

# POUVOIR DE DIEU ET IGNORANCE HUMAINE

## Étude de Qohélet 9,1

Jean-Jacques Lavoie

Volume 74, numéro 1, janvier–avril 2022

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1084590ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1084590ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collège universitaire dominicain, Ottawa

ISSN

0316-5345 (imprimé)

2562-9905 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lavoie, J.-J. (2022). POUVOIR DE DIEU ET IGNORANCE HUMAINE : étude de Qohélet 9,1. *Science et Esprit*, 74(1), 29–54. <https://doi.org/10.7202/1084590ar>

Résumé de l'article

L'auteur présente un état de la recherche de la critique textuelle de Qohélet 9,1 et conclut qu'il faut maintenir le texte massorétique, puisque c'est le texte le plus difficile. Puis il présente un état de la recherche de la critique des sources ainsi que de l'analyse structurelle, afin de montrer que ce verset n'est ni un ajout ni une citation et qu'il doit être lu à la lumière du contexte immédiat (9,1-6). Enfin, il poursuit son enquête en montrant que Qohélet considère Dieu dans sa toute-puissance, tandis qu'il définit l'être humain dans sa petitesse, ses limites, son ignorance et son impuissance.

---

## POUVOIR DE DIEU ET IGNORANCE HUMAINE Étude de Qohélet 9,1

JEAN-JACQUES LAVOIE

Qo 9,1 est réputé pour être une *crux interpretum*<sup>1</sup>. C'est pourquoi déjà les rabbins du Qo Rabbah et du Lv Rabbah avaient omis de commenter ce verset<sup>2</sup> et que, encore de nos jours, certains exégètes omettent de le commenter<sup>3</sup>, voire de le traduire<sup>4</sup>. Si l'on veut bien comprendre Qo 9,1, il faut pouvoir répondre à des questions d'ordre textuel, grammatical, syntaxique, sémantique et référentiel. Par exemple, faut-il lire l'expression *wlbwr* du texte massorétique ou faut-il suivre les versions qui proposent un autre verbe ? À la suite de certaines versions, faut-il rattacher le premier mot du v. 2 au v. 1 et lire *hbl* ou faut-il maintenir le texte massorétique et lire *hkl* ? Faut-il considérer une partie du v. 1 ou la totalité du v. 1 comme un ajout orthodoxe ou comme une citation ? Faut-il rattacher ce v. 1 à ce qui précède ou à ce qui suit ? Quel sens faut-il donner à l'anthropomorphisme *byd h'lhym* ? Faut-il y voir là une expression qui vise à reconforter ou à menacer les justes et les sages ? L'amour et la haine font-ils référence à Dieu ou à l'être humain ? Quel sens doit-on donner à ces deux mots ? Comment faut-il interpréter l'expression *hkl l'pnyhm* qui clôt le v. 1 ? Faut-il lui donner un sens temporel ou un sens spatial ? Faut-il retenir les

---

1. Marc FAESSLER, *Qohélet philosophe. L'éphémère et la joie. Commentaire herméneutique de l'Ecclésiaste* (Essais bibliques, 47), Genève, Labor et Fides, 2013, p. 167, note 26; Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, « Vertritt Kohelet die Lehre vom absoluten Tod? Zum Argumentationsgang von Koh 9,1-6 », dans Irmtraud FISCHER et al. (Hrsg.), *Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen. Festschrift für Johannes Marböck* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 331), Berlin, Walter de Gruyter, 2003, p. 212.

2. Cf. Qo Rabbah 9,1.1.1 dans María del Carmen MOTOS LÓPEZ, *Midrás Qohélet Rabbah. Las vanidades del mundo. Comentario rabínico al Ecclesiastés* (Biblioteca midrásica, 22), Navarra, Editorial Verbo Divino 2001, p. 395 et Lv Rabbah 20,1 dans Jacob NEUSNER, *Judaism and Scripture. The Evidence and Scripture of Leviticus Rabbah*, Chicago IL, The University of Chicago Press, 1986, p. 375-376.

3. Cf., par exemple, Piero STEFANI, *Qohelet*, Milano, Garzanti, 2014, p. 134-136; Franz-Josef ORTKEMPER, *Alles Windhauch. Kohelet – ein Querdenker in der Bibel*, Neukirchen-Vluyn, Bibelwerk, 2005, p. 24; Frauke DÖRSING, *Lehre mich doch, dass es ein Ende mit mir haben muss. Die Sicht des Menschen im Buch des Predigers Salomo*, Frankfurt/Main, R.G. Fischer, 1997, p. 73.

4. Marie TURNER, *Ecclesiastes: An Earth Bible Commentary. Qoheleth's Eternal Earth*, London, Bloomsbury-T. & T. Clark, 2017, p. 103-104.

signes disjonctifs des massorètes ou doit-on les contester? Enfin, faut-il considérer ce verset 1 comme étant le plus sceptique et le plus pessimiste de tout le livre<sup>5</sup>, voire le plus agnostique de toute la Bible<sup>6</sup> ou, au contraire, faut-il voir dans ce passage une bonne nouvelle<sup>7</sup>?

Pour répondre à ces questions et cerner la signification de ce v. 1, j'exposerai les résultats de mon enquête en cinq parties de longueur inégale. Je proposerai d'abord une traduction de ce v. 1 à partir du texte massorétique<sup>8</sup>. Cette traduction sera suivie de quelques notes de critique textuelle, d'une présentation des anciennes versions et d'un état de la recherche en ce qui concerne les corrections proposées par les exégètes<sup>9</sup>. Comme le v. 1 ne peut être compris en dehors de son contexte immédiat, je confronterai par la suite les résultats de l'approche diachronique et des hypothèses des citations et d'un dialogue à une critique structurelle. Je terminerai mon enquête par une critique littéraire du v. 1, c'est-à-dire une analyse philologique, syntaxique et sémantique de chacun de ces mots. Le recours à ces différentes méthodes me permettra de valider et d'infirmer certaines interprétations existantes, mais aussi d'en proposer de nouvelles, qui sont tantôt complémentaires, tantôt en contradiction avec celles déjà défendues par mes prédécesseurs.

5. HORACIO SIMIAN-YOFRE, «Conoscere la sapienza. Qohelet e Genesis 2-3», dans Giuseppe BELLIA – Angelo PASSARO (eds.), *Il libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia* (Cammini nello Spirito. Biblica, 44), Milano, Paoline, 2001, p. 326.

6. ELLEN F. DAVIS, *Proverbs, Ecclesiastes, and the Song of Songs*, Louisville KY, Westminster John Knox Press, 2000, p. 212. Cf. aussi NORBERT LOHFINK, *Qoheleth. A Continental Commentary*, translated by Sean McEVENUE, Minneapolis MN, Fortress Press, 2003, p. 110, qui déclare que ce qui caractérise la théorie de la connaissance de Qo, c'est son profond agnosticisme.

7. Mercedes GARCÍA BACHMANN, «A Study of Qoheleth (Ecclesiastes) 9:1-12», *International Review of Mission*, 91 (2002), p. 391-392.

8. Je travaille avec les deux éditions critiques suivantes: Yohanan A. P. GOLDMAN, «Qoheleth», dans *Biblia Hebraica Quinta editione cum apparatu critico novis curis elaborato. General Introduction and Megilloth*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2004 (dans la suite: BHQ); Friedrich HORST, «Ecclesiastes», dans Karl ELLIGER et Wilhelm RUDOLPH (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1977 (dans la suite: BHS).

9. Pour la version dite de la Septante, je travaille avec l'édition critique d'Alfred RAHLFS et Robert HANHART, *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes. Editio altera*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006 (dans la suite: Septante). Pour les versions de Symmaque, d'Aquila et de Théodotion, je travaille avec les deux éditions suivantes: ORIGÈNE, «Hexaplorum quae supersunt. In Ecclesiasten monitum», *Patrologie grecque* 16, Paris, Migne, 1863; *Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, Tome II, Texte établi par Fridericus FIELD, Clarendoniano, 1875. Pour la version latine, je travaille avec l'édition suivante: *Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem*, Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1957 (dans la suite: Vulgate). Pour la version syriaque, je travaille avec l'édition critique de David J. LANE, «Qoheleth», dans *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version, Part II*, Fascicule 5, Leiden, E. J. Brill, 1979 (dans la suite: Peshitta).

## 1. Traduction

Oui, tout ceci j'ai adonné à mon cœur  
 et pour examiner tout ceci :  
 que les justes, les sages et leurs œuvres sont dans la main de Dieu ;  
 même l'amour, même la haine, il ne connaît pas l'être humain.  
 Le tout : devant eux.

## 2. Critique textuelle

Au v. 1aα, de nombreux manuscrits hébreux ont le mot 't au lieu de 'l. C'est pourquoi la BHS propose de corriger le texte massorétique et de lire 't. Il est vrai que l'expression *lby* est précédée de 't en 1,13 (avec le verbe *ntty*) et en 2,10, mais elle est aussi précédée de 'm en 1,16 et de b en 2,3.15. En outre, le mot *lb* est aussi précédé de 'l et du verbe *ntn* en 7,2. La Peshitta (*blby*) et la Vulgate (*in corde meo*) ont lu « dans mon cœur », ce qui correspond plutôt à *blby*. Par contre, la Septante correspond bien au texte massorétique : *eis kardian mou*, « à mon cœur », la préposition *eis* traduisant bien le mot 'l en Qo (cf. 1,5b.7[2x]; 3,20[2x]; 4,17; 6,6; 7,2[3x]; 10,15 et 12,6). Il n'y a donc aucune raison de modifier le texte massorétique, comme le font certains exégètes<sup>10</sup>.

Au v. 1aβ, des anciennes versions ont le verbe « voir » au lieu de l'expression *wlbwr*, « et pour examiner ». Par exemple, la Septante reprend le mot *kardia* et semble avoir lu *wlby r'h*, transformant ainsi le début du v. 1 en chiasme : *hoti syn pan touto edōka eis kardian mou kai kardia mou syn pan eiden touto*, « parce que tout ceci je l'ai donné à mon cœur et mon cœur a vu tout ceci ». La Peshitta suit la Septante : *m'ł dyt kl hln yhbt blby wlby h'z' yt kl hn'*, « parce que j'ai vu tout ceci dans mon cœur et mon cœur a vu tout ceci ». Dans son commentaire, Jérôme propose la même traduction : *Omne hoc dedi in corde meo, ut considerarem universa*, « Tout ceci je l'ai donné dans mon cœur pour voir toutes choses » ; par contre, il note que Symmaque propose une traduction plus limpide : *Omnia haec statui in corde meo, ut ventilarem universa*<sup>11</sup>, « J'ai mis tout ceci dans mon cœur, afin de passer toutes choses au crible ». Or, cette traduction, comme celle qu'il donne dans la Vulgate, confirme le texte hébreu : *Omnia haec tractavi in corde meo ut curiose intellegerem*, « j'ai agité toutes ces choses dans mon cœur afin de les comprendre avec soin ». Il n'y a donc pas

10. Cf. par exemple Tremper LONGMAN III, *The Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids MI - Cambridge, William B. Eerdmans, 1998, p. 224.

11. S. HIERONYMI *Presbyteri opera. Pars I. Opera exegetica I. Hebraicae questiones in libro Geneseos. Liber interpretationis Hebraicorum in Ecclesiasten* (Corpus christianorum Series Latina, LXXII), Marc ADRIAEN, Germain MORIN, Paul DE LAGARDE, Turnhout, Brepols, 1959, p. 321.

lieu de corriger le texte hébreu et de lire le verbe *r'h*<sup>12</sup> ou l'infinitif *lr't*<sup>13</sup>. Il est tout aussi inutile de supposer que l'hébreu avait le verbe *twr* (cf. 1,13; 2,3; 7,25), comme le croit Fischer<sup>14</sup>. Le texte massorétique correspond à la *lectio difficilior*, tandis que la version de la Septante, qui est à l'origine des autres leçons, vise à harmoniser un texte non compris à 1,16, lequel a justement l'expression *wlby r'h*.

Ce v. 1 pose un dernier problème qui provient sans doute du fait que le texte massorétique a trois emplois du mot *kl*, dont un à la fin du v. 1 (*hkl l'pnyhm*) et deux au début du v. 2 (*hkl k'sr lkl*). Ainsi, la Septante comprend trois variantes: elle a lu *hbl* au lieu de *hkl*, elle rattache ce mot à la fin du v. 1 et elle omet de rendre l'expression *k'sr* du v. 2: *ta panta pro prosōpou autōn mataiotēs en tois pasin*, « tout devant leur face, vanité en eux tous ». Par ailleurs, Symmaque, qui semble dépendre lui aussi de la Septante, remplace le mot *mataiotēs* par *adēla*, « incertain » ou « impénétrable », et suppose un suffixe à la troisième personne du singulier: *ta panta emprosthen autou adēla*, « tout devant lui est incertain ». À l'instar de la Septante et de Symmaque, la Peshitta suppose aussi le mot *hbl* et un suffixe au singulier (*kl dqdmwhy hbl'*, « tout ce qui est devant lui est absurde »), mais elle suit le texte massorétique pour le début du v. 2 (*kl 'yk dlkl*, « tout est pareil pour tous »), adoptant ainsi les deux leçons. Pour sa part, Jérôme, dans la Vulgate, propose une traduction qui ne correspond ni au texte massorétique, ni à la Septante, puisqu'il maintient à la fois le mot *hkl* et le mot *adēla* de Symmaque: *sed omnia in futuro servantur incerta eo quod universa aeque eveniant iusto et impio*, « mais toutes choses sont réservées pour l'avenir, étant ici incertaines, parce que tout arrive également au juste et à l'impie ». À l'instar de la Septante, de nombreux exégètes proposent de lire *hbl* et de rattacher ce mot à la fin du v. 1<sup>15</sup>. Trois raisons

12. Cf. BHQ; Otto KAISER, *Kohelet. Das Buch des Predigers Salomo übersetzt und eingeleitet*, Stuttgart, Radius, 2007, p. 23; Tomáš FRYDRYCH, *Living under the Sun. Examination of Proverbs and Qoheleth* (Supplement to Vetus Testamentum, XC), Leiden, Brill, 2002, p. 153; Michael V. FOX, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up. A Rereading of Ecclesiastes*, Grand Rapids MI, William B. Eerdmans, 1999, p. 288 et 290; Walter ZIMMERLI, *Das Buch des Predigers Salomo* (Das Alte Testament Deutsch, 16/1,2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, p. 218.

13. Martin ROSE, *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988-1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allisson*, (Orbis Biblicus et Orientalis, 168), Fribourg et Göttingen, Éditions Universitaires de Fribourg et Vandenhoeck & Ruprecht 1999, p. 134-135; 541, qui traduit comme suit: « mais pour constater »; Robert B. Y. SCOTT, *Proverbs. Ecclesiastes* (The Anchor Bible, 18), New York NY, Doubleday, 1965, p. 244.

14. Alexander Achilles FISCHER, *Skepsis oder Furcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 247), Berlin & New York NY, Walter de Gruyter, 1997, p. 115, lit *ltwr 't kl zh*, « pour explorer tout ceci ». Cf. aussi, mais avec incertitude, Melanie KÖHLMOOS, *Kohelet. Der Prediger Salomon* (Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk, 16/5), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, p. 200.

15. Cf. BHS; BHQ; Victor MORLA, *Eclesiastés. El colapso del sentido* (Estudios Bíblicos, 64), Estella, Verbo Divino. 2018, p. 153; Julie Ann DUNCAN, *Ecclesiastes* (Abingdon Old Testament Commentaries), Nashville TN, Abingdon Press, 2017, p. 130; Antoon SCHOORS, *Ecclesiastes*

m'incitent à garder le texte massorétique. Premièrement, la lecture qui suppose *hbl* au lieu de *hkl* peut provenir d'une confusion graphique entre le *b* et le *k*, confusion qui n'est pas unique en Qo (cf. par exemple 8,10). Deuxièmement, le texte massorétique, avec son triple emploi du mot *kl*, correspond à la *lectio difficilior*. Troisièmement, plus d'une fois Qo répète dans un même passage le mot *hkl* (2,10[3x]; 3,17[2x].19[2x].20[3x]).

En résumé, malgré les variantes des anciennes versions, il convient de garder le texte massorétique.

### 3. De l'approche diachronique aux hypothèses des citations et d'un dialogue

Depuis plus d'un siècle, de nombreux exégètes sont persuadés que le livre de Qo comporte plus d'une strate rédactionnelle. Par exemple, Rose, qui postule trois étapes rédactionnelles en Qo, est d'avis que seule une partie de 9,1aa (« Oui vraiment, tout cela je l'ai soumis à ma réflexion, mais pour constater ») est de la main du disciple, le reste du v 1 étant de la main du théologien-rédacteur, responsable de la troisième étape rédactionnelle du livre. Quant aux autres versets, ils sont distribués comme suit : tout est de la main du disciple, dont l'intervention remonte au dernier tiers du 4<sup>e</sup> siècle, sauf le v. 2b.3a (*bkl šr nšh thht hšmš*).6a et 6b (*bkl šr nšh thht hšmš*) qui est de la main du théologien-rédacteur, dont les interventions datent du dernier tiers du 3<sup>e</sup> siècle<sup>16</sup>. Tout autre est l'avis de Brandscheidt, qui postule quatre étapes rédactionnelles en Qo. Elle estime que 9,1aa (sans *wlbwr 't kl zh*) β.2aa (seulement *k'sr lkl mqrh 'hd*).4-6 font partie du texte primitif, tandis que 9,1aa

---

(Historical Commentary on the Old Testament), Leuven, Peeters, 2013, p. 655; O. KAISER, *Kohelet*, p. 23; Vincenzo SCIPPA, *Qoëlet. «L'arcano progetto di Dio e la gioia della vita»* (Dabar – Logos Parola), Padova, Messagero, 2010, p. 222 (dans son commentaire qui ne correspond pas à sa traduction); Francisco Manuel LÓPEZ GARCÍA, «Qohelet IX. El destino del hombre», *Qol*, 20 (1999), p. 40; Martin A. SHIELDS, *The End of Wisdom. A Reappraisal of the Historical and Canonical Function of Ecclesiastes*, Winona Lake IND, Eisenbrauns, 2006, p. 201; T. FRYDRYCH, *Living under the Sun. Examination of Proverbs and Qoheleth*, p. 153; Dominic RUDMAN, *Determinism in the Book of Ecclesiastes* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 316), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001, p. 119-120; Michael V. FOX, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p. 288 et 291; Alexander A. FISCHER, *Skepsis oder Furcht Gottes?*, p. 115; Eric S. CHRISTIANSON, *Ecclesiastes through the Century* (Blackwell Bible Commentary), Malden, Blackwell, 2007, p. 45 et 88; Vittoria D'ALARICO, *Il libro del Qohelet. Struttura letteraria e retorica* (Supplementi alla Rivista Biblica, 27), Bologna, Edizioni Dehoniane, 1992, p. 155; Walter ZIMMERLI, *Das Buch des Predigers Salomo*, p. 218; Gianfranco RAVASI, *Qohelet*, Milano, Edizioni Paoline, 1988, p. 282; Graham S. OGDEN, «Qoheleth IX 1-16», *Vetus Testamentum* 32 (1982), p. 160; Aare LAUHA, *Kohelet* (Biblischer Kommentar Altes Testament, 19), Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1978, p. 163-164; Derek KIDNER, *The Message of Ecclesiastes*, Leicester, Inter-Varsity Press, 1976, p. 81-82; Luis ALONSO SCHÖKEL, *Ecclesiastes y Sabiduría* (Los libros sagrados, 17), Madrid, Ediciones Cristiandad, 1974, p. 57. Pour sa part, Martin ROSE, *Rien de nouveau*, p. 136 et 541, attribue cette leçon au disciple.

16. Martin ROSE, *Rien de nouveau*, p. 134-136; 166; 263-268; 280; 541.

(seulement *wlbwr 't kl zh*).b.2 (sans *k'sr lkl mqrh 'hd*).3 font partie des compléments tardifs, lesquels ne proviennent pas forcément de la main d'un seul auteur et n'ont donc pas été ajoutés au même moment<sup>17</sup>. Kaiser propose lui aussi une autre solution, en trois étapes : 9,1aa provient de la main du rédacteur du premier épilogue (12,8-9.11), 9,3ba est de la main du rédacteur du deuxième épilogue (12,12-14) et 9,3bβ est une glose<sup>18</sup>. Pour sa part, Barucq écarte 9,1b<sup>19</sup>, tandis que Gammie élimine tout le v. 1 puisque celui-ci confesserait le dogme traditionnel de la rétribution<sup>20</sup>. Lamparter croit que seul le mot *hkm* est une correction dogmatique ultérieure et qu'il faut lire « juste et injuste »<sup>21</sup>. Fischer estime plutôt que 9,1-12 fait partie de la composition originale et que seule l'ouverture du v. 1 (*ky 't kl zh*) est un lien éditorial qui permet de faire la transition avec 8,16-17, deux versets provenant de l'éditeur<sup>22</sup>. À l'instar de Fischer, Köhlmoos reconnaît que l'ouverture du v. 1 (*ky 't kl zh*) est un ajout qui vise à faire la transition avec 8,16-17 ; par ailleurs, elle identifie les v. 5b-6 comme des ajouts provenant de Z – Z pour « deuxième génération » (Zweite Generation) –, c'est-à-dire la voix qui perpétue le livre de Qo, celle de l'éditeur<sup>23</sup>.

Coppens postule qu'il n'y a qu'un seul auteur derrière le livre de Qo, mais il précise que celui-ci a entrepris la rédaction de son livre en quatre étapes distinctes qui correspondent à quatre moments de sa vie. Selon lui, Qo 9,1-3a fait partie des constats de l'écrit fondamental (Qo IIB), tandis que 9,3b-6 fait partie des *logia* d'inspiration sapientiale qui n'ont que de vagues relations avec le livret sur la vanité universelle<sup>24</sup>. Au contraire, Kwon et Brütsch jugent que 9,1-6 fait partie d'un ensemble qui correspond au travail final de Qo, un

17. Renate BRANDSCHEIDT, *Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube. Literar-form-und traditions-geschichtliche Untersuchung zum Buch Kohelet* (Trierer Theologischer Studien, 64), Trier, Verlag Paulinus 1999, p. 92-98 ; 129-130.

18. Otto KAISER, *Kohelet*, p. 34. Il n'est pas le premier exégète à considérer une partie du v. 3 comme un ajout. Cf. Diethelm MICHEL, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 183), Berlin & New York NY, Walter de Gruyter, 1989, p. 174 ; Aarre LAUHA, *Kohelet*, p. 164 et 167 ; Kurt GALLING, *Der Prediger* (Handbuch zum Alten Testament, 1-18), Tübingen, J.C.B. Mohr 1969, p. 113 ; Friedrich ELLERMEIER, *Qohelet, Teil I, Abschnitt I: Untersuchungen zum Buche Qohelet*, Herzberg am Harz, Verlag Erwin Jungfer, 1967, p. 76 ; 128 et 139.

19. André BARUCQ, *Ecclésiaste. Qohéleth. Traduction et commentaire* (Verbum Salutis AT, 3), Paris, Beauchesne, 1968, p. 158, estime que 9,1b est inintelligible et hors contexte, puisque 9,1a met un point final à la réflexion amorcée en 8,16, et donc vraisemblablement un ajout.

20. John G. GAMMIE, « Spatial and Ethical Dualism in Jewish Wisdom and Apocalyptic Literature », *Journal of Biblical Literature*, 93 (1974), p. 374.

21. Helmut LAMPARTER, *Das Buch der Weisheit. Prediger und Sprüche* (Die Botschaft des Alten Testament, 16,1), Stuttgart, Calwer Verlag, 1955, p. 112. Il est vrai que la suite du texte présente des oppositions, mais cette correction n'est confirmée par aucune version ancienne.

22. Alexander A. FISCHER, *Skepsis oder Furcht Gottes?*, p. 16 ; 20-21 ; 115 ; 118 et 252.

23. Melanie KÖHLMOOS, *Kohelet*, p. 200 et 205.

24. Joseph COPPENS, « La structure de l'Ecclésiaste », dans Maurice GILBERT (éd.), *La sagesse de l'Ancien Testament* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 51), Gembloux, Duculot, 1979, p. 289-290.

membre de la famille des Tobiades, peu avant l'an 160, alors qu'il a environ 75 ans<sup>25</sup>.

Ce bilan indique bien que l'identification des ajouts et des strates rédactionnelles et la reconstitution de la biographie de l'auteur se font selon le genre de message que l'on veut bien voir dans ce texte.

L'interprétation de Perry est tout aussi inutilement compliquée, voire arbitraire, puisqu'il imagine que le livre est un dialogue entre, d'une part, Qo le sage et le roi (9,1 [à partir de *gm 'hbh*]-3) et, d'autre part, son présentateur plus orthodoxe et tolérant (9,1a-b [jusqu'à *h'lhym*])<sup>26</sup>. Pour sa part, Kim propose une interprétation semblable à celle de Perry, mais avec des résultats différents. En effet, il imagine le livre comme un dialogue de Qo avec lui-même, plus précisément entre deux voix : celle à la fois du sage et du Père et celle du penseur rationnel ; en ce qui concerne 9,1-6, les v. 2-3a sont attribués à la voix du penseur rationnel<sup>27</sup>.

D'aucuns jugent plus approprié de voir dans le livre de Qo des citations. Toutefois, le problème que pose cette hypothèse est le même que celui que pose l'hypothèse des ajouts : ce problème est celui de la délimitation des citations. Quelques exégètes identifient le v. 1aβ comme une citation que Qo réfute par la suite<sup>28</sup>. Par exemple, Michel est d'avis que ce v. 1aβ est une citation qui reflète l'opinion selon laquelle les justes et les sages sont dans la main de Dieu après la mort. Pour justifier son interprétation, il cite Sg 3,1-3<sup>29</sup>. Or, précise-t-il,

25. JiSeong James KWON & Matthias BRÜTSCH, « Gemeinsame intellektuelle Hintergründe in Kohelet und in der Familientradition der Tobadien », *Zeitschrift für die altestamentliche Wissenschaft*, 130 (2018), p. 247 et 250. Dans la même perspective que Coppens, Kwon et Brüttsch, Martin SICKER, *Kohelet: The Reflections of a Judean Prince. A New Translation and Commentary*, New York NY, iUniverse, 2006, p. 9-12; 37-38; 44; 145, déclare qu'il est difficile de suivre le raisonnement du livre parce que son auteur, qui est nul autre que Hyrcan le fils de Josèphe Tobiade, a écrit à différents moments de sa vie, comme une personne qui rédige son journal intime, lequel aurait été par la suite édité par celui qui a rédigé Qo 12,9-11. Par contre, il ne précise pas à quel moment aurait été rédigé chacun des versets du livre de Qo.

26. Theodore A. PERRY, *Dialogues with Kohelet. The Book of Ecclesiastes*, University Park PA, Pennsylvania State University Press, 1993, p. 138.

27. Jimyung KIM, *Reanimating Qohelet's Contradictory Voices. Studies of Open-Ended Discourse on Wisdom in Ecclesiastes*, Leiden, Brill, 2018, p. 139-140; 177-178 (les pages indiquées sont celles de la thèse déposée en 2016, qui a exactement le même titre). Benjamin J. SEGAL, *Kohelet's Pursuit of Truth. A New Reading of Ecclesiastes*, Jerusalem, Gefen Publishing House, 2016, p. 122-127, identifie également de nombreuses voix dans le livre (le narrateur, le poète, le jeune homme, l'homme plus expérimenté, le vieil homme, le professeur, le sage et le Juif), mais ces voix, qui témoignent de différentes étapes et circonstances de la vie de l'auteur, ne sont jamais clairement identifiées.

28. Melanie KÖHLMOS, *Kohelet*, p. 201; Otto KAISER, *Kohelet*, p. 74; Diethelm MICHEL, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, p. 179-182; Andreas REINERT, *Die Salomofiktion. Studien zu Struktur und Komposition des Koheletbuches* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 126), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2010, p. 163.

29. Diethelm MICHEL, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, 179-182. En outre, il signale que l'on rencontre les mêmes motifs en Qo 9,1.4.5.6 et Sg 3,1.4.9.14 : être « dans la main de Dieu », « espoir », « amour » « connaissance » et « part ». Bien entendu, que l'on puisse lire Sg 3

Qo 9,1 [à partir de *gm*]-10 combat cette thèse émise par des apocalypticiens et des Juifs de son temps (cf., par exemple, Is 26,19 et Dn 12,2). Aarre A. Fischer propose une autre solution<sup>30</sup>. Selon lui, le v. 1aβ est une citation reflétant l'opinion d'un groupe pieux respectueux des lois, qui est convaincu que les pieux sont sous la direction de Dieu d'une manière spéciale; cette citation est suivie de deux brefs commentaires indépendants sur l'opinion citée (v. 1ba et 1bβ); quant aux v. 2-3 et 4-6, ils constituent deux explications qui témoignent d'un certain scepticisme, la première portant sur le v. 1ba (le v. 3b est par ailleurs une glose qui provient du deuxième rédacteur de l'épilogue, c'est-à-dire de 12,12-14) et la seconde sur le v. 1bβ, ce qui donne le schéma suivant:

Citation (v. 1aβ)

A petit commentaire (v. 1ba)

B petit commentaire (v. 1bβ)

A' v. 2-3: explication du premier commentaire (v. 1ba)

B' v. 4-6: explication du second commentaire (v. 1bβ)

Stefan Fischer divise plutôt 9,1-6 en deux parties (9,1-3.4-6), chacune étant introduite par une citation. Plus précisément, en ce qui concerne la première partie, 9,1aβ est une citation de la sagesse, tandis que 9,1b est une réponse sous forme d'autocitation (cf. 3,8)<sup>31</sup>. Birnbaum et Schwienhorst-Schönberger proposent une interprétation semblable<sup>32</sup>:

Introduction à la citation (1a)

Citation: les justes et les érudits sont avec Dieu (1aβ)

Commentaire critique de Qo: tous ont le même destin (1b-3)

Objection de l'opposant par le biais d'une citation: il y a encore de l'espoir pour les vivants (4)

Réponse de Qo: l'homme sait qu'il va mourir (5-6)

Sans reprendre ce schéma précis, qui s'apparente aux hypothèses d'un dialogue vues ci-dessus, Asurmendi estime également que les v. 1aβ et 4 sont

---

à la lumière de Qo 9 – ce qui ne fait pas l'unanimité – ne suppose pas que Sg 3 soit la clé d'interprétation de Qo 9. Sans forcément faire référence à l'étude de Michel, les exégètes suivants évoquent également Sg 3,1-3 pour justifier le fait que le v. 1aβ est une citation: Otto KAISER, *Kohelet*, p. 74; Antonio BONORA, *Il libro di Qoèlet* (Guide Spirituali all'Antico Testamento), Roma, Città Nuova, 1992, p. 139. Par ailleurs, Vincenzo SCIPPA, *Qoèlet*, p. 222 est d'avis que ce v. 1aβ est une référence presque littérale à Sg 3,1, mais que cette donnée traditionnelle est déjà présente en Qo 3,17. Pourtant, une brève analyse suffit à montrer la différence entre Qo 3,17 et Sg 3,1.

30. Alexander A. FISCHER, *Skepsis oder Furcht Gottes?*, p. 20; 124-125 et 128.

31. Stefan FISCHER, *Die Aufforderung zur Lebensfreude im Buch Kohelet und seine Rezeption der ägyptischen Harfnerlieder* (Wiener Alttestamentliche Studien, 2), Frankfurt am Main, Peter Lang, 1999, p. 66-67.

32. Elisabeth BIRNBAUM & Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Buch Kohelet* (Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament, 14/2), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2012, p. 205.

des citations<sup>33</sup>. D'autres limitent les citations au v. 4b<sup>34</sup>. Pour sa part, Backhaus identifie deux autocitations: la première en 9,1ba, qui apparaît comme une parenthèse visant à renforcer la pensée précédente, et la seconde en 9,2, qui porte sur la mort, c'est-à-dire un thème déjà traité en détail (par exemple, cf. Qo 2 et 3)<sup>35</sup>. Enfin, Hengstenberg est plutôt d'avis que Qo, en 9,1-6, exprime l'opinion du peuple à laquelle il oppose la cause de Dieu au v. 7<sup>36</sup>.

En résumé, force est de constater que l'identification d'une citation et la détermination de sa fonction, comme celles des gloses, se font selon le genre de message que l'on veut bien voir dans ce texte.

#### 4. Critique structurelle

La délimitation de la péricope à laquelle appartient le v. 1 ne fait pas l'unanimité parmi les exégètes. D'aucuns rattachent le v. 1 à ce qui précède (8,15-9,1<sup>37</sup>), à ce qui précède et ce qui suit (8,1b-9,12<sup>38</sup>; 8,8-9,3<sup>39</sup>; 8,9-9,1<sup>40</sup>; 8,16-9,6<sup>41</sup>; 8,16-9,10<sup>42</sup>; 8,16-9,12<sup>43</sup>) ou seulement à ce qui suit (9,1-6<sup>44</sup>; 9,1-9<sup>45</sup>; 9,1-10<sup>46</sup>; 9,1-12<sup>47</sup>). À mon avis, l'emploi du verbe *ntn* suivi du mot *lb*, au v. 1, introduit

33. Jesús ASURMENDI, *Du non-sens. L'Écclésiaste* (Lectio Divina, 249), Paris, Cerf, 2012, p. 122.

34. Mathias SCHUBERT, *Schöpfungstheologie bei Kohelet* (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentum, 15), Frankfurt am Main, Peter Lang, 1989, p. 170, mais sans certitude; Francisco Manuel LÓPEZ GARCÍA, «Qohelet IX. El destino del hombre», p. 46.

35. Franz-Josef BACKHAUS, «Denn Zeit und Zufall trifft sie alle». *Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qohelet* (Bonner Biblische Beiträge, 83), Frankfurt am Main, Verlag Anton Hain GmbH, 1993, p. 265 et 267.

36. Ernst W. HENGSTENBERG, *Commentary on the Book of Ecclesiastes*, Minneapolis MN, James and Klock, 1977, p. 213.

37. Knut Martin HEIM, *Ecclesiastes. An Introduction and Commentary* (Tyndale Old Testament Commentaries, 18), Downers Grove IL, Inter Varsity Press, 2019, p. 159-161.

38. Vittoria D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 150; à la p. 157, pour Qo 9,1-12, elle propose la structure suivante: A (v. 1: ignorance de l'être humain), B (v. 2-6: un unique destin: la mort), C (v. 7-10: invitation à la joie), A' + B' (v. 11-12).

39. Theodore A. PERRY, *Dialogues with Kohelet*, p. 137.

40. Duane A. GARRETT, *Proverbs. Ecclesiastes. Song of Songs* (The New American Commentary, 14), Nashville TN, Broadman Press, 1993, p. 328.

41. Norbert LOHFINK, *Qoheleth*, p. 109.

42. Johan Yeong-Sik PAHK, *Il canto della gioia in Dio. L'itinerario sapienziale espresso dall'unità letteraria in Qohelet 8,16-9,10 e il parallelo di Gilgameš Me. iii* (Dipartimento di studi asiatici. Series Minor, LII), Napoli, Istituto Universitario orientale, 1996, p. 15 et 28-31.

43. Walter ZIMMERLI, *Das Buch des Predigers Salomo*, p. 217.

44. Francisco Manuel LÓPEZ GARCÍA, «Qohelet IX. El destino del hombre», p. 46 et 49, divise la péricope comme suit: thèse (9,1), premier exemple (9,2-3a), deuxième exemple (9,3b.5.6), le v. 4b étant une citation.

45. Franz-Josef BACKHAUS, «Denn Zeit und Zufall trifft sie alle», p. 263 et 269.

46. Melanie KÖHLMOOS, *Kohelet*, p. p. 201 est d'avis que les v. 1-10 forment une unité autonome construite comme suit: en guise d'introduction, Qo présente la thèse (1aβ) et la contre-thèse (1b); puis, il réfléchit sur cette thèse (2-6) à partir de deux mots-clés: le destin (v. 2-4) et la connaissance (5-6); enfin, les v. 7-10 forment des instructions dérivées des v. 1-6.

47. Mercedes GARCÍA BACHMANN, «A Study of Qoheleth (Ecclesiastes) 9:1-12», p. 384-385.

une nouvelle unité, comme c'est le cas en 8,16. En outre, Qo 9,1-12 constitue une péricope délimitée par la formule indiquant l'ignorance humaine ('*yn ywd' h'dm* au v. 1 et '*l' yd' h'dm* au v. 12) et par la racine *qrh* qui désigne le destin (*mqrh 'hd* aux v. 2.3 et verbe *yqrh* au v. 11)<sup>48</sup>. Par ailleurs, cette péricope se subdivise elle-même en trois unités bien distinctes : 9,1-6.7-10.11-12. En effet, au v. 11, le verbe *šbty*, « je me suis retourné », qui sert plus d'une fois comme formule de transition (4,1.7), introduit une nouvelle observation (verbe '*ryty*). Quant à l'unité qui va du v. 7 au v. 10, elle est marquée, d'une part, par l'inclusion avec le verbe *hkl* et le substantif '*m'sh* aux v. 7.10 et, d'autre part, par le passage à la deuxième personne du singulier au v. 7a. Pour sa part, 9,1-6 est délimité par la reprise du couple '*hbh* – '*sn'h*, « amour – haine », aux v. 1 et 6. Plus précisément, le v. 1ab sert d'introduction à deux sections : les v. 1c-3 et 4-6. L'expression clé de la première section est « destin unique » (*mqrh 'hd* : v. 2.3), tandis que l'idée maîtresse de la seconde section est la mort (cf. la racine '*mwt* aux v. 4.5[2x] et le verbe '*bd* au v. 6)<sup>49</sup>. Ces deux sections sont reliées par l'expression *bkl šr n'sh t'ht h'smš* et par le double emploi du verbe '*yd'* précédé de la négation '*yn* (v. 1.5). En somme, trois idées majeures se dégagent de cette unité : un destin unique attend tous les êtres humains : la mort (v. 2-3) ; la vie est préférable à la mort (v. 4-6) ; les vivants aussi bien que les morts sont fondamentalement des ignorants (v. 1d.5b).

Du point de vue de la microstructure, le début du v. 1 est construit sous la forme d'un chiasme :

A '*t kl zh*  
 B '*ntty 'l lby*  
 B' '*wlwr*  
 A' '*t kl zh*

Les deux emplois de « tout ceci » en A et A' annoncent les deux déclarations comprenant chacune un mérisme : celle concernant les justes et les sages et celle relative à l'amour et la haine. Quant à l'expression débutant par '*hkl*, « le tout », elle conclut le v. 1.

48. Cette structure sous forme de chiasme a l'avantage de reposer sur la reprise de mots et de racines identiques, contrairement à la structure proposée par Mercedes GARCÍA BACHMANN, « A Study of Qoheleth (Ecclesiastes) 9:1-12 », p. 385, qui estime que les v. 1-2 et 11-12 forment la structure suivante : A – B – A' – B' ; les sections A – A' indiquant que les justes et les sages sont sous le pouvoir de Dieu comme les poissons et les oiseaux sont sous le pouvoir du destin (v. 1 et 12), et les sections B – B' indiquant que tous ont le même sort (v. 2 et 11).

49. Cette structure a l'avantage de reposer sur la reprise de termes identiques, contrairement à celle que propose Johan Yeong-Sik ПАНК, *Il canto della gioia in Dio*, p. 130, qui déclare que le topos littéraire « vie-mort » présente les mots clés les plus significatifs, lesquels permettent de dégager un structure littéraire sous la forme d'un parallélisme progressif : AB (9,1b-3a) – A'A'B' (9,3bc) – A''B''B'' (9,4-6). Pour sa part, Addison G. WRIGHT, « Ecclesiastes 9:1-12: An Emphatic Statement of Themes », *Catholic Biblical Quarterly*, 77 (2015), p. 256, estime que les v. 4-10 constituent le centre de la péricope qui va des v. 1 à 12, lequel centre est divisé en deux parties (v. 4-6 et 7-10).

Bien entendu, cette critique structurelle ne résout pas toutes les difficultés que pose le v. 1, mais peut-être nous permettra-t-elle de clarifier sa signification.

## 5. Analyse philologique, syntaxique et sémantique

Ma critique textuelle permet de lire le texte massorétique tel quel, sans lui imposer de correction, tandis que ma critique structurelle permet de comprendre le texte tel qu'il se donne à lire actuellement, sans avoir à imaginer l'intervention d'un ou de plusieurs rédacteurs, une reconstitution biographique de l'auteur ou encore la présence d'une citation ou d'un quelconque dialogue. En outre, ma critique structurelle indique que les v. 1-6 constituent une petite unité de sens. En toute rigueur de méthode, il me faut maintenant faire une analyse philologique, syntaxique et sémantique de ce v. 1. Par souci de clarté, j'analyserai ce v. 1 en trois parties: le chiasme qui ouvre le v. 1, l'affirmation sur les justes et les sages qui sont dans la main de Dieu et le reste du v. 1.

### Première partie

Le v. 1 s'ouvre par l'emploi de la particule *ky* dont la traduction ne fait pas l'unanimité. D'aucuns omettent simplement de la traduire, comme ce fut déjà le cas de Jérôme dans la Vulgate<sup>50</sup>. Certains lui donnent un sens adversatif (mais) ou causal (car), estimant ainsi que le v. 1a se rattache à ce qui précède<sup>51</sup>. Il est vrai que 8,17 et 9,1 traitent d'un thème semblable, à savoir l'ignorance de l'être humain. Toutefois, la délimitation de la péricope, justifiée par la critique structurelle, indique qu'il est préférable de donner à *ky* un sens emphatique et de reconnaître que les deux emplois de l'expression *'t kl zh* ont une fonction kataphorique<sup>52</sup>.

Ce début du v. 1, construit sous la forme d'un chiasme, indique que le verbe *bwr* est en parallèle synonymique ou complémentaire avec l'expression *ntty 'l*

50. Amos LUZZATTO, *Chi era Qohelet?* (Pellicano Rosso, 135), Brescia, Morcelliana, 2011, p. 62; Dominic RUDMAN, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p. 119; Paolo SACCHI, *Qoelet (Ecclesiaste)* (Nuovissima versione della Bibbia, 20), Milano, San Paolo, 1986, p. 198.

51. Pour le sens adversatif, cf. James BOLLHAGEN, *Ecclesiastes*, St. Louis MI, Concordia Publishing House, 2011, p. 313; pour le sens causal, cf. Melanie KÖHLMOOS, *Kohelet*, p. 200; Johan Yeong-Sik PАHK, *Il canto della gioia in Dio*, p. 134; Franz-Josef BACKHAUS, «Denn Zeit und Zufall trifft sie alle», p. 263, qui précise par ailleurs que le v. 1a a une sorte de fonction charnière, la première expression *'t kl zh* ayant une fonction anaphorique et la seconde une fonction kataphorique; Armin LANGE, *Weisheit und Torheit bei Kohelet und in seiner Umwelt* (Europäische Hochschulschriften - Reihe XXIII: Theologie, 433), Frankfurt am Main, Peter Lang, 1991, p. 161 et 165.

52. Bien entendu, c'est le contexte qui détermine le sens du pronom démonstratif *zeh*, qui apparaît souvent en Qo (1,10.17; 2,3.10.15.19.21.23.26; 3,19; 4,4.8.16; 5,9; 6,2.5.9; 7,6.10.14.18.27.29; 8,9 [dans la même formule qu'ici: *'t kl zh*].10.14; 9,1.3; 11,6; 12,13), alors que le féminin *zōh* n'apparaît que six fois (2,2.24; 5,15.18; 7,23; 9,13).

*lby*. Le verbe *ntn* suivi du mot *lb*, « cœur », revient six autres fois en Qo (1,13.17; 7,2.21; 8,9.16), dont une fois, comme ici, avec *'l* (7,2; cf. aussi Ne 2,12; 7,5). Quant au mot « cœur », il apparaît 42 fois en Qo (ce qui inclut son synonyme *lbb* en 9,3), dont 17 fois avec le suffixe à la première personne du singulier (1,13.16[2x].17; 2,1.3[2x].10[2x]. 15[2x].20; 3,17.18; 7,25; 8,9.16). Au v. 1, l'expression *ntty 'l lby* signifie littéralement « j'ai donné vers mon cœur ». Dans tous les passages où le mot « cœur » est précédé du verbe *ntn*, il désigne le siège de l'intelligence et de la volonté (cf. aussi 1,16a; 2,3a.10b; etc.). Cette expression, qui évoque une réflexion, n'apparaît que dans des textes tardifs (outre les textes cités ci-dessus, cf. 1 Chr 22,19; Dn 10,12). Quant au verbe *bwr*, il est considéré soit comme un *qal* infinitif du verbe *brr*, qui signifie « éprouver », « tester » ou « examiner » (cf. 3,18 et, ci-dessus, la traduction de Symmaque par « passer au crible »<sup>53</sup>), soit comme un dérivé du verbe *bwr* au sens d'« examiner », de « clarifier » ou de « prouver »<sup>54</sup>; dans ce dernier cas, le verbe est un hapax biblique, mais qui est bien attesté en arabe et en akkadien. Dans les deux cas, le verbe a fondamentalement la même signification. Ce verbe est précédé ici de la préposition *l*, « pour », et d'un *w coordinativum*<sup>55</sup>.

## Deuxième partie

Au v. 1b, le mot *'šr* a le sens d'une conjonction introductive<sup>56</sup> et indique que le pronom *zh* qui précède est kataphorique. Le mot *šdyq*, « juste », apparaît sept autres fois en Qo (3,17; 7,15.16.20; 8,14[2x] et 9,2), dont deux fois au pluriel (8,14[2x]), tandis que le mot *šdq*, « justice », apparaît trois fois (3,16; 5,7 et 7,15). Ce mot signifie davantage que l'équité dans le jugement. Il désigne l'ordre social et cosmique, tel que Dieu l'a établi et créé, et le comportement qui s'y conforme. Il correspond à une idée de plénitude, d'abondance, de prospérité, de vie heureuse et harmonieuse. En résumé, loin d'être une idée abstraite ou une qualité statique, le concept de justice est de nature relationnelle. Par conséquent, le *šdyq*, le « juste », est celui qui respecte les normes qui régulent

53. Cf. par exemple Antoon SCHOORS, *Ecclesiastes*, p. 652 et Aarre LAUHA, *Kohelet*, p. 164.

54. Cf. par exemple Robert HOLMSTEDT, John A. COOK & Philip S. MARSHALL, *Qoheleth. A Handbook on the Hebrew Text* (Baylor Handbook on the Hebrew Bible), Waco TX, Baylor University Press, 2017, p. 248 et Choon-Leong SEOW, *Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible, 18C), New York, Doubleday, 1997, p. 297.

55. D'aucuns y voient plutôt un *w* explicatif. Cf. Andreas VONACH, *Nähere, Dich um zu hören. Gottesvorstellungen und Glaubenvermittlung im Koheletbuch* (Bonner Biblische Beiträge, 125), Berlin – Bodenheim, Philo Verlagsgesellschaft, 1999, p. 101; Francisco Manuel LÓPEZ GARCÍA, « Qohelet IX. El destino del hombre », p. 34; Choon-Leong SEOW, *Ecclesiastes*, p. 297. Le sens reste fondamentalement le même, comme l'indique le parallélisme entre les deux verbes.

56. Ce mot introduit une proposition complémentaire à quelques reprises en Qo (cf., par exemple, 5,4; 7,22.29). En outre, en 7,29, le mot *'šr* est également en apposition au mot *zh*. Cf. à ce sujet W. Randall GARR, *שׁוֹר and שׁוֹ in the Book of Ecclesiastes* (American Oriental Series. Essay, 41), New Haven CT, American Oriental Society, 2017, p. 39-40.

les relations sociales. C'est pourquoi le juste s'apparente au sage (cf. 7,19-20 et 9,1) et est l'opposé du *rāšā'*, le méchant (3,17; 7,15; 8,13-14; 9,2; cf. aussi 3,16 où c'est la justice qui est opposée à la méchanceté, et ce, dans un contexte judiciaire). Par ailleurs, un examen des 3 emplois du mot *šdq* en Qo permet de constater que la justice n'est évoquée que pour rappeler qu'elle est bafouée (3,16; 5,7 et 7,15). Quant au traitement du *šdyq*, il n'est guère plus heureux (cf. 3,17; 7,16.20; 8,14[2x]; 9,2).

Le mot *hkm*, « sage », lui, est beaucoup plus fréquent, car il apparaît 21 fois, tantôt au singulier (2,14.16[2x].19; 4,13; 6,8; 7,5.7.19; 8,1.5.17; 9,15; 10,2.12; 12,9), tantôt au pluriel (7,4; 9,1.11.17; 12,11). Toutefois, Qo souligne plus d'une fois les limites de la sagesse (1,16-18; 2,14-16; 6,8; 7,23-24; 8,17) et le fait que le sort du sage n'est pas plus enviable que celui de l'insensé (2,14.16; 6,8; cf. aussi 9,11). Justes et sages forment ici un couple qui représente l'idéal de la sagesse et de la piété.

Le mot *'abād*, « œuvres », qui se rattache aux justes et aux sages, est un hapax biblique d'origine araméenne<sup>57</sup>. Selon Krüger, l'origine araméenne de ce mot pourrait indiquer que nous avons ici une allusion à un dicton populaire<sup>58</sup>. Cette interprétation est peu vraisemblable, car les aramaïsmes sont plutôt nombreux en Qo<sup>59</sup>. L'emploi de cet aramaïsme n'en reste pas moins surprenant, car Qo utilise habituellement les mots *m'sh* ou *'ml* pour désigner l'activité humaine. Faut-il considérer que ce mot est le simple équivalent araméen de *m'sh*, « œuvre »<sup>60</sup>? Faut-il plutôt y voir un mot qui a un sens semblable à *'ml* (« travail pénible », « fatigue »)<sup>61</sup>, ou, au contraire, un mot qui exprime les aspects positifs et honorables d'un « service »<sup>62</sup>? Faut-il considérer que ce mot

57. Tel est l'avis d'Antoon SCHOORS, *Ecclesiastes*, p. 653 et de Robert GORDIS, *Koheleth. The Man and his World. A Study of Ecclesiastes*, New York NY, Schocken Books, 1971, p. 299. Dans un autre sens, cf. Daniel C. FREDERICKS, *Ecclesiastes* (Apollos Old Testament Commentary, 16), Downers Grove IL, Inter Varsity Press, 2010, p. 202.

58. Thomas KRÜGER, *Qoheleth: A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis, Fortress Press, 2004, p. 166.

59. Pour une liste des aramaïsmes en Qo, cf. Wilhelmus C. DELSMAN, *Die Datierung des Buches Qoheleth. Eine sprachwissenschaftliche Analyse*, Nijmegen, Nijmegen University Press, 2000, p. 169-174.

60. Telle était déjà l'opinion de Samuel Ibn Tibbon et d'Ibn Ezra. Cf. James T. ROBINSON, *Samuel Ibn Tibbon's Commentary on Ecclesiastes. The Book of the Soul of Man*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, p. 545 et Mordekay Leyb KAŞENELENOGEN, *Qohelet. 'Eykah 'im Perūši ha-Riṣônīm. Tōrat hayyim*, Mosad Harab Qūq, Yerūšalayim, 2012, p. 217.

61. Francisco Manuel LÓPEZ GARCÍA, « Qohelet IX. El destino del hombre », p. 35; Vittoria D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 155.

62. Kumiko TAKEUCHI, *Death and Divine Judgment in Ecclesiastes* (Bulletin for Biblical Research Supplement, 26), University Park PA, Eisenbrauns, 2019, p. 137-138; Kari STORSTEIN HAUG, *Interpreting Proverbs 11:18-31, Psalm 73, and Ecclesiastes 9:1-12 in Light of, and as Response to, Thai Buddhist Interpretations. A Contribution to Christian-Buddhist Dialogue* (Studies in Systematic Theology, 10), Leiden, Brill, 2012, p. 271; Renate BRANDSCHEIDT, *Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube*, p. 292; Martin ROSE, *Rien de nouveau*, p. 263.

fait référence à la fois à l'activité et au résultat de l'activité<sup>63</sup>, ou davantage au résultat qu'à l'activité elle-même<sup>64</sup>? À mon avis, la traduction par «œuvres» est celle qui semble la plus appropriée, comme c'est le cas de l'aramaïsme *m'bdyhm*, «leurs œuvres», hapax en Jb 34,25; en outre, cette traduction est celle qui correspond le mieux au sens premier du mot *opera*, «œuvre», choisi par Jérôme aussi bien dans la Vulgate que dans son commentaire, du mot 'bd, «œuvre», de la Peshitta et du mot *ergasia*, «travail», qui n'apparaît qu'ici dans la version grecque de Qo.

Les justes, les sages et leurs œuvres sont littéralement dans la «main du Dieu». Le mot *yd*, «main», apparaît treize fois en Qo, tantôt au pluriel (2,11; 4,5; 5,5; 7,26 et 10,18), tantôt au singulier (2,24; 4,1; 5,13.14; 7,18; 9,1.10; 11,6). La main est le symbole du pouvoir (Qo 4,1; 7,26; 9,10; 10,18). Être dans la main de Dieu<sup>65</sup>, c'est donc être en son pouvoir, en sa dépendance, mais de quel pouvoir s'agit-il? En outre, Qo parle-t-il d'un pouvoir qui s'exerce ici-bas ou dans la vie après la mort? Comme il s'agit des justes et des sages, certains exégètes croient qu'être dans la main de Dieu fait référence à la vie après la mort, voire à la protection des âmes des justes dans l'au-delà; pour justifier cette interprétation, ils citent Sg 3,1-3<sup>66</sup>. Cette interprétation est invraisemblable, d'une part, parce que la distance géographique et l'écart temporel entre Qo et Sg sont trop importants – il est bien connu que le livre de la Sagesse a été composé à Alexandrie au milieu du premier siècle av. J.-C. – et, d'autre part, parce que Michel n'est pas en mesure d'apporter une preuve des soi-disant précurseurs de l'auteur de la Sagesse de Salomon. D'aucuns se contentent de déclarer qu'être dans la main de Dieu est une chose merveilleuse et rassurante, un symbole de protection<sup>67</sup>. Au contraire, sans partager pour autant la même

63. José VILCHEZ LINDEZ, *Sapienciales III. Ecclesiastes o Qohelet*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1994, p. 351; Graham S. OGDEN, «Qoheleth IX 1-16», p. 160.

64. Johan Yeong-Sik PARK, *Il canto della gioia in Dio*, p. 144.

65. Ou plus précisément «du Dieu», car le mot est précédé de l'article; le mot *'lhyim* apparaît quarante fois en Qo, dont 32 fois avec l'article. Faut-il faire une distinction entre les emplois avec l'article et ceux sans l'article? La réponse à cette question ne fait toujours pas l'unanimité. À ce sujet, cf. Jean-Jacques LAVOIE, «Quoi de nouveau sous le soleil? Le Dieu de Qohélet», *Theoforum*, 47 (2016-2017), p. 113.

66. Outre les références signalées à la note 29, cf. Robert HOLMSTEDT, John A. COOK & Philip S. MARSHALL, *Qoheleth*, p. 247; Martin ROSE, *Rien de nouveau*, p. 263-264; Diethelm MICHEL, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, p. 177-180. Lisant Qo 9,1 à la lumière de Sg 3,1-4,20, mais aussi de Qo 7,20, où il déclare que nul n'est sans péché, Elisabeth BIRNBAUM & Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Buch Kohelet*, p. 206-208, sont d'avis que Qo ébranle ici les certitudes en laissant entendre, non sans ironie, que nul ne peut savoir comment la main de Dieu nous accueillera.

67. Cf., par exemple, James BOLLHAGEN, *Ecclesiastes*, p. 319; Craig G. BARTHOLOMEW, *Ecclesiastes*, Grand Rapids MI, Baker Academic, 2009, p. 299; Gordon J. KEDDIE, *Ecclesiastes*, Darlington, Evangelical Press, 2002, p. 237. Pour sa part, Marc FAESSLER, *Qohélet philosophe*, p. 168, y va d'un commentaire de type plutôt targumique: «Se croire dans la main de Dieu, c'est s'avancer dans l'aventure de l'être avec tous les autres, pareils à eux, mais dans la confiance d'être accompagné par cette visée vers le Bien qui – au travers de la parole prophétique – 'hors-donne'»

interprétation, d'autres exégètes déclarent que la main de Dieu ne représente ici rien de réconfortant et qu'il n'est aucunement question de vie après la mort<sup>68</sup>. Un examen des autres emplois de cet anthropomorphisme dans la Bible pourrait-il nous permettre d'éclairer le sens de Qo 9,1 ? L'expression *yd Yhwh* ou *yd 'lhym* et le mot *yd* avec des suffixes faisant référence à Yhwh/Dieu apparaissent 186 fois dans la Bible hébraïque. Plus précisément, on trouve l'expression *yd yhwh* quarante fois et l'expression *yd 'lhym* sept fois ; en outre, il y a 139 emplois où le mot *yd* a des suffixes qui se réfèrent à Yhwh/Dieu<sup>69</sup>.

Du point de vue syntaxique, la main est 41 fois sujet, 67 fois objet et a 47 fois un sens adverbial<sup>70</sup>. Quant à savoir si l'anthropomorphisme de la main de Yhwh/Dieu a un sens positif (protection divine) ou négatif (punition divine), Norin affirme que l'on rencontre les deux sens aussi bien dans les textes du Proche-Orient ancien que dans la Bible. Dans la Bible hébraïque, 116 emplois sont positifs (ces emplois concernent 22 fois la création, mais aussi de nombreux autres domaines tels que l'exode, la conquête, Sion, etc.) et 52 sont négatifs, évoquant notamment diverses formes de punition divine<sup>71</sup>. Malheureusement, Norin ne mentionne pas les textes de Qo, sans doute parce que celui-ci n'utilise jamais l'expression *yd 'lhym/yhwh*. En effet, Qo utilise plutôt l'expression *yd h'lhym*, et ce, à deux reprises. Le premier emploi se trouve en 2,24, dans une expression unique dans la Bible : *myd h'lhym*<sup>72</sup>. Dans ce passage, l'anthropomorphisme vise à indiquer que les plaisirs les plus simples sont des dons de Dieu (cf. aussi 2,26 ; 3,13 ; 5,18-19 ; 8,15 ; 9,9). En 9,1, l'expression *byd h'lhym* est également unique dans la Bible. En effet, à l'exception des nombreux passages où la formule *byd* est mise en relation avec des individus (Gn 27,17 ; 39,6 ; Ex 9,35 ; 34,29 ; etc.), dans le reste de la Bible, la

---

à l'engagement éthique.» Enfin, selon Jacques ELLUL, *La raison d'être. Méditation sur l'Éclésiaste*, Paris, Seuil, 1987, p. 263-264, qui ne justifie aucunement son interprétation, être dans la main de Dieu, c'est dire que la Sagesse vient de Dieu.

68. Cf. par exemple Víctor MORLA, *Eclesiastés*, p. 155 ; Peter ENNS, *Ecclesiastes* (The Two Horizons Old Testament Commentary), Grand Rapids MI, William B. Eerdmans, 2011, p. 94 ; Daniel J. ESTES, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms, Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, Grand Rapids MI, Baker, 2005, p. 357 ; Tilmann ZIMMER, *Zwischen Tod und Lebensglück. Eine Untersuchung zur Anthropologie Kohelets* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 286), Berlin, Walter de Gruyter, 1999, p. 174 ; Roland E. MURPHY, *Ecclesiastes* (Word Biblical Commentary, 23A), Dallas TX, Word Books, 1989, p. 90. Pour sa part, Mathias SCHUBERT, *Schöpfungstheologie bei Kohelet*, p. 93, est assez nuancé lorsqu'il écrit : « Tous sont indistinctement entre les mains de Dieu (Qo 9,1) et ainsi exposés, sans protection, à un destin imprévisible. (...) Cependant, pour Qohélet, le 'destin imprévisible' ne signifie pas nihilisme, mais une sorte d'ouverture tragique de l'être humain, combinée avec le sentiment d'être complètement à la merci de Dieu. »

69. Stig NORIN, « Die Hand Gottes im Alten Testament », dans René KIEFFER et Jan BERGMAN (dir.), *La main de Dieu. Die Hand Gottes*, Tübingen, J. C. B. Mohr, p. 49 et 55.

70. Stig NORIN, « Die Hand Gottes im Alten Testament », p. 57.

71. Stig NORIN, « Die Hand Gottes im Alten Testament », p. 53 et 59.

72. Par ailleurs, dans le reste de la Bible, on trouve l'expression *myd yhwh* (Is 40,2 ; 51,17 ; Jr 25,17).

formule *byd* n'est mise en relation avec Yhwh que huit fois (Ex 16,3 ; 2 S 24,14 ; 1 Chr 21,13 ; 2 Chr 29,25 ; Ps 75,9 ; Pr 21,1 ; Is 62,3 ; Jr 51,7). Mis à part 2 Chr 29,25 où *byd* a le sens de « par l'intermédiaire », dans ces passages, la main de Yhwh représente simplement son pouvoir, car en elle repose une coupe (Ps 75,9 ; Jr 51,7), une couronne de splendeur (Is 62,3), des canaux d'eau (Pr 21,1). Par ailleurs, la formule *byd yhwh* peut faire référence aussi bien à la mort (Ex 16,3) qu'à la compassion (2 S 24,14 ; 1 Chr 21,13 ; cf. aussi Si 2,18)<sup>73</sup>. En somme, force est de constater que seul le contexte immédiat peut nous aider à cerner ce mystérieux pouvoir divin dont dépendent totalement les justes, les sages et leurs œuvres. Il convient donc d'interroger la suite du v. 1 afin de savoir si elle nous permettra d'être plus précis.

### Troisième partie

Littéralement, la suite du v. 1 se lit comme suit : « même l'amour même la haine ne pas connaissant l'être humain ». Le mot *gm*, qui précède les mot *'hbh* et *śn'h*, peut être rendu par « même » (2,23b ; 4,8a.b.11 ; 6,3.5 ; 8,17 ; 9,11[3x] ; 10,3 ; 11,2) ou par « aussi » (1,17 ; 2,7.8.14.15[2x].19.21.23c.24.26 ; etc.). La question principale ici est de savoir si les mots *'hbh*, « amour », et *śn'h*, « haine », renvoient à Dieu ou à l'être humain. Cette question a très tôt divisé les anciens commentateurs juifs. Par exemple, certains ont défendu la première interprétation<sup>74</sup> et d'autres la seconde<sup>75</sup>. Les plus récents commentateurs ne partagent

73. À cette liste, on peut ajouter les emplois des expressions suivantes chez Ben Sira : *byd 'lhym*, « dans la main de Dieu », en 10,4a.5a, qui évoque le pouvoir que Dieu exerce sur le monde et sur les individus ; *byd hywšr*, « dans la main du potier » et *byd 'wšhw*, « dans la main de son Fabricant », en 33,13, qui évoquent l'œuvre du Créateur qui crée selon son bon plaisir. Pour le texte hébraïque de Ben Sira, cf. Francesco VATTIONI, *Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriacca*, Napoli, Istituto orientale di Napoli, 1968.

74. Cf. par exemple Rashi, Rashbam, Ovadiah Sforno, Isaïe de Trani l'Ancien et Joseph Qara, cités dans Mordekay Leyb KAŠELENBOGEN, *Qohelet. 'Eykah 'im Peruši ha-Rišônîm. Tôrat hayyim*, p. 217-218 ; cf. aussi Tobiah ben ELIEZER, *Piruš L'qah Tôb 'al M'gillat Qohelet, Y'rūšalayim*, H. 'itzkowski, 1967, p. 41.

75. C'est le cas du Targum, de Salmôn ben Yerūhîm, d'Abraham Ibn Ezra, de Samuel Ibn Tibbon, de Moïse Alshek et de Mešûdat David. Pour les références, cf. Madeleine TARADACH & Joan FERRER, *Un Targum de Qohéleth. Editio Princeps du LMS. M-2 de Salamanca. Texte araméen, traduction et commentaire critique* (Le Monde de la Bible, 37), Genève, Labor et Fides, 1998, p. 52 et 86 ; James T. ROBINSON, *Ascetism, Eschatology, Opposition to Philosophy. The Arabic Translation and Commentary of Salmon ben Yeroham on Qohelet (Ecclesiastes)* (Études sur le Judaïsme médiéval, 45 ; Karaites Texts and Studies, 5), Leiden, Brill, 2012, p. 476 ; Mordekay Leyb KAŠELENBOGEN, *Qohelet. 'Eykah 'im Peruši ha-Rišônîm. Tôrat hayyim*, p. 217 ; James T. ROBINSON, *Samuel Ibn Tibbon's Commentary on Ecclesiastes. The Book of the Soul of Man*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, p. 545 ; Mosheh Alshich, *The Book of Koheleth. In Pursuit of Perfection. The Commentary of Rabbi Moshe Alshich on Megillat Koheleth/Ecclesiastes*, translated by Ravi Shahar, New York, Feldheim, 1992, p. 22-227. En outre, dans la version arabe attribuée à Sa'adya Gaon, l'amour et la haine font clairement référence aux sages et aux justes, puisqu'il rend ces deux mots comme suit : *wa maḥabbatuhum wa buḡdahum*, « et leurs amours et leurs haines ». Cf. Haïm ZAFRANI et André CAQUOT, *L'Ecclesiaste et son commentaire. Le livre*

toujours pas la même interprétation et certains refusent de se prononcer<sup>76</sup>. À l'instar de la Vulgate, de nombreux exégètes estiment qu'il s'agit des dispositions de Dieu à l'égard des êtres humains<sup>77</sup>, l'amour et la haine pouvant représenter la grâce divine et la colère du jugement divin<sup>78</sup>, l'épreuve ou la récompense et la punition<sup>79</sup>, la bénédiction et la malédiction<sup>80</sup>, la prospérité ou l'adversité<sup>81</sup>, l'acceptation ou la préférence et le rejet<sup>82</sup>, la faveur et le mécontentement<sup>83</sup>, etc. Autrement dit, l'être humain (*h'dm*) peut agir avec justice et sagesse, mais contrairement à ce qui est défendu dans la tradition de sagesse, il ne sait pas (*'yn ywd'*) s'il est aimé ou détesté de Dieu, celui-ci agissant de manière arbitraire ou incompréhensible<sup>84</sup>. Cette interprétation est intéressante, mais elle n'est pas forcément la plus convaincante.

Pour sa part, Douglas est d'avis que Qo, aux v. 1-3, cherche à réfuter les apocalypticiens. Selon lui, cette réfutation est notamment exprimée au v. 1 où il affirme que l'humanité, n'ayant accès à aucune révélation spéciale et faisant face à un futur incertain (*hkl lpnyhm*), ne sait pas si elle est l'objet de l'amour ou de la haine de Dieu<sup>85</sup>. Cette interprétation est encore moins convaincante que la précédente, et ce, pour deux raisons. Premièrement, outre le fait que

---

de l'ascèse. *La version arabe de la Bible de Sa'adya Gaon*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1989, p. 62 pour le texte arabe et p. 79 pour la traduction.

76. Cf., par exemple, Francisco Manuel LÓPEZ GARCÍA, «Qohelet IX. El destino del hombre», p. 44.

77. Cf. par exemple George ATHAS, *Ecclesiastes, Song of Songs*, Grand Rapids MI, Zondervan, 2020, p. 182; Victor MORLA, *Ecclesiastés*, p. 155; Jayādvaita SWAMI, *Vanity Karma. Ecclesiastes, the Bhagavad-gītā and the Meaning of Life. A Cross-Cultural Commentary on the Book of Ecclesiastes*, Los Angeles CA, The Bhaktivedanta Book Trust, 2015, p. 184; K. STORSTEIN HAUG, *Interpreting Proverbs 11:18-31, Psalm 73, and Ecclesiastes 9:1-12 in Light of, and as Response to, Thai Buddhist Interpretations*, p. 272; Alain BÜHLMANN, *La structure logique du livre de Qohélet ou comment être sage sous les Ptolémées?* (Biblische Notizen Behefte, 12), München, Manfred Görg, 2000, p. 60; Stefan FISCHER, *Die Aufforderung zur Lebensfreude im Buch Qohelet und seine Rezeption der ägyptischen Harfnerlieder*, p. 67, note 336; T. LONGMAN III, *The Book of Ecclesiastes*, p. 227; Norbert LOHFINK, *Qoheleth*, p. 110; Otto KAISER, *Ideologie und Glaube. Eine Gefährdung christlichen Glaubens am alttestamentlichen Beispiel Aufgezeigt*, Stuttgart, Radius, 1984, p. 127; Graham S. OGDEN, «Qoheleth IX 1-16», p. 160.

78. Craig G. BARTHOLOMEW, *Ecclesiastes*, p. 299-300.

79. Kumiko TAKEUCHI, *Death and Divine Judgment in Ecclesiastes*, p. 137-138.

80. José VILCHEZ LINDEZ, *Sapienciales III*, p. 351.

81. Daniel J. ESTES, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms, Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, p. 357.

82. Mercedes GARCÍA BACHMANN, «A Study of Qoheleth (Ecclesiastes) 9:1-12», p. 393, note 6; Elsa TAMEZ, *When the Horizons Close. Rereading Ecclesiastes*, New York NY, Orbis Books, 2000, p. 112.

83. Mette BUNDVAD, *Time in the Book of Ecclesiastes* (Oxford Theology and Religion Monograph), Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 146; Michael V. Fox, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p. 291.

84. Franco PIOTTI, *Qohelet. La ricerca del senso della vita* (Antico e Nuovo Testamento, 8), Brescia, Morcelliana, 2012, p. 113.

85. Jerome N. DOUGLAS, *A Polemical Preacher of Joy. An Anti-apocalyptic Genre for Qoheleth's Message of Joy*, Eugene OR, Pickwick, 2014, p. 128; 132-133. Selon Douglas, après avoir exprimé son mépris des croyances des apocalypticiens, Qo rappelle, d'une part, que la

Douglas présume que l'amour et la haine concernent l'attitude de Dieu, il suppose que l'expression *hkl l'pnyhm* signifie que le futur est incertain. Or, je montrerai ci-dessous qu'une telle interprétation est injustifiée. Deuxièmement, Douglas ne cite aucun texte apocalyptique qui pourrait être visé par Qo. C'est pourquoi il est abusif de dire que le livre de Qo appartient à un genre anti-apocalyptique.

Certains auteurs sont plutôt d'avis que l'amour et la haine sont des sentiments humains. Pour justifier cette interprétation, d'aucuns rattachent l'expression *gm 'hbh gm šn'h* à ce qui précède, la suite formant une proposition autonome (*'yn ywd' h'dm hkl l'pnyhm*). Selon ce découpage du texte, l'amour et la haine des justes et des sages, qui sont des émotions typiquement humaines, sont aussi dans la main de Dieu<sup>86</sup>. Autrement dit, ce ne sont donc pas seulement les activités corporelles (*'bdyhm*) qui sont dans la main de Dieu, mais aussi les activités spirituelles (amour et haine), c'est-à-dire la totalité des activités humaines<sup>87</sup>. Selon cette interprétation, la proposition *'yn ywd' h'dm hkl l'pnyhm* forme une seule phrase qui peut être comprise de deux façons différentes : « l'être humain ne sait pas ce qui va arriver », « et personne n'a la moindre idée de ce qui nous attend »<sup>88</sup> ou « l'homme ne sait absolument rien (de ce qui se trouve) devant lui »<sup>89</sup>. Selon les deux premières traductions, l'expression *l'pnyhm* a un sens temporel et Qo fait référence au futur que l'être humain ignore totalement. Par contre, selon la troisième traduction, *l'pnyhm* a un sens spatial et Qo fait référence à l'œuvre divine que l'être humain a sous les yeux, mais qu'il est incapable de déchiffrer.

Diverses raisons m'incitent à rejeter ces interprétations. La première, c'est qu'elles occultent le fait que les massorètes ont placé deux accents disjonctifs, plus précisément un *atnaḥ* sous le mot *h'lhym* et un *zaqef qaṭon* sur le mot *h'dm*. Bien entendu, les accents disjonctifs et conjonctifs placés par les massorètes témoignent de leur propre interprétation du texte et nul n'est tenu de les respecter aveuglément. Toutefois, malgré leurs variantes, la Septante,

---

seule certitude de l'être humain, c'est qu'il mourra (9,4-6) et, d'autre part, que seule la vie présente a de l'importance (9,7-10).

86. Knut Martin HEIM, *Ecclesiastes*, p. 161 ; Addison G. Wright, « Ecclesiastes 9:1-12: An Emphatic Statement of Themes », p. 253 ; P. ENNS, *Ecclesiastes*, p. 94 ; C.-L. SEOW, *Ecclesiastes*, p. 296 ; J. Y.-S. PAKH, *Il canto della gioia in Dio*, p. 143-144 ; Oswald LORETZ, *Gotteswort und menschliche Erfahrung. Eine Auslegung der Bücher Jona, Rut, Hoheslied und Qohelet*, Fribourg, Herder, 1963, p. 169. Cf. aussi Helmut LAMPARTER, *Das Buch der Weisheit. Prediger und Sprüche*, p. 112-113, qui estime par ailleurs qu'il s'agit de l'amour du juste et de la haine de l'injuste que Dieu a le pouvoir de récompenser ou de punir.

87. Johan Yeong-Sik PAKH, *Il canto della gioia in Dio*, p. 144.

88. Peter ENNS, *Ecclesiastes*, p. 94 ; O. LORETZ, *Gotteswort und menschliche Erfahrung*, p. 169 et Helmut LAMPARTER, *Das Buch der Weisheit. Prediger und Sprüche*, p. 113. Pour sa part, Knut Martin HEIM, *Ecclesiastes*, p. 161, précise que Qo fait ici référence à l'incertitude du résultat des efforts de résistance de sa communauté face à l'hellénisation.

89. Johan Yeong-Sik PAKH, *Il canto della gioia in Dio*, p. 153.

Symmaque, la Peshitta et la Vulgate supposent que la proposition *'yn ywd' h'dm* se rattache à ce qui précède et non à ce qui suit. Un examen du style de Qo confirme que l'option retenue par les massorètes et les anciens traducteurs est la bonne. D'une part, lorsque le mot *gm* est suivi d'un verbe, comme c'est le cas selon les accents disjonctifs placés par les massorètes, il introduit normalement une nouvelle proposition (cf. 2,7.23b.24; 3,11.13; 4,8ab.16; 5,16.18; 7,14.18b.21a; 9,3.6.13; 10,3.20; 12,5). En outre, à cinq autres reprises, comme en 9,1, le verbe qui suit est précédé d'une négation (avec *'yn* en 4,8a; avec *l'* en 4,8b.16 et avec *'l* en 7,18b et 10,20). D'autre part, en Qo, la formule *hkl*, «le tout», apparaît presque toujours au début d'une nouvelle proposition (1,2.14; 2,11.16.17; 3,11.19.20[3x]; 6,6; 7,15; 9,2; 12,8.13). Qui plus est, lorsque la formule *hkl* est accompagnée d'un verbe, celui-ci vient après et non avant (2,16; 3,11.20[3x]; 6,6; 7,15; 12,13). Enfin, dans les deux seuls passages où la formule *hkl* suit le verbe, elle est précédée de la particule *'t* qui est absente en 9,1 (cf. 10,19; 11,5). En somme, tout indique que la formule *hkl* introduit ici la dernière proposition du v. 1 et que *gm 'hbh gm sn'h'yn ywd' h'dm* forme une seule phrase.

Le maintien du texte massorétique ne nous force pas pour autant à supposer que l'amour et la haine désignent les dispositions de Dieu à l'égard des êtres humains ou que l'amour et la haine peuvent faire référence à la fois à Dieu et aux êtres humains<sup>90</sup>. En effet, il y a de bonnes raisons de croire que l'amour et la haine renvoient ici aux êtres humains et qu'ils définissent plus précisément leurs œuvres. Premièrement, c'est ce qu'indique la reprise de l'expression *gm 'hbtm gm sn'tm* au v. 6a, qui forme une inclusion avec le v. 1. Deuxièmement, le seul autre emploi de cette paire antithétique en Qo se trouve en 3,8 et évoque clairement l'amour et la haine des êtres humains. En outre, les deux emplois de l'antithèse *'hbh – sn'h* et les sept emplois de l'antithèse *'hb – sn'* en Pr font toujours référence à l'amour et à la haine des humains (Pr 10,12; 15,17; 1,22; 8,36; 9,8; 12,1; 13,24; 14,20; 27,6). Troisièmement, les deux seuls autres emplois de la racine *sn'* dans le livre font référence à la haine de Qohélet (2,17.18). Quatrièmement, tous les emplois du mot *'hbh* et du verbe *'hb* en Qo renvoient à l'amour des êtres humains (3,8; 5,9[2x]; 9,6.9). Cinquièmement, les sages n'évoquent jamais l'amour ou la haine de Dieu. En effet, en Jb comme en Pr, jamais les substantifs *'hbh* et *sn'h* n'ont Dieu pour sujet (pour le mot *'hbh*, cf. Pr 5,19; 10,12; 15,17; 17,9; 27,5; pour le mot *sn'h*, cf. Pr 10,12.18; 15,17 et 26,26). Quant aux 28 emplois du verbe *'hb* chez les sages (27 fois en Pr et une seule fois en Jb), seuls deux d'entre eux évoquent l'amour non pas de Dieu mais de Yhwh (Pr 3,12 et 15,9). Enfin, sur 29 emplois du verbe *sn'*

90. Benjamin J. SEGAL, *Kohelet's Pursuit of Truth*, p. 70; Rudiger LUX, «'Denn es ist kein Mensch so gerecht auf Erden, dass er nur Gutes tue...' Recht und Gerechtigkeit aus der Sicht des Predigers Salomo», *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 94 (1997), p. 281; Antonio BONORA, *Il libro di Qoèlet*, p. 139.

chez les sages (26 en Pr et 3 en Jb), un seul a Yhwh pour sujet (Pr 6,16). Force est de constater, par conséquent, que l'amour et la haine de Dieu à l'égard des humains préoccupent très peu les sages et n'intéressent pas du tout Qo.

L'amour et la haine concernent donc les émotions ou les sentiments humains<sup>91</sup>, mais pas seulement. L'amour et la haine sont aussi des attitudes qui génèrent la vie ou la mort (Pr 4,6; 8,36; 15,10.27; 18,21; 28,16), ainsi que certaines œuvres ou actions, tantôt positives et constructives (Pr 11,15; 12,1; 13,24; 22,11), tantôt négatives et destructrices (Pr 5,12; 9,8; 17,19; 20,13; 21,17; 26,24. 28). En outre, derrière cette antithèse qui rappelle 3,8, c'est l'ensemble des sentiments humains, voire des activités humaines qui est visé (cf. 'bdyhm). Ainsi, 9,1 n'est pas sans lien avec 3,11, qui interprète 3,1-9 en montrant que l'enjeu est épistémologique: en effet, la liste de 3,2-8 n'indique pas des opportunités à saisir, mais des situations contradictoires qui s'annulent, et face auxquelles l'être humain doit avouer son ignorance (l' ymš' h'dm), puisque c'est Dieu qui fait toute chose (hkl, «le tout») convenable en son temps (ce qui inclut le temps pour aimer et celui pour haïr) et que c'est lui seul qui en a une parfaite connaissance. Que tout soit fait au temps de Dieu et non à celui de l'être humain signifie que rien n'échappe à Dieu, que c'est lui qui est responsable de tout ce qui arrive<sup>92</sup> – autrement dit, que tout dépend de lui, que tout est dans sa main –, alors que l'être humain ne peut déchiffrer ni l'œuvre divine, ni le temps, ni même les conditions de son existence, comme le souligne également la suite de la proposition en 9,1: 'yn ywd' h'dm. Le verbe yd', qui apparaît 36 fois en Qo, est à cinq autres reprises précédé de la négation 'yn (4,17; 8,7; 9,5b; 11,5a.6) et à neuf reprises de la négation l' (4,13; 6,5; 8,5a; 9,11.12; 10,14.15; 11,2.5b); en outre, ce verbe yd' est aussi précédé de l'interrogation my, «qui?», et dans tous les cas la question présuppose une réponse négative (2,19; 3,21; 6,12 et 8,1). Ainsi, c'est l'ensemble de l'humanité<sup>93</sup>, et non seulement les justes et les sages, qui ne connaît pas les conditions de son existence et les conséquences de ses actions ('bdyhm). En somme, bien que les

91. Annette SCHELLENBERG, *Qohelet* (Zürcher Bibelkommentare), Zürich, Theologischer Verlag, 2013, p. 133; Antoon SCHOORS, *Ecclesiastes*, p. 654-655; Dominic RUDMAN, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p. 122-123; Renate BRANDSCHEIDT, *Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube*, p. 93; Vincenzo SCIPPA, *Qoèlet*, p. 222; Tilmann ZIMMER, *Zwischen Tod und Lebensglück*, p. 174; Andreas VONACH, *Nähere, Dich um zu hören. Gottesvorstellungen und Glaubensvermittlung im Koheletbuch*, p. 103; Paolo SACCHI, *Qoèlet*, p. 198; Walter ZIMMERLI, *Das Buch des Predigers Salomo*, p. 220. D'aucuns jugent qu'il s'agit même des pulsions émotionnelles les plus personnelles de l'être humain. Cf. Franz-Josef BACKHAUS, «Denn Zeit und Zufall trifft sie alle», p. 267; Aarre LAUHA, *Kohelet*, p. 166; Hans Wilhelm HERTZBERG, *Der Prediger* (Kommentar zum Alten Testament, XVII-4-5), Gütersloh, Gerd Mohn, 1963, p. 176.

92. À propos de Qo 3,11, cf. Jean-Jacques LAVOIE, «À la croisée du temps divin et du temps humain. Étude de Qohelet 3,10-11», dans Maxime ALLARD - Emmanuel DURAND - Marie DE LOVINOSSE (eds.), *Fins et commencements. Renvois et interactions. Mélanges offerts à Michel Gourgues* (Biblical Tools and Studies, 35), Leuven-Paris-Bristol, Peeters, 2018, p. 53-67.

93. Le mot 'dm, qui apparaît 49 fois en Qo, est précédé de l'article et a ici un sens universel, contrairement au mot 'yš, «homme», qui n'apparaît en Qo que dix fois.

morts se distinguent des vivants parce que leurs amours et leurs haines ont déjà péri (9,6), ils ont en commun avec les vivants le fait d'être totalement des ignorants (*'yn + yd'*): les morts ne savent rien (9,5; cf. 9,10), tandis que les vivants ignorent totalement (cf. l'antithèse amour – haine qui est une expression de la totalité) les conditions de leur existence (9,1; cf. 9,11-12).

En ce qui concerne l'expression qui clôt le v. 1, *hkl lpnyhm*, son interprétation ne fait pas davantage l'unanimité chez les exégètes. D'aucuns traduisent *hkl*, qui est en position emphatique, par «les deux», puisque le mot est censé faire référence à l'amour et à la haine<sup>94</sup>. Toutefois, comme le mot *kl*, «tout», revient 90 fois – ce nombre élevé n'a d'équivalent dans aucun autre livre biblique – et que le mot *kl* est précédé de l'article 17 autres fois en Qo (1,2.14; 2,11.16. 17; 3,11.19. 20[3x]; 6,6; 7,15; 9,2; 10,19; 11,5; 12,8.13), il est préférable de le rendre par «tout», voire «le tout», ce mot pouvant faire référence à la totalité évoquée par le mérisme «amour – haine» (cf. l'emploi de *hkl* en 3,11, lequel renvoie au double emploi de *kl* en 3,1 et aux sept distiques de 3,2-8 qui symbolisent la totalité des activités divines).

Il faut maintenant déterminer à quel mot renvoie le suffixe pluriel *yhm* dans l'expression *lpnyhm*. D'aucuns estiment que le suffixe fait référence à Dieu. C'est par exemple le cas de Strobel qui traduit comme suit: Tous sont à sa merci sans exception<sup>95</sup>. Cette interprétation est peu crédible, car elle ne prend pas en considération le fait que le suffixe est au pluriel. Pour sa part, Laras estime que le suffixe pluriel renvoie au mot pluriel *'lhym* et que cette expression confirme le sens déterministe du verset (tout dépend de la volonté de Dieu) ou suggère que seul Dieu peut juger de l'amour et de la haine entre les hommes, puisque lui seul peut comprendre au-delà des apparences<sup>96</sup>. Cette interprétation n'est pas plus crédible que la précédente, car jamais en Qo le mot *'lhym* n'est considéré comme un pluriel. Pour résoudre ce problème, Rose est d'avis que le texte originel comprenait un suffixe au singulier qui faisait référence à Dieu et que l'expression avait un sens semblable à celui de Qo 2,26 ou de Mal 3,16, à savoir qu'elle évoque le jugement de Dieu; par conséquent, il conclut que l'expression *hkl lpnyw* signifie ««tout [est/sera] soumis à son évaluation/jugement»<sup>97</sup>. Bien entendu, cette interprétation n'est pas plus convaincante que celle qui vise à

94. Cf. par exemple Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, «Vertritt Kohelet die Lehre vom absoluten Tod? Zum Argumentationsgang von Koh 9,1-6», p. 208 et 212; Mercedes GARCÍA BACHMANN, «A Study of Qoheleth (Ecclesiastes) 9:1-12», p. 383 et 385; Roland E. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 88.

95. Albert STROBEL, *Das Buch Prediger (Kohelet)* (Die Welt der Bibel - Kleinkommentare zur Heiligen Schrift, 9), Düsseldorf, Patmos, 1967, p. 134. En note, il précise que ce sens de l'expression «devant son visage» est mis en évidence par les textes suivants: Gn 24,51; Jos 10,12; 1 R 8,46; Ct 8,12.

96. Giuseppe LARAS, *Il libro di Qohelet*, Milano, CUEM, 2002, p. 92-93.

97. Martin ROSE, *Rien de nouveau*, p. 265. Jad HATEM, *Un bruit d'avoir été. Sur Qohélet*, Paris, Orizons, 2014, p. 70, est également d'avis que Qo 9,1 évoque le jugement de Dieu, comme 3,17 et 11,9.

expliquer les raisons ayant conduit à l'actuelle forme du texte hébreu. À mon avis, le suffixe pluriel *yhm* dans l'expression *lpnyhm* peut désigner soit les justes et les sages, soit l'être humain<sup>98</sup>. La seconde interprétation est d'autant plus vraisemblable que l'emploi d'un suffixe pluriel faisant référence à *'dm* comme un singulier collectif se trouve déjà en 3,12 et 7,29.

Enfin, il faut déterminer si l'expression *lpnyhm* a un sens spatial ou temporel. Certains lui donnent un sens spatial. Par exemple, Fox traduit la finale du v. 1 comme suit : tout ce que l'on voit est absurde<sup>99</sup>. Lauha donne également à cette expression un sens spatial et, citant Gn 13,9 et 24,51, il juge que l'expression fait plutôt référence à ce qui est disponible : tout ce qui est à sa disposition est vain<sup>100</sup>. Ces deux interprétations supposent la correction du texte massorétique, laquelle est injustifiée. Par ailleurs, Michel donne également un sens spatial à l'expression *lpnyhm*, et ce, tout en maintenant le texte massorétique ; il est d'avis que « tout est devant eux » signifie « tout peut leur arriver », ce qui donne la traduction suivante : l'être humain ne sait rien du tout de ce qui lui est réservé. Pour justifier son interprétation, il cite la traduction de la Septante, donne de nombreuses références bibliques (Gn 13,9 ; 24,51 ; 34,10 ; 2 Chr 14,6) et indique que les expressions *lkl*, *lšdyq*, etc., en 9,2, justifient cette interprétation<sup>101</sup>. On rappellera que la Septante ne correspond pas au texte massorétique et on notera que la traduction de Michel ne respecte ni les signes disjonctifs des massorètes, ni le découpage du texte de la Septante.

Faut-il alors donner un sens temporel à l'expression *lpnyhm* ? Tel était l'avis de Jérôme, dans la Vulgate citée ci-dessus, qui donne à cette expression un sens temporel lié au futur. De nombreux exégètes adoptent cette interprétation et jugent que l'expression *hkl lpnyhm* signifie que personne ne sait ce qui va arriver demain. Plus précisément, d'aucuns en déduisent que l'être humain ignore s'il aimera ou haïra<sup>102</sup> ou s'il sera aimé ou haï des autres<sup>103</sup>, tandis que d'autres concluent que l'être humain ne sait pas s'il sera aimé ou haï de Dieu<sup>104</sup>.

98. Pour la première interprétation, cf. par exemple Robert GORDIS, *Koheleth*, p. 300 ; pour la seconde, cf. Daniel C. FREDERICKS, *Ecclesiastes*, p. 202, qui juge que ce suffixe pluriel faisant référence au singulier *'dm* correspond à l'hébreu tel qu'il était familièrement parlé.

99. Michael V. FOX, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p. 287 et 291.

100. Aarre LAUHA, *Kohelet*, p. 163 et 166. Inspiré par Lauha, Armin LANGE, *Weisheit und Torheit bei Kohelet und in seiner Umwelt*, p. 165, propose de traduire l'expression *lpnyhm* par « ce qui est devant ses yeux », mais il ne dit pas s'il adopte, lui aussi, la correction du texte massorétique.

101. Diethelm MICHEL, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, p. p. 182-183. Cf. aussi Rudiger LUX, « 'Denn es ist kein Mensch so gerecht auf Erden, dass er nur Gutes tue...' Recht und Gerechtigkeit aus der Sicht des Predigers Salomo », p. 280-281.

102. Cf. par exemple Étienne GLASSER, *Le procès du bonheur par Qohelet* (Lectio Divina, 61), Paris, Cerf, 1970, p. 140.

103. Cf. par exemple Daniel C. FREDERICKS, *Ecclesiastes*, p. 206.

104. Cf. par exemple George ATHAS, *Ecclesiastes, Song of Songs*, p. 182 ; Kari STORSTEIN HAUG, *Interpreting Proverbs 11:18-31, Psalm 73, and Ecclesiastes 9:1-12 in Light of, and as Response to, Thai Buddhist Interpretations*, p. 272 ; Craig G. BARTHOLOMEW, *Ecclesiastes*, p. 297 et 300.

Certains sont d'avis qu'il s'agit de l'avenir après la mort<sup>105</sup>, tandis que d'autres estiment qu'il n'est question que de l'avenir ici-bas<sup>106</sup>.

À mon avis, l'expression *lpnym* a bien un sens temporel, mais qui fait référence au passé et non à l'avenir. En effet, dans la Bible, lorsque l'expression *lpnym* a un sens temporel, elle fait toujours référence à un passé plus ou moins lointain (par exemple, un passé récent en Jb 42,11 et un passé lointain au Ps 102,26). Toutefois, comme le signale Brin, la plupart des emplois de *lpnym* évoquent un passé lointain, d'autres termes étant utilisés pour désigner un passé plus récent<sup>107</sup>. Qu'en est-il dans le livre de Qo? L'expression *lpny* apparaît quinze fois en Qo. Lorsque le suffixe fait référence à Dieu, elle a un sens spatial et signifie «à ses yeux / aux yeux de» (2,26ab; 7,26) et «en sa présence / en présence de» (3,14; 5,1; 8,12.13). L'expression *lpny* a aussi un sens spatial lorsqu'elle fait référence au «messenger» (5,5) et au «souverain» (10,5), dans les deux cas au sens de «en présence du». De telles significations sont inappropriées pour 9,1. Par contre, dans cinq autres passages, *lpny* a un sens temporel et évoque un passé lointain (1,10.16; 2,7.9; 4,16<sup>108</sup>). En outre, dans quatre de ces cinq passages, *lpny* est précédé du mot *kl*, comme en 9,1. Si l'on prend en considération ce fait stylistique et le vocabulaire à connotation temporelle du contexte immédiat – cf. les mots suivants: *mqrh*, «destin» (9,2.3), qui évoque le caractère inéluctable de la mort à venir, *'hryw*, «après cela» (9,3), *l'wlm*, «pour toujours» (9,6) –, le sens temporel semble plus vraisemblable. Autrement dit, l'expression «le tout: devant eux» signifie que tout précède les êtres humains. Reconnaisant que *lpnyhm*, en 9,1, fait référence au passé, Schellenberg se contente de s'interroger: Qohélet veut-il ici souligner que l'être humain est entre les mains de Dieu, mais qu'il ne peut pas finalement savoir ce que cela signifie puisqu'il ne comprend pas pleinement son propre passé (avec les émotions correspondantes)<sup>109</sup>? Plus affirmatifs, d'autres exégètes sont d'avis que «tout est devant eux» signifie que tout ce qui arrive (cf. le mérisme amour – haine) est établi depuis longtemps et échappe au contrôle de l'être humain<sup>110</sup>.

105. Cf. par exemple Elisabeth BIRNBAUM & Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Buch Kohelet*, p. 207.

106. Cf. par exemple Brian Neil PETERSON, *Qoheleth's Hope: The Message of Qoheleth in a Broken World*, Lanham MD, Lexington Books/Fortress Academic, 2019, p. 119-120; Kumiko TAKEUCHI, *Death and Divine Judgment in Ecclesiastes*, p. 138.

107. Gershon BRIN, *The Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls* (Studies on the Texts of the Desert of Judah, 39), Leiden, Brill, 2001, p. 68.

108. En 4,16, le texte est ambigu mais l'expression *lpnyhm* peut très bien avoir un sens temporel et faire référence au passé, comme l'indique le mot *'hrwnym*, «après» (au sens de ce qui est à venir), qui apparaît dans la proposition suivante. En effet, inversement à l'expression *lpny*, le mot *'hry*, qui évoque ce qui est derrière (*'hr*), a toujours un sens temporel en Qo et fait systématiquement référence à l'avenir (2,12.18; 3,22; 6,12; 7,14; 9,3; 10,14; cf. aussi le mot *'hr* en 12,2).

109. Annette SCHELLENBERG, *Qohelet*, p. 133.

110. Stefan FISCHER, *Die Aufforderung zur Lebensfreude im Buch Kohelet und seine Rezeption der ägyptischen Harfnerlieder*, p. 67-68; Hans Wilhelm HERTZBERG, *Der Prediger*, p. 176.

Autrement dit, tout est prédestiné<sup>111</sup> : de la vie à la mort, en passant par tous les détails de l'existence, tout est déterminé<sup>112</sup>. Par ailleurs, Zimmer précise que c'est surtout le temps qui semble déterminer l'être humain et, tout en reconnaissant que celui-ci ne peut changer le temps ordonné par Dieu, il souligne aussi le fait que l'être humain a une responsabilité morale, car il est libre de saisir ou de ne pas saisir les occasions qui lui sont offertes par Dieu<sup>113</sup>. Cette interprétation nuancée de Zimmer est confirmée par maints autres passages du livre. En effet, Dieu gouverne souverainement la vie des êtres humains (*byd h'lhym*) et ceux-ci doivent reconnaître, d'une part, leur ignorance (*'yn ywd' h'dm*) quant à l'ensemble de son œuvre – laquelle est l'équivalent de l'œuvre qui se fait sous le soleil (8,17) – et, d'autre part, leur impuissance quant à leur destin (cf., par exemple, 3,1-15; 5,18; 6,1-2.10; 7,13-14; 9,2-3.11-12; 11,5). Toutefois, cette ignorance et cette impuissance ne les empêchent aucunement d'être responsables et libres de choisir, comme l'indiquent notamment les emplois répétés des formes impératives ou jussives dans les passages où Qo s'adresse à son destinataire (cf. 4,17; 5,1[3x].3[2x].5[2x].6; 7,9.10.13.14.16.17.21; 8,2.3; 9,7.8.9.10; 10,4.20; 11,1.2.6.9.10; 12,1.12). En définitive, tout en étant libre et responsable, l'être humain est livré au pouvoir du créateur qui fait « le tout » (*hkl*: 3,11; 11,5), lequel précède l'être humain (9,1). Autrement dit, Dieu est à l'origine de tout ce qui arrive dans la vie des êtres humains (*creatio continua*), ce qui est désirable (amour et bonheur: 9,1 et 7,14) comme ce qui est indésirable (haine et malheur: 9,1 et 7,14).

## Conclusion

Qo 9,1 est un verset qui pose des difficultés des points de vue textuel, structurel, grammatical, syntaxique, sémantique et référentiel. Du point de vue textuel, j'ai montré que le texte massorétique ne nécessite aucune correction, même si les anciennes versions témoignent de diverses traductions. Du point de vue structurel, j'ai relevé quelques indices qui montrent que 9,1-6 forme une petite unité de sens intégrée dans une grande section qui va du v. 1 au v. 12, laquelle section est elle-même subdivisée en trois unités: 9,1-6.7-10.11-12. J'ai également montré qu'il est inutile de supposer l'intervention d'un ou de plusieurs rédacteurs ou d'imaginer une reconstitution biographique de l'auteur. Il est tout aussi inutile de postuler la présence d'une citation ou d'une forme quelconque de dialogue.

111. Edwin M. GOOD, « Qoheleth: The Limit of Wisdom », dans *Irony in the Old Testament*, Sheffield, The Almond Press, 1981, p. 175; James A. LOADER, *Polar Structures in the Book of Qohelet* (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 152), Berlin, Walter de Gruyter, 1979, p. 102; Hans Wilhelm HERTZBERG, *Der Prediger*, p. 177-178.

112. Tilmann ZIMMER, *Zwischen Tod und Lebensglück*, p. 174; Hans Wilhelm HERTZBERG, *Der Prediger*, p. 223.

113. Tilmann ZIMMER, *Zwischen Tod und Lebensglück*, p. 174-182.

Du point de vue grammatical, syntaxique, sémantique et référentiel, j'ai rappelé les diverses interprétations proposées par les exégètes et j'ai pris soin de justifier mes interprétations en prenant en considération le contexte immédiat du v. 1 (9,1-6), l'ensemble du livre de Qo, puis le contexte biblique général. Ainsi, j'ai d'abord indiqué pourquoi le mot *ky* a un sens emphatique et pourquoi les deux emplois de l'expression *'t kl zh* ont une fonction kataphorique. Puis, comme l'indique la construction chiasique du début du v. 1, j'ai montré que l'expression *ntty 'l lby* et le verbe *bwr* visaient le même objectif: indiquer que ce que Qo va présenter a fait l'objet d'un examen méticuleux.

J'ai ensuite rappelé que les justes et les sages incarnent les deux grandes figures positives de la sagesse, et ce, malgré les limites de la justice et de la sagesse maintes fois rappelées par Qo. Quant au mot *'bdyhm*, qui se rattache aux justes et aux sages, j'ai signalé qu'il s'agit d'un hapax biblique d'origine araméenne et que la traduction par «leurs œuvres» était la plus adéquate. Puis, j'ai passé en revue les différentes interprétations de l'expression «dans la main de Dieu» et j'ai pris soin d'examiner ses différentes occurrences dans le reste du Premier Testament. Cette étude m'a permis de conclure qu'être dans la main de Dieu signifie être en son pouvoir, sous sa totale dépendance et donc impuissant.

En ce qui concerne la suite du v. 1, j'ai également présenté un état de la recherche et j'ai évoqué les différentes raisons qui permettent de dire que l'amour et la haine font référence non pas à l'attitude de Dieu à l'égard des êtres humains, mais bien aux émotions des êtres humains et qu'ils définissent plus précisément leurs œuvres. En outre, j'ai pris soin de montrer que l'amour et la haine sont plus que des émotions; ce sont des attitudes qui génèrent la vie et la mort ainsi que des œuvres tantôt positives et constructives, tantôt négatives et destructrices. En outre, j'ai signalé que derrière cette antithèse qui rappelle 3,8, c'est l'ensemble des sentiments humains, voire des activités humaines, qui est visé (cf. *'bdyhm*). Ainsi, 9,1 n'est pas sans lien avec 3,11 qui interprète 3,1-9 en insistant sur le fait que Dieu fait toute chose – *hkl*, littéralement «le tout», comme en 9,1, ce qui inclut le temps pour aimer et celui pour haïr (3,8) – convenable en son temps et non à celui des êtres humains et que c'est lui seul qui en a une parfaite connaissance. Que «le tout» soit fait au temps de Dieu et non à celui de l'être humain signifie que rien ne lui échappe, que c'est lui qui est responsable de tout ce qui arrive – autrement dit, que tout dépend de lui, que tout est dans sa main –, alors que l'être humain ne peut déchiffrer ni l'œuvre divine, ni le temps, ni même les conditions de son existence, comme le souligne la suite de la proposition de 9,1: *'yn ywd' h'dm*. En 9,1 comme en 3,11, c'est l'ensemble de l'humanité (*h'dm*) qui ne connaît pas les conditions de son existence et les conséquences de ses actions. En somme, bien que les morts se distinguent des vivants, parce que leurs amours et leurs haines ont déjà péri (9,6), ils ont en commun avec les vivants le fait d'être totalement des ignorants (*'yn + yd'*): les morts ne savent rien (9,5; cf. 9,10), tandis que les vivants ignorent

totalem (cf. l'antithèse amour – haine qui est une expression de la totalité) les conditions de leur existence (9,1; cf. 9,11-12).

Enfin, j'ai montré que l'expression *hkl l'pnyhm*, qui doit être lue comme une proposition indépendante – la proposition *'yn ywd' h'dm* se rattachant à ce qui précède (*gm 'hbh gm sn'h*) –, évoque la même idée que l'expression *byd h'lhym*, à savoir que l'être humain dépend totalement de Dieu et que tout ce qui arrive (cf. le mérisme amour – haine) est établi depuis longtemps et échappe au contrôle de l'être humain. En résumé, en 9,1, Qo considère Dieu dans sa toute-puissance, tandis qu'il définit l'être humain dans sa petitesse, ses limites, son ignorance et son impuissance. Bien entendu, j'ai pris soin de rappeler que si Qo reconnaît la souveraineté de Dieu sur sa création et sur tout ce qui y arrive à chaque moment, cela ne l'empêche pas de reconnaître également le fait que l'être humain a la liberté de faire des choix, même s'il ignore la manière dont Dieu agit dans le monde. Cette tension non résolue entre déterminisme divin et liberté humaine est évidente lorsque l'on compare, par exemple, les passages où la joie est présentée comme un don (2,24-26; 3,13; 5,19; 8,15 et 9,9) et les passages où elle est présentée comme une injonction (9,7-9; 11,9-12,1).

*Département de sciences des religions  
Université du Québec à Montréal*

#### SOMMAIRE

L'auteur présente un état de la recherche de la critique textuelle de Qohélet 9,1 et conclut qu'il faut maintenir le texte massorétique, puisque c'est le texte le plus difficile. Puis il présente un état de la recherche de la critique des sources ainsi que de l'analyse structurelle, afin de montrer que ce verset n'est ni un ajout ni une citation et qu'il doit être lu à la lumière du contexte immédiat (9,1-6). Enfin, il poursuit son enquête en montrant que Qohélet considère Dieu dans sa toute-puissance, tandis qu'il définit l'être humain dans sa petitesse, ses limites, son ignorance et son impuissance

#### SUMMARY

The author presents a state of the research about textual criticism concerning Qohelet 9,1 and concludes that it is necessary to maintain the Massoretic Text, since it is the most difficult text. Then, it presents the state of the research about source criticism as well as structural analysis, in order to show that this verse is neither an addition nor a quotation and that it should be read in the light of the immediate context (9:1-6). Finally, he continues his inquiry, showing that Qohelet considers God in his omnipotence, while he defines the human being in his littleness, his limits, his ignorance and his powerlessness.