1961, p. 262 et 315-316.
 7. Kurt GALLING, *Der Prediger*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1969², p. 106 ; et Friedrich ELLERMEIER, *Qoheleth I. Untersuchungen zum Buche Qoheleth*, Hertzberg am Harz, E. Jungfer, 1967, p. 108 et 124.
 8. *Ibid.*, p. 109.
 9. *Ibid.*, p. 109-110, 117 et 120.
 10. Theodore A. PERRY, *Dialogues with Koheleth. The Book of Ecclesiastes. Translation and Commentary*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1993, p. 119-121.
 11. Hans Wilhelm HERTZBERG, *Der Prediger*, Güttersloh, G. Mohn, 1963, p. 39.
 12. Les principaux défenseurs de cette thèse dans la première moitié du XX^e siècle sont Eichhorn, Herder, Allgeiers, Miller et de Ausejo. On trouvera les références complètes dans Oswald LORETZ, *Qohelet und der Alte Orient. Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Büches Qohelet*, Fribourg, Herder, 1964, p. 32.
 13. Rainer BRAUN, *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie*, Berlin, Walter de Gruyter, 1973, p. 65-66, 75, 89, 95, 122, etc.

populaire grecque¹⁴. Ainsi, Qo 7,1 est comparé à un avertissement du philosophe cynique Diogène : « Attention que le parfum de tes cheveux ne fasse pas monter une mauvaise odeur de ta vie » (D.L. VI, 66)¹⁵. De son côté, N. Lohfink reconnaît dans le contenu de l'œuvre de la diatribe et dans sa forme, le palindrome. Cette diatribe est également reconnue par l'influence de la philosophie qu'a subie Qohélet et qu'on peut retracer jusque dans la syntaxe grecque et les expressions stéréotypées qui traversent l'œuvre, lesquelles sont du même ordre que l'anglais par rapport à la littérature allemande contemporaine¹⁶. Plus récemment, L. Schwienhorst-Schönberger a repris cette thèse et il en trouve une illustration concrète en 6,12 qui introduit la dispute contre l'opinion adverse, laquelle est présentée en 7,1-6a¹⁷.

Plusieurs raisons nous incitent à refuser cette interprétation. Premièrement, le vocabulaire de Qo 7,1-4 n'a rien de commun avec celui de la diatribe et cela est également vrai pour le reste du livre¹⁸. Une comparaison avec des textes comme Rm 3,5 ; 4,1.13-17 ; 5,8-11 ; 11,7-24 ; 15,3-8 qui, dit-on, s'apparente à de la diatribe, nous convainc aussitôt de l'absence de ce genre littéraire dans le Qohélet. Deuxièmement, comme l'origine de la diatribe remonte au III^e siècle avant notre ère¹⁹, cette interprétation présuppose, d'une part, que Qohélet aurait subi l'influence grecque et, d'autre part, qu'il daterait au moins de la deuxième moitié du III^e siècle avant notre ère. Or, rien n'indique que le livre a été rédigé si tardivement et l'influence grecque est loin d'être reconnue par tous les spécialistes. Enfin, la comparaison de R. Braun entre Qo 7,1 et Diogène est très vague pour ne pas dire insignifiante. Celui qui tient absolument à chercher des parallèles à l'extérieur de la tradition juive sera sans doute mieux servi par le texte d'Aḥikar :

Mon fils, un ami proche l'emporte sur un frère éloigné, et un bon renom sur la richesse du monde, car la richesse s'évanouira et se dissipera tandis qu'un bon renom subsiste tou-

14. *Ibid.*, p. 166.

15. *Ibid.*, p. 128. La traduction française du texte de Diogène est de Léonce PAQUET, *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Paris, Librairie générale française, 1992, p. 117.

16. Norbert LOHFINK, *Kohelet*, Wurtzbourg, Echter Verlag, 1980, p. 9-10.

17. Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, « *Nicht im Menschen gründet das Glück* » (Koh 2,24) : *Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie*, Fribourg, Herder, 1994, p. 158, 246-249.

18. Georg BERTRAM, « Hebräischer und griechischer Qohélet. Ein Beitrag zur Theologie der hellenistischen Bibel », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 64 (1952), p. 26 et 29, a également reconnu dans le Qohélet le style de la diatribe, mais au seul niveau du texte grec. Cependant, un examen du vocabulaire, tant grec qu'hébraïque, infirme cette hypothèse. Au simple plan littéraire le Qohélet ignore l'adverbe *alla* (nominatif pluriel neutre de *allos*, « mais ») ainsi que le verbe *phēsi* (troisième personne du singulier du présent indicatif de *phēmi*, « dire »). Le Qohélet ignore également les verbes ou les mots issus des verbes *elegkein*, « convaincre » quelqu'un de son ignorance et de son manque de vertu, *nouthetein*, « admonester, ramener à la raison », *memphesthai*, « blâmer », *oneidizein*, « reprocher », qui sont fréquents dans la diatribe grecque. On ne trouve qu'une seule fois le substantif *epitimēsis* en Qo 7,5 (= *g'rt*) qui dérive du verbe *epitiman*, « réprimander », « censurer », lui aussi fréquent dans la diatribe grecque. Mais il n'a aucune valeur, puisqu'il se retrouve au sein d'un proverbe typiquement juif (comparer Pr 27,5-6). C'est d'ailleurs pourquoi Braun, Bertram, Lohfink et Schwienhorst-Schönberger ne font aucunement appel à ce verset pour justifier leur thèse. Au surplus, la présentation de l'œuvre en Qo 12,9-10 ne laisse aucunement penser à de la diatribe.

19. Probablement avec Bion, philosophe de la première moitié du III^e siècle avant notre ère, et Télès, philosophe de la deuxième moitié du III^e siècle avant notre ère.

jours. Mon fils, la beauté périt, se corrompt et s'évanouit et le monde cesse, s'en va et passe, tandis qu'un bon renom ne passe pas, ne cesse pas et ne se corrompt pas. Mon fils, la mort est meilleure que la vie pour l'homme qui n'a pas de repos, et le bruit des lamentations est meilleur que le chant de la joie aux oreilles de l'insensé²⁰.

4. Les citations

L'interprétation qui voit dans le Qohélet des citations est définitivement celle qui a pris le relais de l'hypothèse des sources (*Quellenhypothese*). Elle a même fini par s'imposer parmi les exégètes des deux dernières décennies²¹. Mais le premier problème posé par la théorie des citations est le même que pour celui de la critique des sources, c'est-à-dire celui de la délimitation (clôture) de ces citations. Quelques exemples illustreront notre propos. D. Michel, A. Bonora et L. Schwienhorst-Schönberger croient que Qo 7,1-6a sont des citations pessimistes que Qohélet critique dans les vv. 6b-10²². Selon Michel, ces sombres sentences, qui proviennent peut-être d'un ascète stoïco-cynique, sont d'abord globalement jugées absurdes (v. 6b) avant d'être commentées : le v. 8 contredit le v. 4, le v. 9 critique le v. 3 et le v. 10 s'oppose aux vv. 1-2. D'autres ont préféré voir des citations dans les seuls vv. 1a.2a.3a²³, les vv. 1a.3.4²⁴, les vv. 2a.3.4²⁵, les vv. 1a.2a²⁶, les vv. 1a.3a²⁷, les vv. 1a.4²⁸ ou dans le seul v. 1a²⁹, etc. Face à un tel bilan, on peut se demander si certains exégètes, pour expliquer les propos énigmatiques du Qohélet, n'ont pas simplement remplacé le mot « glose » ou un mot équivalent par le mot « citation ». En effet, ce bilan suggestif ne nous montre-t-il pas que le choix des citations comme celui des gloses se fait selon le genre de philosophie que l'on veut bien voir dans le Qohélet ? Sommes-nous con-

-
20. Sagesse d'Ahikar III, 64-66, cité selon la version syriaque dans François NAU, *Histoire et sagesse d'Ahikar l'Assyrien*, Paris, Letouzey et Ané, 1909, p. 173-175.
 21. Celle-ci remonte déjà à Kurt GALLING, « Kohelet-Studien », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 50 (1932), p. 283 ; et Duncan B. MACDONALD, *The Hebrew Literary Genius*, Princeton, Princeton University Press, 1933, p. 215. Elle a été par la suite promue par Robert GORDIS, « Quotations in Wisdom Literature », *Jewish Quarterly Review*, 30 (1939-1940), p. 123-147.
 22. Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, « Nicht im Menschen gründet das Glück », p. 158 et 160 ; Antonio BONORA, *Il libro di Qoèlet*, Roma, Città Nuova Editrice, 1992, p. 110-111 ; Diethelm MICHEL, *Untersuchungen zur Eigenart des Buche Qohelet*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1989, p. 136-137, 259 ; et ID., « Zur Philosophie Kohelets. Eine Auslegung von Kohelet 7,1-10 », *Bibel und Kirche*, 45 (1990), p. 24. Cette critique de Qohélet (voir surtout le v. 10), précisent Bonora et Michel, s'en prendrait peut-être au pessimisme des apocalypticiens. Schwienhorst-Schönberger, p. 165 note 31, rapporte cette interprétation de Michel, mais sans la commenter.
 23. Noel D. OSBORN, « A Guide for Balanced Living. An Exegetical Study of Ecclesiastes 7,1-14 », *The Bible Translator*, 39 (1988), p. 186-187.
 24. Armin LANGE, *Weisheit und Torheit bei Kohelet und in seiner Umwelt*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1991, p. 140. Il est vrai que Lange identifie simplement ces versets comme provenant de la sagesse traditionnelle, mais ces références aux travaux de Lauha, Hertzberg, etc., laissent entendre qu'il assume l'idée de la théorie des citations. Celle-ci est d'ailleurs défendue aux p. 129-130, 133, 135-136, 159, etc.
 25. Roger N. WHYBRAY, « The Identification and use of Quotations in Biblical Literature », *Supplement to Vetus Testamentum*, 32 (1980), p. 438.
 26. Jean STEINMANN, *Ainsi parlait Qohèlèt*, Paris, Cerf, 1955, p. 39 et 84.
 27. R.B.Y. SCOTT, *Proverbs. Ecclesiastes*, Garden City, Doubleday, 1965, p. 234-235.
 28. Aare LAUHA, *Kohelet*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1978, p. 122, 124-125.
 29. Étienne GLASSER, *Le Procès du bonheur par Qohelet*, Paris, Cerf, 1970, p. 100, 103, 105, 177.

damnés à reconnaître le caractère énigmatique de cette péripécopie, voire de tout le livre ? Non, car nous croyons qu'une analyse structurelle peut nous aider à mieux cerner le sens global de Qo 7,1-4 et nous mettre ainsi sur la voie pour entreprendre une bonne critique littéraire. C'est ce qu'il convient maintenant d'examiner.

II. ANALYSE STRUCTURELLE

La majorité des exégètes qui se sont intéressés à la structure du Qohélet ont fixé le début de la nouvelle péripécopie en 7,1³⁰. Mais du point de vue de la macro-structure, nous croyons que la péripécopie commence en 6,10 et se termine en 7,14 : les vv. 13-14 du chapitre 7 forment en effet une inclusion avec les vv. 10-12 du chapitre 6, tandis que les vv. 11-12 annoncent 7,1-12 :

- A Connnaissance acquise de l'être humain (6,10a).
- B Réponse négative au sujet du pouvoir [ykl] de l'être humain (6,10b).
- C Annonce du développement qui va suivre [dbrym] avec la conséquence qui en résulte [hbl] et la question du profit (6,11).
- D Question sur la vie quant au présent [ywm] (6,12a).
- E Question sur la vie quant à l'avenir [hr] (6,12b).
- C' Les *dbrym* annoncés au v. 11 qui constituent la réponse à la question posée au v. 12a [*mh twb*] (7,1-12 où le mot *twb* revient neuf fois).
- A' Invitation à la connaissance de l'œuvre de la Divinité (7,13a).
- B' Question sur le pouvoir [ykl] de l'être humain (7,13b).
- D' Réponse sur la vie quant au présent [ywm] (7,14a).
- E' Réponse sur la vie quant à l'avenir [hr] (7,14b).

On remarquera que si la question posée en 6,12a sur ce qui est bon [*twb*] trouve son ultime réponse en 7,14a, celle-ci est déjà donnée dès les premiers versets du chapitre sept qui reprennent quatre fois le mot *twb* et une fois le verbe *yfb*. Les vv. 1-4 contiennent non seulement le même mot *twb*, mais ils traitent aussi directement de la mort qui était déjà évoquée dans la formulation de 6,12.

Quant à la structure de 7,1-12 où le mot *twb* revient à huit reprises, V. D'Alario considère, entre autres choses, que le v. 8a reprend le thème initial du v. 1b, tandis que le v. 7b correspond au v. 11 et le v. 8b au v. 9³¹. De son côté, M.V. Fox voit dans

30. Voir par exemple Addison G. WRIGHT, « Addition Numerical Patterns in Qoheleth », *Catholic Biblical Quarterly*, 45 (1983), p. 37, qui exclut explicitement Qo 6,10-12 ; Antoon SCHOORS, « La structure littéraire de Qoheleth », *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 13 (1982), p. 107 ; James A. LOADER, *Polar Structure in the Book of Qoheleth*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1979, p. 33 ; Noel D. OSBORN, « A Guide for Balanced Living », p. 185-186, etc.

31. Vittoria D'ALARIO, *Il libro del Qohelet. Struttura letteraria e retorica*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1993 p. 139-140. Gianfranco RAVASI, *Qohelet*, Milano, Edizioni Paoline, 1988, p. 231, divise également la péripécopie entre les vv. 1-8 et 9-14.

les vv. 1-6 une première unité : le v. 4 élabore sur le v. 2 et les vv. 5-6 sur le v. 3³². R.E. Murphy se contente de diviser les vv. 1-12 en trois unités : vv. 1-6a (premier groupe), v. 6b (jugement de vanité), vv. 7-12 (deuxième groupe)³³. Les propositions pourraient facilement se multiplier car les mots clés qui se retrouvent déjà aux vv. 1-4 sont nombreux : *twb* (vv. 1[2x].2.3[plus *ywb*].5.8[2x].11.14[2x]) ; *ywm* (vv. 1[2x].14 [2x]) ; *lb* (vv. 2.3.4[2x].7) ; *byt 'bl* (vv. 2.4) ; *k's* (vv. 3.9) ; *ksyl* (vv. 4.6) ; *hkm* (vv. 4.5.7.10-12).

Cela dit, les vv. 1-4 forment une petite unité bien délimitée et structurée. On peut d'abord relever une inclusion entre les vv. 2 et 4 avec les quatre emplois du mot maison [*byt*] qui reviennent en parallélisme synonymique :

- A *byt 'bl* (v. 2a)
- B *byt mšth* (v. 2b)
- A' *byt 'bl* (v. 4a)
- B' *byt šmħh* (4b)

Du point de vue thématique, les vv. 1-4 traitent du même sujet : le vivant, s'il veut être philosophe, doit s'interroger sur la signification de la mort.

En ce qui concerne les micro-structures de cette petite unité, on peut d'abord relever que le v. 1 est constitué de deux micro-récits (v. 1a et 1b). Le premier se présente comme une allitération et un jeu de mots sous forme de chiasme :

- A *ṭōb*
- B *šēm*
- B' *miššemen*
- A' *ṭōb*

Ce jeu de mots pourrait être traduit par « bon nom vaut mieux que bon parfum », ou mieux encore par « plus précieux un nom qu'un onguent précieux »³⁴. Quant au second micro-récit, il est construit sous la forme d'un parallélisme antithétique :

- A *wywm*
- B *hmwt*
- A' *mywm*
- B' *hwldw*

Il en est de même du proverbe qui se trouve au début du v. 2, lequel est suivi d'un commentaire introduit par l'expression *b'šr* (2b) :

32. Michael V. FOX, *Qohelet and His Contradiction*, Sheffield, The Almond Press, 1989, p. 227.

33. Roland E. MURPHY, « A Form Critical Consideration of Ecclesiastes VII », dans *Society of Biblical Literature. Seminar Papers*, Missoula, Scholar Press, 1974, p. 80.

34. Cette dernière traduction est de Henri MESCHONNIC, *Les cinq rouleaux*, Paris, Gallimard, 1970, p. 158.

A *twb llkt*

B *'l-byt-bl*

A' *mlkt*

B' *'l-byt mšth*

Comme les vv. 1a et 2a, le v. 3a contient un dit de préférence où le chagrin est opposé au rire. Puis, ce « mieux vaut... » est suivi d'un autre commentaire introduit cette fois-ci par la conjonction *ky* (3b)³⁵.

Enfin, le v. 4 développe l'idée du v. 2 sous la forme d'un parallélisme antithétique :

A *lb ḥkmym*

B *bbyt 'bl*

A' *wlb ksylm*

B' *bbyt śmḥh*

En résumé, les vv. 1-4 contiennent donc cinq micro-récits ou proverbes (vv. 1ab.2a.3a.4) et deux commentaires explicitement introduits par les expressions « parce que » et « car » (vv. 2b.3b)³⁶.

III. CRITIQUE LITTÉRAIRE

L'analyse structurelle que nous venons de proposer nous montre bien que c'est le tout qui explique ses parties et non l'inverse. Elle nous fait également bien voir que Qo 7,1-4 est une composition et non une simple compilation. Qo 7,1-4 est un texte bien encadré, délimité et structuré avec une grande idée dominante : à la question « qui sait ce qui est bon [*twb*] pour l'être humain dans la vie » (6,12a), Qo 7,1-4 répond qu'il est bon [*twb*] de réfléchir à la mort, car c'est là la principale activité du philosophe. Notre analyse structurelle a également le mérite de ne pas faire appel aux échappatoires qu'on retrouve chez les exégètes qui travaillent avec l'approche diachronique. Bien sûr, en disant cela, ce n'est pas l'approche diachronique que nous rejetons, mais simplement ses résultats. En outre, la structure de 7,1-4 nous indique déjà qu'il est impossible de considérer l'ensemble de ces versets comme des citations que Qohélet commente à partir du v. 6b, puisqu'on retrouve déjà deux commentaires aux vv. 2b et 3b. Peut-on être plus précis ? Oui, mais pour ce faire, notre analyse structurelle a besoin d'être secondée par une critique littéraire de chacun des versets.

35. On ne peut suivre Theodore A. PERRY, *Dialogues with Koheleth*, p. 118 ; 121 qui traduit ce *ky* par une interrogation, car cet adverbe n'a jamais un sens interrogatif dans le Qohélet.

36. On ne peut donc suivre la proposition de Franz Josef BACKHAUS, « *Den Zeit und Zufall trifft sie alle* ». *Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qohelet*, Frankfurt am Main, Verlag Anton Hain, 1993, p. 220, note 19, qui divise ce texte entre poésie (7,1.2a.4) et prose (7,2a.b.3).

Verset 1

Le v. 1 s'ouvre par un dit de préférence. Cette façon d'argumenter est fréquente dans le Qohélet³⁷. Dans la plupart des cas, cette forme littéraire se retrouve au cœur d'un développement (5,4 ; 6,3.9 ; 9,4.16.18), ou bien en introduction (4,9.13) ou en conclusion (4,3.6). À deux reprises, le dit de préférence fait partie d'une structure climactique : en 4,3 comme conclusion et en 4,9 comme introduction. Quant à 7,1.2.3, notre analyse structurelle a bien montré que ces dits de préférence font partie d'un long développement qui a commencé en 6,10 et qui se termine en 7,14.

Comme cette façon de s'exprimer est fréquente dans le livre des Proverbes³⁸, on peut croire que le personnage Qohélet, en 7,1a, évoque la sagesse traditionnelle. On peut même y voir une allusion³⁹ à Pr 22,1a, qui exploite une comparaison semblable :

Le nom [*šm*] est préférable à de grandes richesses.

Mais qu'est-ce que le nom ? Dans ces deux textes, le mot *šm* peut être traduit par « renommée ». Ce sens est en effet fréquent (voir par exemple les hommes de nom en Gn 6,4 ou Is 56,5 où *šm* est également suivi de l'adjectif *tôb* qui, avec la proposition suivante *mn*, équivaut à un comparatif). La renommée dont il est question est vraisemblablement la renommée posthume, laquelle se réalisait efficacement par une descendance nombreuse⁴⁰. C'est pourquoi, à ce proverbe qui se termine par :

[...] faveur est meilleure qu'argent et or (Pr 22,1b),

Qohélet ajoute, ce qui ne manque pas d'étonner, sa propre version :

[...] et le jour de la mort que le jour de la naissance (7,1b).

Contrairement à ses devanciers, Qohélet ne croit donc pas en une survie dans la mémoire de la postérité. C'est d'ailleurs explicitement énoncé en Qo 1,11 et 2,16a :

Il n'y a pas de mémoire des premiers
et même des derniers qui existeront,
il n'y aura pas de mémoire pour eux
chez ceux qui existeront en dernier (1,11).

Car il n'y a pas de souvenir du philosophe, pas plus que de l'insensé, pour toujours, parce que déjà dans les jours qui viennent tout est oublié (2,16a).

La survie dans la mémoire n'est qu'une fausse immortalité, voire un refoulement de la mort.

Reste alors à expliquer la deuxième partie du v. 1a, qui diffère de Pr 22,1a. Que signifie ici le mot *šmn* qui se traduit littéralement par « huile » ? Maillot est d'avis

37. Voir Qo 4,3.6.9.13 ; 5,4 ; 6,3b.9 ; 7,1.2.3.5.8ab ; 9,4.16.18.

38. Voir Pr 3,14 ; 8,11.19 ; 15,16-17 ; 16,8.16.19.32 ; 17,1 ; 19,1.22 ; 21,9 ; 27,5.10 ; 28,6.

39. Contrairement aux exégètes cités ci-haut (voir notes 22 à 29), nous parlons d'allusion et non de citation. L'allusion consiste à faire sentir le rapport d'une chose qu'on dit avec une autre qu'on ne dit pas, et dont ce rapport même réveille l'idée. Étant encore plus implicite que la citation, l'allusion exige donc un effort de décodage de la part du lecteur. Sur la distinction entre citation et allusion, voir Jean-Jacques LAVOIE, « Jeux bibliques d'intertextualité ou l'impossibilité de lire hors de la bibliothèque », *Tangence*, 35 (1992), p. 46-58, particulièrement les p. 48-51.

40. Voir par exemple Qo 6,3 ; Is 56,5 ; Pr 10,7 ; Jb 18,17-19 ; Ps 9,6 ; 109,13 ; 112,6 ; Sir 41,12 ; etc.

que le parfum [šmn], c'est l'impression favorable que nous pouvons faire sur les autres. Par conséquent, il propose la traduction suivante : « il vaut mieux être que bien paraître⁴¹ ». Ellul croit plutôt que si tout se ramène à l'illusion d'une bonne renommée, c'est-à-dire à ce que les autres pensent de lui, alors autant mourir tout de suite⁴². Pour Loader, l'huile est une métaphore de la vie⁴³. Plusieurs exégètes affirment que l'huile fait référence à la naissance, mais les uns en déduisent que la sobriété des funérailles est préférable à la fête d'anniversaire⁴⁴, tandis que les autres en concluent que le jour de la mort est préférable au jour de la naissance, car à la naissance on est oint avec de l'huile, tandis qu'à la mort qu'on est oint avec une bonne réputation⁴⁵. Au contraire, certains exégètes affirment que l'huile évoque les funérailles et la mort⁴⁶. Michaud en conclut que ce dicton servait peut-être à consoler les pauvres gens qui manquaient d'aromates pour l'embaumement de leurs morts⁴⁷. L.D. Johnson et J. Vilchez Lindez sont d'avis que l'huile était utilisée à la fois pour la naissance et pour la mort⁴⁸. En fait, il est vrai que l'huile était utilisée comme aliment, combustible ou médicament et qu'elle servait aussi bien pour l'onction des rois et des prêtres, comme le rappelle le Targoum de Qo 7,1, que pour la dîme et les sacrifices, mais le contexte immédiat de Qo 7,1a n'évoque aucune de ces réalités. Il est tout aussi vrai que la symbolique de la naissance et/ou de la mort est appropriée au contexte immédiat, mais aucune référence vétérotestamentaire n'est jamais donnée à l'appui de ces deux interprétations. Mieux encore, dans sa description des soins offerts au nouveau-né, Ez 16,4 ne fait aucune mention de l'huile. Quant au rapport entre l'huile et la mort, deux textes bibliques nous informent qu'on devait s'abstenir d'huile en signe

-
41. Alphonse MAILLOT, *Qohélet ou l'Ecclésiaste. Commentaire de l'Ecclésiaste*, Lyon, Cahier du Réveil, 1971, p. 102. Étienne GLASSER, *Le Procès du bonheur*, p. 103, note 6, n'exclut pas cette interprétation. André BARUCQ, *Ecclésiaste*, Paris, Beauchesne, 1968, p. 122, de son côté, commente comme suit : « Bonne renommée vaut mieux que ceinture dorée ». Déjà George A. BARTON, *The Book of Ecclesiastes*, p. 139, proposait de paraphraser ce proverbe comme suit : « honneur vaut mieux que vanité ». Bien avant Barton, les commentateurs du XIX^e siècle profitaient de ce proverbe pour montrer l'extrême importance qu'on doit accorder à une bonne réputation. Parmi tous les commentaires, celui de James HAMILTON est sans doute le plus éloquent : *The Royal Preacher. Lectures on Ecclesiastes*, New York, Robert Carter & Brothers, 1851, p. 222-229.
42. Jacques ELLUL, *La Raison d'être. Méditation sur l'Ecclésiaste*, Paris, Seuil, 1987, p. 119.
43. Pour appuyer son interprétation, il fait référence à l'huile qui sert à éclairer la lampe, symbole de vie, en Pr 13,9 ; 20,20 ; 24,20 ; Jb 18,5-6 et 21,17. Voir James A. LOADER, *Polar Structures*, p. 33.
44. Voir par exemple Duane A. GARRETT, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, Nashville, Broadman Press, 1993, p. 318.
45. Voir par exemple Noel D. OSBORN, « A Guide for Balanced Living », p. 187.
46. Voir par exemple A.D. Power, *Ecclesiastes or the Preacher. A New Translation with Introductions, Notes, Glossary and Index*, Londres, Langmans Green, 1952, p. 91, qui en conclut que personne ne peut être jugé heureux avant sa mort. Déjà Charles Henry Hamilton Wright, *The Book of Koheleth Commonly Called Ecclesiastes*, London, Hodder & Stoughton, 1883, p. 151, affirmait que la remarque de Solon illustrerait partiellement l'aphorisme de Qohélet : « l'homme ne peut être appelé heureux avant qu'il n'ait terminé sa vie de façon joyeuse (HÉRODOTE, *Histoire*, 1,32). Dans le même sens, on pourrait encore citer SOPHOCLE, *Œdipe-roi*, 1528 ; EURIPIDE, *Andromaque*, 100 et suiv. ; *Troyennes*, 510 ; *Les Héraclides*, 865 ; *Électre*, 955 ; ESCHYLE, *Agamemnon*, 928. Mais cette interprétation correspond davantage à Sir 11,28 qu'à Qo 7,1.
47. Robert MICHAUD, *Qohélet et l'hellénisme. La littérature de Sagesse. Histoire et théologie, II*, Paris, Cerf, 1987, p. 172.
48. L.D. JOHNSON, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon*, Nashville, Broadman Press, 1982, p. 112 ; Jose VILCHEZ LINDEZ, *Sapienciales III. Ecclesiastes o Qohélet*, Estella, Verbo Divino, 1994, p. 305.

de deuil (2 Sam 14,2 et Is 61,3). Cette abstention s'explique par le fait que l'huile était un signe de joie, de réjouissance et de fête, utilisée particulièrement lors des banquets⁴⁹. Quant à l'emploi de l'expression *šmn twb*, qui ne revient que quatre autres fois dans la Bible, il nous oriente dans le même sens. En 2 R 20,13 et Is 39,2, l'huile parfumée [*šmn twb*], avec l'argent, l'or et les aromates, fait partie de ce qui se trouvait dans les trésors du roi Ézéchias. L'huile équivalait alors aux richesses mentionnées en Pr 22,1a⁵⁰. Au Ps 133,2, l'huile parfumée est une métaphore du bonheur et de la douceur de la fraternité. Enfin, Ct 1,3 est le seul autre passage où on retrouve la même homophonie entre *šemen* et *šēm* : le nom est ici la personne⁵¹, tandis que l'huile parfumée évoque la précieuse présence de l'être aimé⁵². L'ensemble de ces textes nous montre donc que la deuxième partie du proverbe de Qo 7,1a, qui se distingue de Pr 22,1a, est en rapport avec le v. 2, où Qohélet invite son auditeur à ne pas fréquenter les banquets, ces lieux d'opulence et de réjouissance.

En résumé, Qo 7,1 présente deux proverbes qui préfèrent la mort à la vie, mais qui n'ont pas la même perception de la mort et de la vie. Il reste maintenant à comprendre la relation de ces deux proverbes. Selon G. Ogden il n'y a pas lieu d'opposer ces deux proverbes, puisque l'objectif de la citation du v. 1a est de servir comme exemple : comme A vaut mieux que B (7,1a), ainsi C vaut mieux que D (7,1b)⁵³. Au contraire, pour N. Lohfink, le v. 1b donne une nouvelle interprétation au proverbe populaire exprimée en 1a, et celle-ci est la suivante : ce n'est pas le jour de la naissance, mais le jour de la mort que l'on jouit d'une bonne renommée ; c'est pourquoi le second est préférable au premier⁵⁴. Cette interprétation est improbable puisqu'elle n'est pas conforme au reste du livre qui nie la survie dans la mémoire de la postérité (voir par exemple 1,12 ; 2,16 ; 6,4). Nous sommes d'accord pour voir une opposition entre ces deux proverbes, mais nous la comprenons différemment : le premier proverbe, traditionnel, affirme qu'une renommée posthume après la mort vaut mieux qu'une vie de réjouissance, tandis que le second, qui concerne plus simplement les deux pôles extrêmes de la vie, nuance le premier en affirmant plutôt que le jour de la mort (après lequel il n'y a aucune renommée possible) est préférable au jour de la naissance (lequel n'annonce pas automatiquement des réjouissances). Cette dernière idée, moins conservatrice, est typiquement qohéletienne. En effet, lorsque Qohélet parle de naissance ou de l'acte d'enfanter (racine *ylđ*), ce n'est guère pour rappeler

49. Voir Qo 9,8, mais aussi 2 Sam 12,20 ; Am 6,6 ; Ps 23,5 ; Jud 10,3. À ces témoins textuels, on peut ajouter les témoins iconographiques comme les représentations égyptiennes des banquets. Voir à ce sujet Othmar KEEL, *The Song of Songs. A Continental Commentary*, Minneapolis, Fortress Press, 1994, p. 43, figures 4, 5 et 6.

50. On retrouve la même expression en akkadien [*šamni tâbi* : huile douce] dans la description du trousseau de la reine Ahatmiliki d'Ugarit (Raš Šamra 16.146, ligne 41). Voir à ce sujet Jean NOUGAYROL, *Le Palais royal d'Ugarit III* (Mission de Ras Shamra VI), Paris, Klincksieck, 1955, p. 186. Ce caractère précieux de l'huile est aussi évoqué en Qo 10,1a.

51. Voir à ce sujet A.-M. BESNARD, *Le Mystère du nom. Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé*, Paris, Cerf, 1962, p. 18-31.

52. Dans ce sens voir encore Ct 1,12-14 ; 3,6 ; 4,10-11.13-14 ; 5,13 ; 7,9.14.

53. Graham OGDEN, « The "Better"-Proverb (Tôb-Spruch), Rhetorical Criticism, and Qoheleth », *Journal of Biblical Literature*, 96 (1977), p. 501 ; et ID., *Qoheleth*, Sheffield, JSOT Press, 1987, p. 101.

54. Ainsi par exemple Norbert LOHFINK, *Kohelet*, p. 51.

que la vie est un événement heureux. En 3,2 l'acte d'enfanter s'oppose à l'acte de mourir et fait partie d'une énumération d'actions orientées téléologiquement, mais mutuellement mises en balance, dans le but de souligner une négation radicale de tout dessein. En 4,13-16, il s'agit d'un enfant indigent né pauvre qui ne suscitera aucune réjouissance chez la postérité. En 5,13, la naissance est encore reliée à la misère puisqu'il est question d'une personne qui engendre un fils, mais qui n'a rien en sa possession. Enfin, en 6,3, Qohélet affirme que la postérité est incapable à elle seule d'engendrer du sens. En bref, Qohélet n'a rien de positif à dire sur la naissance⁵⁵. Au contraire, pour Qohélet, il y a des situations où la vie ne vaut pas la peine d'être vécue et où il aurait mieux valu être mort-né, avorté (Qo 6,3-6) ou simplement ne pas avoir été créé (4,1-3)⁵⁶.

Pourquoi Qohélet affirme-t-il ici que le jour de la mort est préférable au jour de la naissance ? Est-ce parce que la vie est devenue non-vie, comme l'écrit W. Vogels⁵⁷ ? Rien dans le texte ni dans le contexte immédiat (7,1-4) ne l'indique. Qo 7,1b est-il alors un commentaire sur l'insignifiance de la vie, comme le pense A. Lauha⁵⁸ ? On serait tenter de le croire, mais on peut aussi bien y voir une simple rectification de la conception trop optimiste de la mort et de la vie du proverbe précédent. L'analyse des versets qui suivent va nous aider à préciser notre réponse à ces deux dernières questions.

Verset 2

Cette deuxième comparaison qui débute par l'expression « mieux vaut » utilise deux fois le verbe « aller » [*hlk*]. Ce verbe, qui se retrouve trente fois dans le Qohélet, revient dix fois dans le sens de mourir⁵⁹ et, sans compter 7,2b, quatre autres fois en lien avec le bonheur (2,1 ; 7,14 ; 9,7 ; 11,9). Ce verbe « aller » est deux autres fois en lien avec le mot « maison » [*byt*] : une fois en 4,17, où Qohélet invite son auditeur à être prudent lorsqu'il va à la « maison de la Divinité », c'est-à-dire au Temple de Jérusalem (2 Sam 12,20 ; Is 37,1 ; Esdr 1,4), et une fois en lien avec la « maison d'éternité » (Qo 12,5), l'ultime demeure, c'est-à-dire la tombe.

Il est ici question de maison de deuil et de maison de festin. Le mot deuil [*bl*] ne revient dans le Qohélet qu'en 7,4, où on retrouve la même expression, « maison de deuil ». Cette expression est unique dans la Bible tout comme l'expression *byt šmhh*, « maison de réjouissance » du v. 4b. Par contre, le syntagme « maison du festin » re-

55. La même conclusion s'impose pour l'emploi du mot « jour » [*ywm*] dans le Qohélet. En effet, sur un total de 26 emplois de ce mot, Qohélet l'utilise 25 fois pour souligner le caractère à la fois fragile, éphémère et dramatique de l'existence humaine (2,3.16.23 ; 5,16.17.19 ; 6,3.12 ; 7,1[2x].10. 14[2x].15 ; 8,8.13.15.16 ; 9,9[2x] ; 11,8.9 ; 12,1[2x].3), tandis qu'il ne se retrouve qu'une seule fois dans un sens neutre (11,1).

56. Pour connaître les raisons qui motivent ce jugement de la part de Qohélet en 6,3-6 et 4,1-3, voir Jean-Jacques LAVOIE, *La Pensée du Qohélet. Étude exégétique et intertextuelle*, Montréal, Fides, 1992, p. 111-121 ; et ID., « De l'inconvénient d'être né. Étude de Qohélet 4,1-3 », *Sciences Religieuses*, 24 (1995), p. 297-308.

57. Walter VOGELS, « Performance vaine et performance saine chez Qohélet », *Nouvelle revue théologique*, 113 (1992), p. 383.

58. Aare LAUHA, *Kohelet*, p. 124.

59. Qo 1,4 ; 3,20 ; 5,14[2x].15 ; 6,4.6 ; 8,10 ; 9,10 ; 12,5.

vient à deux autres reprises : une fois en hébreu en Jr 16,8 [*byt mšth*] et une fois en araméen en Dn 5,10 [*byt mšthy*]. Comme l'indique l'étymologie du mot *mšth*, cette maison de festin est un lieu où l'on boit [*šth*] (Jr 16,8 et Dn 5,1). Ce texte de Jr 16 est d'autant plus intéressant qu'on y retrouve la même opposition qu'en Qo 7,2,4. En effet, il est à la fois interdit au prophète d'entrer dans la maison du festin [*byt mšth*] (v. 8), là où résonne la voix de la joie [*šmh*], et dans la maison du repas funéraire [*byt mrzh*] (v. 5), ce lieu où on mange le pain pour un endeuillé [*bl*] (v. 7). Le seul autre passage où l'on rencontre cette opposition entre deuil et festin est Esth 9,22, texte qui oppose également le deuil [*bl*] à la réjouissance [*šmh*], comme en Qo 7,4. Par ailleurs, l'opposition entre deuil et réjouissance se retrouve aussi en Jr 31,13 ; Is 24,7 ; 61,3,7 ; 66,10, et l'on rencontre une opposition entre deuil [*bl*] et joie en Néh 8,10 [avec le mot *hdwh*] ; Lm 5,15 [avec le mot *mšws*] et Is 61,3 ; Jr 16,7,9 ; 31,13 [avec le mot *ššwn*]. Dans ces textes, qui datent de l'exil ou de la période perse, soit vraisemblablement la période de composition du Qohélet, le rapport entre la joie et le deuil est double : tantôt c'est la joie qui devient deuil (Is 24,7 ; Jr 16,8 ; Lm 5,15), tantôt c'est le deuil qui se transforme en joie (Jr 31,13 ; Is 61,3,7 ; 66,10 ; Néh 8,10 et Esth 9,22). Enfin, l'ensemble de ces textes nous empêche de suivre les exégètes qui voient dans cette maison du festin une allusion au banquet de mariage⁶⁰ ou encore une simple « métaphore de la vie ("Maison de la vie")⁶¹ ».

On pourrait croire ici que les invitations de Qohélet au bonheur (2,24 ; 3,12.22 ; 5,17 ; 8,15 ; 9,7-10 ; 11,9-10) sont contredites, et c'est sans doute pourquoi certains ont vu dans ce verset une glose ou une citation. Mais il n'en est rien, car il s'agit simplement d'une comparaison qui entend souligner la supériorité de la méditation de la mort. C'est aussi ce que montre la justification introduite par *bšr* qui rappelle que la maison de deuil est la fin [*swp*] de tout être humain. Par l'emploi de ce mot qui a un sens temporel (voir aussi 3,11 et 12,13), Qohélet revient sur un thème qui lui est cher : la précarité de l'être-humain-dans-le-temps (voir déjà le début du livre en 1,4 et sa finale en 12,5). Quant au verbe *ntn*, « donner », suivi du mot *lb*, cœur, il revient six autres fois dans le Qohélet (1,13.17 ; 7,21 ; 8,9.16 et 9,1). Dans tous les cas, l'expression indique une réflexion, car le cœur dans l'anthropologie du Qohélet est avant tout le siège de l'intelligence, de la vie psychique et de la volonté⁶². En résumé, si Qohélet donne ici sa préférence à la maison de deuil, laquelle renvoie au jour de la mort du v. 1, c'est parce que celle-ci fait davantage réfléchir le vivant sur sa véritable condition : la précarité de la vie qui débouche inévitablement sur la mort⁶³. Dit au-

60. Ainsi déjà Qohélet Rabba sur Qo 7,2 et maints exégètes juifs. Voir à ce sujet Micheline CHAZE, *L'Imitatio Dei dans le Targum et la Aggada*, Louvain/Paris, Peeters, 1990, p. 80-84 ; Moshe ALSHICH, *The Book of Koheleth. In Pursuit of Perfection. The Commentary of Rabbi Moshe Alshich on Megilloth Koheleth/Ecclesiastes*, translated by Ravi Shahar, Jerusalem, Feldheim, 1992, p. 169-170 ; Yitzhak I. BROCH, *Koheleth. The Book of Ecclesiastes in Hebrew and English with a Midrashic Commentary*, New York, Feldheim, 1982, p. 133-134 ; etc.

61. Ainsi Lugder SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, « *Nicht im Menschen gründet das Glück* », p. 163, qui évoque à l'appui de son interprétation Pr 9,1 ; 14,1 ; 24,3 et Ruth 4,11.

62. Voir aussi Qo 1,16 ; 2,1.3[2x].10.15[2x].20.22.23 ; 3,11.17.18 ; 5,1.19 ; 7,2.4.22.25.26 ; 8,5.11 ; 9,3.7 ; 10,2[2x].3 ; 11,9[2x].10.

63. Le mot « vie », qui revient 25 fois dans le Qohélet, est lui-même majoritairement utilisé dans des contextes ou des expressions qui évoquent le caractère éphémère de l'existence humaine. C'est évident lors-

trement, Qohélet invite l'être humain à la maison de deuil plutôt qu'à la maison du festin ou de la réjouissance, car il sait que le bonheur n'est qu'un divertissement qui permet d'oublier temporairement la fragilité de la condition humaine. C'est par exemple très clair en 5,19 : « Oui, il ne pense pas beaucoup aux jours de sa vie parce que la Divinité l'occupe à la joie de son cœur ». En ce qui concerne le bonheur, il nous y invite précisément à cause de cette brièveté absurde de l'existence (5,17b ; 8,15b ; 9,9b ; 11,7-12,7) et de la mort qui confond tout (3,16-22 ; 9,1-12)⁶⁴. Bien entendu, la logique cartésienne n'a pas ici sa place et, comme le dit le proverbe russe, « un pessimiste est un optimiste bien informé ».

Verset 3

Le v. 3 poursuit sa réflexion par un autre dit de préférence dont le jugement sévère sur le rire est typiquement qohéletien. En effet, en 2,2 le rire [*šhq*] est folie ; en 7,6, il s'agit du rire de l'insensé qui est comparé au bruit des épines [*hassîrîm*] sous la marmite [*hassîr*] ; puis en 10,19, verset qui doit être lu dans son contexte (10,16-20), le rire a encore une fois un sens négatif. Quant au verbe *šhq*, il ne revient qu'une fois en 3,4 où il s'oppose au verbe pleurer. Or, cette dernière mention n'accorde guère un sens positif au rire puisqu'elle fait partie de ce catalogue d'actions contradictoires qui a pour but de souligner une négation radicale de tout dessein. En résumé, le rire trahit un comportement stupide et c'est pourquoi il a toujours une connotation péjorative, tandis que le chagrin [*ka'as*] est un sentiment qui reflète la véritable condition humaine.

Mais ce v. 3 semble contredire le v. 9, où Qohélet rappelle à son auditeur que le *ka'as* repose au sein des insensés. On a déjà vu que certains exégètes ont proposé comme solution de voir dans ce proverbe une glose ou une citation. Contrairement à D. Michel qui considère ce v. 3 comme une citation critiquée par le v. 9, F.J. Backhaus est plutôt d'avis que c'est le v. 9 qui est une citation de la sagesse traditionnelle, tandis que le v. 3 est de Qohélet lui-même⁶⁵. Mais une autre solution est possible. Les traducteurs savent très bien qu'on ne doit pas confondre le sens littéral d'un mot avec son sens contextuel. Or, le contexte du mot *ka'as* n'est pas le même aux vv. 3 et 9. Au v. 3 le mot *ka'as* s'oppose au mot « rire » ; par conséquent il doit être rendu par le mot « chagrin »⁶⁶. Par contre, le v. 9 doit être compris à la lumière du v. 8b, où Qohélet rappelle que la patience vaut mieux que l'emportement. Dans un tel contexte, le *ka'as* qui repose dans le sein des insensés désigne plutôt l'irritation ou la colère⁶⁷. En

qu'on le retrouve par exemple dans les expressions temporelles « nombre des jours de [...] » (2,3 ; 5,17 ; 6,12) et « jour de [...] » (5,19 ; 8,15 ; 9,9). Son caractère transitoire est encore souligné lorsqu'elle est comparée à une ombre (6,12). En bref, la seule supériorité des vivants sur les morts, c'est qu'ils savent, eux, qu'ils mourront (9,5).

64. Voir à ce sujet Jean-Jacques LAVOIE, *Qohélet. Une critique moderne de la Bible*, Montréal/Paris, Médiaspaul, 1995, p. 107-118.

65. Franz Josef BACKHAUS, « Denn Zeit und Zufall trifft sie alle », p. 225.

66. On ne peut donc suivre Michael V. FOX, *Qohélet and his Contradictions*, p. 228, qui traduit le mot *k's* du v. 3 par « irritation ». Puis, reliant le v. 3 au v. 5, il croit que ce verset affirme qu'un reproche vaut mieux qu'une joie creuse.

67. Ce sens est également bien attesté en hébreu biblique (voir par exemple 2 R 23, 26 ; Ps 88,5 ; etc.).

ce qui concerne les autres emplois du mot *ka'as* (voir 1,18 ; 2,23 ; 5,16 ; 11,10), Qo 1,18 mérite d'être retenu, car on y apprend que le chagrin est engendré par la réflexion philosophique. Or, si la réflexion philosophique éveille le chagrin, celui-ci dissimule la réflexion philosophique par excellence : la méditation de la mort.

C'est ce qu'indique la justification du v. 3b qui oppose l'extérieur (visage) à l'intérieur (cœur) et le mot *ro'a* au verbe *yātab*. L'expression *r' pny*m peut être rendue de deux façons, soit par « mauvais visage », selon le principe de l'équivalence formelle, soit par « tristesse du visage », selon le principe de l'équivalence dynamique. Cette dernière traduction peut être justifiée par le contexte immédiat (voir le mot chagrin en 3a) et par les deux seuls autres emplois bibliques où l'expression désigne bien la tristesse⁶⁸. Quant à l'expression contraire, *yytb lb*, elle peut être traduite, elle aussi, de plusieurs façons. Mais nous ne retiendrons que les deux traductions principales, les autres se rapprochant parfois un peu trop de la paraphrase. Pour les uns, qui rappellent que le verbe *ytb*, avec *lb* pour sujet, signifie toujours « être joyeux » (Jg 18,20 ; 19,6.9 ; 1 R 21,7 ; Ruth 3,7), l'expression doit être rendue par « rend le cœur heureux ». Pour les autres, il faut comprendre le verbe *ytb* comme étant l'opposé du mot *r'* (voir par exemple la même opposition en Lv 5,4 et Is 41,23) et traduire « le cœur est bon ». En bref, du point de vue strictement grammatical, le v. 3b peut légitimement être rendu de deux manières : « car sous un visage triste le cœur peut être heureux » ou « car sous un mauvais visage, le cœur est bon ». Parmi ceux qui défendent la première traduction, la majorité affirme que ce verset enseigne que l'apparence trompe, et l'on évoque à l'appui Pr 14,13⁶⁹. Par contre, N.D. Osborn, qui limite la citation au v. 3a, est plutôt d'avis que ce verset nous rappelle que « la vraie joie du cœur vient en faisant face aux dures réalités de la vie⁷⁰ », tandis que A. Bonora, qui est de ceux qui voient dans ce verset une citation, affirme que « la douleur a une valeur éducative, elle enseigne à être bon, elle est une cure pour l'intérieur de l'homme⁷¹ ». Selon la deuxième traduction, et compte tenu que le cœur est le siège de l'intelligence (voir les vv. 2.4.7.21), le v. 3b signifie plutôt qu'une vie extérieure triste (mauvais visage) dissimule une bonne réflexion intérieure sur la réalité la plus mauvaise et sombre qui soit : la mort, où il n'y a plus aucun bonheur (9,7-10). Selon cette dernière interprétation, qui a l'avantage d'être plus conforme au contexte immédiat (vv. 3-4), on peut encore traduire comme suit : « car sous un visage triste, l'intelligence est bonne ». En résumé, comme la philosophie engendre le chagrin (1,18), Qohélet affirme simplement qu'une mine sinistre cache un grand philosophe.

68. Voir Néh 2,2 et Gn 40,7. En Néh 2,2, le mot *ro'a* est à la fois rattaché au mot visage et au mot cœur et il est synonyme de « malade » [*hlh*].

69. C'est l'interprétation la plus retenue par les exégètes, quelle que soit leur position à l'égard de la théorie des citations. Voir par exemple Roland E. MURPHY, *Ecclesiastes*, Dallas, Word Books, 1992, p. 64, qui ne considère pas ce verset comme une citation, et Roger N. WHYBRAY, *Ecclesiastes*, Londres, Marshall, Morgan & Scott, 1989, p. 114, qui le considère comme une citation. De ce point de vue, le v. 3 pourrait plutôt contredire Pr 15,13, d'autant plus que ces deux textes, en hébreu, ont trois mots sur quatre en commun : « un cœur gai donne bonne figure » [*lb śmḥ yytb pny*m].

70. Noel D. OSBORN, « A Guide for Balanced Living », p. 189.

71. Antonio BONORA, *Il libro di Qoélet*, p. 112.

Verset 4

Le v. 4, qui reprend en partie le v. 2, développe et conclut la réflexion amorcée depuis le v. 1, en opposant les philosophes aux insensés. Cette opposition entre *hkm* et *ksyl* est fréquente dans le Qohélet et dans le livre des Proverbes⁷². Pas étonnant alors que pour Qohélet, l'insensé, c'est avant tout l'ignorant (2,14 ; 4,13.17 ; 5,2 ; 7,5-6 ; 10,2.12.15). Son intelligence (cœur) est donc dans la maison de réjouissance [*śmhh*]. Bien que cette racine, qui revient 17 fois dans le Qohélet, est majoritairement utilisée de façon positive, les deux premiers emplois, en 2,1-2, sont plutôt pessimistes et correspondent à sa propre expérience⁷³. Il n'y a donc nulle contradiction avec le reste du livre, puisque Qohélet, qui parle d'expérience, vise à rappeler la supériorité de la méditation de la mort.

Quant au philosophe, son intelligence est dans la maison de deuil, ce qui signifie que la mort est l'objet de ses méditations. Étant l'ultime but de l'existence, la mort doit être le point de départ à partir duquel on doit penser la vie. C'est pourquoi Qohélet insiste tant sur ce thème⁷⁴.

CONCLUSION

Dans cette péripécie bien délimitée et structurée autour de cinq micro-récits (vv. 1ab.2a.3a.4) et deux commentaires (vv. 2b.3b), Qohélet nous invite à préférer la vérité amère aux douces illusions. Cette prééminence accordée à la maison de deuil s'explique facilement : la mort, pour Qohélet, n'est pas un sujet de réflexion parmi d'autres ; elle est l'horizon de toutes les réflexions. Elle seule révèle notre véritable condition. Qohélet n'entend pas nier les plaisirs de la vie (voir 2,24-26 ; 3,12.22 ; 5,17 ; 8,15 ; 9,7-9 ; 11,9-10), mais, comme l'indique l'emploi de la forme comparative (7,1-4), il compte rappeler la supériorité de la méditation de la mort. En donnant sa préférence à la maison de deuil, Qohélet nous invite en quelque sorte à un travail de deuil, travail qui nous confronte à la mort, comme événement, mais qui nous oriente résolument vers la vie. Cette invitation est saine, car la psychanalyse a bien montré que seul un incessant travail de deuil — sauf le deuil pathologique, bien entendu — rend possible l'existence d'un vrai bonheur qui est autre chose qu'un simple divertissement. C'est la pensée de la mort qui, paradoxalement, rend la vie plus précieuse, et c'est pourquoi Qohélet invite également son auditeur à jouir de la vie. Le philosophe, selon l'ensemble du livre de Qohélet, c'est celui qui sait à la fois goûter aux plaisirs de la vie et prendre en considération la finitude humaine. Philosophier, c'est donc apprendre à vivre et à vivre heureux, mais comme la vie est essentielle-

72. Voir Qo 2,14.15.16 ; 4,13 ; 6,8 ; 7,5 ; 10,2.12 ; Pr 3,35 ; 10,23 ; 13,20 ; 14,8.11.16.24.33 ; 15,2.7 ; etc. Il est donc inutile de voir dans cette opposition de 7,4 une influence de la philosophie stoïcienne, comme le croit John G. GAMMIE, « Stoicism and Anti-Stoicism in Qoheleth », *Hebrew Annual Review*, 9 (1985), p. 181.

73. Dans les autres cas, la joie est plutôt sujet d'affirmation (3,12 ; 8,15), d'observation (3,22 ; 5,18.19) ou de recommandation (9,7 ; 11,8.9). En 4,16, il s'agit d'une négation et les deux emplois de 10,19 sont probablement à comprendre comme une réalité que Qohélet critique.

74. Voir par exemple Qo 2,14-16 ; 3,16-22 ; 4,1-3 ; 9,1-6.10.11-12 ; 11,7-12,7.

ment un chemin qui mène vers la mort, philosopher n'est-ce pas aussi, d'une certaine façon, comme l'ont affirmé maints philosophes depuis Socrate jusqu'à Schopenhauer en passant par Montaigne, apprendre à mourir ?