

Le livre de Qohéleth les "paradigmes" de l'histoire de son interprétation chrétienne

Autor(en): **Bons, Eberhard**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **49 (1999)**

Heft 2: **Situer Qohéleth : regards croisés sur un livre biblique**

PDF erstellt am: **11.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-650500>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LE LIVRE DE QOHÉLETH LES «PARADIGMES» DE L'HISTOIRE DE SON INTERPRÉTATION CHRÉTIENNE

EBERHARD BONS

Résumé

Cet article est consacré à l'histoire de l'interprétation chrétienne du livre de Qohéleth, dans ses grandes étapes : l'interprétation patristique représentée par Jérôme (1), l'interprétation de Luther (2) et l'interprétation des XIX^e et XX^e siècles (3). Comme le livre de Qohéleth posait des problèmes à beaucoup d'auteurs chrétiens – son prétendu «hédonisme» ainsi que sa théologie –, l'article soulève les questions suivantes : 1) comment chaque époque a-t-elle cherché à assumer ces difficultés? 2) Quelles traditions et quelles présuppositions influencent l'exégèse actuelle du livre de Qohéleth? 3) Comment est-il possible d'éviter dans l'avenir quelques impasses dans lesquelles cette dernière s'est engagée?

*Introduction : faire de l'exégèse, c'est aussi faire l'histoire de l'exégèse*¹

Quiconque se consacre à l'exégèse d'un livre biblique n'est guère comparable à un explorateur entrant dans une forêt vierge comme dans une *terra incognita* encore à explorer. Plus qu'avant, au seuil du XXI^e siècle, s'impose un constat tout à fait contraire : plus on s'engage dans l'interprétation d'un texte biblique, plus on se rend compte que beaucoup d'autres ont déjà essayé de le comprendre, quoique sous différents angles d'approche, et qu'ils ont déjà frayé des chemins susceptibles d'être empruntés. Même si l'on vise à s'éloigner des sentiers battus ou à proposer des perspectives nouvelles à l'interprétation courante d'un texte, il n'en reste pas moins que nul ne peut échapper au milieu intellectuel, épistémologique, théologique et ecclésiastique qui détermine d'une façon ou d'une autre le choix des méthodes, des arguments, des terminologies, etc. Dans les termes de l'herméneutique récente s'inspirant de Gadamer², on peut dire : comme toute interprétation, l'exégèse biblique est

¹ Nous empruntons cette formulation à J.-M. POFFET, *Les chrétiens et la Bible. Les Anciens et les Modernes*, Paris, Cerf, 1998, p. 12.

² Cf. H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1976², p. 103 sq.

soumise à des traditions, à des présupposés, à des *a priori* qu'on fait siens, souvent avec un certain automatisme. Étant donné que la recherche exégétique requiert un remarquable effort de lecture, il est bel et bien possible qu'on morde à l'hameçon d'un jugement séduisant ou d'une *opinio communis* qui, par la suite, exercent une influence très forte sur l'exégèse proprement dite. Bref : bien que l'exégèse critique soit censée s'opposer à toute lecture «traditionnelle» de la Bible, elle n'est pas dépourvue de traditions qui se glissent aisément dans le processus de l'interprétation, qu'elles datent d'une époque récente ou qu'elles remontent même à une période antérieure aux débuts de l'exégèse historico-critique. Comme il est impossible de se soustraire complètement à ces traditions – l'exégète ne pouvant pas échapper au «cercle herméneutique» –, l'herméneutique tire la conclusion qu'il convient de préciser sa «précompréhension», afin que le raisonnement exégétique soit «intersubjectif». Comme les chrétiens partagent la Bible hébraïque avec les juifs, il est pour eux d'autant plus nécessaire de s'interroger sur leur «précompréhension» et de réaliser comment ils se situent par rapport à l'ensemble de cette collection de livres ou à un livre précis parmi eux.

Dans cet article, nous nous consacrerons à l'histoire de l'interprétation chrétienne d'un seul livre biblique, à savoir le livre de Qohéleth, histoire dont nous mentionnerons les grandes étapes : l'interprétation patristique représentée par Jérôme (1), l'interprétation de Luther (2) et l'interprétation des XIX^e et XX^e siècles (3), qui se distinguent nettement les unes des autres. En empruntant un peu librement un terme à l'épistémologie récente³, nous appellerons ces étapes «paradigmes». Par la comparaison de ces paradigmes, nous essayerons de répondre à trois questions : étant donné que le livre de Qohéleth posait de grands problèmes à bon nombre d'auteurs chrétiens – son prétendu «hédonisme» ainsi que sa théologie –, nous nous demanderons : 1) comment chaque époque a cherché à gérer ces difficultés, 2) quelles traditions et quelles présuppositions influencent l'exégèse actuelle du livre de Qohéleth, et 3) comment il est possible d'éviter à l'avenir quelques impasses dans lesquelles cette dernière s'est engagée.

Les réflexions qui suivent et qui s'appuient çà et là sur des recherches que nous avons publiées antérieurement⁴ ne sont à comprendre que comme une esquisse. Elles seraient considérablement facilitées si nous disposions d'une monographie présentant une vue d'ensemble de l'histoire de l'interprétation de Qohéleth ou au moins l'une ou l'autre de ses étapes. Cette lacune reste à combler⁵.

³ Cf. TH. S. KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983.

⁴ Cf. E. BONS, «Das Buch Kohelet in christlicher und jüdischer Interpretation», in L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (éd.), *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie*, Berlin-New York, de Gruyter, 1997, p. 327-361.

⁵ Outre les études de S. LEANZA (voir notes 7 et 9) pour l'époque patristique, nous disposons de la monographie de R. BERNDT, *André de Saint-Victor († 1175). Exégète*

1. Jérôme exégète du livre de Qohéleth – l'idée du contemptus mundi

Le Nouveau Testament ne cite jamais explicitement le livre de Qohéleth⁶. Aussi les Pères de l'Église n'ont-ils pu s'inspirer d'une exégèse remontant déjà au christianisme primitif. En ce qui les concerne, nous devons les commentaires les plus anciens, qui ne nous sont parvenus que de façon fragmentaire, à Origène et à son élève Denis d'Alexandrie⁷, tandis que la *Metaphrasis in Ecclesiasten* de Grégoire le Thaumaturge⁸, lui aussi élève d'Origène, nous a été transmise dans son ensemble. Au lieu de présenter les interprétations de Qohéleth dues à ces auteurs, nous nous arrêterons ici au *Commentarius in Ecclesiasten* de Jérôme, qui date de 389, choix que justifient deux raisons :

1) C'est dans cet ouvrage que confluent plusieurs méthodes exégétiques, y compris celles qu'avaient adoptées Origène et ses élèves⁹.

2) Comme nous le verrons ci-dessous, le commentaire de Jérôme aura un impact décisif sur la *Wirkungsgeschichte* de ce livre biblique au moins jusqu'à la Réforme.

Dans le cadre de cet article¹⁰, nous n'insisterons que sur un aspect primordial du *Commentarius in Ecclesiasten*. Dans son introduction au livre,

et théologien, Paris/Turnhout, Brepols, 1991, qui est consacrée partiellement à l'interprétation de Qohéleth, puis de deux articles de S. HOLM-NIELSEN, «On the Interpretation of Qohéleth in Early Christianity», *Vetus Testamentum* 24 (1974), p. 168-177 ; «The Book of Ecclesiastes and the Interpretation of it in Jewish and Christian Theology», *Annual of the Swedish Theological Institute* 10 (1976), p. 38-96. Pour Luther et son interprétation de Qohéleth, cf. E. WÖLFEL, *Luther und die Skepsis. Eine Studie zur Kohelet-Exegese Luthers*, München, Kaiser, 1958.

⁶ Pour une discussion des passages invoqués en faveur de l'hypothèse contraire, cf. déjà E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, Paris, Gabalda, 1912, p. 5 : «Mais dans la plupart de ces cas il n'y a guère que de vagues ressemblances ou de simples coïncidences d'expression.» Les auteurs plus récents abondent dans son sens, cf. p. ex. J. VILCHEZ LINDEZ, *Ecclesiastés o Qohélet*, Estella, Verbo Divino, 1994, p. 100.

⁷ Pour un complément d'information, en particulier sur la transmission des textes, cf. S. LEANZA, *L'esegesi di Origine al libro dell'Ecclesiaste*, Reggio Calabria, Parallelo, 1975 ; ID., *L'Ecclésiaste nell'interpretazione dell'antico cristianesimo*, Messina, Edas, 1975 ; ID., «L'atteggiamento della più antica esegesi cristiana dinanzi all'epicureismo ed edonismo di Qohélet», *Orpheus* 3 (1982), p. 73-90.

⁸ Le texte suivi d'une traduction anglaise et d'un commentaire est accessible dans l'édition de J. JARICK, *Gregory Thaumaturgos' Paraphrase of Ecclesiastes*, Atlanta, Scholars Press, 1990.

⁹ Cf. S. LEANZA, «Sul Commentario all'Ecclésiaste di Girolamo. Il problema esegetico», in Y.-M. DUVAL (éd.), *Jérôme entre l'Occident et l'Orient. XVI^e centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem. Actes du Colloque de Chantilly (septembre 1986)*, Paris, Études Augustiniennes, 1988, p. 267-282, spéc. p. 275 : «Girolamo ha presente tutto questo ventaglio di possibilità che la precedente tradizione esegetica gli offre, e, com'è suo costume, vi fa saltuariamente ricorso con un certo eclettismo.»

¹⁰ Pour une étude plus fouillée de l'interprétation de Qohéleth par Jérôme, cf. outre E. BONS, «Das Buch Kohelet in jüdischer und christlicher Interpretation» (voir note 4), p. 332-339, les ouvrages suivants : S. LEANZA, «Sul Commentario all'Ecclésiaste di

Jérôme rapporte l'avoir lu, à Rome, à Blesilla (fille de Paule et sœur d'Eustochie qui l'ont suivi en Terre sainte), afin qu'il lui enseigne le mépris de ce monde et l'encourage à tenir pour rien tout ce qu'elle pourrait percevoir ici-bas¹¹. L'insistance mise sur le *istud saeculum* qui serait à mépriser est motivée par un choix fondamental. C'est sur la première phrase du livre «vanité des vanités, dit Qohéleth, vanité des vanités, tout est vanité» (Qo 1,1) qu'achoppe Jérôme, comme d'ailleurs les savants juifs de l'Antiquité, désireux d'exclure l'étude de la *Tora* de ce verdict¹². À condition que «tout» se réfère uniquement à ce monde-ci, qui n'offre pas de profit permanent à l'homme, Jérôme acquiesce à ce bilan négatif. Ce qui lui permet de partager l'avis de Qohéleth en ce qui concerne le monde d'ici-bas, c'est l'expérience élémentaire que nous sommes mortels et ne pouvons rien emporter. D'où la conclusion de Jérôme : «Comme tout le travail des mortels dont il a été question dans ce livre aboutit à ce que la poussière retourne à sa terre et l'âme retourne là d'où elle a été prise, il est d'une grande vanité de travailler en ce monde et d'acquérir des choses qui ne serviront à rien.»¹³

En tant que lecteur chrétien du livre de Qohéleth, Jérôme ne se contente cependant pas d'une telle conclusion pessimiste, mais lui attribue une dimension restreinte : l'énoncé *omnia vanitas* ne se réfère qu'à ce monde-ci, aucunement au monde qui nous attend après notre mort. En introduisant l'idée des deux mondes, qui remonte déjà à l'exégèse rabbinique du livre de Qohéleth¹⁴,

Girolamo» (voir note 9) ; A. MORENO GARCÍA, J. BOIRA SALEZ, «Concepción jeronimiana de los sentidos bíblicos en el comentario de Qohélet», *Estudios Bíblicos* 55 (1997), p. 239-262 ; K. BARDSKI, *Il Commentarius in Ecclesiasten di Girolamo. Dall'intenzione del testo alle tradizioni interpretative*. Estratto della dissertazione per il dottorato in scienze bibliche al Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1997. Il serait souhaitable que la thèse elle-même soit publiée. Pour une introduction aux commentaires de Jérôme en général, cf. D. BROWN, *Vir trilinguis. A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*, Kampen, Kok, 1992, et récemment P. JAY, *Jérôme, lecteur de l'Écriture. La Vulgate* (Cahiers Évangile, Supplément, 104), Paris, Cerf, 1998.

¹¹ HIERONYMUS, *Commentarius in Ecclesiasten*, éd. M. Adriaen, Turnhout, Brepols, 1959 (= CCL LXXII), p. 263 : «[...] cum adhuc Romam essem et Ecclesiasten sanctae Blesillae legerem, ut eam ad contemptum istius saeculi provocarem, et omne quod in mundo cerneret, putaret esse pro nihilo».

¹² Cf., à titre d'exemple, le Targoum de Qo 1,3, cité d'après J. FERRER, M. TARADACH, *Un Targoum de Qohéleth. Editio princeps du LMS. M-2 de Salamanca. Texte araméen, traduction et commentaire critique*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 63 : «Quel avantage y a-t-il pour l'homme après sa mort de tout le travail qu'il a travaillé, sous le soleil de ce monde, à moins qu'il ne soit préoccupé de [l'étude de la] Loi afin de recevoir ce qui viendra de devant le Seigneur du monde?»

¹³ HIERONYMUS, *Commentarius in Ecclesiasten* (voir note 11), p. 357 : «cum enim cunctus mortalium labor, de quo in hoc volumine disputatum est, huc perveniat, ut revertatur pulvis in terram suam et anima illuc redeat, unde sumpta est magnae vanitatis est in hoc saeculo laborare et nihil profutura conquirere».

¹⁴ Cf. à ce propos bT Schab 30b ; LevR 23,10 ; KohR 1,3. Pour davantage de détails, cf. K.J. DELL, «Ecclesiastes as Wisdom : Consulting Early Interpreters», *Vetus Testamentum* 44 (1994), p. 301-329, spéc. p. 314-316.

Jérôme arrive à atténuer le verdict de Qohéleth qui veut que *tout* soit vanité, lequel n'implique pas que le chrétien doive s'abstenir de tous les dons de ce monde-ci. Jérôme ne plaide pas non plus pour une attitude indifférente ou désabusée, mais invite à adopter une certaine dialectique : il faut regarder tout ce qu'on possède *sous le soleil* avec la conscience que l'on va partir vers un autre monde *sur le soleil*¹⁵. Cela n'empêche pas qu'on accomplisse ses devoirs en cette vie, dans la mesure du possible¹⁶, et dans la perspective du jugement qu'il faut envisager. Jérôme l'exprime par une formule très concise : «Utilise complètement les choses du monde, en sachant qu'à la fin tu seras jugé.»¹⁷

Terminons ici cette brève présentation du commentaire hiéronymien de Qohéleth et retenons-en deux aspects :

1) Contrairement à Qohéleth, Jérôme est convaincu de l'existence de deux «mondes». Selon lui, le verdict *vanitas vanitatum* ne s'applique qu'au monde d'ici-bas, dont la valeur est très limitée pour le chrétien. Celui-ci est placé dans une situation ambiguë : d'une part, il sait que ce monde-ci, le monde *sous le soleil*, ne vaut rien par rapport au monde à venir, à savoir le monde *sur le soleil* ; d'autre part, ce monde-ci, quoique caduc, est créé par Dieu et, dès lors, mérite d'être respecté. Aussi convient-il d'en estimer, mais non d'en surestimer, les valeurs, y compris les joies qu'il offre indubitablement ; en même temps, Jérôme invite ses lecteurs à se rappeler le jugement qui les attend après leur mort et à accorder, dans cette perspective, une plus grande attention aux richesses spirituelles, par exemple à la lecture des Écritures, qu'aux richesses passagères de ce monde-ci qu'il faut partager avec les indigents¹⁸.

2) Pour Jérôme, il est hors de doute que le livre de Qohéleth garde une actualité pour les chrétiens. Afin de le montrer, il cite de nombreux passages néotestamentaires susceptibles d'éclairer *son* interprétation du livre vétéro-testamentaire. Aussi sa clé de lecture est-elle une clé chrétienne ou, plus précisément, néotestamentaire, car c'est là qu'il trouve la solution des problèmes soulevés. Certes, pour Jérôme, il revient une certaine autorité au livre de Qohéleth parce que, selon une tradition qui ne sera contestée que beaucoup plus tard, Salomon est censé en être l'auteur. À l'instar de nombreux savants de l'époque patristique et médiévale, Jérôme tire cette conclusion du titre du

¹⁵ Pour la distinction entre «sous le soleil» et «sur le soleil», cf. K. BARSKI, *Il Commentarius in Ecclesiasten di Girolamo* (voir note 10), p. 38-56.

¹⁶ HIERONYMUS, *Commentarius in Ecclesiasten* (voir note 11), p. 278 : «cuncta quae possidet quasi ad alia profecturus aspiciat, et quod potest bene faciat, in vita sua».

¹⁷ HIERONYMUS, *ibid.*, p. 351 : «[...] abutere mundi rebus ut scias te in ultimo iudicandum». Pour Jérôme, l'idée du jugement ne ressort pas seulement de Qo 11,9, mais aussi de Qo 2,15 sq. LXX (cf. *ibid.*, p. 269).

¹⁸ Cf. p. ex. HIERONYMUS, *ibid.*, p. 278 : «Et quidquid supra habere possumus, in pauperibus nutriendis et egentium largitione consummamus. Porro, quia caro Domini verus est cibus, et sanguis eius verus est potus, iuxta ἀγῶγην, hoc solum in praesenti saeculum bonum, si vescamur carne eius et cruore potemur, non solum in mysterio, sed etiam in scripturarum lectione».

livre (Qo 1,1 : «Paroles de Qohéleth, fils de David, roi à Jérusalem»). Cependant, il ne porte aucun intérêt au sens historique du texte, au sens où l'aurait envisagé Salomon en tant qu'auteur présumé. À cela s'ajoute qu'il ne différencie pas non plus entre le sens premier et son actualisation chrétienne. Cela le sépare de l'exégèse historico-critique, quoiqu'il ne cesse de mettre l'accent sur le sens littéral du texte, par rapport auquel le sens allégorique, si prépondérant pour d'autres auteurs contemporains et postérieurs, joue un rôle plutôt secondaire¹⁹. Malgré cette revendication au moins implicite du sens littéral, il semble que Jérôme soit préoccupé de ne reconnaître qu'un sens essentiel du texte et de le déceler par son exégèse, à savoir le sens chrétien, qu'il considère comme latent à l'époque vétérotestamentaire, mais accessible depuis l'avènement du Christ, l'*Ecclesiastes noster*²⁰.

Comme nous l'avons déjà souligné, l'influence de Jérôme sur l'interprétation de Qohéleth dans l'Église latine est si énorme qu'il est légitime de le considérer comme une des grandes autorités en ce domaine²¹. Aussi ne s'étonne-t-on pas de retrouver les grandes lignes de son exégèse dans de nombreux ouvrages qui, en le citant, s'inspirent de lui, en frisant parfois le plagiat²². D'autre part, son influence est encore plus marquée dans les ouvrages jugés plus «indépendants», qui n'hésitent pas, sans nommer Jérôme, à reprendre ses idées centrales, dont celle du *contemptus mundi*. Citons à titre d'exemple l'*Expositio historica in Ecclesiasten* d'André de Saint-Victor († 1175) qui, tout en s'éloignant de l'exégèse allégorique, ne s'abstient pas de donner au livre de Qohéleth un sens spécifiquement chrétien. Dès l'explication du premier verset, André évoque le thème du but du livre : «Il [Qohéleth] veut attirer l'esprit des auditeurs de ce livre de l'amour des choses caduques et transitoires à celui des choses stables et permanentes, et il veut les exhorter à estimer pour rien les choses terrestres et temporelles en s'attachant très fermement par l'amour aux choses célestes et éternelles.»²³ Comme chez

¹⁹ Cf. à ce propos S. LEANZA, «Sul Commentario all'Ecclesiaste di Girolamo» (voir note 9), p. 277, et récemment A. MORENO GARCÍA, J. BOIRA SALEZ, «Concepción jeronimiana» (voir note 10), p. 262 : «El Comentario [du livre de Qohéleth] es una prueba de hasta qué punto Jerónimo tiene una clara preferencia por el sentido literal.»

²⁰ HIERONYMUS, *Commentarius in Ecclesiasten* (voir note 11), p. 251.

²¹ Cf. S. LEANZA, *L'esegesi di Origine al libro dell'Ecclesiaste* (voir note 7), p. 68, etc.

²² Cf. par exemple un commentaire médiéval anonyme dont beaucoup de citations correspondent presque littéralement au commentaire de Jérôme. Pour les détails, cf. S. LEANZA, «Un capitolo sulla fortuna del Commentario all'Ecclesiaste di Girolamo : il Commentario dello Ps. Ruperto di Deutz», *Civiltà classica e cristiana* 3 (1985), p. 357-389, spéc. p. 368 sq.

²³ ANDRÉ DE SAINT-VICTOR, *Expositio historica in Ecclesiasten*, éd. R. Berndt, Turnhout, Brepols, 1991 (CCM 53B), p. 93 : «Intendit autem a rerum caducarum et transitoriarum ad stabilium et permanentium amorem auditorum huius operis animos avocare et, ut coelestibus et aeternis per amorem firmissime adhaerentes terrena et temporalia pro nihilo ducant, admonere.»

Jérôme, cette explication est justifiée par l'idée de la vie dans l'au-delà et par celle de la rétribution qui attendra chacun au moment du jugement dernier. Vu que Dieu récompense chacun selon ses mérites, le juste est invité à ne pas compter sur les biens terrestres, mais à observer les commandements divins, comme le prescrit Qo 12,12²⁴.

Le mépris du monde et l'observation des commandements de Dieu : voilà les motifs que les auteurs chrétiens, qu'ils se réfèrent explicitement à Jérôme ou non, ont longtemps tenus pour la quintessence du livre de Qohéleth, sporadiquement encore jusqu'au XIX^e siècle²⁵.

2. *L'exégèse de Martin Luther – «Pas d'inquiétude pour les biens de l'existence»*

Martin Luther s'est occupé à plusieurs reprises du livre de Qohéleth. Une esquisse de sa future interprétation nous est parvenue dans l'avant-propos (*Vorrhede*) que le réformateur écrit, en 1524, pour sa traduction allemande du livre. Puis, en 1526, il donne un cours sur ce texte ; les notes prises par ses élèves et approuvées par Luther lui-même sont publiées en 1532, sous le titre *Adnotationes in Ecclesiasten*. Tout en rejoignant les idées déjà exprimées dans la *Vorrhede*, cet ouvrage, beaucoup plus détaillé, nous fournit des informations précieuses sur la façon dont Luther interprète le texte vétérotestamentaire. Par ailleurs, quelques idées élaborées dans les *Adnotationes* sont reprises dans plusieurs textes postérieurs dispersés, par exemple dans les *Tischreden*.

Dans le cadre de cet article, nous nous bornerons à résumer les grandes lignes de l'interprétation du livre de Qohéleth par Luther²⁶, interprétation qui, comme nous le verrons, marque un tournant dans la *Wirkungsgeschichte* chrétienne de ce texte vétérotestamentaire. Soulignons-en deux aspects fondamentaux :

a) Comme les théologiens chrétiens antérieurs à lui, le Réformateur se heurte au verdict *vanitas vanitatum*, mais il rejette explicitement l'idée que Qohéleth exhorte ses lecteurs au *contemptus mundi*. Selon lui, cette interprétation fait violence au texte parce qu'elle obéit, en la recommandant, à la tendance favorisant l'ascèse et la fuite hors du monde, idée tout à fait absente

²⁴ Cf. ANDRÉ DE SAINT-VICTOR, *ibid.*, p. 93 : «Finis autem est timor Dei et custodia mandatorum eius, sicut esse auctor in fine huius operis testatur [...]». Cf. *ibid.* (= Commentaire de Qo 3,17), p. 112 : «Nunc iustus ab iniusto et impio plene discerni non potest. In futuro autem Deus inter utrumque discernet, utriusque secundum quod promeruit retribuens».

²⁵ Pour des détails, cf. E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (voir note 6), p. 30 sq.

²⁶ Pour une étude plus fouillée, cf. E. WÖLFEL, *Luther und die Skepsis* (voir note 5) ; G. WHITE, «Luther on Ecclesiastes and the limits of human ability», *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 29 (1987), p. 180-194.

du texte vétérotestamentaire ²⁷. Par contre, il faut revaloriser les parties du livre souvent soupçonnées de côtoyer l'épicurisme et encourageant à bénéficier d'un bonheur même passager, car elles n'autorisent aucunement l'interprétation proposée par Jérôme, mais suggèrent précisément le contraire, par exemple de se réjouir de la vie, d'avoir une attitude positive à l'égard de sa femme ²⁸, etc. Mais Luther n'en reste pas là. Il considère que l'idée du *contemptus mundi* est contredite par la tradition biblique selon laquelle la création est bonne (cf. Gn 1,31 ; 1 Tm 4,4) ²⁹. C'est justement dans cette tradition que Qohéleth semble s'inscrire, et non pas dans la position adverse. Voilà pourquoi, selon Luther, le livre de Qohéleth invite ses lecteurs à prendre vis-à-vis de la création une attitude opposée au *contemptus mundi*, et à se réjouir des dons que la création offre quotidiennement : «Le dessein de ce livre est de nous enseigner à utiliser, en rendant grâce, les choses présentes et les créatures de Dieu, qui par la bénédiction de Dieu nous sont données et nous ont été offertes avec largesse.» ³⁰

b) À supposer que la création soit bonne, à quoi se réfère alors le verdict *vanitas vanitatum*? Selon Luther, ce n'est pas au niveau cosmologique qu'il faut chercher le sens de cette expression, mais sur le plan de la vie individuelle, concrètement dans une expérience humaine fondamentale, dont le livre de Qohéleth est imprégné : le désir de maîtriser non seulement les problèmes du présent, mais aussi ceux de l'avenir rencontre des obstacles, parce que l'homme est très souvent confronté à l'échec de ses projets, qui ne s'accomplissent pas de la façon dont il le souhaite. Aussi rien ne peut-il garantir la réussite de ce que l'homme se propose. Compte tenu de cette impuissance de ses projets, l'homme ne peut que s'en remettre à la providence de Dieu, qui lui accorde quotidiennement les dons dont il a besoin et qui seul est responsable des résultats des efforts humains. Aussi l'homme n'a-t-il pas besoin de s'inquiéter de l'avenir et de gaspiller ses forces en essayant de régler les problèmes du lendemain dans toute leur précarité. Qohéleth l'invite à vivre dans le présent,

²⁷ Cf. M. LUTHER, *Adnotationes in Ecclesiasten* (WA 20, p. 7) : «Nec minus nocuerunt hoc libro false intellecto plurimi sanctorum patrum et illustrium in Ecclesia Doctorum, qui senserunt Salomonem hoc libro docere contemptum mundi (ut vocant), id est rerum creatarum et ordinarum a Deo. Inter quos est S. Hieronymus. Hinc manavit et per totam Ecclesiam grassata est ceu diluvium quoddam Theologia illa religiosorum seu monasteriorum, ubi docebatur hoc esse Christianum deserere oeconomiam politiam [...], fugere in deserta, separare se a societate hominum, vivere in quiete et silentio».

²⁸ Cf. M. LUTHER, *Vorrhede auff den prediger Salomo* (WA.DB 10/2, p. 106) : «Auch leret es selbst [le livre de Qohéleth], das eyner soll guten mut haben mit seym weybe, und des lebens brauchen etc.»

²⁹ Cf. M. LUTHER, *Adnotationes in Ecclesiasten* (WA 20, p. 10) : «Quod ergo multi praedicatores invehuntur in gloriam, carnem, hoc nihil facit ad nos. Damnare res ipsas est stultum et impium. Aurum est bonum, magistratus est ordinatio divina, mulier est res bona. Quae deus fecit, ut essent bona et concessit in usum nobis».

³⁰ M. LUTHER, *Adnotationes in Ecclesiasten* (WA 20, p. 13) : «Est ergo [...] consilium huius libri erudire nos, ut cum gratiarum actione utamus rebus praesentibus et creaturis Dei, quae nobis Dei benedictione largiter dantur ac donatae sunt».

à se contenter de ce qui lui est accessible dans le moment présent et à agir dans la conscience que c'est de Dieu que dépend toute réussite³¹. Il faut, par conséquent, reconnaître la sagesse et la puissance divines, et non se vanter de sa présumée réussite en tant que fruit de sa propre habileté³². Étant donné cette interprétation du livre de Qohéleth, on ne s'étonnera pas de ce que Luther emprunte au Sermon sur la montagne un texte dans lequel, selon lui, se cristallise le message de Qohéleth et qui en constitue la clé de lecture : «Ne vous inquiétez pas pour votre vie» (Mt 6,25). C'est dans ce sens que vont les réflexions de Luther dans ses *Adnotationes in Ecclesiasten* et dans sa *Vorrhede*. Dans les *Adnotationes in Ecclesiasten*, Luther ajoute au passage cité ci-dessus : «[...] sans nous inquiéter de l'avenir, de façon à ce que simplement nous ayons un cœur tranquille et calme. Dans la suite du livre il nous exhorte à manger, à boire et à nous réjouir avec l'épouse de notre jeunesse ; que l'huile ne manque pas sur notre tête et que nos vêtements soient blancs» (cf. Qo 9,8 sq.). Or Luther rapproche ces conseils de Qohéleth d'une autre citation du Sermon sur la montagne, à savoir Mt 6,34 : «À chaque jour suffit sa peine.»³³ Ce texte rejoint le contenu de la *Vorrhede* : «À chaque jour suffit sa peine. Voilà le résumé et le contenu de ce livre. Se soucier de nous revient à Dieu ; nos soucis finissent par échouer et n'aboutissent qu'à une fatigue inutile et vaine.»³⁴

Comment juger cette interprétation de Qohéleth? D'emblée, on note qu'elle ne porte que sur la vie d'ici-bas, le jugement dernier et la vie dans l'au-delà n'étant plus évoqués. À ce propos, l'exégèse de Luther est incontestablement plus proche des pensées de Qohéleth que celle de Jérôme et de ceux qui se sont inspirés de ce dernier. Cela n'empêche pas que dans son exégèse Luther s'appuie sur deux présupposés, à l'instar de Jérôme³⁵ :

a) L'auteur du livre de Qohéleth est le roi Salomon, qui, doté de l'Esprit Saint, n'est pas un sceptique, mais dans son cœur déjà un chrétien.

b) C'est l'enseignement d'un tel auteur ayant déjà une connaissance du Christ que l'exégèse chrétienne doit déceler.

³¹ Cf. à ce propos G. WHITE, «Luther on Ecclesiastes» (voir note 26), p. 188 sq.

³² Cf. l'interprétation de Qo 1,2 dans : M. LUTHER, *Tischreden* (WA.TR I, N° 547, p. 252) : «Sic est labor nobis reliquus, quod multa iubemus, et non fiunt nisi modica, multa docemus, et non discuntur nisi modica [...] Quare sic Deus fecit? Ut ipse solus sit sapiens et potens, qui si fierent nostra consilia et verba, efficiemur superbi et nobis sapientiam et potentiam arrogaremus, quia vitio naturali ambimus sapientiae et potentiae gloriam [...]. Und das ende vom lied heisst : *Vanitas vanitatum und Soli Deo sapientia*».

³³ M. LUTHER, *Adnotationes in Ecclesiasten* (WA 20, p. 13) : «sine sollicitudine futurorum, tantum ut tranquillum et quietum cor habeamus. Sic in sequentibus adhortatur nos, ut edamus et bibamus et laetemur cum uxore adolescentiae nostrae et ne oleum capiti nostro deficiat et vestimenta nostra candida sint iuxta illud Christi 'Sufficit diei malicia sua'».

³⁴ M. LUTHER, *Vorrhede auf den prediger Salomo* (WA.DB 10/2, p. 106) : «Es ist gnug das eyn iglich tag seyn ubel hat. Diser spruch ist die glose und ynnhalt dises buchs. Sorgen fur uns gehort Gott zu, Unser sorgen feylt doch, und gibt eyttel verlorne mühe.»

³⁵ Cf. E. WÖLFEL, *Luther und die Skepsis* (voir note 5), p. 110 sq.

Voilà pourquoi Luther n'hésite pas à introduire dans le livre vétérotestamentaire un motif, parmi d'autres ³⁶, qui lui est étranger : celui d'une relation intime entre Dieu et le croyant qui peut compter sur la sollicitude de Dieu à son égard. Une nouvelle fois, comme chez Jérôme, le Nouveau Testament, cette fois-ci un texte du Sermon sur la montagne, fournit la clé de lecture du livre de Qohéleth, quitte à lui prêter un sens nouveau éclipsant toute allusion à ce qu'on appelle d'habitude son scepticisme.

Toutefois, l'exégèse proposée par Luther a un trait en commun avec celle de Jérôme : visant à une exégèse chrétienne, Luther ne porte aucun intérêt au sens premier du livre de Qohéleth, et cela le distingue, comme Jérôme, de l'exégèse historico-critique ³⁷. Pour lui, le livre de Qohéleth n'a qu'un sens, à savoir le sens chrétien que Luther trouve dans le Nouveau Testament. Il en ressort que le livre de Qohéleth n'a nullement perdu son actualité pour les chrétiens, mais garde sa valeur de lecture spirituelle.

3. *L'exégèse contemporaine – l'infériorité de Qohéleth par rapport au Nouveau Testament*

Le développement de l'exégèse moderne du livre de Qohéleth est caractérisé par trois changements par rapport à l'interprétation ancienne et médiévale :

a) Abstraction faite de quelques voix divergentes, l'origine salomonienne du livre de Qohéleth n'était sérieusement controversée ni dans l'Antiquité ni au Moyen Âge. Ce sont les études de Hugo Grotius (1644) qui, en provoquant un débat sur l'identité de l'auteur du livre, marqueront une rupture dans la tradition. Dès lors, les uns défendent avec ténacité l'authenticité salomonienne du livre ³⁸, tandis que les autres visent à prouver le contraire à partir de la langue du livre, qui s'inscrit plutôt dans l'époque hellénistique que dans l'hébreu préexilique. Depuis, cette dernière estimation s'est avérée tout à fait justifiée, puisque des études récentes ont montré que la langue du livre de Qohéleth recèle beaucoup de phénomènes propres non seulement à l'hébreu biblique tardif, mais aussi à l'hébreu mishnique et à l'araméen ³⁹. Quoi qu'il

³⁶ Cf. le jugement de G. WHITE, «Luther on Ecclesiastes» (cf. note 26), p. 181, qui va jusqu'à dire : «The commentary is of great interest for the study of Luther's thought, mostly because, as a piece of exegesis, it is extremely tendentious ; what Luther writes is a straightforward exposition of his ideas, minimally influenced by the text that he is supposedly commenting on. This is not unconnected with the fact that the world-view of Ecclesiastes [...] is in many ways diametrically opposed to Luther's outlook. Luther must, therefore, come up with some quite remarkable arguments in order to prove that the author of Ecclesiastes did not mean what he appears to mean.»

³⁷ Cf. E. WÖLFEL, *Luther und die Skepsis* (voir note 5), p. 114-116.

³⁸ Pour davantage de détails, cf. les commentaires, p. ex. J. VILCHEZ LINDEZ, *Ecclesiastés o Qohélet* (voir note 6), p. 21-24.

³⁹ Cf. entre autres l'étude de A. SCHOORS, *The Preacher Sought to Find Pleasing Words*, Leuven, Peeters, 1992, *passim*.

en soit, la nouvelle datation n'est pas sans conséquences. Alors qu'auparavant l'autorité du livre de Qohéleth semblait «garantie» par son auteur présumé, censé avoir rédigé la «trilogie» des Proverbes, du Cantique des Cantiques et du livre de Qohéleth, la découverte de Grotius a valu au texte une certaine perte d'autorité, lacune qui, comme nous le verrons, restait à combler. En effet, si l'auteur du livre est un savant juif anonyme de l'époque hellénistique et non pas Salomon en tant que précurseur du «nouveau Salomon», c'est-à-dire de Jésus-Christ, le rapport entre le livre de Qohéleth et le Nouveau Testament doit être redéfini.

b) L'autorité religieuse du livre de Qohéleth faisait l'objet de discussions rabbiniques, controverses attestées surtout dans des sources mishniques et talmudiques, mais aussi ailleurs⁴⁰. Faisons abstraction de la question de savoir si la canonicité du livre était effectivement en débat après l'assemblée de Yabneh⁴¹. Ne citons qu'un argument important permettant aux défenseurs du livre de l'accepter comme texte conforme à la Tora : selon le Talmud babylonien (bT Shab 30b), le livre de Qohéleth «finit par les paroles de la Tora». Sans aucun doute, cela se réfère à Qo 12,13 : «Crains Dieu et observe ses commandements». Évidemment, un tel argument, parmi d'autres que nous ne mentionnerons pas ici⁴², était susceptible de faire ressortir la conformité du livre de Qohéleth à la Tora et de lui assurer par conséquent sa place dans la Bible hébraïque. Inutile de dire que pour les rabbins, Qo 12,13 était la parole de Salomon invitant ses lecteurs à respecter la Tora, en dépit des nombreux textes du livre suspects d'hédonisme. Pour l'exégèse moderne, la situation est complètement différente : elle conteste non seulement que le livre de Qohéleth ait été rédigé par Salomon, mais aussi que les épilogues appartiennent au livre original. Comme la critique des sources à laquelle on a recours le montre, Qo 12,9-14 est un ajout secondaire, formulé par un ou plusieurs auteurs anonymes. C'est surtout Qo 12,13-14 qui aurait été ajouté dans le but de «canoniser» le livre, sans que ces versets soient pour autant entièrement conformes au livre qui précède⁴³. Autrement dit : soucieux de rapprocher le livre de

⁴⁰ Pour une présentation de ces textes, cf. p. ex. E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (voir note 6), p. 7-13 ; K. J. DELL, «Ecclesiastes as Wisdom» (voir note 14), p. 313-317.

⁴¹ Pour une nouvelle approche de cette question, cf. M. J. BROYDE, «Defilement of the Hands, Canonization of the Bible, and the Special Status of Esther, Ecclesiastes, and Song of Songs», *Judaism* 44 (1995), p. 65-79.

⁴² Cf. à ce propos les ouvrages cités dans la note 40.

⁴³ Cette interprétation de Qo 12,13-14 est bien répandue (exception : R. GORDIS, *Kohélet. The Man and His World*, Northvale-London, Jason Aronson, 1995, p. 341). Cf. par exemple K. GALLING, «Stand und Aufgabe der Kohelet-Forschung», *Theologische Rundschau* 6 (1934), p. 355-373 : «Mit dieser Summa ist Koh. in der Tat synagogenfähig geworden.» D. MICHEL, *Qohélet*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, p. 118, va jusqu'à parler de «Fehlinterpretationen», sans pour autant prêter aux auteurs l'intention de tromper (cf. p. 120). Pour les problèmes que cette interprétation présente, et pour un jugement plus nuancé, cf. récemment J.-M. AUWERS, «Problèmes d'interprétation de l'épilogue de *Qohélet*», in A. SCHOORS (éd.), *Qohélet*

Qohéleth de la Tora, l'auteur ou les auteurs de Qo 12,13-14 s'éloignent paradoxalement du contenu du livre. Voilà pourquoi la question surgit à nouveau : qu'en est-il alors de la valeur religieuse du livre de Qohéleth lui-même, une fois enlevé le cadre théologique qui ne lui est pas entièrement conforme?

c) Dès que l'exégèse moderne met l'accent, pour un livre donné, sur son sens premier qu'il s'agit de reconstituer par les méthodes historico-critiques, il n'est plus légitime de transposer des idées néotestamentaires dans le livre de Qohéleth et de lui conférer ainsi un sens qui lui était étranger. En d'autres termes : il n'est plus possible de canoniser ni de baptiser ce texte vétérotestamentaire en recourant aux méthodes mentionnées. Le livre de Qohéleth est-il alors un «corps étranger» dans le canon biblique, qui ne doit qu'à des interprétations erronées sa place dans cette collection de livres, place qu'il ne mérite pas? Il existe effectivement des biblistes qui penchent pour un tel avis ⁴⁴.

Comment cet état de choses se reflète-t-il dans l'exégèse des XIX^e et XX^e siècles? D'emblée on peut dire que de nombreux auteurs chrétiens cherchent à mettre le «message» du livre de Qohéleth en rapport avec le christianisme et à lui attribuer une valeur particulière pour les chrétiens. Souvent, ces considérations se trouvent dans les introductions des commentaires, particulièrement dans des chapitres résumant l'exégèse développée par la suite ou élaborant l'herméneutique qui déterminera cette dernière. Sans pour autant nier l'existence d'autres approches, nous présenterons ici un modèle qui sert à caractériser le rapport entre Qohéleth et le christianisme : le modèle du progrès de la révélation. De toute évidence, ce modèle adapte certains éléments de la philosophie de l'histoire de Hegel, bien que le langage de cet auteur ne se reflète que dans des ouvrages du XIX^e et du début du XX^e siècle. Plus tard, une certaine désaffection pour ce langage est incontestable, le rapport entre Qohéleth et le Nouveau Testament demeurant en principe identique.

Un des premiers exégètes à recourir au modèle mentionné est l'allemand *Franz Delitzsch* dont le commentaire de Qohéleth, datant de 1875, cherche à mettre en relief l'écart entre Qohéleth et le Nouveau Testament. Nous n'en citerons que quelques pensées importantes : Delitzsch s'efforce de montrer que Qohéleth relève d'un degré de développement de la révélation inférieur au

in the Context of Wisdom, Leuven, Peeters, 1998, p. 267-282, spécialement p. 280 sq. ; TH. KRÜGER, «Die Rezeption der Tora im Buch Kohelet», in L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (éd.), *Das Buch Kohelet* (voir note 4), p. 303-325, spécialement p. 303-306.

⁴⁴ Cf. R. B. SALTERS, «Qoheleth and the Canon», *Expository Times* 86 (1974-75), p. 339-342, spécialement p. 342 : «And yet, in a sense, it was a disaster for Qoheleth that the book came to be included in the Canon.» D. MICHEL, *Qohelet* (voir note 43), p. 122 : «[...] sie [les exégètes modernes] geraten in dem Bestreben, nach dem von dem Verfasser ursprünglich gemeinten Sinn zu fragen, nicht selten unversehens in die Front derer, die vor fast zweitausend Jahren die Aufnahme des Buches in den Kreis der Heiligen Schriften ablehnten. Und damit stehen sie vor einer eigenartigen Aufgabe : nach der Tradition ihrer Kirche gehört das Buch in den Kanon – nach ihrer Einsicht hatten eher diejenigen recht, die es nicht im Kanon haben wollten.»

Nouveau Testament et dépassé par ce dernier. Comme ce développement est censé être «organique» et cohérent, Qohéleth ne représente cependant pas un élément étranger : dans la mesure où il témoigne de l'insuffisance du degré inférieur, particulièrement d'une vision de la vie terrestre fermée à l'idée de la vie dans l'au-delà, il révèle indirectement la nécessité du degré supérieur. Concrètement, celui-ci consiste à rendre la vie céleste accessible à l'humanité et nécessite une nouvelle révélation divine : celle dont témoigne le Nouveau Testament ⁴⁵. Certes, Delitzsch reconnaît qu'aucune résignation ne transparait dans le livre de Qohéleth, et que le motif qui sous-tend ses énoncés est la crainte de Dieu ⁴⁶. Cela n'empêche pas que le livre de Qohéleth reflète, pour Delitzsch, une connaissance humaine préliminaire, qui n'a pas encore atteint la plénitude de celle qui rend possible la révélation néotestamentaire.

Pour ce qui est du monde francophone, nous devons à *Emmanuel Podechard* († 1951) le commentaire le plus détaillé en langue française, qui date de 1912. Le paragraphe qui nous intéresse est intitulé «Le rôle de Qohéleth dans le développement de la religion» (p. 196-198). En un certain sens, Podechard présuppose un modèle du progrès de la révélation analogue à celui de Delitzsch, mais il place les accents un peu différemment. Il a en commun avec Delitzsch d'insister sur l'idée suivante : le livre de Qohéleth traduit une certaine insuffisance en ce qui concerne sa vision du monde, insuffisance que plus tard le Nouveau Testament comblera : «Il [Qohéleth] a ressenti comme personne avant lui la vanité des choses créées et le besoin d'un surcroît [...]. Il n'entendait certes pas démontrer l'existence des rétributions futures, mais il a établi avec une rare vigueur une des prémisses qui rendaient cette conclusion nécessaire.» ⁴⁷

Contrairement à Delitzsch, qui n'accorde guère d'attention à ce problème, Podechard consacre quelques lignes à la question de la «valeur permanente» du livre de Qohéleth. Cependant, la réponse de Podechard est ambiguë : d'une part, il ne met pas en doute une certaine actualité du livre pour les chrétiens ; d'autre part, le modèle du progrès l'amène à nuancer cette opinion. En effet, pour lui, l'affirmation par Qohéleth de la vanité du monde demeure valable, parce que «tout un aspect de la spiritualité chrétienne s'est inspiré de lui et

⁴⁵ Cf. F. DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth*, Leipzig, Dörffling & Franke, 1875, p. 189 : «Ein neutestamentlicher Gläubiger würde ein Buch wo [sic, lege : 'wie'] [...] das B[uch] Koheleth nicht schreiben können ohne Versündigung an der geoffenbarten Wahrheit, ohne Verleugnung der unterdeß ermöglichten besseren Erkenntnis, ohne Rückfall auf einen überwundenen Standpunkt. Der Verf[asser] des B[uches] Koheleth gehört der Offenbarungsreligion auf ihrer alttest. Vorstufe an, er ist ein vorchristlicher Gläubiger.» *Ibid.*, p. 191 : «Das B[uch] Koheleth ist [...] ein Thatbeweis für die Unzulänglichkeit der Offenbarungsreligion in ihrer alttest[amentlichen] Gestalt [...] Soll das Dunkel der Erde sich lichten so muß ein Neuer Bund aufgerichtet werden, indem die himmlische Liebe [...] in die Menschheit eintritt und Sünde, Tod, Hades überwindet und den Schwerpunkt des Menschendaseins aus dem Diessaits ins Jenseits verlegt.»

⁴⁶ Cf. *ibid.*, p. 190.

⁴⁷ E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (voir note 6), p. 196 sq.

[que] nombreuses sont les âmes qui lui ont demandé des leçons de détachement.»⁴⁸ Alors que Qohéleth enseigne ainsi aux chrétiens sinon le *contemptus mundi*, du moins une certaine sobriété en ce qui concerne les choses de ce monde-ci, «le progrès de la révélation a heureusement frappé de caducité plusieurs de ses éléments. Devant la foi aux rétributions futures, les plaintes de Qohéleth tombent, au moins au sens où il les écrivait, et ses conclusions pratiques n'ont plus de raison d'être.»⁴⁹

En conclusion, Podechard semble partir de l'idée essentielle suivante : l'infériorité de Qohéleth par rapport au Nouveau Testament, infériorité due au progrès de la révélation. Il en ressort que le chrétien peut en tirer des leçons, tout en se rendant compte que Qohéleth est dépassé par le Nouveau Testament⁵⁰.

À en juger par les nombreux commentaires et introductions parus au cours du XX^e siècle, on peut dire que beaucoup d'auteurs chrétiens suivent les chemins déjà empruntés par Delitzsch et Podechard – qu'ils adoptent la terminologie hégélienne ou non. Bien entendu, même cette idée de base, le développement de la révélation, se concrétise dans un éventail de nuances en ce qui concerne la façon de concevoir la différence entre Qohéleth et le Nouveau Testament : comme Podechard, les uns soulignent plutôt l'insuffisance des réflexions de Qohéleth et la nécessité d'une révélation divine complémentaire, sans pour autant contester une certaine valeur religieuse du livre, même pour le lecteur chrétien⁵¹. D'autres, par contre, ne voient qu'un abîme infranchissable entre Qohéleth et le Nouveau Testament, Qohéleth traduisant l'échec de la religion vétérotestamentaire⁵².

⁴⁸ *Ibid.*, p. 197.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 197.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 199 : «Le livre qui contenait une pareille doctrine [celle de la vanité des choses terrestres sauf la vertu et celle de la rétribution annoncée en Qo 12,13 sq.] méritait d'entrer dans le recueil des Écritures, et tout dépassé qu'il soit par la révélation évangélique, il peut être utile encore aux chrétiens.»

⁵¹ Cf. par exemple L. GAUTIER, *Introduction à l'Ancien Testament*, t. II, Lausanne, Payot, 1939³, p. 183 : «[...] il montre ce qui manque à la religion de l'A.T. pour satisfaire nos besoins.» H. DUESBERG, art. «Ecclésiaste», *Dictionnaire de Spiritualité*, t. IV, Paris, Beauchesne, 1961, col. 40-52, spécialement col. 47 : «Ce qu'il attendait sans bien le savoir, c'était l'avènement du royaume. Quand Jésus descendit comme tous les morts au shéol et qu'il en fit éclater les murailles par sa seule présence, Qohéleth put contempler l'unique conclusion que réclamait son enseignement.» G. RAVASI, *Qohelet*, Cinisello Balsamo, Paoline, 1988, p. 56 : «La parola 'ispirata' di Qohelet è anche da interpretare alla luce della progressività pedagogica della stessa rivelazione divina [...] In questo senso si può dire che per il cristiano la parola di Qohelet è come un indice puntato verso la pienezza di Cristo in cui la tensione della ricerca e dell'autore anticotestamentario troverà una risposta conclusiva e non evasiva.»

⁵² Cf. par exemple G. WILDEBOER, «Der Prediger», in K. BUDDE ET AL., *Die fünf Megillot*, Freiburg i. B.-Leipzig-Tübingen, Mohr, 1898, p. 109-168, spéc. p. 119 : «Kohélet [...] ist ein wertvolles Dokument aus der Geschichte von Israels einzigartiger Religion. Seine Bedeutung für die Geschichte des Reiches Gottes ist aber rein negativ. Es spricht aus ihm ein schreiendes Verlangen nach Befriedigung geistiger Bedürfnisse und Nöte, wie solche im ganzen AT nicht rückhaltloser aufgedeckt sind als hier, ein Verlangen,

La critique adressée au livre de Qohéleth ne s'arrête pas là. En fait, on essaie non seulement de le détacher du Nouveau Testament, mais on souligne aussi les différences incontestables entre lui et les autres écrits vétérotestamentaires, concernant notamment sa façon de parler de Dieu qu'il n'interpelle pas à la deuxième personne, le fait qu'il passe sous silence l'histoire du salut, etc. Tandis que quelques-uns ne surévaluent pas ces différences⁵³ – d'autres livres sapientiaux comme Job n'évoquant pas non plus l'histoire d'Israël –, bon nombre de biblistes tirent la conclusion opposée : ils vont jusqu'à reprocher à Qohéleth que son Dieu ne soit ni celui de la foi israélite ni celui de la foi chrétienne⁵⁴.

À cela s'ajoute, chez d'autres, un mépris général à l'égard de la littérature sapientiale, parce qu'elle tente d'enfermer le rapport entre Dieu et le monde dans un système inadéquat, celui de la rétribution (*Tun-Ergehen-Zusammenhang*), considérée comme une impasse même au sein de la pensée vétérotestamentaire⁵⁵. Lu dans une telle optique, le livre de Qohéleth ne réfute pas seulement la doctrine de la rétribution qui se montre fautive, mais confirme aussi l'échec de la sagesse vétérotestamentaire en général⁵⁶. S'il ne renoue pas avec les *theologoúmena* importants de l'Ancien Testament, particulièrement avec l'agir de Dieu dans l'histoire, c'est qu'il est censé défendre une religiosité proche de l'*Urheberreligion*, selon laquelle un Dieu «déiste» a créé l'univers, mais s'en est retiré ensuite. En dernière analyse, c'est cette croyance qui, d'après l'interprétation citée, explique ce qu'on appelle habituellement le pessimisme, voire le nihilisme de Qohéleth⁵⁷.

On pourrait facilement allonger cette présentation très sommaire des lectures contemporaines du livre de Qohéleth. Cela montrerait qu'en raison de ses présumés «manques» au plan théologique, bien des biblistes considèrent Qohéleth comme un «outsider» non seulement par rapport au Nouveau Testament, mais aussi par rapport au reste de l'Ancien Testament. Au lieu de

das nur in dem gestillt werden konnte, der das ewige Leben ist und das ewige Haus in dem Vaterhaus mit seinen vielen Wohnungen (Joh 14,2) erkennen lässt.»

⁵³ Cf. récemment R. E. MURPHY, *Ecclesiastes*, Waco, Texas, Word, 1992, p. lxxviii ; R.N. WHYBRAY, «Qohelet as a Theologian», in A. SCHOORS (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (voir note 43), p. 239-265, spécialement p. 245 sq.

⁵⁴ Cf. p. ex. A. LAUHA, *Kohelet*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1978 ; D. MICHEL, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, Berlin-New York, de Gruyter, 1989, p. 289.

⁵⁵ Cf. H. D. PREUSS, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, Stuttgart, Kohlhammer, 1987, p. 189.

⁵⁶ Cf. H.-P. MÜLLER, «Der unheimliche Gast. Zum Denken Kohelets», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 84 (1987), p. 440-464, spéc. p. 454-458.

⁵⁷ Cf. H.-P. MÜLLER, «Neige der alttestamentlichen 'Weisheit'. Zum Denken Qohäläts», *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 90 (1978), p. 238-264, spéc. p. 242 sq. ; Id., «Der unheimliche Gast» (voir note 56), p. 457. Pour une interprétation plus équilibrée de la conception de Dieu chez Qohéleth, cf. J. VILCHEZ LINDEZ, *Ecclesiastes o Qohélet* (voir note 6), p. 444 sq. ; R.N. WHYBRAY, «Qoheleth as a Theologian» (voir note 53), p. 246 sq.

«baptiser» Qohéleth, comme Jérôme et Luther l'ont fait, cette approche consiste plutôt à l'éloigner du Nouveau Testament, pour d'autres aussi de l'Ancien Testament. De quelque façon qu'on veuille juger cette lecture du livre biblique, elle présente un inconvénient : entre Qohéleth et le Nouveau Testament, entre Qohéleth et les chrétiens, l'abîme est tellement insurmontable que, pour ces derniers, le livre ne garde guère de sens et d'actualité.

4. Conclusion

Pour en revenir au début de cet article, particulièrement au problème de la précompréhension, il convient de tirer quelques conclusions de ce bref parcours de l'histoire de l'interprétation de Qohéleth.

a) Depuis l'époque patristique, beaucoup de générations de chrétiens n'éprouvaient aucune difficulté à revendiquer pour eux-mêmes le livre de Qohéleth. Comme selon 2 Tm 3,16 «toute Écriture est inspirée et utile pour enseigner», même pour un texte problématique comme Qohéleth, il s'avérait nécessaire d'en dégager le sens chrétien. Voilà la précompréhension qui permettait de faire d'emblée de Qohéleth un «chrétien assimilé». Par contre, qu'on insiste sur le *contemptus mundi* ou sur l'interprétation proposée par Luther, les deux lectures supposent qu'on éclipse le sens premier, non chrétien, du texte vétérotestamentaire, qui ne joue pas de rôle. En ce qui concerne l'exégèse scientifique, il va de soi qu'elle ne peut pas renouer avec ces deux lectures du livre de Qohéleth, même si l'un ou l'autre argument garde une certaine valeur.

b) Contrairement à Jérôme et à Luther, l'exégèse historico-critique se propose de reconstituer le sens premier d'un texte donné. En ce qui concerne le livre de Qohéleth, il est intéressant de voir que bon nombre de biblistes chrétiens ne se limitent pas à cette démarche, mais montrent du doigt les prétendus déficits théologiques de Qohéleth vus dans une optique chrétienne. Quelques-uns ne s'abstiennent même pas de formuler des jugements très critiques à l'égard de ce livre vétérotestamentaire.

c) Si l'exégèse du livre de Qohéleth se fait dans une ambiance chrétienne, il n'est pas forcément nécessaire de supprimer une précompréhension correspondante dans le processus de l'interprétation. Il faut bien au contraire en être conscient, d'autant qu'on peut s'attendre à ce que les lectures citées exercent une certaine influence sur l'exégèse à venir. À supposer qu'on ne veuille pas tomber dans les pièges signalés, quelle attitude faut-il adopter? Comme la tâche de l'exégète n'est pas seulement d'examiner de façon critique les interprétations existantes, il lui revient aussi d'examiner les préjugés qui peuvent se glisser dans sa propre exégèse. En ce qui concerne celle du livre de Qohéleth, il convient de ne pas insister sur les prétendus déficits théologiques du livre et sur ce qu'il passe évidemment sous silence, mais sur ce qu'il sait, affirme ou défend positivement. Il ne faudrait donc pas comparer les énoncés de

Qohéleth à ceux du Nouveau Testament ou d'un autre livre vétérotestamentaire et absolutiser une théologie spécifique due à une certaine conception du « canon dans le canon ». L'idée de l'au-delà et de la rétribution qui s'y réalise peut-elle vraiment servir de critère pour juger les pensées de Qohéleth ? Dans cette hypothèse, ne faudrait-il pas écarter bon nombre d'autres livres vétérotestamentaires ne connaissant pas cette idée ? Quoi qu'il en soit, si l'on accorde trop de poids à de telles comparaisons, on risque très vite de soupçonner Qohéleth d'hétérodoxie, voire de lui contester sa place dans le canon de la Bible hébraïque. Si l'on veut éviter ces conclusions, il est indispensable d'accepter Qohéleth comme un interlocuteur qui mérite d'être écouté et qui peut partager ses expériences, ses doutes, ses déceptions avec les chrétiens. Concrètement : les énigmes qui ont tourmenté Qohéleth ne sont pas *a priori* les nôtres, mais nous ne sommes pas *a priori* blindés contre elles. En résumé : il faut abandonner l'attitude de supériorité à l'égard de Qohéleth⁵⁸. Alors il sera en mesure de nous dire quelque chose et de garder son actualité⁵⁹.

⁵⁸ Cf. aussi R. E. MURPHY, *Ecclesiastes* (voir note 53), p. Ixix.

⁵⁹ Pour des tentatives dans ce sens, cf., par exemple, E. GLASSER, *Le procès du bonheur par Qohelet*, Paris, Cerf, 1970, p. 207-209 ; O. KAISER, «Schicksal, Leid und Gott. Ein Gespräch mit dem Kohelet, Prediger Salomo», in M. OEMING, A. GRAUPNER (éds), *Altes Testament und christliche Verkündigung (Festschrift A.H.J. Gunneweg)*, Stuttgart, Kohlhammer, 1987, p. 30-51 ; E. BONS, «Das Buch Kohelet in jüdischer und christlicher Interpretation» (voir note 4), p. 347-355.