

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 49 (1999)  
**Heft:** 2: Situer Qohéleth : regards croisés sur un livre biblique

**Artikel:** Le livre de Qohéleth dans le contexte de la littérature juive des IIIe et IIe siècles avant Jésus-Christ  
**Autor:** Krüger, Thomas  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-650498>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 19.11.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## LE LIVRE DE QOHÉLETH DANS LE CONTEXTE DE LA LITTÉRATURE JUIVE DES III<sup>e</sup> ET II<sup>e</sup> SIÈCLES AVANT JÉSUS-CHRIST

THOMAS KRÜGER

### *Résumé*

*Dans sa démarche de lecture du livre de Qohéleth dans le contexte de la littérature juive des III<sup>e</sup> et II<sup>e</sup> siècles, cet article s'oriente sur les thèmes «sagesse», «temps» et «eschatologie»; il retrace la place fondamentale que ceux-ci occupent, et dans le livre de Qohéleth et dans les autres écrits juifs de l'époque.*

La signification d'un signe linguistique résulte en grande partie des rapports qui existent entre celui-ci et les autres signes de la même langue. D'une manière comparable, la signification d'un texte est essentiellement déterminée, entre autres, par le contexte dans lequel ce texte est lu et interprété. Ce contexte est défini par les conditions naturelles, culturelles et historiques du texte, c'est-à-dire par son «lieu historique» ainsi que par celui de ses lectrices et lecteurs. Il est également déterminé par d'autres textes : ceux auxquels se réfère le texte en question ; et inversement, des textes qui se réfèrent à lui ; des textes venant à l'esprit des lectrices et lecteurs au moment de la lecture et qui peuvent être mis en relation avec le texte en train d'être lu et étudié.

L'exégèse historico-critique de l'Ancien Testament se fixe pour tâche de comprendre les textes bibliques dans leur contexte primitif, donc celui de leur fixation par écrit, qui, pour certains d'entre eux, se serait déroulée en plusieurs étapes et durant un laps de temps parfois assez long. La recherche exégétique n'a pas pour but premier de reconstruire ce que l'auteur (ou les auteurs) a (ou ont) voulu précisément dire avec leur texte ; si cet objectif s'impose tout de même pour l'exégèse d'un texte, il n'en est pourtant pas le seul. Une des tâches fondamentales de l'exégèse historico-critique est d'éclaircir dans quelle mesure et comment les auteurs des textes vétérotestamentaires, dans leurs réflexions et leurs écrits, ont été influencés par des expériences historiques ainsi que par des traditions culturelles et littéraires. Ainsi, les textes ne se présentent pas seulement comme des productions littéraires de certains auteurs ou de certains cercles porteurs de traditions, mais encore comme des éléments d'une large culture parfois pleine de tensions, voire de contradictions. Les limites

spatio-temporelles de celle-ci ne sont pas toujours très précises, mais peuvent être définies d'une manière plus ou moins cohérente et congruente.

Dans ce sens, cet article aimerait, de manière certes provisoire et non exhaustive, attirer l'attention sur quelques aspects permettant une meilleure compréhension du livre de Qohéleth, quand on le place résolument dans le contexte de la littérature juive du III<sup>e</sup> siècle (et du début du II<sup>e</sup> s.) av. J.-C., c'est-à-dire dans le contexte de la littérature née à la même époque, dans le même espace géographique ainsi que dans la même culture. Avec la majorité des exégètes d'aujourd'hui, je pars de l'idée que le livre de Qohéleth a été rédigé à Jérusalem, durant la deuxième moitié du III<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. (Selon les règles en vigueur à Zurich, je peux préciser davantage la date du livre : entre l'automne de l'an 204 et le printemps de l'an 202, autrement dit, après l'avènement de Ptolémée V et avant le début de la cinquième guerre en Syrie<sup>2</sup> ; cette proposition de datation plus précise n'est pourtant pas décisive pour notre thématique.) S'il devait s'avérer que le livre a une plus longue préhistoire littéraire, comme le présume en particulier Martin Rose<sup>3</sup>, je dois laisser ici cette proposition de côté.

Dans la recherche plus récente, le livre de Qohéleth est généralement interprété soit dans le contexte de la littérature sapientiale du Proche-Orient ancien, de l'Ancien Testament et du judaïsme, soit dans celui de la philosophie grecque<sup>4</sup>. Dans le sens de la deuxième contextualisation, une monographie de Ludger Schwienhorst-Schönberger, parue en 1994, porte le sous-titre : «Kohélet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie»<sup>5</sup>. Comme exemple de l'autre position de la recherche, on peut mentionner une étude extraordinairement riche en exemples et idées de Christoph Uehlinger, parue en 1997 dans la série *Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* (vol. 254) ; elle s'intitule : «Qohélet im Horizont mesopotamischer, levantinischer und ägyptischer Weisheitsliteratur der persischen und hellenistischen Zeit»<sup>6</sup>. Comparé à ces deux ouvrages, le regard de la

<sup>1</sup> Cf., par exemple, L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, «Kohélet, Stand und Perspektiven der Forschung», in Id. (éd.), *Das Buch Kohélet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie*, Berlin-New York, de Gruyter, 1997, p. 24-25.

<sup>2</sup> On peut lire Qo 4,13-16 et 10,16-20 comme des allusions à l'accession au trône de Ptolémée V. Il ne s'agit là, pourtant, que d'une hypothèse.

<sup>3</sup> M. ROSE, «Qohéleth, le Maître, compréhension de l'univers et compréhension de soi», *Variations herméneutiques* 3 (1995), p. 3-22 ; I. MEYER, M. ROSE, «Sprüche und Widersprüche im Qohélet-Buch», *Variations herméneutiques* 6 (1997), p. 71-86.

<sup>4</sup> Cf. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, «Kohélet, Stand und Perspektiven der Forschung» (cf. ci-dessus, note 1), p. 25 sq.

<sup>5</sup> L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, «Nicht im Menschen gründet das Glück» (*Koh 2,24*). *Kohélet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie*, Freiburg-Basel-Rom-Wien, Herder, 1994, 1996<sup>2</sup>.

<sup>6</sup> C. UEHLINGER, «Qohélet im Horizont mesopotamischer, levantinischer und ägyptischer Weisheitsliteratur der persischen und hellenistischen Zeit», in L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (éd.), *Das Buch Kohélet* (cf. ci-dessus, note 1), p. 155-247.

réflexion qui suit sera, d'un côté, plus restreint puisqu'il est limité à la littérature juive des III<sup>e</sup> et II<sup>e</sup> siècles (tout en gardant présent l'horizon littéraire le plus large), de l'autre, pourtant, il embrassera aussi, au-delà de la littérature sapientiale au sens étroit, le domaine plus vaste de la littérature juive contemporaine en général.

Cependant, la datation précise de cette littérature reste trop souvent incertaine et contestée<sup>7</sup>. De plus, il faudrait étudier plus en détail quelles sont les œuvres littéraires qui peuvent vraiment être considérées comme «contemporaines» et dans quelle mesure. En ce sens, les livres de la Genèse jusqu'au deuxième livre des Rois, par exemple, sont probablement pour leur plus grande partie nettement plus anciens que le livre de Qohéleth. Les indices chronologiques dans ces livres (selon le texte massorétique) suggèrent que l'année de la nouvelle inauguration du Temple après le soulèvement des Maccabées (164 av. J.-C.) est considérée comme l'an 4000 après la Création. En tout cas, jusqu'à cette époque, ce complexe textuel (Genèse à 2 Rois) en était encore au stade des remaniements rédactionnels successifs. D'autres textes, comme celui des Jubilés, de l'Apocryphe de la Genèse, du Rouleau du Temple et les fragments de Qumrân édités sous la rubrique «rewritten bible» montrent de manière évidente qu'à l'époque de Qohéleth, les livres de Genèse à 2 Rois étaient encore tout à fait soumis à des relectures rédactionnelles. Dans cette optique, on pourrait, à la rigueur, les compter eux aussi parmi cette littérature dite «contemporaine».

Le livre du Siracide, par contre, fut rédigé seulement quelques années plus tard que le livre de Qohéleth. Pour certains passages, le Siracide semble reprendre, de manière critique, certaines thèses de Qohéleth. À l'inverse, pour d'autres textes, il évoque des positions qui sont déjà critiquées par Qohéleth. Je ne pense pas que ce phénomène exige une explication à l'aide de l'hypothèse d'un plus long processus littéraire traversé par le livre de Qohéleth et celui du Siracide. Je considère plutôt le Siracide comme un auteur «conservateur» et «attaché aux traditions», qui transmet des idées et des concepts déjà défendus par d'autres avant lui et également discutés par Qohéleth<sup>8</sup>.

Lorsqu'on souhaite discuter la place de Qohéleth dans le contexte de la littérature juive contemporaine, il ne faut pourtant pas seulement rendre compte des incertitudes de la datation, mais aussi des ambivalences de la notion de «contemporanéité», en particulier par rapport à l'éventualité que des textes conçus ou fixés par écrit *après* Qohéleth représentent des conceptions appar-

<sup>7</sup> Cf., par exemple, O. KAISER, *Grundriss der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments* (t. I-III), Gütersloh, Mohn, 1992-94 ; E. ZENGER ET AL., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart-Berlin-Köln, Kohlhammer, 1995 ; O. H. STECK, *Der Abschluss der Prophetie im Alten Testament*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1991 ; H. STEGEMANN, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg-Basel-Rom-Wien, Herder, 1993, p. 116 sq.

<sup>8</sup> Cf. J. MARBÖCK, «Kohelet und Sirach», in L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (éd.), *Das Buch Kohelet* (cf. ci-dessus note 1), p. 275-301.

tenant à une époque *antérieure*. C'est la raison pour laquelle j'utiliserai, pour la comparaison avec Qohéleth, la littérature juive appartenant, selon toute probabilité, au III<sup>e</sup> siècle et au premier tiers du II<sup>e</sup> siècle. Parmi cette littérature, on peut citer les œuvres suivantes :

- le corpus des écrits prophétiques (Ésaïe à Malachie), qui a subi de nombreuses relectures successives jusqu'en 250 environ, sinon jusqu'à la fin du III<sup>e</sup> siècle ;
- le livre des Proverbes, dont la rédaction finale fut achevée, au cours du III<sup>e</sup> siècle, probablement avant celle du livre de Qohéleth et dont les chapitres introductifs (Pr 1-9) furent reformulés à cette occasion-là ;
- le livre de Job, qui, au cours du III<sup>e</sup> siècle, semble avoir été élargi par les discours d'Elihou (Jb 32-37) ainsi que par la réflexion sur la Sagesse (Jb 28) ;
- le livre des Psaumes, dont la rédaction finale peut être fixée au plus tôt au début du II<sup>e</sup> siècle ;
- le livre de Daniel, dont la partie pré-maccabéenne est formée par les chapitres 2-7, qui ont trouvé leur forme rédactionnelle peut-être déjà au cours du III<sup>e</sup> siècle ;
- le livre de Tobit, dont la conception fondamentale date également du III<sup>e</sup> siècle et dont les chapitres finaux (Tb 13-14) furent ajoutés durant le premier tiers du II<sup>e</sup> siècle ;
- le livre du Siracide, conçu, selon l'opinion habituelle, durant le premier tiers du II<sup>e</sup> siècle ;
- le Traité d'astronomie et le Livre angélogique de la collection d'Hénoch, qui remontent peut-être au III<sup>e</sup> siècle, ainsi qu'éventuellement les premiers éléments écrits du livre des Jubilés ;
- d'autres textes découverts à Qumrân datant de l'époque pré-qumrânienne (III<sup>e</sup> siècle et première moitié du II<sup>e</sup> siècle), comme par exemple le Rouleau du Temple, les cantiques du Sabbat, la doctrine des Deux Esprits (dans 1 QS III,13-IV,26) et d'autres.

Dans ce qui suit, je vais renoncer à comparer chacun de ces écrits dans leur totalité et dans leurs détails avec le livre de Qohéleth, mais plutôt situer le livre de Qohéleth, à l'aide de quelques exemples thématiques, dans le contexte de la discussion telle qu'elle se reflète dans la littérature juive contemporaine. Comme point de départ d'une telle comparaison, j'ai choisi les thèmes «sagesse», «temps» et «eschatologie», qui jouent, en effet, un rôle prédominant dans le livre de Qohéleth ainsi que dans de nombreux écrits de la littérature contemporaine.

### *La sagesse*

Le livre de Qohéleth contient un certain nombre de remarques critiques au sujet de la «sagesse» et des «sages». À ce propos, il est souligné plus d'une fois que la sagesse ne peut assurer le bonheur des êtres humains. Il est vrai que, dans une certaine mesure, elle peut contribuer à la réussite de la vie, mais

sans pour autant pouvoir la garantir de manière assurée ; parfois la sagesse empêche même une vie réussie – et en particulier lorsqu'elle suggère à l'homme qu'il existe dans la vie des perspectives meilleures et plus prometteuses que celle de manger, de boire et de se réjouir<sup>9</sup> :

En beaucoup de sagesse, il y a beaucoup d'affliction ; qui augmente le savoir augmente la douleur. (Qo 1,18)

Voici ce que j'ai vu :

On profite de la sagesse plus que de la sottise,  
comme on profite de la lumière plus que des ténèbres.

Le sage a les yeux là où il faut,

l'insensé marche dans les ténèbres.

Mais je sais, moi, qu'à tous les deux

un même sort arrivera.

Alors, moi, je me dis en moi-même :

Ce qui arrive à l'insensé m'arrivera aussi,

pourquoi donc ai-je été si sage ?

Je me dis à moi-même que cela aussi est vanité.

Car il n'y a pas de souvenir du sage,

pas plus que de l'insensé, pour toujours.

Déjà dans les jours qui viennent, tout sera oublié :

Eh quoi ? le sage meurt comme l'insensé ! (Qo 2,13-16)

Qu'a de plus le sage que l'insensé,

qu'a le pauvre qui sait aller de l'avant face à la vie ? (Qo 6,8)

La course n'appartient pas aux plus robustes,

ni la bataille aux plus forts,

ni le pain aux plus sages,

ni la richesse aux plus intelligents,

ni la faveur aux plus savants,

car à tous leur arrivent heur et malheur.

En effet, l'homme ne connaît pas plus son heure

que les poissons qui se font prendre au filet de malheur,

que les passereaux pris au piège.

Ainsi les fils d'Adam sont surpris par le malheur

quand il tombe sur eux à l'improviste. (Qo 9,11-12)<sup>10</sup>

Ainsi, selon Qohéleth, la sagesse peut contribuer à une bonne et heureuse existence, mais elle ne peut la garantir ; tout au contraire, elle peut parfois même constituer un obstacle. Si l'on suppose que dans ses chapitres 10 sq., le livre des Proverbes comprend un matériau sapientiel plus ancien que dans les chapitres 1-9, celui-ci permet une appréciation de la sagesse proche de celle qui constitue le point de départ de la pensée de Qohéleth, à savoir que la sagesse peut contribuer à une vie humaine pleine de bonheur et de satisfaction, sans pour autant la garantir de manière absolument fiable. S'ajoute encore le fait

<sup>9</sup> Les citations bibliques sont tirées de la *Traduction œcuménique de la Bible* (TOB).

<sup>10</sup> Cf. aussi Qo 7,15-22 ; 9,1-3.13 sq.

qu'elle soumet les représentations traditionnelles d'une vie réussie à un examen critique.

L'enseignement du sage est une fontaine de vie  
pour se détourner des pièges de la mort. (Pr 13,14)

Cependant, il faut compter avec une certaine incertitude qui, de manière frappante, est mise en rapport avec l'agir de Dieu.

Les projets que forme le cœur dépendent de l'homme,  
mais la réponse que donne la bouche vient du SEIGNEUR. (Pr 16,1)

Le cœur de l'homme étudie sa route,  
mais c'est le SEIGNEUR qui affermit ses pas. (Pr 16,9)

Nombreux les projets dans le cœur humain!  
mais seul le dessein du SEIGNEUR tiendra. (Pr 19,21)

Grâce au SEIGNEUR, les pas de l'homme sont assurés ;  
mais lui, comment pourrait-il comprendre où il va? (Pr 20,24)

Il n'est ni sagesse, ni raison,  
ni réflexion en face du SEIGNEUR.  
On prépare une cavalerie pour le jour du combat,  
mais en définitive la victoire dépend du SEIGNEUR. (Pr 21,30-31)

Mon fils, crains le Seigneur et le roi.  
Ne te mêle pas aux novateurs!  
Car le malheur peut se lever soudain contre eux.  
Et qui sait quelle détresse l'un et l'autre pourront causer? (Pr 24,21-22)

En considérant de telles incertitudes, la sagesse ne peut apporter qu'une contribution limitée à la réussite de la vie. Fait aussi partie de cette contribution que la sagesse permet de prendre conscience que ce qui semble être bon, comme par exemple les biens matériels, ne constitue qu'une valeur relative.

Mieux vaut peu de biens avec la crainte du SEIGNEUR  
qu'un grand trésor avec du tracass.  
Mieux vaut un plat de légumes là où il y a de l'amour  
qu'un bœuf gras assaisonné de haine. (Pr 15,16-17) <sup>11</sup>

Comparée à ces affirmations en Pr 10 sq., l'introduction plus récente du livre des Proverbes aux chapitres 1-9 suscite des attentes nettement plus élevées vis-à-vis des performances de la sagesse et relègue au second plan ses limites et ses ambivalences, si elle ne les fait pas même disparaître totalement.

Heureux qui a trouvé la sagesse,  
qui s'est procuré la raison!  
Car sa possession vaut mieux que possession d'argent  
et son revenu est meilleur que l'or.  
Elle est plus estimable que le corail,  
et rien de ce que l'on peut désirer ne l'égale.

<sup>11</sup> Cf. aussi Pr 16,8 ; 17,1 ; 19,1 ; 28,6.

Dans sa droite, longueur de jours,  
 dans sa gauche, richesse et gloire.  
 Ses voies sont des voies délicieuses  
 et ses sentiers sont paisibles.  
 L'arbre de vie c'est elle  
 pour ceux qui la saisissent,  
 et bienheureux ceux qui la tiennent!  
 Le SEIGNEUR a fondé la terre par la sagesse,  
 affermissant les cieux par la raison.  
 C'est par sa science que se sont ouverts les abîmes  
 et que les nuages ont distillé la pluie.  
 Mon fils, que prudence et discernement  
 ne s'éloignent pas de tes yeux : observe-les!  
 Ils seront vie pour ta gorge  
 et grâce pour ton cou.  
 Alors tu iras ton chemin en sécurité  
 et ton pied n'achoppera pas.  
 Si tu te couches, ce sera sans terreur ;  
 une fois couché, ton sommeil sera agréable.  
 Ne crains pas une terreur soudaine,  
 ni l'irruption des méchants, quand elle viendra ;  
 car le SEIGNEUR sera ton assurance  
 et du piège il gardera tes pas. (Pr 3,13-26)

Acquiers la sagesse, acquiers l'intelligence.  
 N'oublie pas mes propos et ne t'en détourne pas.  
 N'abandonne pas la sagesse et elle te gardera,  
 aime-la et elle te préservera.  
 Principe de la sagesse : acquiers la sagesse  
 et, au prix de tout ce que tu as acquis,  
 acquiers l'intelligence.  
 Étreins-la et elle t'élèvera,  
 elle t'ennoblira si tu l'embrasses.  
 Elle placera sur ta tête une couronne gracieuse,  
 elle te gratifiera d'un diadème de splendeur. (Pr 5,5-9)

Face à une telle compréhension de la sagesse en tant que garantie pour une longue et heureuse vie, pleine de réussites, le livre de Qohéleth prend une position critique, voire polémique. Il ne s'oppose pas à la «tradition sapientiale» en tant que telle, mais à un développement particulier et à une accentuation que cette tradition avait connus et qui se manifestent en Pr 1-9 (et de manière comparable, un peu plus tard, dans le livre du Siracide).

Ce développement de la tradition sapientiale et son accentuation semblent déjà constituer une réponse à la «crise» de la sagesse traditionnelle. Car le texte de Pr 1-9 est un document traduisant la concurrence qui s'était établie entre le mode de vie traditionnel transmis par les parents d'une génération à l'autre, et les nouvelles possibilités alternatives de mener sa vie. Ces alternatives sont ici incarnées par l'existence des «pêcheurs»<sup>12</sup> ainsi que par celle de la «femme

<sup>12</sup> Cf. Pr 1,10 sq. ; 2,12 sq. ; 4,14 sq.



étrangère»<sup>13</sup>. Par opposition à ces formes de vie rejetées, le texte de Pr 1-9 défend les valeurs et les normes traditionnelles et appelle ses auditeurs à garder fermement ce qu'ils ont appris de leur mère et de leur père<sup>14</sup>. Cet enseignement sapientiel marqué par un esprit traditionnel se trouve intimement lié à l'idée de la crainte de Dieu<sup>15</sup>. Il est soutenu par l'autorité de la Thora<sup>16</sup> et par celle de la prophétie<sup>17</sup>. Il est doté des mêmes perspectives de salut et de malheur, de bénédiction et de malédiction, de vie et de mort, que celles qui sont annoncées par la Thora et par la prophétie.

Celui qui me [= la Sagesse] trouve a trouvé la vie  
et il a rencontré la faveur du SEIGNEUR.  
Mais celui qui m'offense se blesse lui-même.  
Tous ceux qui me haïssent aiment la mort. (Pr 8,35-36)

Quand la sagesse se trouve identifiée à l'ordre de la Création<sup>18</sup> et personnifiée par une figure féminine quasi divine<sup>19</sup>, elle reçoit un nimbe religieux exempt de toute vérification critique et de toute remise en question. «La personnification de la sagesse, devenue la première créature de Yahvé et qui, tout en jouant, l'assiste durant la Création, se trouve déjà influencée par des aréalogies hellénistiques d'Isis»<sup>20</sup>. Ainsi, ce concept de la sagesse semble être développé à l'époque (tardive) des Ptolémées. Il sera repris et prolongé par la suite dans le livre du Siracide.

Si on part de l'idée que le livre de Qohéleth s'oppose au concept sapientiel tel qu'il se présente en Pr 1-9, lui-même déjà une réaction à la «crise» des concepts sapientiaux plus anciens, alors le livre de Qohéleth ne doit pas être compris, contrairement à ce qu'on lit habituellement dans la littérature exégétique, comme attestant une «crise de la sagesse» ou comme une source du déclenchement de celle-ci. Il est plutôt une autre tentative, concurrente, de maîtriser la «crise» de la sagesse traditionnelle. Contrairement à Pr 1-9, cette autre démarche ne se fonde ni sur une intensification emphatique du caractère traditionnel et «dogmatique» de la sagesse, ni sur son exagération religieuse, mais sur l'accentuation de son rapport à l'expérience, c'est-à-dire de sa dimension «empirique».

<sup>13</sup> Cf. Pr 2,16 sq. ; 5,3 sq. ; 6,24 sq. ; 7,5 sq.

<sup>14</sup> Cf. Pr 1,8 sq. ; 4,1 sq. ; 6,20 sq.

<sup>15</sup> De manière programmatique en Pr 1,7 et 9,10.

<sup>16</sup> Cf. Pr 3,3 ; 6,21 ; 7,3 avec Dt 6,6-9.

<sup>17</sup> Cf. Pr 1,20 sq.

<sup>18</sup> Cf. Pr 3,19 sq. ; 8,22 sq.

<sup>19</sup> Cf. Pr 1,20 sq. ; 8-9.

<sup>20</sup> «Die Personifikation der Weisheit, die sie zum ersten Geschöpf und zur spielenden Gefährtin Jahwes bei seinen Schöpfungswerken macht, dürfte bereits unter dem Einfluß der hellenistischen Isis-Aretalogien stehen» ; O. KAISER, *Grundriss der Einleitung*, vol. III (cf. ci-dessus note 7), p. 64 sq.

Contre une telle pétrification «dogmatique» de la sagesse, Qohéleth met en jeu, de manière critique, la notion d'expérience. Les affirmations de la tradition sapientiale se trouvent examinées sous un angle «empirique» ainsi que réfléchies dans une perspective critique. Qohéleth «observe», «réfléchit» et «reconnaît», comme l'a si bien montré Martin Rose<sup>21</sup>. «Il a pesé, examiné, ajusté, un grand nombre de proverbes», lit-on dans l'épilogue du livre de Qohéleth (12,9). Du point de vue d'une sagesse orientée sur les traditions, un tel procédé a dû paraître extrêmement discutabile, parce que par là, les expériences restreintes d'un individu reçoivent un poids démesuré par rapport à la vénérable tradition collective. En ce même sens, Bildad de Shouah argumente en réponse à Job :

Interroge donc les générations d'antan,  
sois attentif à l'expérience de leurs ancêtres.  
Nous ne sommes que d'hier, nous ne savons rien,  
car nos jours ne sont qu'une ombre sur la terre.  
Mais eux t'instruiront et te parleront,  
et de leurs mémoires ils tireront les sentences. (Jb 8,8-10)

Il est assez rare que la sagesse traditionnelle de l'Ancien Testament avant Qohéleth se réfère explicitement au critère de l'expérience. Et lorsqu'elle y recourt, elle tient pratiquement toujours à confirmer ainsi des convictions traditionnelles. C'est en ce sens que, par exemple, Elifaz de Témân s'exprime face à Job, qui, tout en étant «intègre et droit» (Jb 1,1, etc.), est exposé à des souffrances inimaginables :

Rappelle-toi : quel innocent a jamais péri,  
où vit-on des hommes droits disparaître?  
Je l'ai bien vu : les laboureurs de gâchis  
et les semeurs de misère en font eux-mêmes la moisson.  
Sous l'haleine de Dieu ils périssent,  
au souffle de sa narine ils se consomment. (Jb 4,7-9)<sup>22</sup>

Qohéleth, par contre, évalue l'enseignement sapiential en fonction de ses propres expériences. Ces dernières lui apprennent qu'il n'est pas aussi évident de trouver la sagesse que le prétendent Pr 1-9 et plus tard le Siracide<sup>23</sup>.

J'ai essayé tout cela avec sagesse,  
je disais : Je serai un sage.  
Mais elle est loin de ma portée. (Qo 7,23 ; cf. Jb 28)

<sup>21</sup> Cf. sa contribution ci-dessus, p. 115 sq.

<sup>22</sup> Cf. aussi Jb 5,3 sq. ; Pr 24,30 sq. ; Ps 37,25 ; Ps 73.

<sup>23</sup> Cf. Pr 2,4 sq. ; 8,17 ; 14,6 ; Si 4,12 sq. ; 6,27 ; 51,13 sq. ; 26 sq.

<sup>24</sup> Cf. T. KRÜGER, «'Frau Weisheit' in Koh 7,26?», *Bibl* 73 (1992), p. 394-403 ; réimprimé dans T. KRÜGER, *Kritische Weisheit. Studien zur weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament*, Zürich, Pano, 1997, p. 121-130. Tout récemment aussi F. J. BACKHAUS, «Es gibt nichts Besseres für den Menschen» (Koh 3,22), *Studien zur Komposition und zur Weisheitskritik im Buch Kohelet*, Bodenheim, Philo, 1998, p. 260 sq.

S'il s'avère que «la femme» de Qo 7,25-29 peut être interprétée comme «la Dame Sagesse»<sup>24</sup>, ce passage précis s'oppose à la personnification féminine de la sagesse et, par conséquent, à l'érotisation dans le domaine de l'enseignement sapiential<sup>25</sup>. En refusant ainsi cette tendance à la féminisation, le texte de Qohéleth est le reflet d'une réalité «académique» totalement dominée par les hommes. Dans le livre de Qohéleth, la crainte de Dieu n'est pas (comme dans Pr 1-9 et chez le Siracide) «commencement» ou/et «fruit» de la Sagesse, mais elle préserve tout de même l'homme de la surestimation de sa sagesse et de sa justice (cf. Qo 7,15-18). Qohéleth conteste la prétention des sages à pouvoir comprendre l'ensemble de l'œuvre de Dieu<sup>26</sup>; c'est pourquoi l'étroite relation entre la sagesse et la création divine selon Pr 1-9 et selon le Siracide<sup>27</sup> est mise en question. La polémique contre les «sages» qui revendiquent une telle intelligence globale de l'agir de Dieu semble s'orienter, en premier lieu, contre des concepts d'histoire inspirés par une pensée prophétique, comme ils sont attestés, par exemple, dans les textes d'Esaië 40-66 et Daniel 1-7, ou encore dans la littérature hénochienne (nous y reviendrons dans la partie sur «le temps»).

Outre toutes les critiques envers les attentes exagérées vis-à-vis de la sagesse et envers les prétentions des sages, on trouve également dans le livre de Qohéleth des formulations positives au sujet de la valeur relative de la sagesse.

Le sage a les yeux là où il faut,  
l'insensé marche dans les ténèbres. (Qo 2,14)

Qui creuse une fosse tombe dedans,  
qui sape un mur, un serpent le mord,  
qui extrait des pierres peut se blesser avec,  
qui fend du bois encourt un danger.  
Si le fer est émoussé et qu'on n'en aiguise pas le tranchant,  
il faut redoubler de forces ;  
il y a profit à exercer comme il convient la sagesse.  
Si le serpent mord faute d'être charmé,  
pas de profit pour le charmeur. (Qo 10,8-11)

La sagesse n'est donc rien d'autre que le «savoir-faire» de l'expert pour exécuter ses travaux. Elle lui permet d'éviter certains dangers et des efforts inutiles ; mais elle ne peut en aucun cas lui assurer la réussite dans l'accomplissement de son œuvre<sup>28</sup>. Par là, le livre de Qohéleth retrouve la signification élémentaire de la «sagesse» selon les textes vétérotestamentaires : «Bazalel,

<sup>25</sup> Cf., par exemple, Pr 7,4 ; Si 6,18-37.

<sup>26</sup> Qo 8,16 sq.; cf. 3,11 ; 8,5 sq.

<sup>27</sup> Cf. Pr 3,19sq. ; 8,22-31 ; Si 33,7-19 ; 42,15-25 ; cf. aussi Ps 104,24 ; 136,5 ; Jr 10,12.

<sup>28</sup> Cf. T. KRÜGER, «"Wertvoller als Weisheit und Ehre ist wenig Torheit" (Kohélet 10,1)», *Biblische Notizen* 89 (1997), p. 62-75.

caractérisé comme *ḥākām* par Ex 31,3, est quasiment le maître architecte dirigeant la construction du sanctuaire portable durant la migration dans le désert et l'aménagement intérieur. Aux femmes, qui maîtrisent l'art de faire de somptueux tissus, on reconnaît un savoir artistique (*ḥākmat lēb* ; Ex 35,25). De manière comparable, on parle de la sagesse des fondeurs de bronze (1R 7,14), des orfèvres (Jr 10,9), des constructeurs de navires (Ez 27,9), des ouvriers engagés pour la construction du Temple (1Ch 22,15), des pleureuses (Jr 9,16) et, bien sûr, des oniromanciens (Gn 41,8 ; cf. Gn 41,39)<sup>29</sup>. Au vu de toutes ces formes de sagesse plutôt pratiques, on pourrait parler d'un «redimensionnement» du concept de sagesse, comparé à celui qui s'exprime en Pr 1-9 et dans le livre du Siracide. Qohéleth, à son tour, met l'accent sur l'ambivalence de la sagesse ainsi que sur ses limites, évoquées également en Pr 10 sq. Dans ces deux contextes littéraires, elles sont fondées dans l'agir de Dieu. Dans le livre de Qohéleth, cependant, ce dernier est décrit et interprété de façon nouvelle, et cela en recourant à la notion de «temps», qui y joue un rôle essentiel.

### *Le temps*

Dans le livre de Qohéleth, la thématique du «temps» est évoquée à de nombreuses reprises et sous de multiples points de vue fort différents. Le cours des événements n'est perceptible pour l'homme que de manière limitée, et cela à la fois pour le passé et l'avenir.

Ce qui est venu à l'existence est lointain  
et profond, profond! qui le découvrira? (Qo 7,24 ; cf. 1,11 ; 3,11)

«L'homme ne [peut] rien découvrir de ce qui sera après lui» (Qo 7,14 ; cf. 3,11.22 ; 6,12 ; 8,7), excepté prévoir que les nuages apportent la pluie (Qo 11,3) ou que tous les êtres humains doivent mourir un jour (Qo 1,4 ; 2,16 ; 3,20). C'est le temps qui fixe à l'homme des limites bien précises : il impose une fin aussi bien à lui-même<sup>30</sup> qu'aux profits de son activité ainsi qu'aux souvenirs de tout genre<sup>31</sup>. Le temps n'est qu'une succession de ce qui a déjà

<sup>29</sup> «So ist der in Ex 31,3 als *ḥākām* bezeichnete Bezalel gleichsam der Chefarchitekt für den Bau und die Ausstattung des Zeltheiligtums. Den handfertigen Frauen, die kunstvoll zu weben verstehen, wird Ex 35,25 *ḥākmat lēb*, ein *sachverständiger Sinn* zugeschrieben. In ähnlicher Weise kann von der *Weisheit* der Erzgießer, 1. Kön 7,14, der Goldschmiede, Jer 10,9, der Schiffsbauer, Ez 27,9, der am Tempelbau beteiligten Facharbeiter, 1. Chr 22,15, der Klagefrauen, Jer 9,16, und natürlich auch der Traumdeuter, Gn 41,8, vgl. Gn 41,39, die Rede sein»; O. KAISER, *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments*, Teil 1 : *Grundlegung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, p. 264, note 3.

<sup>30</sup> Qo 1,3 sq. ; 3,19-22 ; 9,1-6 ; 12,5-7.

<sup>31</sup> Qo 1,3-11 ; 2,16.

été ; par conséquent, l'homme ne peut rien produire de vraiment nouveau sous le soleil <sup>32</sup>. Et comme le succès de l'activité humaine dépend des conditions temporelles favorables ou défavorables, l'homme ne peut pas toujours réaliser tout ce qu'il projette <sup>33</sup>. Dans la mesure où le temps n'est pas seulement un «destin» aveugle (*miqrêh*), qui expose l'homme à des moments imprévus, heureux ou malheureux, il devient en même temps le «jugement» divin (*mišpat*) <sup>34</sup>. Tous les êtres humains seront finalement soumis à ce jugement, car tous se rendent coupables devant Dieu <sup>35</sup>. L'homme doit accepter ce «destin» et ce «jugement» – et dans le présent, il est appelé à se réjouir de la vie tant que le bonheur le lui permet <sup>36</sup>.

Dans son étude intitulée *Israël et la sagesse*, Gerhard von Rad introduit son chapitre sur «le temps» («Die Lehre von der rechten Zeit») avec la discussion de Qo 3,1-8 («Il y a un temps pour tout...») <sup>37</sup>. D'entrée, il souligne explicitement que dans l'énoncé de ce texte, il ne s'agit pas «d'une connaissance acquise assez tardivement [...]. Il s'agit plutôt d'une thèse qui s'est de tout temps trouvée au centre de la sagesse de l'Orient ancien» <sup>38</sup>. Pourtant, de la littérature sapientiale vétérotestamentaire datant de l'époque avant Qohéleth (donc surtout du livre des Proverbes), Gerhard von Rad ne peut citer, à titre d'attestation, que les sentences au sujet d'une «parole à propos» dans Pr 15,23 et 25,11. Ainsi, il doit concéder à la fin de ce chapitre : «Dans le livre des Proverbes, on trouve relativement peu de textes concernant cet enseignement. Grâce aux indications fournies par d'autres sources littéraires, on peut les compléter de telle manière qu'il ne fait aucun doute que cette conception était profondément enracinée dans la sagesse courante d'Israël» <sup>39</sup>. Même si l'on

<sup>32</sup> Qo 1,9 ; 3,15 ; 6,10.

<sup>33</sup> Qo 3,1-15 ; 9,11-12.

<sup>34</sup> Qo 3,16-21 ; 8,6 ; 11,9 ; cf. T. KRÜGER, «Die Rezeption der Tora im Buch Kohelet», in L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (éd.), *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie* (cf. ci-dessus, note 1), p. 316-317 ; réimpr. dans T. KRÜGER, *Kritische Weisheit* (cf. ci-dessus, note 24), p. 187-188.

<sup>35</sup> Cf. Qo 7,20.29 ; 8,6.11 ; 9,3.

<sup>36</sup> Cf. Qo 3,12-13.22 ; 5,17-19 ; 7,13-14 ; 8,15 ; 9,7-10 ; 11,7 sq.

<sup>37</sup> *Israël et la sagesse*, Genève, Labor et Fides, 1971, p. 162-168 (original allemand : *Weisheit in Israel*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1970, 1985<sup>3</sup>, p. 182-188).

<sup>38</sup> *Israël et la sagesse*, Genève, Labor et Fides, 1971, p. 163 ; original allemand : «Aber davon, daß es sich hier um eine spät gewonnene Erkenntnis handelt, kann nicht entfernt die Rede sein. Vielmehr handelt es sich um einen Satz, der seit je im Zentrum der altorientalischen Weisheit stand» (*Weisheit in Israel*, p. 183) ; dans ce contexte, Gerhard von Rad se réfère à H. H. SCHMID, *Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur*, Berlin, Alfred Töpelmann, 1966, p. 33-34 et 190.

<sup>39</sup> *Op. cit.*, p. 167 ; l'original en allemand : «Im Sprüchebuch finden sich verhältnismäßig wenige Belege für diesen Lehrgegenstand. Sie lassen sich aber durch Hinweise aus anderen literarischen Zusammenhängen soweit ergänzen, daß an der tiefen Verwurzelung dieser Vorstellung auch in der Lebensweisheit Israels kein Zweifel sein kann» (*Weisheit in Israel*, p. 187).

voulait suivre Gerhard von Rad dans son raisonnement, il resterait tout de même surprenant et remarquable que dans la littérature sapientiale de l'Ancien Testament, des réflexions sur le thème du «temps» n'apparaissent, d'une manière explicite, qu'avec le livre de Qohéleth. Dans le contexte de celui-ci cependant, le «temps» gagne une signification qui est fondamentale pour toute son argumentation. Sous cet angle aussi, le livre de Qohéleth semble participer à la discussion en cours dans son époque et y prendre position de manière engagée.

Dans la recherche exégétique, on a déjà souvent émis l'hypothèse que la dominance du «temps», en tant que thème central dans le livre de Qohéleth, pouvait être en rapport avec la culture hellénistique. Selon Hans-Joachim Gehrke, «une des caractéristiques fondamentales de la pensée hellénistique, déjà au temps de la conquête d'Alexandre le Grand, était le sentiment d'être exposé et livré au destin. On se sentait victime des événements, réduit à une passivité au sens d'une 'passion' [souffrance]. Les forces auxquelles on était assujetti paraissaient aussi invincibles qu'insondables. Ce n'est pas sans raison qu'à cette époque, on 'découvrit' justement l'immense puissance de Tychē, la déesse du destin, se manifestant précisément dans le caractère incalculable et imprévisible du hasard. On était très sensible aux vicissitudes et en particulier à celles qui étaient imprévues et à première vue invraisemblables. Le paradoxe, comme on l'appelait, était pratiquement devenu la norme»<sup>40</sup>. On peut lire Esaïe 65,11 dans la même optique, car ce passage atteste la vénération des divinités Gad et Meni («Bonheur» et «Destin») <sup>41</sup> à l'époque des Ptolémées. Il s'agit là peut-être d'un écho de cet esprit hellénistique dans la culture juive. C'est aussi dans ce sens justement que l'on peut interpréter l'importance qu'occupe le thème du «temps» dans la littérature juive environnant le livre de Qohéleth. On peut y distinguer trois aspects ou dimensions de la thématique du «temps», même si de telles classifications ne sont pas sans difficultés :

- l'aspect cosmologique, en rapport aussi avec le calendrier,
- l'aspect historique et eschatologique,
- l'aspect sapientiel et individuel.

Le premier aspect du temps est primordial dans le livre astronomique (Hén 72-82) et dans le livre angéologique (Hén 1-36) de la collection hén-

<sup>40</sup> «Bestimmender Grundzug war schon zur Zeit von Alexanders Eroberung der des Ausgeliefert- und Geworfenseins. Man fühlte sich als Opfer des Geschehens, passiv durchaus im Leidenssinn. Die Kräfte, denen man dabei ausgesetzt war, schienen ebenso unüberwindlich wie unergründlich. Bezeichnenderweise 'entdeckte' man jetzt die unendliche Macht der Schicksalsgöttin, der Tyche, die sich gerade in der Unberechenbarkeit und Unvorhersehbarkeit des blinden Zufalls äusserte. Für den Wechsel-fall, und zwar gerade den unerwarteten, ja unwahrscheinlichen, hatte man ein lebhaftes Empfinden ; das Paradoxe – wie man es nannte – war geradezu das Normale geworden» (*Geschichte des Hellenismus* [Oldenbourg Grundriß der Geschichte 1A], München, 1990, p. 72 ; cf. p. 75 sq.).

<sup>41</sup> Cf. S. RIBICHINI, art. «Gad», *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, Leiden, 1995, col. 642-646 ; S. D. SPERLING, art. «Meni», *DDD*, col. 1060-1064.

chienne <sup>42</sup>. Le livre astronomique décrit un calendrier solaire de 364 jours par année et le justifie par la «révolution des luminaires célestes, (décrits) chacun selon sa catégorie, son pouvoir, son temps, son nom, son lieu de lever, ses mois, que m'a montrés le saint ange Ouriel, mon compagnon et leur guide» (Hén 72,1). Le chapitre 80 (qui pourrait être un ajout ultérieur) raconte comment, aux «jours des pécheurs», cet ordre cosmologique du temps, qui a des conséquences précises sur le calendrier, était profondément troublé :

Au temps des pécheurs, les saisons pluvieuses seront abrégées,  
leurs semailles viendront en retard, sur la terre et dans les champs.  
Tout le travail qui se fait sur la terre sera bouleversé et n'apparaîtra plus en son temps...  
Toute l'ordonnance des astres se cachera aux pécheurs.  
La pensée des habitants de la terre errera à leur sujet,  
et ils se détourneront de toutes leurs voies.  
Ils erreront, et des (astres) se feront des dieux.  
Mais les maux se multiplieront contre eux,  
et le châtement viendra sur eux pour tout détruire. (Hén 80,2.7-8 ; cf. 82,5)

Cette perturbation de l'ordre cosmique du temps s'explique probablement par le fait que l'année solaire de 364 jours propagée par le livre d'Hénoch ne correspond pas à l'année solaire réelle d'environ 365 jours. Au cours d'une plus longue pratique du calendrier hénochien, cette différence donne un décalage de plus en plus important entre l'année «idéologique» et l'année naturelle. «Visiblement, on s'est accommodé de cet écart en déclarant que la puissance antidivine du mal dans le monde empêchait le soleil d'accomplir la révolution annuelle conforme à l'ordre de la création dans le délai de 364 jours» <sup>43</sup>.

De même, l'introduction du livre angéologique, en particulier aux chapitres 2-5, oppose l'ordre cosmologique régulier à l'erreur des pécheurs et à leur comportement fautif :

Considérez tous les corps célestes : ils ne modifient pas leur parcours ; et les luminaires célestes : ils se lèvent et se couchent chacun au moment fixé, ils apparaissent en leurs saisons et ne s'écartent pas de la règle fixée à chacun d'eux.  
Voyez la terre et pensez aux travaux qui s'y font, du commencement jusqu'à la fin : tout pousse, rien ne change de ce qui est sur terre, mais tout vous apparaît comme l'œuvre de Dieu.  
Voyez les signes de l'été <...> et les signes de l'hiver : toute la terre regorge d'eau, la nuée, la rosée et la pluie se déversent au-dessus d'elle.

<sup>42</sup> Les citations sont tirées de : A. DUPONT-SOMMER, M. PHILONENKO (éds), *La Bible. Écrits intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1987.

<sup>43</sup> «Die Differenz zwischen Kalender- und Naturjahr wurde offenkundig in Kauf genommen und damit erklärt, dass die widergöttliche Macht des Bösen in der Welt die Sonne daran hindere, ihren der Schöpfungsordnung gemässen Jahreskreislauf pünktlich binnen 364 Tagen zu vollenden» ; H. STEGEMANN, *Die Essener* (cf. ci-dessus, note 7), p. 234 ; cf. J. MAIER, *Die Qumran-Essener, Die Texte vom Toten Meer*, vol. III, München, E. Reinhardt, 1996, p. 52 sq. (avec bibl.) ; cf. aussi Hén 18,15 sq. au sujet des mouvements «transgressifs» des «planètes».

Considérez et voyez tous les arbres : ils apparaissent desséchés et dépouillés de leurs feuilles – sauf les quatorze arbres dont le feuillage persiste –, mais ils attendent que de l'ancien sorte le nouveau au bout de deux ou trois ans.

Considérez aussi les signes de l'été : le soleil y est ardent et brûlant, et vous, vous recherchez l'ombre et les lieux couverts pour lui échapper. La terre est ardente, et vous ne pouvez pas fouler la poussière ni le roc tant elle est ardente.

Considérez encore tous les arbres, et tout leur fruit (leur) fait honneur et gloire. Réfléchissez bien à toutes ces œuvres et reconnaissez que c'est un Dieu vivant à tout jamais qui a fait toutes ces œuvres. D'année en année, à jamais, toutes Ses œuvres se produisent de la sorte, ainsi que toutes les œuvres qu'elles accomplissent pour Lui : elles ne changent pas, mais tout apparaît s'accomplir selon un ordre. Voyez comme la mer et les fleuves accomplissent leurs œuvres de manière uniforme, et leurs œuvres ne changent pas (ne s'écartent pas) de Sa parole.

Or, vous, vous avez changé vos œuvres.

Vous n'avez pas agi selon Ses commandements... (Hén 2,1 – 5,4)

Plusieurs textes trouvés à Qumrân attestent à quel point le problème du calendrier était inquiétant, du moins pour ceux parmi les Juifs au début du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. qui possédaient des connaissances sur le plan théologique. Si l'on compare les affirmations du livre de Qohéleth au sujet du temps aux énoncés de la littérature hénochienne, on discerne bien et les points communs et les différences. Tout comme les textes hénochiens, Qohéleth considère l'aspect du temps comme une œuvre créatrice de Dieu : «Il a fait toute chose belle en son temps» (Qo 3,11). En plus, Qohéleth reconnaît l'attestation de l'œuvre créatrice de Dieu dans la répétition permanente de procédés similaires dans le monde : il n'existe rien de vraiment nouveau sous le soleil (cf. Qo 1,4-11 ; 3,14-15). Par contre, il ne mentionne pas une quelconque perturbation de cet ordre par une activité humaine et encore moins par un faux calendrier. Car d'un côté, aucun agir humain ne peut dépasser le cadre des possibilités déterminées par la création ; il ne peut donc répéter que ce qui, dans le passé, a déjà été fait (Qo 1,9). De l'autre, l'ordre cosmique du temps n'est de toute façon perceptible pour l'homme que de manière très limitée (Qo 3,11), de sorte que l'«erreur» dénoncée par le livre d'Hénoch est quasiment la norme pour Qohéleth.

Selon Qohéleth, l'ordre du monde ne peut être dérangé que par les «calculs» (Qo 7,25) qu'élaborent les êtres humains, au lieu de rester «justes» et «droits», comme Dieu les a créés. Cette perturbation-là de l'ordre du monde, c'est-à-dire la «méchanceté» *éthique* des humains, trouve son «jugement» dans la contingence du temps (dans la finitude de la vie humaine)<sup>44</sup>. En ce sens, le concept de Qohéleth s'approche, pour l'essentiel, de l'idée hénochienne de la perturbation de l'ordre cosmique du temps causée par les «pécheurs». Dans le livre d'Hénoch pourtant, cette perturbation de l'ordre divin n'est pas déjà en tant que telle le jugement, mais elle provoque seulement une telle intervention divine. On assiste ici aux premières étapes de l'élaboration de l'ordre du temps dans une optique non seulement cosmique mais aussi historique et

<sup>44</sup> Cf., ci-dessus, p. 145-146.



eschatologique, qui, dans les parties plus récentes du livre d'Hénoch, sera largement développée dans de grands exposés englobant toute l'histoire.

On trouve déjà ce concept d'un ordre historique et eschatologique du temps dans le livre de Daniel (chap. 2-7) ainsi que dans certains textes tardifs du corpus des écrits prophétiques. Le «moment» ('*et*) et le «temps» (*z<sup>e</sup>man*) qui, en Qohéleth 3,1, se trouvent dans un parallélisme poétique, ne sont attestés dans l'Ancien Testament que dans le livre de Daniel. Là, les deux termes équivalents en araméen ('*iddan* et *z<sup>e</sup>man*) font référence à l'ordre des processus historiques :

C'est lui [= Dieu] qui fait alterner les temps et les moments ;  
il renverse les rois et élève les rois ;  
il donne la sagesse aux sages,  
et la connaissance à ceux qui savent discerner. (Dn 2,21)

Quant au reste des Bêtes on fit cesser leur souveraineté,  
et une prolongation de vie leur fut donnée jusqu'à une date et un moment déterminés.  
(Dn 7,12)

De même, les expressions «le nouveau», «l'antérieur» et «le postérieur» en Qo 1,9-11 rappellent les considérations d'Es 40-66 sur la détermination divine de l'histoire et sur son annonce prophétique. Selon ces chapitres, Yahwé crée du «nouveau» dans l'histoire (Es 43,18s) dont il a pourtant annoncé «dès le début la fin» (Es 46,10 : *maggid merešit 'aḥarit*<sup>45</sup>). Ces deux aspects sont expressément contestés par Qohéleth : d'une part, il n'y a vraiment rien de nouveau sous le soleil (Qo 1,9 ; 3,15), parce que la création ne peut pas être modifiée et n'a pas non plus besoin de modifications (Qo 3,14) ; d'autre part, l'œuvre de Dieu ne peut être saisie par l'homme «depuis le début jusqu'à la fin» (Qo 3,11 ; 8,16, 11,5).

Lorsqu'on considère globalement tous ces divers énoncés du livre de Qohéleth au sujet du «temps» ('*et* et '*olam*), on n'acquiert pas l'impression que Qohéleth ignore ou ne connaît tout simplement pas la discussion à son époque sur l'aspect cosmique du temps et sur son aspect historique et eschatologique. Tout au contraire, plusieurs propos et termes clés dans son œuvre nous font l'effet d'être des allusions aux textes significatifs de cette discussion contemporaine. On pourrait plutôt dire que les questions du calendrier et de l'histoire sont consciemment marginalisées dans le livre de Qohéleth. Elles le sont, car dans la vision du livre de Qohéleth, pour des raisons épistémologiques, elles ne peuvent de toute manière pas trouver de réponses valables.

<sup>45</sup> Cf. Es 41,26 ; 42,9 ; 44,7 [cf. BHS] ; 45,21 ; 48,3.5 ainsi que Si 48,25. À ce sujet cf. aussi T. KRÜGER, «Dekonstruktion und Rekonstruktion prophetischer Eschatologie im Qohélet-Buch», in A. A. DIESEL, R. G. LEHMANN, E. OTTO, A. WAGNER (éds), «*Jedes Ding hat seine Zeit...*». Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. Diethelm Michel zum 65. Geburtstag, Berlin-New York, de Gruyter, 1996, p. 107-129 ; réimprimé dans *Kritische Weisheit* (cf. ci-dessus note 24), p. 151-172.

S'ajoute à cela que ces questions ne sont d'une importance que très limitée pour la vie de l'individu.

Aussi en ce qui concerne cet aspect de l'individu, le phénomène du «temps» est-il souvent thématiqué dans la littérature juive contemporaine du livre de Qohéleth. Ainsi, par exemple, chez le Siracide, la nécessité de reconnaître «le moment adéquat» est plus fréquemment évoquée que dans le livre des Proverbes.

Jusqu'au bon moment l'homme patient tiendra bon  
et ensuite la joie lui sera rendue.  
Jusqu'au bon moment il gardera pour lui ses pensées,  
les lèvres de la foule diront son intelligence<sup>46</sup>.

L'importance du temps pour la conduite individuelle se trouve développée, sous une forme narrative, dans le livre de Tobit (Tb 1-12), en particulier dans la version plus longue et probablement plus ancienne du Codex Sinaiticus. Dans ces premiers chapitres, les événements qui concernent Tobit à Ninive sont soigneusement synchronisés avec ceux relatifs à Sara à Ekbatane. C'est au même moment que les deux adressent leur prière à Dieu (Tb 3,7.10) et que celles-ci arrivent chez Dieu (Tb 3,16), qui fait alors commencer un processus d'événements résolvant finalement les problèmes à la fois de Sara et de Tobit<sup>47</sup>. En procédant de cette manière, le narrateur suggère à ses auditeurs de reconnaître une structure significative du temps et un ordre, tous les deux encore cachés aux acteurs du récit. C'est seulement au moment du «happy end» de la narration que les acteurs eux-mêmes reconnaissent aussi que tout ce qui s'est déroulé dans un processus complexe et enchevêtré avait un sens en son temps et une fonction précise en vue d'un heureux aboutissement. Ainsi, le récit appelle à la confiance en l'ordre divin du temps, même si celui-ci ne peut être reconnu de manière constante.

Dans la narration du livre de Tobit, le thème du «temps» est abordé à deux autres moments. Selon Tb 8,18, Sara était destinée, déjà avant la création du monde, à devenir la femme de Tobit. En ce sens, le déroulement de la vie d'un individu semble préalablement déterminé par Dieu (cf. Ps 139,16). Il n'est pas exclu que Qo 6,10 fasse allusion à une telle pensée : «Ce qui a été a déjà reçu un nom...» La suite du texte indique pourtant clairement que Qohéleth ne souhaite pas soutenir l'idée d'une détermination divine de tous les événements dans tous leurs détails, mais celle d'une répétition éternelle de phénomènes similaires, ce qui exclut toute nouveauté et limite la marge d'action de l'homme : «[...] et on sait ce que c'est, l'homme [...] il ne peut entrer en procès avec plus fort que lui».

D'après Tb 12,14, Raphaël a été envoyé à Tobit aussi bien pour le mettre à l'épreuve que pour le guérir. Ainsi s'exprime encore une fois l'ambivalence

<sup>46</sup> Cf. Si 2,2 ; 4,20.23 ; 8,9 ; 18,21 ; 20,6.7.20 ; 22,6.16 ; 27,12 ; 29,2.3.5 ; 31,28 ; 40,23.

<sup>47</sup> Au sujet de l'aspect du temps, cf. aussi Tb 2,11 ; 3,11 ; 4,1.

de l'expérience que l'homme fait de la dimension du temps ; c'est seulement plus tard, en posant un regard en arrière sur l'ensemble des événements, que cette ambivalence se transforme en évidence. Chez Qohéleth, cette ambivalence de l'expérience du temps est conçue de manière à la fois plus générale et plus radicale. Le temps est toujours et pour tous une condition potentielle ouvrant la voie, soit au bonheur et à la réussite, soit au jugement divin sur tous les hommes. Celui-ci est autre chose qu'une simple épreuve de l'homme par Dieu (comme c'est le cas dans le livre de Tobit), mais il exprime l'aspect contingent et éphémère de l'existence humaine.

Tout comme Qohéleth, le livre du Siracide adopte la même concentration de la pensée sapientiale sur l'aspect individuel de la dimension du temps, même si l'aspect cosmologique et historique y est plus accentué que dans le livre de Qohéleth. C'est en particulier sous un angle précis que le Siracide va plus loin que le livre de Qohéleth (ou même retrouve une pensée antérieure à ce dernier) : l'organisation du temps par Dieu est considérée comme démontrable de manière empirique. En plus, d'après le Siracide, le jugement divin qui se déroule dans le temps ne concerne pas tous les êtres humains de façon égale et avec la même issue, mais il distingue très nettement entre les «justes» qui seront récompensés et les «pêcheurs» qui seront punis. Cette reprise, pourtant critique, de la pensée de Qohéleth se manifeste très clairement dans l'essai bien connu d'une «théodicée» en Si 39,12-35 :

- 12 Après avoir réfléchi, je veux parler encore,  
car je suis rempli comme la lune en son plein :
- 13 Écoutez-moi, fils saints, et croissez  
comme la rose qui pousse au bord d'un cours d'eau.
- 14 Comme l'encens répandez une bonne odeur et fleurissez comme le lis.  
Élevez la voix, chantez ensemble et bénissez le Seigneur dans toutes ses œuvres.
- 15 Proclamez la grandeur de son nom et publiez sa louange  
par les chants de vos lèvres et sur vos cithares  
et vous parlerez ainsi dans l'action de grâce :
- 16 Qu'elles sont belles, toutes les œuvres du Seigneur,  
et chacun de ses ordres se réalise en son temps.
- 17 Il n'y a pas lieu de dire : «Qu'est ceci? Pourquoi cela?»  
car toute chose aura sa solution en son temps.  
À sa parole l'eau s'arrêta comme un monceau,  
par un mot de sa bouche il y eut des réservoirs d'eau.
- 18 Sur son ordre tout s'accomplit selon son bon plaisir  
et il n'est personne pour contrecarrer son œuvre de salut.
- 19 Les œuvres de tout être de chair sont devant lui  
et il n'est pas possible de se dérober à ses yeux.
- 20 Depuis l'origine jusqu'à la fin des temps il observe  
et rien n'est extraordinaire pour lui.
- 21 Il n'y a pas lieu de dire : «Qu'est ceci? Pourquoi cela?»  
car toute chose a été créée pour son utilité.
- 22 Sa bénédiction est comme un fleuve qui déborde  
et comme un déluge qui abreuve la terre.
- 23 De même sa colère sera le partage des nations  
comme lorsqu'il changea l'eau en saumure.

- 24 Pour les saints ses voies sont droites,  
mais pour les impies elles sont pleines d'obstacles.
- 25 Les biens ont été créés pour les bons dès le commencement,  
ainsi que les maux pour les pécheurs.
- 26 Ce qui est de première nécessité pour la vie de l'homme,  
c'est l'eau, le feu, le fer, le sel,  
la fleur de farine de froment, le lait, le miel,  
le sang de la grappe, l'huile, le vêtement.
- 27 Tout cela est un bien pour les hommes pieux,  
mais tourne à mal pour les pécheurs.
- 28 Il y a des vents qui ont été créés pour le châtiment  
et dans leur déchaînement ils ont aggravé leurs fléaux.  
Au temps de l'anéantissement ils déversent leur violence  
et ils apaisent le déchaînement de leur créateur.
- 29 Feu, grêle, famine, mort,  
tout cela a été créé pour le châtiment.
- 30 Les crocs des bêtes féroces, les scorpions, les vipères,  
l'épée châtiant les impies pour leur perte,  
31 se réjouissant d'accomplir son ordre.  
Sur la terre ils sont prêts pour les cas de besoin,  
leur moment venu, ils ne transgresseront pas sa parole.
- 32 C'est pourquoi j'étais fixé dès le commencement ;  
après avoir réfléchi, je l'ai mis par écrit :
- 33 «Les œuvres du Seigneur sont toutes bonnes ;  
il pourvoit à tout besoin quand il se fait sentir.
- 34 Il n'y a pas lieu de dire : ceci est pire que cela,  
car toute chose, en son temps, sera reconnue bonne.
- 35 Et maintenant, de tout cœur et à pleine bouche,  
chantez et bénissez le nom du Seigneur!»

En ce qui concerne l'histoire, le Siracide se contente de la certitude confiante :

Dans la main du Seigneur est le gouvernement de la terre,  
il y suscitera l'homme approprié en temps voulu.  
Dans la main du Seigneur est le succès de l'homme,  
sur la personne du scribe il fera reposer sa gloire. (Si 10,4-5)

Dans sa prière demandant la délivrance des mains du «peuple étranger» (Si 36,1-22), le Siracide, contrairement à Qohéleth, attend l'accomplissement des annonces prophétiques. Cette réalisation ne mènera pas vers un état totalement nouveau, mais restituera pour Israël les conditions du passé, comme il est souligné à mainte reprise. Sous cet angle-ci, la compréhension de l'histoire chez le Siracide ne s'éloigne pas de l'idée de la répétition éternelle telle qu'elle s'exprime dans le livre de Qohéleth.

- 1 Aie pitié de nous, Maître, Dieu de l'univers,
- 2 répands ta crainte sur toutes les nations.
- 3 Lève ta main contre les nations étrangères  
pour qu'elles voient ta puissance.
- 4 De même que tu leur as montré ta sainteté à l'œuvre chez nous,  
ainsi montre-nous ta grandeur à l'œuvre chez elles.

- 5 Qu'elles te reconnaissent comme nous avons nous-mêmes reconnu  
qu'il n'y a pas de Dieu en dehors de toi, Seigneur.
- 6 Renouvelle les signes et répète les merveilles.
- 7 Glorifie ta main et ton bras droit.
- 8 Excite ta fureur et déverse ta colère.
- 9 Supprime l'adversaire et anéantis l'ennemi.
- 10 Hâte le temps, souviens-toi du moment fixé  
et qu'on raconte tes hauts faits.
- 11 Par un feu vengeur, que soit dévoré le survivant  
et que ceux qui maltraitent ton peuple trouvent leur perte.
- 12 Brise les têtes des chefs ennemis  
qui disent : «Il n'y a personne comme nous!»
- 13 Rassemble toutes les tribus de Jacob.
- 16b Remets-les en possession du patrimoine comme au début.
- 17 Aie pitié, Seigneur, du peuple qui porte ton nom  
et d'Israël que tu as traité en premier-né.
- 18 Aie compassion de la cité de ton sanctuaire,  
Jérusalem, le lieu de ton repos.
- 19 Remplis Sion du récit de tes exploits  
et ton Temple de ta gloire.
- 20 Rends témoignage à ce que tu as créé au commencement,  
accomplis les prophéties prononcées en ton nom.
- 21 Donne leur récompense à ceux qui t'attendent  
et que tes prophètes soient trouvés véridiques.
- 22 Exauce, Seigneur, la prière de tes serviteurs  
selon ta bienveillance à l'égard de ton peuple,  
et que tous ceux qui sont sur la terre reconnaissent  
que tu es le Seigneur, le Dieu des siècles.

Si l'on compare ce texte du Siracide aux chapitres finaux du livre de Tobit (Tb 13-14) probablement ajoutés à l'époque de la rédaction du livre du Siracide, on constatera que le texte de Tobit fait un pas de plus. La prière de Tb 13 insiste sur les aspects de la continuité au sein de toutes les vicissitudes, aspects représentés, eux, par la mention de Dieu (v. 1) ainsi que – pour l'avenir, après sa reconstruction – par celle de la ville sainte de Jérusalem (v. 11.16). Consciemment, Tobit place ainsi le temps de sa propre vie dans le contexte temporel de l'histoire de son peuple. Cela réapparaît dans la vision eschatologique de Tb 14. Ce chapitre évoque expressément l'ordre de l'histoire en exprimant la conviction que toutes les annonces prophétiques se réaliseront *en leur temps* (v. 4-5). Tout comme dans la vie personnelle de Tobit et dans celle des autres acteurs de Tb 1-12, il existe dans l'histoire un ordre caché du temps et une structure qui lui donne un sens. Dans le récit, cet ordre était reconnaissable pour les lecteurs avant les acteurs (excepté bien sûr l'ange Raphaël) ; de même, au niveau de l'histoire d'Israël, ce sont les prophètes auxquels Dieu donne à l'avance une idée de l'ordre régissant le temps. Par leur intermédiaire, les lecteurs des écrits prophétiques, eux aussi, peuvent obtenir un aperçu comparable. On peut interpréter ces développements esquissés pour le livre du Siracide et celui de Tobit comme premiers pas vers des tentatives ultérieures qui reprennent les concepts de Qohéleth dans un contexte apocalyptique et

entreprennent de les dépasser<sup>48</sup>. Par rapport à ces entreprises, la position sceptique du livre de Qohéleth, cependant, n'est pas abandonnée, comme l'atteste sa canonisation. À ce sujet, on peut éventuellement aussi évoquer le livre de Judith, qui contient des affirmations sur la détermination du temps par Dieu. Avec raison, Gerhard von Rad compare ces formulations à l'idée «apocalyptique» d'une «détermination des temps»<sup>49</sup>.

Ô Dieu, mon Dieu, tu as fait les événements d'autrefois, de maintenant et du futur ; tu as médité le présent et l'avenir et ce que tu avais dans l'esprit est venu à l'existence. Les événements que tu avais décidés se présentèrent et dirent : «Nous voici.» Car toutes tes voies sont prêtes et ton jugement porté avec prévoyance. (Jdt 9,5-6)

Dans le livre de Judith, cette compréhension d'une histoire déterminée est pourtant contrecarrée et finalement neutralisée par un scepticisme très fort concernant les capacités humaines de saisir le fonctionnement de l'histoire.

Maintenant, vous mettez le Seigneur tout-puissant à l'épreuve, mais vous ne connaîtrez rien à tout jamais. Car vous ne découvrirez pas les profondeurs du cœur de l'homme et vous ne saisirez pas les raisonnements de son intelligence. Comment donc sonderez-vous le Dieu qui a fait tout cela, connaîtrez-vous sa pensée et comprendrez-vous son dessein? (Jdt 8,13-14)

C'est la raison pour laquelle l'homme peut et doit se considérer, *de facto*, comme libre dans ses actions ; pourtant, en même temps, le succès ou l'échec de son agir sont soumis à la contingence :

Car s'il [= Dieu] n'a pas l'intention de nous secourir dans les cinq jours, il a le pouvoir de nous défendre dans les jours qu'il veut ou bien de nous exterminer devant nos ennemis. Mais vous, ne prenez pas de gages contre les desseins du Seigneur notre Dieu, car Dieu n'est pas comme un homme pour être menacé, ni comme un fils d'homme pour être soumis à un arbitre. C'est pourquoi en attendant le salut de sa part, appelons-le à notre secours et il entendra notre voix, si c'est son bon plaisir. (Jdt 8,15-17)

Seul le rapport entre culpabilité et punition donne une orientation à l'activité de Dieu (sans pourtant constituer une règle absolue et prévisible). C'est ainsi que les hommes aussi trouvent une certaine orientation pour leur comportement (cf. Jdt 8,18 sq.). Judith agit tout à fait conformément à ce principe : elle prend l'initiative tout en gardant son attitude de piété. Le livre de Judith réunit l'idée d'une détermination radicale de tout événement par Dieu et celle d'une incompréhensibilité totale pour l'homme. C'est ainsi que ce livre assure à l'homme une grande marge de liberté pour son agir, tout en laissant aussi

<sup>48</sup> Cf. U. LUCK, «Das Weltverständnis in der jüdischen Apokalyptik», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 73 (1976), p. 283-305 ; O. H. STECK, *Der Abschluss der Prophetie* (cf. ci-dessus, note 7), p. 107 sq.

<sup>49</sup> *Israël et la sagesse* (cf. ci-dessus, note 37), p. 323-323 (cf. p. 316 ; original allemand : *Weisheit in Israel*, p. 355) (cf. p. 346 sq.).

une place importante à l'incertitude de la réussite. Cela peut être lu comme une confirmation de la remarque de Qo 3,11, en opposition à toute tentative de la surmonter par une interprétation apocalyptique :

Il fait toute chose belle en son temps ;  
à leur cœur [= le cœur des fils d'Adam] il donne même le sens de la durée  
sans que l'homme puisse découvrir  
l'œuvre que fait Dieu depuis le début jusqu'à la fin.

En évoquant le début aussi bien que la fin de l'œuvre de Dieu, ce texte de Qohéleth semble se référer à la fois à la création du monde et à sa fin, et parle donc, à côté de la protologie, également de l'eschatologie. Ce thème de l'eschatologie était d'une importance incontestable pour la littérature juive contemporaine. La conviction que l'homme ne peut rien savoir de sûr au sujet de la fin du monde et du temps montre ainsi que Qohéleth se référait de manière sceptique et critique aux développements théologiques de son époque.

### *L'eschatologie*

L'eschatologie des livres prophétiques de l'Ancien Testament atteint son apogée, à la fois sur le plan du contenu et sur celui de la forme littéraire, dans l'annonce de la création de cieux nouveaux et d'une terre nouvelle (Es 65-66) :

Mais vous, qui avez abandonné le SEIGNEUR,  
qui avez oublié ma sainte montagne,  
qui apprêtez pour Gad [«la Chance»] une table  
et tenez plein pour Meni [«la Répartition»] un mélange de libations,  
moi, je vous recense pour l'épée :  
tous, vous fléchirez le genou pour être égorgés!  
J'ai appelé, en effet, et vous n'avez pas répondu ;  
j'ai parlé, et vous n'avez pas écouté.  
Vous avez fait ce qui est mal à mes yeux  
et vous avez opté pour ce qui ne me plaît pas.  
C'est pourquoi ainsi parle le Seigneur DIEU :  
Voici que mes serviteurs mangeront,  
et vous, vous endurez la faim ;  
voici que mes serviteurs boiront,  
et vous, vous endurez la soif ;  
voici que mes serviteurs jubileront,  
et vous, vous aurez honte ;  
voici que mes serviteurs pousseront des acclamations  
dans le bien-être de leur cœur,  
et vous, vous pousserez des cris,  
dans le malaise de votre cœur,  
oui, l'esprit brisé, vous hurlerez !...  
En effet, voici que je vais créer des cieux nouveaux et une terre nouvelle ;  
ainsi le passé ne sera plus rappelé,  
il ne remontera plus jusqu'au secret du cœur.

Au contraire, c'est un enthousiasme et une exultation perpétuels que je vais créer... (Es 65,11-14.17-18)

Le concept eschatologique d'une création nouvelle présente pourtant certains problèmes du point de vue théologique. Car il suscite la question de savoir pourquoi Dieu n'avait pas, dès le début, créé le monde conformément aux attentes que nous avons à l'égard d'une création nouvelle. La partie angélogique du livre d'Hénoch semble rendre compte de cette problématique. Ces chapitres, en effet, supposent que Dieu a créé, en même temps que le monde des expériences faites ici-bas, les endroits dans l'au-delà réservés à la punition finale des pécheurs et à la récompense des justes. Lors de ses voyages visionnaires, Hénoch est déjà autorisé à aller voir ces endroits (Hén 17-36). Pour cette raison, cette partie du livre d'Hénoch (Hén 1-36) n'atteste pas l'idée d'une création nouvelle, contrairement à Hén 72,1. La «fin du monde» ne concerne ici que la terre d'ici-bas, celle de nos expériences quotidiennes (cf. Hén 1,6 sq.).

Le texte de Qo 1,9-11 peut être interprété comme une relecture ironique de l'attente eschatologique d'une création nouvelle, voire comme une relecture très critique <sup>50</sup> :

Ce qui a été, c'est ce qui sera,  
ce qui s'est fait, c'est ce qui se fera :  
rien de nouveau sous le soleil!  
S'il est une chose dont on puisse dire :  
«Voyez, c'est nouveau, cela!»  
– cela existe déjà depuis les siècles qui nous ont précédés.  
Il n'y a aucun souvenir des temps anciens ;  
quant aux suivants qui viendront,  
il ne restera d'eux aucun souvenir  
chez ceux qui viendront après.

Qohéleth ne discute que les questions qui concernent le domaine «sous le soleil» et, par conséquent, n'aborde pas la possibilité d'une fin du monde, et la laisse donc ouverte. Pour lui, cette question n'est pas un sujet à prendre en compte. Car même si une telle fin devait avoir lieu, elle serait toutefois encore très lointaine <sup>51</sup>. D'autre part, parmi tout ce qui concerne le passé et qui, selon Es 65, sera oublié dans le monde à venir, il faut compter aussi ceux qui, présentement, sont encore en vie et dont Qohéleth dit que déjà dans ce monde-ci, il ne restera d'eux finalement aucun souvenir. Pour leur comportement et leur vie, l'éventualité d'une fin du monde est, par conséquent, sans aucune importance. C'est la raison pour laquelle Qohéleth invite les êtres humains à saisir, la vie durant, les possibilités offertes par Dieu de manger, de boire et de se réjouir.

<sup>50</sup> Cf. T. KRÜGER, «Dekonstruktion und Rekonstruktion prophetischer Eschatologie im Qohélet-Buch» (cf. ci-dessus, note 45), *Kritische Weisheit*, p. 153 sq.

<sup>51</sup> Au sujet de cette attente eschatologique «lointaine», cf. aussi Ps 102.



Une relecture comparable de l'eschatologie telle qu'elle est attestée dans les textes prophétiques tardifs se trouve également dans le poème final sur (la vieillesse et?) la mort (Qo 12) ; cette relecture est aussi marquée par une tendance ironique <sup>52</sup>. Ce poème décrit (la vieillesse et?) la mort notamment en ces termes :

[...] avant que ne s'assombrissent le soleil et la lumière  
et la lune et les étoiles,  
et que les nuages ne reviennent, puis la pluie. (Qo 12,2)

Cette description rappelle les images prophétiques du jugement du monde :

Voici que vient le jour du SEIGNEUR, implacable,  
et le débordement d'une ardente colère  
qui va réduire le pays à la désolation  
et en exterminer les pécheurs.  
Les étoiles du ciel et leurs constellations  
ne feront plus briller leur lumière.  
Dès son lever, le soleil sera obscur  
et la lune ne donnera plus sa clarté. (Es 13,9-10)

[...] le soleil et la lune s'obscurcissent  
et les étoiles retirent leur clarté,  
tandis que le SEIGNEUR donne de la voix  
à la tête de son armée.  
Ses bataillons sont très nombreux :  
puissant est l'exécuteur de sa parole.  
Grand est le jour du SEIGNEUR,  
redoutable à l'extrême : qui peut le supporter? (Jl 2,10-11)

Qohéleth présente ainsi la mort de tout individu comme une sorte de fin du monde et de jugement du monde. Par là, des attentes (ou des craintes) eschatologiques se trouvent réduites à des dimensions plus réalistes : si le monde disparaissait, les êtres humains devraient mourir – ni plus, ni moins. D'un autre côté, la mort de tout individu est ainsi interprétée au sens d'un jugement divin qui s'applique à chacun et chacune. Dans un certain sens, on pourrait parler d'une «interprétation existentielle» de l'eschatologie prophétique. Tout comme pour l'«eschatologie lointaine» de Qo 1,9-11, on peut aussi trouver pour cette «interprétation existentielle» des concepts comparables dans d'autres textes vétérotestamentaires, notamment dans des psaumes tardifs. Ainsi, les versets 27-30 du Ps 104 peuvent être interprétés comme une relecture «dés-eschatologisante» de l'attente d'une création nouvelle telle qu'elle est attestée en Es 65-66 <sup>53</sup> :

<sup>52</sup> T. KRÜGER, *op. cit.*, p. 158 sq.

<sup>53</sup> Cf. T. KRÜGER, «'Kosmo-theologie' zwischen Mythos und Erfahrung, Psalm 104 im Horizont altorientalischer und alttestamentlicher 'Schöpfungs'-Konzepte», *Biblische Notizen* 68 (1993), p. 49-74 ; réimpr. dans *Kritische Weisheit* (1997), p. 91-120 ; ici p. 118 sq.

Tous [= toutes les créatures] comptent sur toi [= Dieu]  
 pour leur donner en temps voulu la nourriture :  
 tu donnes, ils ramassent ;  
 tu ouvres ta main, ils se rassasient.  
 Tu caches ta face, ils sont épouvantés ;  
 tu leur reprends le souffle, ils expirent  
 et retournent à leur poussière.  
 Tu envoies ton souffle, ils sont créés [!],  
 et tu renouvelles [!] la surface du sol.

Chaque jour, Dieu crée une terre nouvelle. Il ne prend pas seulement soin de ses «serviteurs», mais également de toutes les créatures auxquelles il donne en temps voulu la nourriture et la boisson – à l’homme, plus, il donne du vin qui réjouit son cœur (v. 15). Reinhard Kratz a interprété de telles expressions dans des psaumes tardifs<sup>54</sup> comme des documents d’une «relecture des annonces du salut, relecture faite dans des milieux sapientiaux proches du domaine du culte» ; selon cette relecture, la «vie» est dotée d’une «perspective de salut» et reçoit ainsi une «dignité théologique»<sup>55</sup>. En renonçant ainsi à une eschatologie au sens propre du terme, ces psaumes ne sont pas très loin de la pensée de Qohéleth. Il faudrait encore discuter la question de savoir s’ils sont antérieurs au livre de Qohéleth ou s’ils font déjà partie de sa réception. (Une reprise ultérieure de l’attente eschatologique d’un jugement des nations est attestée dans le Ps 149.)

Le livre de Qohéleth ne critique pas seulement une eschatologie cosmique et universelle, mais aussi – et cela de manière encore plus marquée – l’espérance d’une existence de l’homme après sa mort, donc une eschatologie individuelle.

Pour celui qui est relié à tous les vivants, il y a de l’espoir.  
 Pour tous les vivants, il y a une chose certaine :  
 un chien vivant vaut mieux qu’un lion mort.  
 Car les vivants savent qu’ils mourront ;  
 mais les morts ne savent rien du tout ;  
 pour eux, il n’y a plus de rétribution,  
 puisque leur souvenir est oublié.  
 Leurs amours, leurs haines, leur jalousies  
 ont déjà péri ; ils n’auront plus jamais de part  
 à tout ce qui se fait sous le soleil. (Qo 9,4-6)

Le sort des fils d’Adam, c’est le sort de la bête,  
 c’est un sort identique :  
 telle la mort de celle-ci, telle la mort de ceux-là,  
 ils ont tous un souffle identique :

<sup>54</sup> Cf. Ps 132,15 ; 136,25 ; 145,15 sq. ; 146,7 ; 147,8 sq. ; 14.

<sup>55</sup> «Die Texte zeichnet mithin in besonderer Weise und übergreifend eine kultisch-weisheitliche Rezeption vorgegebener Heilsperspektiven aus. Das Leben gewinnt darin eine theologische Dignität, die sowohl ihm selbst wie auch den übernommenen und neu gefaßten Heilskonzeptionen zugute kommt» ; R. G. KRATZ, «Die Gnade des täglichen Brots, Späte Psalmen auf dem Weg zum Vaterunser», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 89 (1992), p. 36.

la supériorité de l'homme sur la bête est nulle,  
 car tout est vanité.  
 Tout va vers un lieu unique,  
 tout vient de la poussière  
 et tout retourne à la poussière.  
 Qui connaît le souffle des fils d'Adam?  
 Monte-t-il, lui, vers le haut,  
 tandis que le souffle des bêtes  
 descend-il vers le bas, vers la terre? (Qo 3,19-21)

Ici s'exprime le refus catégorique des attentes liées à une existence individuelle dans l'au-delà comme elle est attestée dans la littérature juive contemporaine et, tout particulièrement, dans le récit au sujet des lieux de séjour des «esprits (des âmes) des morts» dans Hén 22. En Qo 3, cette critique s'appuie apparemment sur le récit biblique des origines, d'après lequel Dieu créa les êtres humains et les animaux également mortels<sup>56</sup>. Dans la même optique, le Siracide invite à comprendre la mort comme la finalité prévue pour l'homme conformément à la Thora :

Ne crains pas la sentence de mort,  
 souviens-toi de ceux qui t'ont précédé et de ceux qui te suivront.  
 Telle est la sentence du Seigneur à l'égard de tout être de chair.  
 Pourquoi discuter sur le bon plaisir du Très-Haut?  
 Que tu vives dix, cent ou mille ans,  
 au séjour des morts on ne te chicanera pas sur ta vie. (Si 41,3-4)

Il est intéressant de constater que dans les deux Psaumes vétérotestamentaires qui se prêtent le mieux à être lus au sens de l'espérance en une vie après la mort, Ps 49 et Ps 73, apparaît, tout comme en Qo 3, la comparaison entre l'homme et l'animal. Si l'on prend le Ps 49 sans le v. 16 (fréquemment considéré comme un ajout), qui fait allusion à un affranchissement de la vie rachetée au pouvoir des enfers, ses formulations sont assez proches de celles de Qo 3.

Alors qu'on voit les sages mourir,  
 périr avec l'imbécile et la brute,  
 en laissant à d'autres leur fortune.  
 Ils croyaient leurs maisons éternelles,  
 leurs demeures impérissables,  
 et ils avaient donné leurs noms à des terres!  
 L'homme avec ses honneurs ne passe pas la nuit :  
 Il est pareil à la bête qui s'est tue. (Ps 49,11-13)

En observant que les pécheurs deviennent riches et se plaisent à proférer des paroles hautaines, le psalmiste se console avec la perspective que la mort mettra fin à toute injustice. En ce sens, la mort assume ici, tout comme dans

<sup>56</sup> Cf. T. KRÜGER, «Die Rezeption der Tora im Buch Kohelet» (cf. ci-dessus, note 34), *Kritische Weisheit*, p. 187-188.

le livre de Qohéleth, la fonction d'un jugement, même si celui-ci concerne finalement indistinctement tous les êtres humains (et les animaux). Lorsque le v. 16 (en tant qu'ajout?) exprime l'espérance d'une délivrance d'entre les mains de la mort (et non pas seulement d'un avenir qui préserverait l'homme de la mort<sup>57</sup>), il suppose que la mort qui s'applique indifféremment aux hommes et aux animaux devienne, au moins pour quelques cas exceptionnels, une étape de transition vers une vie après la mort :

Mais Dieu rachètera ma vie au pouvoir des enfers ;  
oui, il me prendra. (Ps 49,16)

La prise de conscience de cette perspective distingue ainsi l'homme de l'animal :

L'homme avec ses honneurs, mais qui n'a pas compris,  
est pareil à la bête qui s'est tue. (Ps 49,21)

Toutefois, le Ps 49 dans sa forme canonique, tout comme Qo 3, maintient qu'en mourant, les hommes et les animaux doivent aller, du moins provisoirement, au même endroit, c'est-à-dire dans le monde des morts. Le psalmiste qui s'exprime dans le Ps 73 semble être inspiré par une idée différente, car il part du principe que même dans la mort, il ne sera pas séparé de Dieu, mais emporté «derrière la Gloire» (v. 23-24), probablement d'une façon comparable à ce qui est raconté au sujet d'Hénoch et d'Elie. Dans cette espérance (et encore plus dans son accomplissement), le psalmiste estime pouvoir s'élever au-dessus des animaux :

Alors que j'avais le cœur aigri,  
les reins transpercés,  
moi, stupide, ne comprenant rien,  
j'étais comme une bête, mais j'étais avec toi.  
Car je suis toujours avec toi :  
tu m'as saisi la main droite,  
tu me conduiras selon tes vues,  
tu me prendras derrière la Gloire. (Ps 73,21-24)

Est-ce que cela signifie qu'un Qohéleth qui ne fait pas la distinction entre le sort des pécheurs et celui des purs et des justes doit être déclaré «stupide comme une bête»?

### *Conclusion*

Cette exploration au sujet des thèmes «sagesse», «temps» et «eschatologie» dans le livre de Qohéleth et dans la littérature juive de son époque devait

<sup>57</sup> Ainsi, par exemple, K. SEYBOLD, *Die Psalmen*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1996, p. 203.

montrer que les réflexions de Qohéleth étaient étroitement liées aux discussions théologiques de son temps. Dans ce dialogue contemporain, Qohéleth expose des idées tout à fait indépendantes et pointues. Par là, il ne se met pourtant pas dans une position d'outsider par rapport aux autres tendances de la théologie juive de son époque. Cela est déjà prouvé par le fait que le livre de Qohéleth a trouvé sa place dans le canon vétérotestamentaire. Il est peu probable que cette canonisation soit motivée par la présumée autorité salomonienne ; il faut plutôt supposer des raisons en rapport avec le contenu même du livre. On peut dire qu'il n'a pas seulement participé au dialogue des diverses conceptions théologiques de son temps, mais qu'il a même donné de nombreuses impulsions pour la discussion ultérieure. En ce sens, la reprise particulièrement marquée des traditions historiques et prophétiques dans le cadre d'une argumentation sapientiale, telle qu'elle est attestée à partir du livre du Siracide, semble être provoquée, entre autres, par les remarques critiques de Qohéleth au sujet de ces traditions.

Si les observations et conjectures esquissées ici concernant les éventuels liens entre le livre de Qohéleth et la littérature juive de son époque se confirment, du moins partiellement, il serait interdit de lui attribuer seulement une place marginale dans le canon biblique ou de l'en exclure complètement, comme certaines tendances théologiques de nos jours le souhaiteraient volontiers. Elles aiment argumenter avec la prétendue «étrangeté» qui caractérise les traditions sapientiales lorsqu'on les compare à la présumée «foi vétérotestamentaire», ou encore avec des influences «étrangères» (c'est-à-dire hellénistiques) qui auraient eu des répercussions sur la pensée de Qohéleth<sup>58</sup>. Contrairement à ces tendances visant à «marginaliser» le livre de Qohéleth, il me semble plus intéressant de le situer à l'intérieur même de la discussion théologique qui s'est déroulée au sein du judaïsme au cours du III<sup>e</sup> siècle et du début du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

*(Traduit de l'allemand par Sonja et Martin Rose)*

<sup>58</sup> Cf. D. MICHEL, *Qohelet*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, p. 116 sq.