NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

113 N° 3 1991

Performance vaine et performance saine chez Qohélet

Walter VOGELS (pb)

p. 363 - 385

https://www.nrt.be/fr/articles/performance-vaine-et-performance-saine-chez-qohelet-458

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Performance vaine et performance saine chez Qohélet

Le livre de Qohélet provoque le lecteur, à partir même du premier verset, qui affirme: «Tout est vanité.» Ce lecteur, constamment tiraillé entre des affirmations qui lui semblent contradictoires, ne peut rester indifférent. Tantôt l'auteur écrit: «Du rire j'ai dit: 'sottise', et de la joie: 'à quoi sert-elle?'» (*2,* 2); mais un peu plus loin il affirme: «Et je fais l'éloge de la joie» (*8,* 15) et même «Réjouis-toi!» (*11,* 9). Pourquoi faire l'éloge de la joie et inciter à la joie si elle ne sert à rien? De semblables contradictions (apparentes?) se retrouvent à propos d'autres aspects de la vie. Rien de surprenant si l'on discute sur le sens du livre. Quel genre de penseur est Qohélet? quel est son message? On l'a classé dans tous les «ismes» existants[1]. Puisqu'il énonce des affirmations contradictoires, les interprétations qu'on en propose le sont également. Alors que tel lecteur sera porté à favoriser l'une d'elles, un autre penchera plutôt vers son opposé.

Beaucoup voient en Qohélet un genre de *philosophe.* Il appartient en effet aux sages de la Bible et nous présente ses idées sur la vie. Selon certains, il serait un *pessimiste*[2] et même un *désabusé,* allant jusqu'à l'*ironie*[3]. Il se montre extrêmement négatif: «Tout est vanité et poursuite de vent» (*1,* 14); l'homme est complètement abandonné, sans issue, destiné à la mort. D'autres insistent sur son côté positif et en concluent, au contraire, qu'il serait un

1. Il est impossible de citer tous les titres que l'on a donnés à Qohélet. Pratiquement chaque commentateur en suggère un. Pour les plus importants, je donnerai la référence à l'une ou l'autre étude significative; cf. J. CHOPINEAU, *L'image de Qohélet dans l'exégèse contemporaine,* dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 59 (1979) 595-603.

2. Cf. E.F. BISHOP, *A Pessimist in Palestine (B.C.),* dans *Palestine Exploration Quarterly* 100 (1968) 33-41; H. DUESBERG - I. FRANSEN, *Les scribes inspirés: Introduction aux livres sapientiaux de la Bible,* Éditions de Maredsous, ^{2}1966, parlent du «pessimisme inspiré» (p. 417); B. LANG, *Ist der Mensch hilflos? Das biblische Buch Kohelet, neu und kritisch gelesen,* dans *Theologische Quartalschrift* 159 (1979) 109-124.

3. Cf. E. GOOD, *Irony in the Old Testament,* Philadelphia, Westminster Press, 1965, p. 176-183; T. POLK, *The Wisdom of Irony,* dans *Studia Biblica et Theologica* 6 (1976) 3-17.

optimiste[4]. D'autres le croient plutôt *réaliste*[5], puisqu'il présente les deux aspects de la vie, la peine et la joie: «mieux vaut ce que voient mes yeux» (*6*, 9). Il se situerait au milieu (*In medio stat virtus — The golden mean*). On a rapproché la pensée de Qohélet de certains systèmes philosophiques[6]. À cause de ses énoncés négatifs, on associe sa doctrine au *scepticisme*[7]. L'homme ne parvient pas à connaître les choses avec certitude, surtout pas le plan divin, quoi qu'en dise la sagesse traditionnelle. Qohélet serait même un *cynique*[8]. On a comparé sa doctrine au *fatalisme*[9], puisque l'homme est incapable de découvrir les raisons de l'action divine (*3*, 11) ou au *déterminisme*[10] que l'on constate dans le cosmos (*1*, 4-11), au *conformisme* et au *nihilisme*[11], et même à l'*existentialisme*[12]. Qohélet, en disant que tout est vanité, affirmerait l'absurdité[13] de tout; il serait ainsi le précurseur de Sartre ou de Camus. D'autres aperçoivent cependant un aspect plus positif; il serait un *stoïcien*, qui reste paisible malgré les frustrations de la vie, ou un *épicurien*, qui recherche la joie, non pas dans les jouissances de ses sens, mais

4. Cf. C. KNOPF, *The Optimism of Ecclesiastes*, dans *Journal of Biblical Literature* 49 (1930) 195-199; G.S. OGDEN, *'Vanity' it certainly is not*, dans *The Bible Translator* 38 (1987) 301-307.

5. Cf. G.K. CASTELLINO, *Qohelet and His Wisdom*, dans *Catholic Biblical Quarterly* 30 (1968) 15-28.

6. Cf. R. BRAUN, *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie*, coll. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 130, Berlin, W. de Gruyter, 1973.

7. Cf. M.A. KLOPFENSTEIN, *Die Skepsis des Qohelets*, dans *Theologische Zeitschrift* 28 (1972) 97-109; H.P. MÜLLER, *Neige der althebräischen 'Weisheit'. Zum Denken Qohäläts*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 90 (1978) 238-264; R. MURPHY, *Qohélet le sceptique*, dans *Concilium* 119 (1976) 57-62; J. PEDERSEN, *Scepticisme israélite*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 10 (1930) 317-370; G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, vol. 1, Genève, Labor et Fides, 1963, «Le scepticisme», p. 392-397; C.F. WHITLEY, *Koheleth: His Language and Thought*, coll. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 148, Berlin, W. de Gruyter, 1979.

8. Cf. M. JASTROW, *A Gentle Cynic*, Philadelphia, J.B. Lippincott, 1919.

9. Cf. S. BRETÓN, *Qoheleth: Recent Studies*, dans *Theology Digest* 28 (1980) 147-151.

10. Cf. O. LORETZ, *Qohelet und der Alte Orient: Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet*, Freiburg, Herder, 1964: «Der Determinismus des Buches Qohelet», p. 247-260; (cf. aussi «Der Pessimismus Qohelets», p. 260-268; «Die Skepsis Qohelets», p. 271-275; «Der Optimismus Qohelets», p. 275-277).

11. Cf. H.P. MÜLLER, *Der unheimliche Gast. Zum Denken Kohelets*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 84 (1987) 440-464.

12. Cf. K.W. JAMES, *Ecclesiastes: Precursor of Existentialists*, dans *The Bible Today* 22 (1984) 85-90.

13. Cf. B. PENNACHINI, *Qohelet ovvero Il Libro degli Assurdi*, dans *Euntes Docete* 30 (1977) 491-510.

dans la sagesse. On l'a même comparé à Socrate[14].

On a vu également en lui non un philosophe, mais un *scientiste*[15], un homme de science qui examine tous les aspects de la vie sous l'angle de principes empiriques. Voilà pourquoi Qohélet n'obtient aucun résultat: la science en effet ne peut pas découvrir le sens de la vie; il agit donc un peu à la manière du médecin qui prétend ne pas avoir vu l'âme humaine pendant une opération.

Un autre groupe d'auteurs voit en Qohélet un *moraliste*. Les Pères et beaucoup d'auteurs anciens, comme saint Jérôme, saint Bernard et saint Bonaventure, voient en Qohélet un *ascète* qui enseigne le *détachement*. L'homme est destiné au ciel; tout ici-bas est vanité; aucune créature ne peut donc satisfaire l'homme et il serait stupide de s'y attacher. Ces auteurs, notons-le, interprétaient le texte à partir de leur conviction qu'il existe un au-delà, dont Qohélet n'avait encore aucune idée[16]. D'aucuns proposent l'interprétation opposée. Qohélet parle du bonheur «dans le manger et le boire» (*2*, 24). Il enseigne ainsi, selon Luther, un message de *consolation*. Tout ce que Dieu a créé est bon et mis à la disposition de l'humanité, qui doit en jouir en paix. Sa morale aurait une dimension pastorale; il enseignerait ou le désespoir[17] ou la joie[18]. Mais il parle aussi de la richesse; il cherche le profit. On le regarde alors comme un *moraliste «bourgeois»* appartenant à la classe moyenne[19] ou même à celle des riches *capitalistes (financial highrollers)*[20]. Il ne conseille pas seulement d'accepter les biens comme un don divin; il va plus loin et invite le jeune à ne se refuser aucun plaisir: «Suis les voies de ton cœur et les désirs de tes yeux» (*11*, 9). On en conclut que Qohélet n'a pas de morale du tout, qu'il est *immoral*: «ne sois pas juste à l'excès» (*7*, 16)[21]. Il n'y a que le

14. Cf. I. VON LOEWENCLAU, *Kohelet und Sokrates - Versuch eines Vergleiches*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 98 (1986) 327-338.

15. Cf. W. JOHNSTONE, *'The Preacher' as Scientist*, dans *Scottish Journal of Theology* 20 (1967) 210-221.

16. Cf. R. MURPHY, *Qohelet interpreted: The Bearing of the Past on the Present*, dans *Vetus Testamentum* 32 (1982) 331-337.

17. Cf. J.T. WALSH, *Despair as a Theological Virtue in the Spirituality of Ecclesiastes*, dans *Biblical Theology Bulletin* 12 (1982) 46-49.

18. Cf. R.N. WHYBRAY, *Qoheleth, Preacher of Joy*, dans *Journal for the Study of the Old Testament* 23 (1982) 87-98.

19. Cf. F.N. JASPER, *Ecclesiastes: A Note for Our Time*, dans *Interpretation* 21 (1967) 259-273, parle de «bourgeois values» et cite Kroeber, qui dit «middle clas morality».

20. Cf. J.L. KUGEL, *Qohelet and Money*, dans *Catholic Biblical Quarterly* 51 (1989) 32-49.

21. Cf. R.N. WHYBRAY, «Qoheleth the Immoralist? (Qoh 7:16-17)», dans *Israelite Wisdom: Theological and Literary:* Essays in Honor of S. Terrien, édit.

plaisir qui compte; il serait donc un *égoïste*, un *matérialiste*, «le bréviaire du matérialisme le plus moderne et de la plus parfaite indifférence» (Hartman), même un *hédoniste*. Que l'homme profite des plaisirs du manger et du boire, des habits, des parfums, des femmes (*9*, 7-9), «qu'il profite de toutes» (*11*, 8). Par ailleurs, d'autres l'accusent d'être *misogyne*[22] car la femme est «un piège» (7, 26). Il parle encore d'un autre type de plaisir, celui que l'homme trouve dans son travail (*2*, 24). C'est le travail qui compte: Qohélet serait un *workaholic*[23], un esclave de son travail.

D'autres, finalement, le classent comme *théologien*. Quand on recherche sa conception de Dieu, on obtient à nouveau les résultats les plus opposés. Tantôt Qohélet serait adepte de l'*agnosticisme*, qui conteste la possibilité d'atteindre la cause première («sans que l'homme puisse saisir ce que Dieu fait» — *3*, 11). On prétend même qu'il serait *athée* ou *iconoclaste*. Il dit bien que Dieu juge, mais en réalité il n'accepte aucune différence entre le sort du juste et celui de l'injuste, entre celui du sage ou de l'insensé (*2*, 15); cela revient à nier Dieu. Par ailleurs, d'autres relèvent de fréquentes références à Dieu, dignes d'un vrai théologien *croyant*. On a proposé aussi diverses synthèses sur sa conception de Dieu[24]; on suggère, par exemple, que Qohélet croit bien en Dieu, mais pas en un Dieu de salut[25]: «Dieu est au ciel et toi sur la terre» (*5*, 1). Ajoutons qu'on l'a encore classé comme *conservateur* ou comme *radical*[26].

J.G. GAMMIE e.a., Missoula, Scholars Press, 1978, p. 191-204; F. ZIMMERMANN, *The Inner World of Qohelet: with translation and commentary*, New York, Ktav Publishing House, 1973, applique des interprétations freudiennes; Qohélet serait homosexuel, impuissant, incestueux.

22. Cf. N. LOHFINK, «War Kohelet ein Frauenfeind? Ein Versuch, die Logik und den Gegenstand von Koh. 7,23 - 8,1a herauszufinden», dans M. GILBERT e.a., *La Sagesse de l'Ancien Testament*, Gembloux, J. Duculot, 1979, p. 259-287.

23. Cf. R.K. JOHNSTON, *'Confessions of a Workaholic': A Reappraisal of Qoheleth*, dans *Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976) 14-28.

24. Cf. H.P. MÜLLER, *Wie sprach Qohälät von Gott?*, dans *Vetus Testamentum* 18 (1968) 507-521; A. STIGLMAIR, *Weisheit und Jahweglaube im Buch Kohelet*, dans *Trierer theologische Zeitschrift* 83 (1974) 257-283, 339-368.

25. Cf. L. GORSSEN, *Breuk tussen God en Mens: Onderzoek naar de samenhang en de originaliteit van de hoofdthema's uit het boek Prediker*, Brugge, Desclée de Brouwer, 1970; ID., *La cohérence de la conception de Dieu dans l'Ecclésiaste*, dans *Ephemerides theologicae Lovanienses* 46 (1970) 282-324: «Il exprime la désolation profonde d'un juif qui vit une existence, *non sans Dieu, mais sans un Dieu de salut*» (p. 323).

26. Cf. R.N. WHYBRAY, «Conservatisme et radicalisme dans Qohélet», dans *Sagesse et Religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979, p. 65-81.

Les contradictions du texte conduisent naturellement à des interprétations tout aussi contradictoires, dont la variété provient également d'une autre question fort débattue, celle de la composition du livre. L'approche prédominante de Qohélet, comme d'ailleurs celle des autres livres bibliques, était *diachronique*. On essayait de retrouver les étapes de sa longue histoire, et les contradictions seraient le signe d'une composition complexe. On espérait par cette approche connaître sa «vraie» pensée et la distinguer des ajouts ultérieurs. C. Siegfried[27] représente à ce point de vue un cas extrême: il divise en neuf sources un petit livre qui ne compte que douze chapitres, y distingue cinq «Quellen» (sources): un philosophe pessimiste (Q1), un sadducéen épicurien (Q2), un sage ou *hakham* (Q3), un pieux ou *hasid* (Q4), des glossateurs (Q5), ensuite deux «Rédacteurs» (R1 et R2) et deux «Épiloguistes (E1 et E2). Une solution plus modeste, qui récolta un grand succès, fut celle d'E. Podechard[28]. Il suppose quatre auteurs: Qohélet, dont est issu le fond du livre, l'Épiloguiste, qui fait l'éloge de son maître, ensuite un *hasid*, un pieux, scandalisé par l'ouvrage, qu'il corrige par l'insertion de phrases pieuses, et enfin un *hakham*, un sage, scandalisé lui aussi, et qui y introduit une sagesse plus traditionnelle. De telles approches permettent d'attribuer certaines affirmations à Qohélet et de lui en refuser d'autres. Selon les coupures auxquelles on procède, on reconnaîtra en Qohélet tantôt un pessimiste, tantôt un optimiste. Si l'on attribue toutes les phrases pieuses au *hasid*, Qohélet devient nécessairement athée.

D'autres réponses furent encore élaborées. On a prétendu qu'il cite la sagesse traditionnelle pour s'y opposer[29], ou qu'il dialogue avec un interlocuteur réel ou imaginaire, individuel ou collectif. Ceci permet de ne garder que l'un de deux pôles opposés de sa pensée et de le caractériser en conséquence. On a suggéré aussi que le livre reflète les vues de son auteur, mais que celles-ci auraient changé au cours de sa vie et selon les circonstances. La vie humaine est

27. C. SIEGFRIED, *Prediger und Hoheslied: übersetzt und erklärt*, coll. Handkommentar zum Alten Testament, II, 3, 2, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1898.

28. E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, coll. Études bibliques, Paris, Gabalda, 1921, ch. 13. «La composition du livre», p. 142-170; A. LAUHA, *Kohelet*, coll. Biblischer Kommentar - Altes Testament, XIX, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1978, parle encore de Qohélet, de R1 et de R2.

29. Cf. R. GORDIS, *Koheleth: The Man and His World*, coll. Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America XIX, New York, Bloch, ^{2}1968. L'auteur consacre toute une section aux proverbes que Qohélet cite: XII, «The Style — His Use of Quotations», p. 95-108.

ambiguë en effet... Mais que conclure? Qohélet était-il d'abord pessimiste pour devenir ensuite optimiste, moraliste, puis immoral, ou l'inverse?

Le livre reste mystérieux et continue à nous intriguer. Il est en cela un peu semblable au livre de Job, qui appartient comme lui au courant critique de la sagesse. Beaucoup d'auteurs opèrent entre eux des rapprochements: Job traite de la souffrance et Qohélet du bonheur; lorsqu'il en fait le procès[30], Qohélet toucherait à une problématique plus profonde. Pour accepter «Bienheureux les pauvres», il faut d'abord comprendre, a-t-on dit, qu'il n'est pas vrai de dire «Bienheureux les riches»[31]. D'autres assurent que Job traite de l'injustice de la souffrance du juste, tandis que Qohélet parle de l'absurdité de toute vie[32]. La problématique du Livre de Job mène à celle du Qohélet. Le rabbin américain Harold S. Kushner a publié en s'inspirant de Job un ouvrage captivant, qui connut un grand succès: *When Bad Things Happen to Good People.* Le même auteur publia ensuite un autre livre, inspiré du Qohélet: *When All You've Ever Wanted isn't Enough: The Search for a Life that Matters.*

Il y a une dizaine d'années, j'ai proposé une approche structurale ou sémiotique du Livre de Job[33], ce qui m'en a procuré une perception nouvelle. Le Livre de Job traite de la question: «Comment parler de Dieu au moment de la souffrance?» Je voudrais maintenant pratiquer la même approche pour le Livre de Qohélet; elle sera donc *synchronique.* Nous prenons le livre tel qu'il est, tel que le lecteur le tient entre les mains, avec toutes ses prétendues contradictions. Souvent, lorsqu'on étudie un texte de cette façon, on est surpris d'y rencontrer plus de logique qu'on ne le pensait. Nous ne recourrons pas à des coupures, qui comportent le risque de n'attribuer à l'auteur que les caractères de l'image préconçue, pessimiste ou optimiste. Nous appliquerons certains grands principes

30. Cf. E. GLASSER, *Le procès du bonheur par Qohélet,* coll. Lectio divina, 61, Paris, Cerf, 1970.

31. Cf. R. PAUTREL, *L'Ecclésiaste,* Bible de Jérusalem (en fascicules), Paris, Cerf, 1948, p. 11.

32. Cf. J.L. CRENSHAW, *Ecclesiastes: A Commentary,* coll. The Old Testament Library, Philadelphia, Westminster Press, 1987, p. 23.

33. W. VOGELS, *Job a parlé correctement: une approche structurale du livre de Job,* dans *NRT* 102 (1980) 835-852. J'ai maintenant développé cette étude dans mon commentaire de tout le livre: *Job,* coll. Belichting van het Bijbelboek, Boxtel, Katholieke Bijbelstichting; Brugge, Tabor, 1989.

de la sémiotique[34] pour voir comment le texte fonctionne: quel en est l'enjeu? comment rendre compte de l'unité du texte actuel? Celui qui le publia se persuadait certainement que ce texte, tel qu'il est, a du sens. À nous d'engager la lutte avec lui. Cet article ne prétend toucher le livre que dans son ensemble et doit renoncer à une analyse sémiotique détaillée, qui formerait un commentaire et exigerait tout un volume.

I. - L'enjeu du Livre de Qohélet: la performance humaine et sa sanction

L'ouvrage comporte un titre (*1,* 1) et un épilogue (*12,* 9-14), qui nous renseignent entre autres sur la personnalité de l'auteur. L'essentiel se situe donc entre *1,* 2 et *12,* 8. L'auteur commence[35] par «Vanité des vanités, dit Qohélet; vanité des vanités; le tout, vanité» (*1,* 2). À la fin, il répète, bien qu'avec une légère différence, sans la réduplication: «vanité des vanités, dit Qohélet; le tout, vanité» (*12,* 8). On a observé depuis longtemps que ceci forme une inclusion. Le livre s'ouvre ainsi avec le mot *hebel* répété jusqu'à cinq fois. On a traduit ce mot qui domine tout le livre (répété au-delà de trente fois)[36] par absurdité, énigme, fragilité, fumée, futilité, illusion, chose incompréhensible, insignifiance, ironie, mystère, chose ridicule, rien, chose transitoire, vanité, vapeur, vide. Le mot insinue qu'une chose est passagère (nuance temporelle) et sans valeur durable permanente (nuance existentielle), donc une chose vaine, en

34. Cf. W. VOGELS, *Reading and Preaching the Bible: A New Semiotic Approach,* coll. Background Books, 4, Wilmington (Delaware), M. Glazier, 1986; ID., *La Bible entre nos mains: une initiation à la sémiotique,* coll. De la parole à l'Écriture, 8, Montréal, Éd. Paulines, 1988.

35. Étude intéressante sur le début du livre: E.M. GOOD, «The Unfilled Sea: Style and Meaning in Ecclesiastes 1:2-11», dans *Israelite Wisdom...,* cité n. 21, p. 59-73.

36. Pour l'étude de ces mots caractéristiques, B. ISAKSSON, *Studies in the Language of Qoheleth, with Special Emphasis on the Verbal System,* coll. Studia Semitica Upsaliensia, 10, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1987; O. LORETZ, *Qohelet und der Alte Orient: Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet,* Freiburg, Herder, 1964. Pour *hebel* aussi: M.V. FOX, *The Meaning of Hebel for Qohelet,* dans *Journal of Biblical Literature* 105 (1986) 409-427; ID., *Qohelet and His Contradictions,* coll. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 71; Bible and Literature Series, 18, Sheffield, Almond Press, 1989; G.S. OGDEN, *'Vanity'...,* cité n. 4: il traduit *1,* 2 et *12,* 8: «everything (about life) is exceedingly enigmatic», «there are so many unanswered questions»; ID., *Qohelet,* Readings: A New Biblical Commentary, Sheffield, JSOT Press 1987, Appendix A: «The Meaning of the term *hebel*», p. 17-22.

somme, de la fumisterie! Certaines traductions sont plutôt des interprétations. Dire par exemple qu'une chose est énigmatique ou incompréhensible, laisse la possibilité de croire qu'elle a une signification, mais que celle-ci nous dépasse. Par contre, dire qu'une chose est absurde, implique qu'elle n'a pas de signification du tout, mais cela ne semble pas représenter le point de vue de Qohélet, comme on le verra. L'expression «vanité des vanités» est la forme du superlatif et signifie «la plus grande vanité». C'est ce que Qohélet affirme: «dit Qohélet». Il le répète même une deuxième fois dans le verset du début (1,2) en soulignant ainsi son importance, mais en même temps, en stimulant aussi la curiosité du lecteur: qu'est-ce qui est vain? (C'est peut-être la raison pour laquelle l'auteur omet la réduplication à la fin du livre [*12,* 8], puisqu'à ce moment-là le lecteur connaît la réponse.) Il la trouve à la fin du verset: «Le tout, vanité». Notons l'absence de verbe. Et que signifie «tout»? On pourrait lui donner un sens illimité, universel, absolu, ou au contraire admettre certaines limites, un tout relatif. Quand on dit «tout le monde l'a vu», le tout est nécessairement limité à ceux qui étaient présents. À la fin du livre, le lecteur pourra peut-être répondre à cette question, mais il n'est encore qu'au début. Pourtant il soupçonne qu'il s'agit d'un tout relatif; autrement l'affirmation solennelle notée ici et le livre écrit ensuite seraient eux-mêmes vains. Or Qohélet semble plutôt convaincu de la validité de sa pensée et l'épilogue le confirmera (*12,* 9-12). Qohélet, on le verra, parle de choses qu'il ne considère certainement pas comme «vaines» (p.ex. *3,* 17; *7,* 11). Si vraiment tout (dans un sens absolu) était vain, le lecteur ferait mieux d'interrompre la lecture, parce qu'elle aussi serait vaine. «Tout» peut encore avoir un sens inclusif, «l'ensemble», ou un sens distributif, «chaque». L'expression «tout le monde» peut indiquer l'humanité dans son ensemble, ou encore chaque homme en particulier. Qohélet dit «*le* tout» avec l'article, insinuant peut-être qu'il parle de l'ensemble[37]. Mais le lecteur reste aux prises avec deux questions: de quel «tout» s'agit-il? et pourquoi ce «tout» est-il vain? Le contexte lui offrira les réponses.

Le texte se poursuit par une question: «Quel profit pour l'homme en toute sa peine, qu'il peine sous le soleil?» (*1,* 3). Certains auteurs lient le verset avec l'ensemble *1,* 3-11; mais *1,* 4 et *1,* 11 forment une inclusion, laissant ainsi le v. 3 isolé. Selon d'aucuns, il ne s'agit

37. C'est l'optique de M.V. FOX, *The Meaning...,* cité n. 36: «*Hakkol* refers to the events in their totality, to life's occurrences taken as a whole. A bad day is made by a few things — sometimes even one — going wrong, though the most of what happens that day may be satisfactory» (p. 424).

que d'une question rhétorique, puisque la réponse serait: «non, il n'y a pas de profit.» Mais le lecteur ignore encore la réponse; il s'agit donc au moins pour lui d'une vraie question. Le mot *yitron*[38] ne se retrouve que chez Qohélet et nulle part ailleurs dans la Bible. Il s'agit probablement d'une terme emprunté au commerce, le gain d'une entreprise commerciale, le profit, l'avantage, le surplus, ce qui reste après avoir compté toutes les dépenses. Le terme *'amal*[39] répété deux fois, une fois comme substantif et une autre comme verbe, signifie peiner, travailler durement, anxieusement, assidûment, péniblement, et le travail dur et frustrant avec l'angoisse mentale (*Ps 90,* 10). Parfois le terme signifie aussi gagner, avoir droit au fruit de ce travail pénible et donc au résultat de ce travail, le salaire. En répétant le terme *'amal,* comme il répète souvent *hebel,* Qohélet révèle un autre aspect important de sa pensée. Il réfléchit sur le travail pénible de *'adam,* de l'humanité ou de chaque être humain (homme ou femme) ici-bas, «sous le soleil». Dans cette question le mot «tout» revient et fait ainsi le lien avec le verset précédent, indiquant les limites du «tout» du v. 2. Le «tout» dont Qohélet se préoccupe représente l'activité pénible des hommes ici-bas (cf. *1,* 9.13.14; *2,* 17; *8,* 17; *9,* 3.6). Cette vraie question est ouverte à n'importe quelle réponse, soit positive: de fait il y a du profit, il se peut que le travail pénible produise de l'argent, du plaisir ou un autre résultat, un profit minime ou important; soit aussi négative: il n'y a aucun profit.

Le début (*1,* 2-3) et la conclusion (*12,* 8) du Livre de Qohélet respectent ce que l'on connaît du fonctionnement de tout texte. Par texte, on entend une unité littéraire plus vaste que la phrase, un maxi-texte (comme un livre) ou un mini-texte. Un texte comporte toujours une corrélation entre le début et la fin. Qohélet le montre clairement par une inclusion. Dans un récit, au début négatif d'un texte correspond une fin positive. En d'autres mots, le manque du début sera comblé à la fin, si l'action aboutit; par exemple si le personnage est marié au départ, on ne s'attendra pas à un récit de mariage, qui suppose un personnage non marié. Ce principe s'applique à n'importe quel texte, même purement didactique. Une dissertation doctorale indiquera dans l'introduction le «manque», le point à examiner; elle se termine quand à la fin on aura trouvé la solution. Le livre de Qohélet commence également avec

38. Cf. G. OGDEN, *Qohelet...*, cité n. 36, Appendix B: «The term *yitrôn*», p. 22-26.

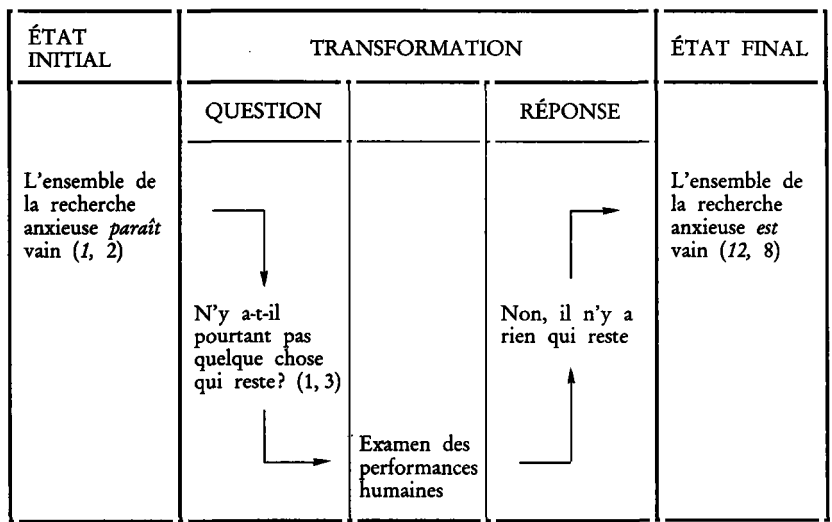
39. Cf. E. FORESTI, *'amal in Koheleth: 'Toil' or 'Profit'*, dans *Ephemerides Carmeliticae* 31 (1980) 415-430.

un manque, un point d'interrogation; il veut savoir si le travail pénible offre un profit.

Cette question elle-même peut être analysée sous l'aspect de sa narrativité. La transformation par laquelle le négatif du début aboutit au positif de la fin passe par quatre étapes: — la *manipulation* du destinateur qui pousse un sujet à agir; — pour agir le sujet a besoin de la *compétence;* — s'il la possède, il passera à la *performance;* — vérifiée dans la *sanction.* La question de Qohélet porte sur la *sanction,* le profit, d'une *performance,* le travail pénible de l'homme. Pour trouver la réponse à sa question, Qohélet devra examiner ce que les gens font. Et de fait, c'est ainsi qu'il commence. Il observe et étudie «ce qui se fait sous le soleil» (*1,* 9.13). Il examine «toutes les activités pénibles» et constate qu'elles ne rapportent aucun profit: «il n'y a pas de profit sous le soleil» (*2,* 11). Il peut donc conclure que «l'ensemble (le tout) de l'activité pénible est vain».

Qohélet ne peut arriver à cette conclusion que «le tout *est* vanité» qu'après examen, donc seulement à la fin du livre (*12,* 8). Mais comme beaucoup d'auteurs, il a placé la conclusion au début de son livre, par anticipation: «le tout *est* vanité» (*1,* 2). Mais il se peut aussi que Qohélet, au début, manifeste l'intuition qu'il a voulu vérifier, comme il arrive souvent pour une thèse doctorale. On pourrait alors suggérer comme traduction du verbe non mentionné: «le tout *me paraît* vanité».

Le livre de Qohélet se présente donc comme suit:



Il reste à étudier comment l'auteur entreprend cet examen des performances humaines. La réponse négative vient assez rapidement (*2*, 11) et pourtant le livre se poursuit pendant plusieurs chapitres (jusqu'à *12*, 7). On touche ici à la question difficile de son plan. Certains prétendent qu'il n'en a aucun; il ne serait qu'une collection de «pensées»[40]. D'autres y découvrent une structure, parfois même une structure rigide[41]. Il est clair que Qohélet n'est pas comparable au Livre des Proverbes, qui se contente de grouper des proverbes variés; il est plus qu'un groupement d'affirmations. Par ailleurs, il n'est pas non plus un traité qui développe son thème selon un plan très rigide. Il se situe donc entre les deux[42]. Un thème revient à travers tout le texte, comme le montrent les termes, les formules ou phrases identiques[43]. Une d'elles est précisément la question initiale: «Quel profit?» (*1*, 3; cf. *2*, 22; *3*, 9; *5*, 10.15; *6*, 8.11), toujours introduite par la particule interrogative *mh*, «quel», que Qohélet n'utilise que dix fois, dont huit pour la question sur le profit (en *6*, 8 deux fois). Il reste deux autres textes (*2*, 2.12), dont l'un au moins va dans le même sens: «À quoi sert-elle?» (*2*, 2). Aucun doute donc que la question du profit soit celle qu'il se pose, et nullement rhétorique; bien qu'il en trouve la réponse assez tôt (*2*, 11), il poursuit sa recherche. On ne sait jamais, peut-être y a-t-il quand même un profit. Les performances humaines sont ainsi passées au crible.

40. Cf. R. MURPHY, *The 'Pensées' of Qoheleth*, dans *Catholic Biblical Quarterly* 17 (1955) 304-314.

41. Les propositions sont innombrables; on en trouve dans les commentaires et en plus dans certaines études particulières: G.R. CASTELLINO, *Qohelet...*, cité n. 5; J. COPPENS, «La structure de l'Ecclésiaste», dans M. GILBERT e.a., *La Sagesse...*, cité n. 22, p. 288-292; H.L. GINSBERG, «The Structure and Contents of the Book of Koheleth», dans *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*: presented to H.H. Rowley, édit. M. NOTH - D.W. THOMAS, coll. Vetus Testamentum Supplements, 3, Leiden, Brill, 1960, p. 138-149; A. SCHOORS, *La structure littéraire de Qohélet*, dans *Orientalia Lovaniensia Periodica* 13 (1982) 91-116; A.G. WRIGHT, *The Riddle of the Sphinx: the Structure of the Book of Qohelet*, dans *Catholic Biblical Quarterly* 30 (1968) 313-334; ID., *The Riddle of the Sphinx Revisited: Numerical Patterns in the Book of Qoheleth*, *ibid.* 42 (1980) 38-51; ID., *Additional Numerical Patterns in Qohelet*, *ibid.* 45 (1983) 32-43.

42. Cf. W. ZIMMERLI, *Das Buch Kohelet - Traktat oder Sentenzensammlung?*, dans *Vetus Testamentum* 24 (1974) 221-230.

43. Plusieurs études sont consacrées à ces formules pour pénétrer ainsi dans la pensée de Qohélet: H. BOJORGE, *Verkenning in de gedachtenwereld van het boek Prediker*, dans *Bijdragen* 28 (1967) 118-138; H.C. SHANK, *Qoheleth's World and Life View as seen in his Recurring Phrases*, dans *The Westminster Theological Journal* 37 (1974/75) 57-73.

Cet examen s'effectue en deux étapes. Au début, Qohélet explique à la première personne ce qu'il a fait; «je me suis fait» (*2,* 5) et ce qu'il s'est dit à lui-même: «je me suis dit à moi-même» (*1,* 16). Le «je» domine toute la première partie. Ensuite, il parle de ce qu'il a vu et de ce qu'il sait (à la première personne), de ce que les autres font (à la troisième personne): «je vois... un homme...» (*6,* 1). De là, il passe parfois aux recommandations adressées à d'autres (à la deuxième personne): «prends garde» (*4,* 17), «réjouis-toi» (*11,* 9). Ceci permet, au moins en commençant, de répartir l'examen des performances humaines en deux parties: expérience et conclusion personnelles (*1,* 12 - *2,* 26); observation des autres et recommandations (*3,* 1 - *12,* 7). «Vanité des vanités, dit Qohélet». Il se l'est dit à lui-même (monologue) et il l'a dit aux autres (dialogue).

Mais avant même d'aborder l'examen de sa performance personnelle, l'auteur livre une observation préliminaire (*1,* 4-11). Ce que les gens font maintenant, d'autres l'ont déjà fait avant et on fera la même chose dans l'avenir. En d'autres termes, après avoir raconté sa propre expérience (première partie) et ce qu'il constate chez les autres (deuxième partie), personne ne pourra objecter: «ma performance sera différente. Pour moi, il y aura du profit!» Qohélet assure que personne ne pourra rien inventer de nouveau et, pour le prouver, il se base sur la nature. Les performances de la nature — il se réfère peut-être aux quatre éléments des grecs: la terre, le soleil (le feu), le vent (l'air) et l'eau — se contentent de se répéter. Cet ordre de toute la nature est aussi celui de l'homme. C'est une des rares occasions où Qohélet se réfère à la nature, alors que les autres sages y recourent fréquemment dans la tradition sapientielle. Qohélet, en effet, s'intéresse aux performances de l'homme ici-bas sous le soleil.

II. - Deux types de performance humaine

1. *Expérience et conclusion personnelles* (*1,* 12 - *2,* 26)

Pour trouver une réponse à sa question sur le profit de toute la peine que l'homme se donne, Qohélet se propose d'examiner les performances humaines. Il répète deux fois qu'il va étudier «tout» ce que les gens «font» «sous le ciel» (*1,* 13) ou «sous le soleil» (*1,* 14). Il réfléchit, dans la première partie, sur ses propres performances. Il est intéressant de voir que cette partie commence par

l'affirmation que Qohélet a été roi (*1,* 12). Il s'agit donc des performances d'un roi, ce qui leur confère une valeur spéciale.

a. *Performance vaine*

La performance d'un sujet vise toujours l'acquisition d'un objet-valeur. Qohélet en poursuit deux. D'abord la sagesse: «je me suis dit à moi-même...» (*1,* 16-18), puis la richesse: «je me suis dit à moi-même...» (*2,* 1-10). On pourrait parler de la recherche des joies et des biens spirituels et de celle des joies et des biens matériels.

Toute performance présuppose une *manipulation.* Le sujet Qohélet joue son propre destinateur: «je me suis dit...» (*1,* 16; *2,* 1) et surtout «j'ai décidé en moi-même...» (*2,* 3): c'est un cas d'automanipulation. Dieu n'a pas invité le roi Qohélet à tenter ces expériences et un roi n'a d'ordres à recevoir de personne. Un roi possède évidemment la *compétence.* Il dispose de tous les moyens pour atteindre son but. Qui oserait s'opposer à lui? Personne. Il n'a pas d'opposants, rien que des adjuvants. La *performance* a donc bien réussi. Au début du livre, on a noté l'importance du mot «tout»; Qohélet y revient. Il a parfaitement acquis l'objet-valeur, il a obtenu «toute» sagesse (*1,* 16) et «toute» richesse (*2,* 5), «plus que quiconque avant moi à Jérusalem» (*1,* 16; *2,* 7.9). Aucun autre roi n'en a obtenu autant. Mais le texte souligne aussi que pour obtenir l'objet-valeur, le roi a consenti des efforts angoissés. Il veut que rien ne lui manque. Le texte répète à chaque verset, parfois même plusieurs fois dane le même verset, «je me suis fait ceci ou cela» (*2,* 4-9). Les verbes varient pour décrire sa performance, «bâtir» (*2,* 4), «planter» (*2,* 5) ou «faire» (*2,* 5.6), mais aussi «accumuler» la sagesse (*1,* 16) et «amasser» les richesses (*2,* 8). En d'autres mots, le «tout» n'est pas tombé du ciel. Même un roi doit travailler dur. Qohélet a dû peiner. C'est sur ce genre de performances humaines qu'il réfléchit, sur toute cette «peine» que l'homme «peine» sous le soleil.

Après la performance, vient la *sanction.* La question que Qohélet se pose sur le profit porte sur la sanction. Déjà dans la description de la performance pointait ici et là une référence à la sanction (*1,* 17-18; *2,* 2); mais maintenant Qohélet y consacre toute une section (*2,* 11-22). Sa réflexion, «Alors je réfléchis...» (*2,* 11-12), porte précisément sur ses performances précédentes; «...à toutes les œuvres de mes mains et à toute la peine (*'amal*) que j'ai peinée (*'amal*)» (*2,* 11). Il reprend exactement la même formule utilisée dans la question qui a lancé tout le livre (*1,* 3); on y retrouve

le terme «peine», répété comme substantif et comme verbe, ainsi que le mot «tout». Qohélet admet que toutes ces performances, planter, bâtir et autres, formaient une série d'activités pénibles. Sa conclusion s'énonce catégorique: «le tout est vanité *(hebel)* et poursuite de vent» (*2*, 11). Toutes les activités sont pénibles, donc «*le* tout», l'ensemble de ces performances, de ce genre de recherches angoissées est *hebel*, comme il le prétendait au début (*1*, 2). La formule «poursuite de vent» confirme que le mot *hebel* a la connotation d'être passager, sans valeur durable. La conclusion logique de Qohélet s'énonce donc: «il n'y a pas de profit *(yitron)* sous le soleil!» (*2*, 11). Nous tenons ainsi la réponse à la question qui a mis en branle le livre.

Qohélet justifie et nuance cette réponse. Il serait ridicule de prétendre que ces performances n'apportent absolument rien «sous le soleil». La sagesse, en effet, possède un avantage sur la folie (*2*, 13), et le travail pour obtenir la richesse procure une joie et un certain bonheur: c'est sa «part», sa «rétribution» (*2*, 10). Mais par ailleurs, se dégage toujours ici-bas, «sous le soleil», une conséquence négative. La personne dotée de plus de sagesse assumera plus de responsabilités et donc plus de soucis (*1*, 18) et de même pour la richesse; «même la nuit il ne peut se reposer» (*2*, 23; cf. *5*, 11). Il y a du positif, mais aussi du négatif, et en fin de compte vient la mort, sans distinction entre le sage et l'insensé, le riche et le pauvre (*2*, 14). Inutile de rêver que les gens garderont un bon souvenir de nous, car «il n'y a pas de souvenir durable» (*2*, 16; cf. *1*, 11). Et l'objet-valeur «richesse» ne nous «reste» pas, car il passe au successeur qui en fera ce qu'il voudra, «il sera maître de toute la peine pour laquelle j'ai peiné (deux fois *'amal*) et me suis comporté avec sagesse sous le soleil; cela aussi est vanité *(hebel)*. Mon cœur en est venu à se décourager pour toute la peine que j'ai peinée sous le soleil» (2, 19-20). Dans toute cette section de l'évaluation, le mot *'amal* domine. Les performances ne sont pas simplement un «faire» humain, mais un «peiner» humain, un effort inlassable, angoissé pour un surplus, un profit. Qohélet avait commencé son évaluation par l'affirmation catégorique que toutes ces recherches pénibles *('amal)* ne rapportent pas de profit et que, par conséquent, le tout est *hebel* (*2*, 11). Il conclut son évaluation par une autre inclusion en répétant la même affirmation, mais sous forme de question, cette fois-ci clairement rhétorique: «que reste-t-il?» (*2*, 22)[44]. La performance humaine procure bien un mince

44. Cf. D. LYS, «L'Être et le Temps: Communication de Qohélet», dans M.

profit ou un profit limité, mais nullement un profit valable. Rien de surprenant si Qohélet en arrive à «détester» une telle vie (*2,* 17) et ce genre de travail pénible *('amal)* (*2,* 18).

Une sanction négative signifie que la performance est mauvaise. De fait, «oui» *(ki),* jour et nuit se poursuit cette recherche angoissée, cette «tâche» *('inyan)* pénible et par conséquent *hebel* (*2,* 23). Le terme *'inyan,* tâche, besogne, ne se retrouve que chez Qohélet et se réfère au travail comme source de fatigue et de soucis. Ce verset (*2,* 23) forme une nouvelle inclusion avec le début de la première partie du livre, où Qohélet déplorait la «tâche mauvaise» que Dieu a donnée aux enfants des hommes (*1,* 13). Il y avait anticipé sa conclusion. Qohélet a parlé d'une performance commencée par automanipulation. En constatant que cette performance n'aboutit à rien, il en blâme Dieu, qui a donné à l'homme cette «tâche» (*1,* 13). L'ensemble de cette partie suit une structure très logique:

- projet d'enquête de la performance humaine de la recherche pénible (*1,* 12-15)
  - deux performances: — recherche des valeurs spirituelles (*1,* 16-18)
    — recherche des valeurs matérielles (*2,* 1-10)
  - leur sanction: «pas de profit» (*2,* 11-22)
- conclusion: «oui, tout est recherche pénible» (*2,* 23)

b. *Performance saine*

La réponse est trouvée: «il n'y a pas de profit à toute la peine.» En somme, le livre pourrait se clore. Mais, chose curieuse, Qohélet poursuit son examen des performances humaines. Il a condamné la recherche angoissée du profit pour obtenir «plus que tous les autres», pour atteindre le mieux. À cela, il répond: «Il n'y a rien de mieux pour l'homme que...», et il propose un autre type de performance (*2,* 24-26). Certains auteurs interprètent cette phrase, non dans un sens comparatif, mais dans un sens absolu: «Il n'y a de bonheur pour l'homme que...»

Le paragraphe met en opposition «celui qui plaît à Dieu» et «le pécheur». Pour les deux il est question du don, non d'un objet, mais d'un faire. Dieu donne à l'homme de «travailler» (v. 24), de «manger» et de «boire» (v.25). Tout don représente un type de manipulation. Dieu est le destinateur qui invite l'homme, sujet

GILBERT e.a., *La Sagesse...,* cité n. 22, p. 249-258, propose une autre traduction: «Quel *être* y a-t-il pour l'homme dans toute sa besogne...». «Il s'agit simplement, après toute cette recherche et toutes ces expériences, qui ont peut-être... accumulé un *avoir,* de se demander si tout cela fait participer l'homme à l'*être,* ou bien si l'acte de *faire* n'est qu'un 'divertissement'... de la condition malheureuse» (p. 253).

opérateur, à agir. Le don comporte normalement la compétence dont le sujet a besoin. Si l'homme agit de telle façon, il trouvera le bonheur *dans* sa performance, dans le manger et le boire et dans son travail (v. 24). Voici la «sagesse» et la «joie» de «celui qui plaît à Dieu» (v. 26a).

Par contre, Dieu est aussi le destinateur du pécheur, auquel il «donne comme tâche» (*'inyan*), non pas de «travailler», mais «d'accumuler et d'amasser» (v. 26). Les deux verbes renvoient à l'expérience personnelle de Qohélet. Il avait «accumulé» la sagesse (*1,* 16) et «amassé» les richesses (*2,* 8). Il avait réalisé que tout ce que l'on amasse et accumule ainsi, passe finalement à un autre, dont on ne sait même pas quel genre de personne il sera. Dieu donne à qui lui plaît (v. 26) et, par conséquent, ce genre de performance est «vanité et poursuite de vent», comme Qohélet l'avait constaté[45]. C'est la «tâche» donnée au pécheur. Qohélet, dans son expérience personnelle, se croyait son propre destinateur, sans réaliser que Dieu est toujours le destinateur de l'agir humain. Une personne qui agit ainsi est un pécheur, et son agir n'aboutit à rien. L'homme est alors porté à blâmer Dieu, comme Qohélet l'avait fait (*1,* 13).

Deux types de performances humaines sont ici mises en opposition, présentées toutes deux comme don divin. Il est important de noter que le don en question est celui «du vivre»[46] et non «de la vie». En d'autres mots, l'homme est invité à agir. Qohélet ne dit pas d'attendre que tout tombe du ciel ni de le prendre à son aise. La vie humaine exige un effort. Tel se croit son propre destinateur, peine et travaille pour amasser, accumuler sagesse et richesses pour obtenir un profit, quelque chose qui reste. Tout cela est vain. Tel autre peine et travaille, non pour un reste, mais en réponse à l'invitation de Dieu. Le premier espère trouver sagesse et joie dans un surplus *après* la performance. Le deuxième trouve

45. Cf. H.L. GINSBERG, «The Structure...», cité n. 41, traduit *'amal* non par travail, mais par le fruit du travail. Pour lui la question *1,* 3 revient à «Since everything is zero (vanity) what plus (profit) is there in the goods (*'amal*) one acquires?» Et la solution au v. 24-26: «so the only good, or positive something, is the using of the wealth. That however, is a gift of God. Only to the lucky does He give the good sense to do it» (p. 139).

46. Cf. J.P. SIMÉON, *Le don du vivre: Qohélet,* dans *Lumière et Vie* n° 191 (1989) 17-36. «Sois vivant: efforce-toi de comprendre et garde en toi ce souci du temps total; ne renonce pas à entreprendre, travailler, goûter la saveur des choses. Ce que tu as la force de faire, fais-le avec tes propres forces... tu ne peux pas t'en empêcher. Sache que ton vivre est bon; il est *don* qui t'est fait d'une chose bonne» (p. 34).

«sagesse, savoir et joie» (v. 26) *dans* la performance même; il possède le savoir-vivre et la joie de vivre et ne connaîtra pas les tracas et les fatigues de la «tâche» *('inyan)* de l'autre. Car vivre est une «tâche», un fardeau ou un «art» (*Pr 1,* 5).

2. *Observations et recommandations aux autres* (*3,* 1 - *12,* 7)

Le livre pourrait certainement se terminer ici, et pourtant il reprend. Qohélet a présenté sa propre expérience royale comme un modèle et, si le roi n'a pas réussi à trouver un surplus, a fortiori les autres n'y réussiront pas non plus. Il nous avait même averti que rien de nouveau ne pourrait être fait. Cependant, il élargit sa vision sur un plus grand nombre de cas; son enseignement n'en sera que plus convaincant. On retrouve, dans cette deuxième partie, la même opposition entre les deux types de performances et les mêmes raisonnements que dans la première.

Qohélet continue à démontrer que toute performance humaine qui espère aboutir à un «plus» est une *performance vaine.* Il reprend la critique de la poursuite sans bornes des richesses matérielles (*5,* 9). Il évoque aussi le désir d'être «juste à l'excès» (*7,* 16)[47]: l'homme cherche comme surplus sa propre justice et perfection, son propre salut. Constamment il dénonce les «excès» et les gens «pressés» (*4,* 4.8; *5,* 1; *7,* 9.16.17; *8,* 3). Même si l'on réalise que tout cela ne profite à personne (*4,* 8) et que l'excès ne procure jamais de satisfaction (*6,* 7), on continue à sa fatiguer. Qohélet revient à plusieurs reprises sur la question du profit (*3,* 9; *5,* 10.15; *6,* 8.11). Mais évidemment sans aucun reste (*10,* 11). Nu au moment de la naissance, l'homme à la mort redevient nu (*5,* 14; *6,* 4). Tous ces excès sont *hebel* et ridicules. Régulièrement émerge encore une autre question: «qui sait?» (*2,* 19; *3,* 21; *6,* 12; *8,* 1.[4.7]); elle

47. Cf. R.N. WHYBRAY, «Qohelet the Immoralist? (Qoh 7:16-17)», dans *Israelite Wisdom,* cité n. 21, p. 191-204: «Do not allow self-righteousness to become your dominating characteristic» (p. 196); «We may conclude that in vs 16-17 Qoh is neither recommending immorality nor teaching the golden mean. In vs 16 he warns his readers against self-righteousness and against pretensions to wisdom especially when carried to extremes. In vs 17 he attempts to guard himself against the possibility of being misunderstood by urging them not to run to the opposite extreme and abandon righteousness altogether, for wickedness and folly, when carried to extremes, are even more perilous: the man who follows such a course will without doubt die an early death at the hands of his contemporaries if not at the hand of God. Q. nowhere advises his readers to steer a middle course between righteousness and wickedness» (p. 200).

remet en cause toutes les connaissances de la sagesse[48].

Le thème de la *performance saine* (*2,* 24-26) reparaît également comme un refrain dans la deuxième partie du livre (*3,* 12; *3,* 22a; *5,* 17; *8,* 15a; *9,* 7-9a; *11,* 7 - *12,* 1a); chaque fois on y retrouve un certain nombre d'éléments communs: — indication qu'«il n'y a rien de mieux» (dans les cinq premiers cas)[49]; — performances de manger, de boire, de travailler et d'autres; — présentées comme un don de Dieu, le destinateur; — bonheur trouvé dans la performance même. La réflexion sur la performance saine formait, à la fin de la première partie, le contre-pied de la performance vaine (*2,* 24-26). La façon de l'introduire «il n'y a rien de mieux...» indique bien qu'on l'oppose à ce qui précède et qui est donc moins bon. Le procédé suggère que ces refrains, dans la suite du livre, forment la conclusion d'un moment de réflexion et permettent ainsi de diviser en six parties la deuxième et longue section, qui présente les observations de Qohélet sur l'activité des gens: *3,* 1-15; *3,* 16-32; *4,*1 - *5,*19; *6,*1 - *8,*15; *8,*16 - *9,*10; *9,*11 - *12,*7[50].

On constate aussi une progression, un crescendo dans la manière de proposer cette performance saine[51]. Quand il énonce pour la première fois son expérience personnelle, Qohélet la propose comme une affirmation simple (*2,* 24). Les deuxième et troisième fois, l'affirmation est précédée par «je sais que...» (*3,* 12) et «je vois que...» (*3,* 22), pour en souligner clairement la valeur. Cette insistance s'accroît encore la quatrième fois: «Voici ce que j'ai vu...» (*5,* 17), et davantage même la cinquième: «Et je fais l'éloge de la joie...» (*8,* 15a). Finalement Qohélet passe aux recommandations: à l'impératif, donc sous forme d'ordre ou d'invitation, il enjoint d'accomplir les performances saines dont il a parlé: «va, mange..., bois...» (*9,* 7-9). La dernière fois, il commande au jeune homme de se réjouir dans ces performances ou l'y invite: «Réjouis-toi...» (*11,* 9 - *12,* 1a). L'affirmation est devenue manipulation. Qohélet devient destinateur; il place son interlocuteur dans la position d'un sujet opérateur pour réaliser lui-même la performance saine. Une progression très nette se marque donc dans un livre qui, à première vue, semble tourner

48. Cf. J.L. CRENSHAW, *The expression* mî yôdea' *in the Hebrew Bible,* dans *Vetus Testamentum* 36 (1986) 274-288.

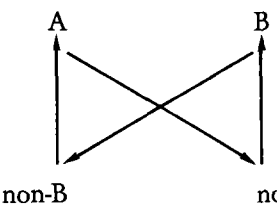
49. Cf. G.S. OGDEN, *Qoheleth's Use of the 'Nothing is Better'-Form,* dans *Journal of Biblical Literature* 98 (1979) 334-350.

50. Cf. F. ROUSSEAU, *Structure de Qohélet I,4-11 et plan du livre,* dans *Vetus Testamentum* 31 (1981) 200-217. L'auteur propose un plan semblable ayant pour base ces refrains sur la joie.

51. Cf. R.N. WHYBRAY, *Qoheleth, Preacher of Joy,* dans *Journal for the Study of the Old Testament* 23 (1982) 87-98.

en rond. On note avec intérêt que le refrain se retrouve sept fois dans l'ensemble du livre (une fois dans la première partie, celle de l'expérience personnelle, et six fois dans la deuxième), non par pure coïncidence sans doute, sept étant le nombre parfait. Le même nombre jouait aussi un rôle important dans la description du bonheur parfait de Job (*Jb 1*, 2-3). Qohélet a répété à la perfection en quoi consiste la saine performance, à laquelle il invite chacun.

Notre étude n'a fait appel jusqu'à présent qu'à l'*analyse narrative* pour découvrir les opérations du texte. La deuxième étape du traitement sémiotique est celle de l'*analyse discursive*, qui met en évidence les relations entre les valeurs sémantiques du texte. L'homme pense en logique binaire; un terme reçoit sa signification par son opposé. On peut représenter ces relations par le carré sémiotique:



Entre A et B existe une relation de *contrariété*: blanc est le contraire de noir. Entre A et non-A ou entre B et non-B existe une relation de *contradiction*: blanc et non-blanc; noir et non-noir. Pour passer de A à B, on doit passer d'abord par non-A. Un exemple de ce mouvement se voit dans l'avertissement que Qohélet donne avant d'aborder sa propre expérience. Quelqu'un dit «du nouveau» (A), mais quelle utopie!, car «il n'y a rien de nouveau» (non-A); c'est donc «du vieux» (B) (*1*, 9-10).

Depuis longtemps, on a remarqué que le Livre de Qohélet, rempli d'oppositions[52], suit un système polaire. Une analyse discursive

52. Cf. E. HORTON, *Koheleth's Concept of Opposites as Compared to Samples of Greek Philosophy and Near and Far Eastern Wisdom Classics*, dans *Numen* 19 (1972) 1-21, propose: «Koheleth... approaches the subject of opposites with a simple logic in which both options may be desirable, neither may be desirable, one may be preferable to the other, or one may cancel the other» (p. 21); J.A. LOADER, *Polar Structures in the Book of Qohelet*, coll. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 152, Berlin, W. de Gruyter, 1979: «By 'polar structures' I mean patterns of tension created by the counter-position of two elements to one another. This tendency is so prominent throughout the book that it may be called its outstanding characteristic» (p. 1); «The 'contradictions'... are nothing other than intended polar structures...» (p. 133); ID., *Ecclesiastes: A Practical Commentary*, Text and Interpretation, Grand Rapids, W.E. Eerdmans, 1986.

pourrait donc s'avérer extrêmement fructueuse. L'homme de par sa nature tend vers les valeurs positives (le côté gauche du carré: A et non-B); il veut à tout prix éviter les valeurs négatives (le côté droit: B et non-A); un certain type de sagesse croyait la chose possible: l'homme pouvait vraiment éviter B. La première partie, qui formule l'expérience du roi Qohélet, montre très peu d'oppositions entre le positif et le négatif, excepté vie — mort et successeur sage — insensé, mais ce dernier couple compte moins, car la mort vient mettre fin à la vie, alors, peu importe le successeur! Il n'apparaît donc que très peu de négatif; un roi peut de fait se permettre bien des valeurs positives (A). Pour les autres, c'est différent!

Qohélet commence sa deuxième partie, l'observation de ce qu'il voit autour de lui, par l'énumération d'une série de valeurs contraires (*3*, 1-8). En consultant cette liste, on en repère plusieurs aisées à classer soit comme positives (A), soit comme négatives (B). Quelques-unes d'entre elles dépendent des circonstances. Chacune, dit Qohélet, a son temps[53], son instant favorable, opportun. La performance vaine, basée sur l'initiative humaine, cherche le «profit», le surplus. Elle est à la recherche du pôle A ou, mieux encore, ce qui pourrait se trouver derrière A, «ce qui reste». On comprend mieux pourquoi elle est vaine, puisque celui qui s'y livre oublie l'existence du pôle B[54]. Pourtant A et B font partie de la vie humaine, c'est la réalité; on ne peut pas parler de «riche» en l'absence de «pauvre», de «grand» sans «petit» et donc de «vie» sans «mort». Mais le pourquoi reste le mystère de Dieu (*3*, 11).

Dans les refrains de la performance saine à laquelle Dieu invite l'homme, Qohélet évoque aussi le pôle positif, celui auquel chacun aspire. Il parle de travailler, de manger, de boire, du bonheur. Pourtant l'homme constate que, malgré le travail, existent aussi la famine et le malheur. Le pôle B fait partie de la vie; personne ne peut l'éliminer: «personne n'est maître du jour de la mort» (*8*, 8); «temps et contretemps arrivent à tous» (*9*, 11). Si l'on reconnaît dans le pôle A un don de Dieu, en toute logique le pôle B doit aussi provenir de lui, même si on ne comprend pas. «Au jour du bonheur sois heureux et au jour du malheur, regarde: Dieu a bel et bien fait l'un et l'autre» (7, 14). Après avoir recommandé au jeune

53. Cf. N. LOHFINK, *Le temps dans le livre de Qohélet*, dans *Christus* n° 125 (1985) 69-80.

54. Cf. J.L. CRENSHAW, «The Shadow of Death in Qoheleth», dans *Israelite Wisdom...*, cité n. 21, p. 205-216.

de se réjouir dans sa jeunesse (*11,* 9 - *12,* 1a)[55], Qohélet décrit la vieillesse qui viendra (*12,* 1b-7) et que l'on «n'aime pas» (*12,* 1). Mais il ne comprend pas pourquoi A et B coexistent (*8,* 16-17). Pourtant il sait être «dans la main de Dieu» (*9,* 1): «Il est bon de tenir à ceci sans laisser ta main lâcher cela, puisque celui qui craint Dieu trouvera l'un et l'autre» (*7,* 18). Le livre parle constamment du «don» de Dieu: le verbe «donner» (*ntn*) revient 28 fois, dont 15 fois pour Dieu[56]. En somme, Qohélet rejoint l'attitude de Job: «Si nous accueillons le bonheur comme un don de Dieu, comment ne pas accepter de même le malheur?» (*Jb 2,* 10).

Les extrêmes se touchent, dit-on souvent. On le vérifie aussi dans Qohélet. Et d'abord dans la performance vaine. L'expérience humaine montre que l'amour le plus passionné (A) peut basculer à cause d'un conflit (non-A) dans la haine la plus parfaite (B). Une amoureuse déçue tue ainsi son amant. Cela, Qohélet l'illustre dans son expérience personnelle. Il a recherché le profit par toutes ses peines (A), mais découvert qu'il n'y a pas de profit (non-A); il en arrive alors à «détester la vie» et à «détester le travail» (B). Ce genre de performance tombe d'un extrême dans l'autre.

Qui reçoit le vivre comme un don de Dieu et sait que chacun des pôles a son temps, celui-là réussit à discerner quand arrive le moment où B va remplacer A. Il ne parle pas de B parce qu'il «déteste» A, mais parce qu'il sait que B vaut maintenant mieux que A. Qohélet note une série d'affirmations (plusieurs sont groupées en 7, 1-8) qui, à première vue, surprennent: «mieux vaut B que A». Chacun aspire au bonheur de la vie (A), mais on se trouve parfois placé par les circonstances, la maladie par exemple, dans la position non-A, que l'homme arrivera même à accepter paisiblement, jusqu'à aspirer au pôle opposé, la mort (B), non par détestation du pôle A, mais parce qu'il sait venu le temps propice voulu par Dieu. Là où la vie est devenue non-vie, la mort est préférable (*7,* 1.2.8). Quand le rire est devenu non-rire, le pleurer est à propos (*7,* 3.4). Les gens le disent: «je préfère mourir»; «je ne peux plus

55. Cf. R.B. SALTERS, *Exegetical Problems in Qoheleth,* dans *Irish Biblical Studies* 10 (1988) 44-59.

56. Cf. D. LYS, *L'Ecclésiaste ou Que vaut la vie?* Traduction, introduction générale, commentaire de 1/1 à 4/3, Paris, Letouzey et Ané, 1977: «Mais disons déjà qu'en gros l'homme s'adonne à chercher le sens du monde (1, 13.17; 7,2; 8, 9.16; 9, 1), tandis que Dieu précisément lui donne de se préoccuper de cela (1, 13; 3, 10.11) et par ailleurs donne la vie (5, 17; 8, 15; 9, 9; 12, 7), la fortune (6,2) et surtout la grâce d'en jouir (2, 26[3×]; 3, 13; 5, 18[2×]), — alors que dans l'épilogue (12, 11) il donne aussi les préceptes de sagesse» (p. 149).

en rire, j'ai plutôt envie de pleurer». De même, la semonce peut devenir préférable à la louange (*7*, 5). À certains moments le non-A est préférable; naissance avortée ou non-naissance (non-vie; non-A) vaut mieux que vie (A) ou mort (B) (*5*, 3; *6*, 3). Mais, comme les refrains le ressassent, le désir fondamental de l'homme reste fixé sur A.

Conclusion

Cette étude s'est limitée à l'approche globale du Livre de Qohélet. Il faudrait élaborer un commentaire sémiotique du livre entier pour conforter les résultats obtenus.

La vie humaine se joue toujours entre deux pôles, dont chacun implique l'autre. Il y a d'abord un type de performance totalement vain. La personne qui veut obtenir à tout prix le pôle positif et le surplus qu'il promet y tend de toutes ses forces avec angoisse, mais elle découvre finalement que rien ne reste. Le tout devient ainsi vanité totale et aboutit à la haine de la vie (jusqu'au suicide même chez certains). Qohélet appelle une telle personne un pécheur, «qui ne craint pas Dieu» (*8*, 13). Cette personne joue son propre destinateur, «l'homme est maître de l'homme, pour son malheur» (*8*, 9). Mais il existe un autre type de performance qui est sain, celui de la personne qui, aperçevant les deux pôles, tend aussi de toutes ses forces vers le pôle positif pour y trouver son bonheur non pour le surplus, mais dans le vivre même. Cette personne, Qohélet l'appelle un juste, celui qui plaît à Dieu et sait que Dieu est son destinateur. Ceci la prédispose à accepter également le pôle négatif de la vie, puisqu'elle se sait dans la main de Dieu. Le pourquoi de cette bipolarité reste mystérieux. Peut-être fait-elle partie de l'essence même de la personne humaine; *'adam* est en effet homme et femme. Tout le comportement humain s'éprouve ainsi affecté par la bipolarité: «Il n'est pas d'homme assez juste sur la terre pour faire le bien sans jamais pécher» (7, 20).

Le premier type de performance le plus commun peut-être parmi les mortels fournit un point de départ à la réflexion de Qohélet: y a-t-il du profit? Il conclut qu'une telle performance est totale vanité. Il découvre alors l'autre branche de l'alternative, la performance saine, et finit par la recommander positivement. Sous une autre formulation, on dira «vouloir mener sa propre vie» au lieu d'«accepter le vivre de Dieu», ou encore «vouloir être son propre

destinateur», ou «accepter Dieu comme destinateur». Les derniers versets de l'épilogue[57] le résument très bien: «Crains Dieu et observe les commandements, car c'est là le devoir de tout homme» (*12,* 13; cf. *3.* 14; *5,* 6; *7,* 18; *8,* 12-13). Celui qui se veut son propre destinateur prétend également faire la sanction de ses propres performances; il cherche le profit. Mais si Dieu est le vrai destinateur, il fera aussi la sanction de la performance humaine: «Dieu amènera en jugement toutes les actions de l'homme...» (*12,* 14; cf. *3,* 17; *11,* 9).

Le livre de Qohélet appartient au courant sapientiel, qui formule, on le sait, une théologie de la création. Qohélet suggère une situation semblable à celle de *Gn 2-3*[58]. Dieu avait placé l'humanité *('adam),* dans le paradis, et ce que Qohélet s'est procuré ressemble bien au paradis (*2,* 1-10). Dieu avait confié à l'humanité dans le paradis la mission de travailler (*Gn 2,* 15) et de manger (*Gn 2,* 16); elle pouvait ainsi trouver son bonheur, le don que Dieu accorde à qui lui plaît, selon Qohélet. Mais l'humanité est allée à la recherche d'un «plus». Elle convoite l'arbre de «la connaissance du bien et du mal», le pouvoir sur tout, comme Qohélet avait cherché tout savoir (*1,* 16) et toute richesse (*2,* 7), plus que d'autres, pour gagner un surplus. Le résultat de cette recherche du «plus» se traduit par le travail humain frustrant et pénible (*Gn 3,* 17-19). Tel est le don que Dieu accorde au pécheur, selon Qohélet.

Ottawa - Ontario
Canada K1S 1C4
223, rue Main

Walter VOGELS, P.B.
Université Saint-Paul

Sommaire. — Cette étude synchronique du Livre de Qohélet, utilisant quelques principes de la sémiotique, découvre dans ce livre une remarquable unité au lieu des prétendues contradictions dont on parle souvent. L'enjeu du livre porte sur la performance humaine et sa sanction: «Quel profit?» Qohélet distingue deux types de performance, la performance vaine de la personne qui veut mener sa propre vie, à la recherche anxieuse d'un «plus» inexistant, et la performance saine de la personne qui accepte le vivre de Dieu.

57. Cf. G.T. SHEPPARD, *The Epilogue to Qoheleth. A Theological Commentary,* dans *Catholic Biblical Quarterly* 39 (1977) 182-189.

58. Pour une analyse de *Gn 2-3* utilisant partiellement la méthode utilisée dans le présent article, cf. W. VOGELS, *L'être humain appartient au sol. Gn 2, 4b-3,24,* dans *NRT* 105 (1983) 515-534.