Document generated on 04/24/2024 12:16 a.m.

Laval théologique et philosophique

# À propos d'un récent ouvrage d'Antoon Schoors

Jean-Jacques Lavoie

Volume 55, Number 3, octobre 1999

Langage apophatique

URI: https://id.erudit.org/iderudit/401258ar
DOI: https://doi.org/10.7202/401258ar

See table of contents

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Lavoie, J.-J. (1999). À propos d'un récent ouvrage d'Antoon Schoors. *Laval théologique et philosophique*, *55*(3), 491–498. https://doi.org/10.7202/401258ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1999

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

*Laval Théologique et Philosophique, 55, 3 (octobre 1999) : 491-498*

# ◆ note critique

# À PROPOS D'UN RÉCENT OUVRAGE D'ANTOON SCHOORS *

**Jean-Jacques Lavoie**
Département des sciences religieuses
Université du Québec à Montréal

Difficile, sinon impossible de résumer en détail le contenu de ce livre, fruit du Colloque biblique de Louvain qui a eu lieu du 30 juillet au 1er août 1997, avec la collaboration de trente exégètes dont 18 ont rédigé leur texte en anglais, 8 en allemand et 4 en français. L'ouvrage comporte une introduction d'A. Schoors (p. 1-13), une première partie intitulée « Main Papers » qui regroupe 13 articles principaux de longueur inégale (p. 17-315) et une deuxième partie intitulée « Offered Papers » qui contient 17 brèves études.

Dans la première partie et selon une approche qui lui est maintenant familière, A. Schoors analyse l'impact philosophique des quatre mots les plus fréquents du Qohélet, soit *'dm*, « homme », *hyh*, « être », *r'h*, « voir » et *twb*, « bon » (« Words Typical of Qohelet », p. 17-39). N. Lohfink, reprenant un thème qu'il a maintes fois étudié, refuse de donner une fonction métaphysique ou cosmologique au concept de *hèvèl* ; il reconnaît que Qohélet professe un scepticisme épistémologique, mais nie que celui-ci s'exprime à l'aide du mot *hèvèl*. Pour lui, le mot *hèvèl* a une fonction strictement anthropologique (« Ist Kohelet hbl-Aussage erkenntnistheoretisch Gemeint ? », p. 41-59). I.J.J. Spangenberg propose un état de la recherche autour des changements de paradigme dans les études sur Qohélet. À partir de Qo 4,17-5,6, il montre que les nouvelles approches sont prometteuses, mais qu'elles ne pourront jamais remplacer la méthode historico-critique (« A Century of Wrestling with Qohelet. The Research History of the Book Illustrated with a Discussion of Qoh 4,17-5,6 », p. 61-91). D. Michel, dont les thèses sont bien connues des spécialistes, réaf-

* Antoon SCHOORS, dir., *Qohelet in the Context of Wisdom*, Leuven, Leuven University Press ; Leuven, Uitgeverij Peeters (coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », CXXXVI), 1998, XII-540 pages.

firme que l'approche empirique de Qohélet est limitée au monde immanent ; aussi, à partir d'une analyse de Qo 4,17-5,6, il soutient que Qohélet est un sage critique qui sait qu'on ne peut transcender les limites de l'immanence (« "Unter der Sonne" : Zur Immanenz bei Qohelet », p. 93-111). À la lumière de quelques textes de sagesse provenant de Qumrân, dont 1 Q27 qui contiendrait une citation de Qo 6,8 ou 6,11, A. Lange analyse deux thèmes : la relation entre la Torah et la sagesse, mais aussi le culte (Qo 4,17-5,6 occupe donc encore une place importante), et l'eschatologie ; l'étude de ce deuxième thème est reliée à Qo 8,5-6 ; 11,9 et 12,12-14, passages qui proviendraient d'un second rédacteur (« In Diskussion mit dem Tempel : Zur Auseinandersetzung zwischen Kohelet und weisheitlichen Kreisen am Jerusalemer Tempel », p. 113-159). Deux questions font l'objet de l'article de M. Gilbert : Qo 12,13 fait-il allusion à Ben Sira ? Les thèmes de la joie et du plaisir en Si 14,11-19 sont-ils un écho de Qohélet ? Aux deux questions, Gilbert répond que c'est peu probable. D'une part, s'il fallait voir en Qo 12,13 une allusion à Ben Sira, ce serait une allusion réductrice à l'excès, car les divergences sont trop nombreuses. D'autre part, les différences entre Qohélet et Si 14,11-19 sont trop grandes pour qu'on puisse parler d'une influence du premier sur le second ; quant aux ressemblances, elles peuvent s'expliquer par l'impact de la pensée hellénistique (« Qohélet et Ben Sira », p. 161-179). L. Schwienhorst-Schönberger démontre que Qo 7,15-18 recommande une certaine forme de *via media* : entre le comportement trop « juste » (*çèdèq*) et trop « méchant » (*râšâʿ*), la philosophie grecque proposait ce qui est « bon » (*tôv*) ; en réaction à cette philosophie grecque, Qohélet propose une éthique fondée sur la « crainte de Dieu », laquelle est ordonnée à l'observance de la Tôrah (« Via media. Koh 7,15-18 und die griechisch-hellenistische Philosophie », p. 181-203). J.L. Crenshaw examine le vocabulaire utilisé par Qohélet en lien avec le thème de la connaissance et plus particulièrement celui de la poursuite de la connaissance ; cet examen l'incite à conclure que Qohélet, du point de vue de l'épistémologie, est moins révolutionnaire que certains exégètes l'ont imaginé (« Qohelet's Understanding of Intellectual Inquiry », p. 205-224). Étant d'avis que le propos central de Qohélet concerne la question du sens, M.V. Fox décrit la logique implicite qui génère ses affirmations sur l'effondrement du sens ; selon lui, Qohélet détruit le sens en mettant en évidence les contradictions, mais cherche également des moyens pour recomposer des significations locales dans un monde insensé (« The Innerstructure of Qohelet's Thought », p. 225-238). R.N. Whybray défend de nouveau son interprétation bien connue : Qohélet est un théologien et apologiste qui est à la fois conservateur et radical ; il promeut la joie dans un monde transitoire, voire insensé (*hèvèl*), tout en invitant son auditeur à la crainte de Dieu, laquelle a le même sens que dans la tradition deutéronomique (« Qoheleth as a Theologian », p. 239-265). Suite à une exégèse minutieuse de Qo 12,9-14, J.-M. Auwers propose d'identifier l'épiloguiste à l'auteur réel de tout le livre ; en ce qui concerne Qohélet, il serait un personnage purement fictif, un simple narrateur à qui l'auteur ferait endosser la responsabilité d'une pensée audacieuse (« Problèmes d'interprétation de l'épilogue de Qohèlèt », p. 267-282). F. Vinel affirme que le texte grec de Qohélet serait une œuvre de jeunesse d'Aquila. Cette thèse, qui n'a rien d'une nouveauté, est toutefois appuyée sur une rigoureuse enquête lexi-

cale. En outre, la deuxième partie de son analyse a pour objectif de montrer que le texte grec accentue davantage que l'hébreu le lien avec l'histoire de la royauté ; ce phénomène peut se comprendre comme une pratique de la traduction de type targumique (même si la traduction est uniforme et de type étymologique), qui vise à souligner la signature salomonienne de l'Ecclésiaste (« Le texte grec de l'Ecclésiaste et ses caractéristiques. Une relecture critique de l'histoire de la royauté », p. 283-302). P.C. Beentjes soumet Qo 8,1-15 à une exégèse méticuleuse. Il en ressort que ce texte se divise en deux sections : Qo 8,1-9 et 8,10-15. La première partie de la première section (8,1-b5) reflète davantage le point de vue traditionnel, tandis que la seconde partie questionne le bien-fondé de ce point de vue (8,6-9). Quant à la deuxième section, elle est constituée d'une affirmation traditionnelle (8,12b-13) qui est encadrée par deux observations de Qohélet (« "Who is like the Wise ?" Some Notes on Qohelet 8,1-15 », p. 303-315).

La deuxième partie du livre s'ouvre par un article de T. Hieke qui montre comment Qohélet, en 4,17-5,6, oppose ses opinions à certaines pratiques et traditions religieuses ; en conclusion, la véritable relation à Dieu consiste à le craindre, c'est-à-dire à reconnaître que Dieu ne peut être à la disposition de personne parce qu'il est inaccessible (« Wie hältst du's mit der Religion ? Sprechhandlungen und Wirkintentionen in Kohelet 4,17-5,6 », p. 319-338). L'exégèse de Qo 3,16-21 présentée par A.A. Fischer a principalement pour objectif de réfuter l'interprétation qui voit dans ce texte une polémique contre une certaine espérance apocalyptique en ce qui concerne la rétribution dans l'au-delà (« Kohelet und die frühe Apokalyptik : Eine Auslegung von Koh 3,16-21 », p. 339-356). L. Wilson est d'avis qu'on peut faire une lecture à la fois positive et négative de Qo 1,1-11 ; en affirmant que cette ambiguïté du texte est délibérée, il propose de rendre le mot *hèvèl* par « énigme » (« Artful Ambiguity in Ecclesiastes 1,1-11 », p. 357-365). R.W. Byargeon analyse les ambiguïtés grammaticales et lexicales de Qo 2,24-26. Celles-ci font voir que même les dons de Dieu sont teintés d'ambiguïté ; l'être humain doit donc se résigner à reconnaître que le plaisir et la sagesse sont des dons qui dépendent exclusivement de la volonté divine (« The Significance of Ambiguity in Ecclesiastes 2,24-26 », p. 367-372). J.Y.S. Pahk soutient que le mot *'šr* en Qo 7,26 a une valeur conditionnelle : « plus amère que la mort est la femme, si elle est un piège » ; par conséquent, Qohélet n'est pas misogyne (« The Significance of *'šr* in Qoh 7,26 : "More bitter than death is the woman, if she is a snare" », p. 373-383). K. Smelik donne à l'expression *'t 'šr* en Qo 2,12b le sens conditionnel de « si » et interprète ce verset comme suit : la recherche de la sagesse et de la folie effectuée par Qohélet est unique et ne peut être surpassée ; sa conclusion sur la valeur de la vie humaine est donc définitive (« A Re-Interpretation of Ecclesiastes 2,12b », p. 385-389). A. Vonach suggère de voir dans les mots *'ôlâm*, « longue durée » et « crainte » en Qo 3,14 deux concepts clés de la théologie de Qohélet : l'homme peut reconnaître l'œuvre de Dieu, mais sans pouvoir véritablement la sonder ou l'influencer ; seule la crainte constitue la réponse fidèle de l'homme envers Dieu qui est souverain sans être despotique (« Gottes Souveränität anerkennen : Zum Verständnis der "Kanonformel" in Koh 3,14 », p. 391-397). H.A.J. Kruger propose de lire Qo 11,7-12,8 à partir d'une approche mythologico-cosmique : cette péricope,

qui contient des éléments apocalyptiques, pourrait peut-être traiter du vieil âge du globe et du cosmos (« Old Age Frailty Versus Cosmic Deterioration ? A Few Remarks on the Interpretation of Qohelet 11,7-12,8 », p. 399-411). A.J.O. Van Der Wal est d'avis que Qo 12,1a, qui est peut-être une citation du Deutéro-Isaïe, fait partie intégrante de Qo 11,7-12,7 et que l'appellation de Dieu comme « ton Créateur » indique que l'homme, dans sa relation personnelle avec Dieu, connaît une sécurité fondamentale (« Qohelet 12,1 : A Relatively Unique Statement in Israel's Wisdom Tradition », p. 413-418). Après avoir défendu l'unité de Qo 1,3-3,9, N. Kamano fait voir comment la stratégie rhétorique de ce texte est de nous faire passer d'une construction à une déconstruction tout en mettant en corrélation les occupations humaines à la cosmologie : Qohélet est capable de se présenter lui-même comme un roi supérieur et de déconstruire cet auto-portrait de façon à se représenter lui-même comme un sage, préparant ainsi son auditoire à ce qui va suivre dans le reste du livre (« Character and Cosmology : Rhetoric of Ecclesiastes 1,3-3,9 », p. 419-424). Dans une analyse des stratégies narratives utilisées dans le livre de Qohélet, analyse qui constitue le chapitre 7 d'un livre à paraître, E. Christianson soutient que le récit méta-narratif du « moi » offre une mesure adéquate de l'expérience ; dans le monde de Qohélet, les causes des échecs du « moi » sont claires : le monde et le chemin auquel le « moi » se rattache ne sont pas ce qu'ils devraient être. Cela place chaque individu sous la malédiction du travail futile et de l'existence cyclique, mais le « moi » ne peut échapper à sa propre et véritable existence (« Qoheleth and the/his Self among the Deconstructed », p. 424-433). H.F. Richter trouve dans le livre de Qohélet plusieurs tournures poétiques (onomatopées, assonances, rimes, chiasmes), mais aussi certaines affirmations philosophiques : sa vision du monde est cyclique ; comme Schopenhauer, il estime que la vie est insignifiante ; comme Épicure, il est favorable à la joie ; par contre, il maintient le thème de la crainte de Dieu (« Kohelet-Philosoph und Poet », p. 435-449). T.A. Perry étudie le quiétisme de Qohélet : celui-ci est pragmatique et non systématique ; aussi, pour se protéger contre un quiétisme trop radical, Qo 3,1ss enseigne que les projets et les désirs sont appropriés dans leur temps naturel (« Kohelet's Minimalist Theology », p. 451-456). Dans une analyse des termes *miqerèh*, *pèga'* et *'et*, V. D'Alario affirme que Qohélet s'est mesuré avec les courants culturels de son temps, à savoir la philosophie hellénistique et l'apocalyptique judaïque, sur le thème controversé du destin et de la liberté de Dieu. Elle conclut que ce qui est interprété par l'homme en termes de hasard, exprime en fait la liberté de Dieu. L'argumentation de Qohélet est toutefois fonctionnelle à une thèse plus générale : la démonstration des limites de l'homme et l'affirmation de la toute-puissance de Dieu (« Liberté de Dieu ou destin ? Un autre dilemme dans l'interprétation du Qohélet », p. 457-463). Suite à une analyse de Qo 7,3 ; 9,3 et 11,9-10, D. Rudman conclut que la tristesse qui est expérimentée durant ces méditations sur le monde conduit à la sagesse et que c'est cela qui permet au sage d'apprécier les avantages de la vie (« The Anatomy of the Wise Man : Wisdom, Grief and Joy in the Book of Ecclesiastes », p. 465-471). A. Gianto effectue une analyse comparée entre deux textes de sagesse d'Emar (Emar VI.4 : 767 et VI.4 : 778) et le Qohélet. Sans parler d'une influence possible des textes d'Emar sur le Qohélet, il conclut néanmoins que ce dernier par-

tage quatre thèmes avec cette vieille sagesse qui date du XIVe au XIIe siècle avant notre ère : la destinée est fixée par une force divine selon une logique qui lui est propre ; les destinées sont par conséquent inaltérables ; c'est donc une pure illusion que d'essayer de changer ses destinées ; en dépit de tout cela, il vaut la peine d'essayer de trouver un sens aux réalités de la vie (« Human Destiny in Emar and Qohelet », p. 473-479). J. Cook compare les traductions grecques de Proverbes et de Qohélet aussi bien au niveau textuel que syntaxique et sémantique. Il conclut que les traductions diffèrent énormément et que celle de Qohélet est beaucoup plus littérale.

Une liste des abréviations (p. 495-498) et des index sur les auteurs cités (p. 499-507), les références bibliques (p. 508-521), les sujets traités (p. 522-526), et les mots hébreux et grecs (p. 527-528) terminent l'ouvrage et facilitent sa consultation.

Bien entendu, ces contributions sont de valeur inégale, mais dans l'ensemble on ne peut que féliciter A. Schoors d'avoir mis à la disposition des exégètes autant d'études, qui, à n'en pas douter, relanceront maints débats parmi les spécialistes.

À ce sujet, les divergences d'opinion entre les différents articles du présent volume sont déjà suffisamment nombreuses pour alimenter ces débats. Quelques exemples suffiront à illustrer mon propos. Les solutions apportées pour résoudre les soi-disant contradictions du livre continuent de diviser les exégètes. Quelques-uns règlent ou plutôt croient régler les difficultés que posent certains passages en les identifiant comme des ajouts postérieurs. Ainsi, les versets suivants sont considérés comme des gloses : Qo 1,1 [« fils de David »] (p. 261) ; 1,1 (p. 215) ; 1,2 (p. 263) ; 3,17 (p. 344 ; 346-347) ; 8,5-6 (p. 118 ; 121 ; 144 ; 159) ; 11,9c (p. 120 ; 143 ; 159) ; 12,8 (p. 215 ; 263 ; 415) ; 12,9-14 (p. 215) ; 12,12-14 (p. 114 ; 144 ; 159) ; 12,13 (p. 170). Au contraire, R.N. Whybray rappelle que de nombreux exégètes n'attribuent plus les références au jugement en Qo 3,17 et 11,9 à un rédacteur ultérieur (p. 252). Son interprétation de 3,17 n'en diffère pas moins de celle de M. Fox qui rejette, lui aussi, l'idée d'un ajout rédactionnel (p. 232). P. Beentjes considère que Qo 8,1b-5 reflète le point de vue traditionnel, tandis que 8,6-9 représente le questionnement de Qohélet (p. 308-309). De son côté, J.-M. Auwers, à la suite des travaux de M. Fox et J.-J. Lavoie, émet l'hypothèse que l'épiloguiste pourrait être l'auteur réel de tout le livre et Qohélet, un personnage fictif (p. 282).

Par ailleurs, maints collaborateurs proposent de résoudre certains passages difficiles du Qohélet en y reconnaissant la présence de citations (voir Schoors, Lohfink, Spangenberg, Michel, Schwienhorst-Schönberger, Whybray, Beentjes, Fischer, Pahk, Van Der Wal, voire même Fox), mais cette quasi-unanimité demeure très problématique car les difficultés posées par la théorie des citations restent les mêmes que pour celles des gloses, c'est-à-dire celles de leur nombre, de leur délimitation et de leur fonction. Par exemple, M. Fox, qui reconnaît la présence de citations dans le livre de Qohélet (malgré le fait que Spangenberg, dans son état de la recherche à la p. 83, affirme le contraire), refuse de faire de ce dernier un polémiste contre la littérature de sagesse (p. 230) ; à l'inverse, R.N. Whybray en fait un apologète (p. 239). En outre, dans le présent ouvrage, aucun exégète n'a réfléchi sur la définition qu'il faudrait donner au mot « citation » ou sur la distinction qu'il faudrait faire entre citation et

allusion[1]. Puis, il est faux d'affirmer, comme le fait Spangenberg dans son état de la recherche très partiel (p. 71), que la théorie des citations promue par R. Gordis n'a été prise au sérieux que dans les années 1970 et 1980. C'est là méconnaître les travaux de Power (1952), Paterson (1954), Rankin (1956), Steinmann (1955), des moines de l'abbaye de Saint-André (1959), de Kroeber (1963), Gese (1963), Rylaarsdam (1964), Scott (1965), Di Fonzo (1967), Barucq (1968), Harrisson (1969), et Galling (1969)[2]. Enfin, qu'il me soit permis de signaler que l'état de la recherche trop partiel de Spangenberg autour des changements de paradigme dans les travaux sur Qohélet pourra être complété par mon étude intitulée « Les livres de Job, Qohélet et Proverbes. Les enjeux méthodologiques dans l'histoire de la recherche depuis 1980[3] ».

Les questions concernant la structure du Qohélet sont également loin d'être résolues. D'abord parce qu'elles sont peu traitées dans le présent volume, comme le signale A. Schoors dans son introduction (p. 13), mais aussi et surtout parce les exégètes n'appliquent pas tous la même méthode et avec la même rigueur. Par exemple, Beentjes affirme, avec raison à mon avis, que Qo 7,26-29 et 8,1-9 forment deux unités indépendantes (p. 304-305), tandis que Pahk croit que Qo 7,23-8,1a constitue une seule péricope (p. 374-376). Pour sa part, R.N. Whybray semble totalement ignorer maints travaux majeurs produits depuis plus de dix ans lorsqu'il prétend que les Pensées de Pascal fournissent une analogie partielle pour comprendre l'organisation du Qohélet (p. 240-241).

Plusieurs autres thèmes ne font pas l'unanimité. Par exemple, en refusant de faire de Qohélet un prédicateur de la joie, Fox (p. 227) s'oppose — et avec raison — à l'interprétation défendue par Whybray (p. 262). En contestant la lecture qui voit dans Qo 3,21 une polémique contre la tradition apocalyptique, Fischer (p. 353-356) s'accorde plutôt mal avec les propos de D'Alario qui reconnaît que Qohélet entretient un rapport avec cette tradition (p. 458 ; 462-463) ou de Kruger qui croit que le Qohélet contient du matériel apocalyptique (p. 404-406 et 410). Le sens du mot *hèvèl* est aussi sujet à quelques controverses : il signifie pour Wilson ce qui est complexe, ambigu et énigmatique (p. 362), tandis que pour Schoors et Fox, il désigne — et avec raison — ce qui est absurde (p. 39 ; 226). De son côté, Van Der Wal est d'avis que le mot *hèvèl* a, selon les contextes, à la fois le sens d'« absurdité » et d'« incompréhensibilité », d'« énigme » (p. 413). Enfin, Perry ne partage guère l'opinion de Lohfink, pour qui le mot *hèvèl* a une fonction strictement anthropologique (p. 59), puisqu'il refuse explicitement de donner un sens anthropologique au mot *hèvèl* ; pour lui, le refrain qui ouvre le livre (Qo1,2) a plutôt une connotation morale (p. 452 et 454). Le mot *'ôlâm*

1. Voir à ce sujet J.-J. LAVOIE, *La Pensée du Qohélet. Étude exégétique et intertextuelle*, Montréal, Fides, 1992, p. 31-37 ; ID., « À quoi sert-il de perdre sa vie à la gagner ? Le repos dans le Qohélet », *Science et Esprit*, 44 (1992), p. 337 ; ID., « Jeux bibliques d'intertextualité ou l'impossibilité de lire hors de la bibliothèque », *Tangence*, 35 (1992), p. 48-51 ; ID., « La philosophie comme réflexion sur la mort. Étude de Qohélet 7,1-4 », *Laval Théologique et Philosophique*, 54 (1998), p. 95-96 ; 99.

2. On trouvera les références complètes de ces ouvrages dans la bibliographie de J.-J. LAVOIE, *La Pensée du Qohélet*, p. 259 et suiv.

3. Dans M. GOURGUES, L. LABERGE, *De bien des manières. La recherche biblique aux abords du XXIe siècle*, Paris, Cerf (coll. « Lectio Divina », 163), 1995, p. 147-180.

en Qo 3,11 du texte massorétique connaît aussi différentes interprétations : la proposition de Crenshaw (p. 221) qui vocalise *'èlèm*, « inconnu », est inexacte tant au plan de la critique textuelle que du sens contextuel et il faut lui préférer un sens temporel, comme le fait Vonach (p. 392-393) qui traduit par « longue durée ». Quant au rapport entre le texte grec de l'Ecclésiaste et Aquila, Cook (p. 492) est beaucoup plus nuancé et réservé que Vinel (p. 284).

Les avis contraires sont également nombreux lorsqu'on compare les résultats de la péricope la plus étudiée du livre, soit Qo 4,17-5,6 (voir les p. 61-93 ; 105-109 ; 150-157 ; 319-338). Par exemple, la structure proposée diverge quant à la place et à la fonction du v. 6 (voir l'analyse de Spangenberg à la p. 88 et celle de Hieke à la p. 325). Si on ajoute à ces lectures les articles de M. Rose et de J.-J. Lavoie[4], tous deux méconnus dans le présent ouvrage, les interprétations opposées augmentent encore davantage !

On pourrait encore signaler de nombreuses autres divergences, mais il n'y a pas que des thèses opposées dans cet ouvrage. Par exemple, un certain consensus semble se dégager quant à la date du livre et à la reconnaissance de l'influence grecque. En effet, tous ceux qui traitent explicitement de la date sont unanimes à situer le Qohélet au milieu du IIIe siècle avant notre ère (p. 113 ; 220 ; 413) ou plus précisément dans la deuxième moitié du troisième siècle (p. 198 ; 243 ; 457). Cette date est également présupposée par ceux qui reconnaissent une influence de la culture grecque sur le Qohélet (voir par exemple M. Gilbert). Bien entendu, ce consensus autour de la date s'effrite aussitôt lorsqu'on lit les commentaires sur le Qohélet publiés depuis les dix dernières années. À ce sujet, quelques auteurs mentionnent, mais plutôt à titre de curiosité, la thèse de Fredericks qui date le Qohélet durant la période préexilique (p. 78 ; 210 ; 243). Cette thèse vient pourtant d'être reprise, avec de nouveaux arguments — il est vrai pas du tout convaincants — par W.H.U. Anderson[5], livre probablement paru trop tard pour être connu des collaborateurs du colloque. Crenshaw est le seul à mentionner que Seow situe la rédaction du Qohélet durant la période perse, mais c'est pour se limiter à le réfuter en l'espace de quelques lignes (p. 210) et situer le livre à l'époque hellénistique. À mon avis, l'argumentation linguistique proposée par Seow pour justifier la rédaction du Qohélet durant la période perse mériterait davantage d'attention, d'autant plus que c'est trop souvent l'identification d'une soi-disant influence grecque qui sert d'argument pour dater le livre au troisième siècle avant notre ère alors que c'est la date qui, à son tour, justifie l'influence grecque ! En plus, il est très difficile de décider de la date de composition d'après les prétendues influences hellénistiques, car la Palestine fut pluriculturelle bien avant l'arrivée des Grecs.

4. M. ROSE, « Querdenken mit und über Qohelet », *Theologische Zeitschrift*, 53 (1997), p. 83-96 ; et J.-J. LAVOIE, « Critique cultuelle et doute existentiel : étude de Qo 4,17-5,6 », *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 26 (1997), p. 147-167.

5. *Qohelet and Its Pessimistic Theology. Hermeneutical Struggles in Wisdom Literature*, New York, The Edwin Mellen Press, 1997, p. 75-95.

En bref, si les interprétations présentées dans cet ouvrage n'emportent pas toujours la conviction, ils méritent tous considération, ne serait-ce que parce qu'ils stimulent à relire différemment et une fois de plus le Qohélet. Pour cette raison, on peut dire — et cette fois-ci sans crainte d'être contredit ! — que tous feront leur profit de ce livre, qui devra désormais figurer parmi les titres de référence de tout exégète désireux de commenter le Qohélet.