André LAMORTE
LICENCIÉ EN THÉOLOGIE

LE LIVRE DE QOHÉLETH

ÉTUDE CRITIQUE ET PHILOSOPHIQUE

DE

L'ECCLÉSIASTE

PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER
33, RUE DE SEINE, 33

1932

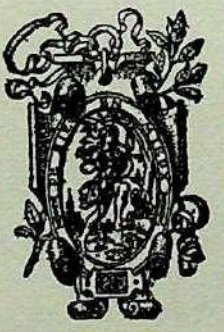
André LAMORTE
Licencié en Théologie

LE LIVRE DE QOHÉLETH

ÉTUDE CRITIQUE ET PHILOSOPHIQUE

DE

L'ECCLÉSIASTE



PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER
33, RUE DE SEINE, 33

1932

Hoffmann Charles

43

INTRODUCTION

Si le livre de Qohéleth est peu connu des familiers-mêmes de la Bible, dans les milieux religieux de nos Eglises, il n'en est pas ainsi parmi les théologiens. Depuis l'ère chrétienne, ce petit livre de 12 chapitres a été l'objet des controverses les plus passionnées et a fait coulé des flots d'encre. L'histoire de la canonicité de l'Ecclésiaste nous révèle l'ampleur de ces controverses; une bibliographie considérable sur le sujet est à la disposition du savant.

Ce n'est donc pas précisément une contribution inédite que nous prétendons apporter à l'étude des questions théologiques. Le nombre important de travaux consacrés à l'Ecclésiaste, depuis une cinquantaine d'années, chez les juifs et chez les chrétiens, en langues allemande, anglaise et même française, témoigne de l'intérêt suscité par ce petit livre. Il suffit, pour s'en convaincre, de citer les noms de Mendelssohn, Friedländer, Herzfeld, Grätz, pour les commentateurs d'origine juive; Knobel, Heiligstedt, Hävernick-Keil, Vaihinger, Ewald, puis Delitzsch, Motais, Renan, Wright, Cornely, Kuenen, L. Segond, Driver, Barton, Reuss, Zapletal, Tyler, Podechard, Ludwig Lévy, pour les commentateurs d'origine chrétienne.

Quelles sont donc les raisons qui nous ont déterminé à écrire un nouveau livre sur l'ouvrage si rebattu de Qohéleth?

C'est d'abord la curiosité suscitée en notre esprit par ces quelques pages où semblent se heurter, en un assem-

blage parfois surprenant, les doctrines les plus ecclectiques de l'antiquité, depuis le yahvisme le plus pur jusqu'à l'épicurisme, en passant par l'aristotélisme et le stoïcisme. Un tel amalgame de contrastes philosophiques est-il concevable? est-il possible? est-il vrai ? Qohéleth serait-il une collectivité d'auteurs ? Comment concilier le pessimisme général du livre et l'apparent libertinisme de certains passages? le scepticisme avéré de certaines affirmations et l'élan de foi profonde de plusieurs autres ? Et l'on comprend tout l'intérêt que provoquent de tels problèmes. Un livre qui vous édifie et vous déconcerte à la fois, un livre qui semble plonger ses racines dans le sol profond du judaïsme d'une part et adopter les théories de la philosophie païenne d'autre part, n'est-il pas de nature à provoquer la recherche ? Rien de pareil, en effet, dans toute la littérature biblique.

Dira-t-on que tous ces problèmes ont été étudiés dans le détail par un grand nombre de commentateurs et qu'on ne voit pas la nécessité de les poser à nouveau ? Mais pour dire cela, il faudrait ignorer combien variées et divergentes sont les solutions proposées. Et ce sont précisément ces hypothèses diverses et contradictoires qui, autant et plus peut-être que l'impression provoquée par la lecture-même du livre, nous ont suggéré l'idée d'une étude personnelle et approfondie de l'Ecclésiaste. Cette étude ne représente donc pas un travail nouveau en son genre. Fruit de nos méditations d'abord, de nos propres recherches scientifiques ensuite, elle doit beaucoup aux travaux de nos devanciers. Mais dans le chaos des opinions les plus diverses, nous avons essayé de nous former une opinion personnelle, de mettre un peu d'ordre dans notre pensée, en particulier en ce qui concerne l'auteur du livre, le temps, le milieu où

il fut composé. La portée de notre tâche dépasse le cadre particulier qui nous occupe. Car si ce livre étonnant, le plus étonnant et le plus obscur sans doute de l'Ancien Testament, peut être considéré comme un ouvrage authentiquement hébreu, ayant sa place toute désignée dans le Canon de l'Ancienne Alliance, au même titre que les livres de Job, des Proverbes, du Cantique, etc., quelle garantie d'authenticité pour tous les autres livres du Canon hébreu !

Le plan que nous nous sommes tracé nous a paru le plus logique et le plus simple à la fois. Il importait au premier chef d'être fixé sur l'auteur et l'époque de composition. Entre l'époque salomonienne défendue par quelques rares auteurs et la période des Séleucides admise par la majorité des commentateurs modernes, n'y aurait-il pas une date intermédiaire? N'est-il pas possible de découvrir une solution de nature à sauvegarder l'unité de notre livre en donnant une explication plausible de ses caractères historique et linguistique? Une étude critique s'imposait donc d'abord. Elle fera l'objet de notre première partie.

Devant tenir compte de toutes les pièces essentielles du procès, nous ne pouvions passer sous silence l'étude comparée de la doctrine de notre livre avec les grands systèmes de la philosophie grecque dont on a prétendu que Qohéleth s'était inspiré.

Cette étude fera donc l'objet de notre seconde partie.

Nous ne nous dissimulons nullement les écueils dont notre sujet est enveloppé : les contradictions dans lesquelles l'auteur semble parfois tomber, le désaccord qui règne entre les critiques sur la question d'authenticité, l'absence presque complète de documents relatifs à l'histoire des temps auxquels on assigne généralement la

composition de l'Ecclésiaste, le vocabulaire particulier de ce livre qui nous arrête à chaque pas, un style concis et souvent plein d'ellipses, autant de difficultés qui se dressent devant le théologien aux prises avec cet ouvrage unique en son genre (non seulement dans la Bible, mais dans toute la littérature ancienne).

Néanmoins, nous ne pensons pas que ces difficultés soient insurmontables. Et si nous ne les avons pas résolues nous-mêmes, dans un travail que nous avons voulu accomplir en toute sérénité, c'est-à-dire sans autre parti-pris que le désir de sauvegarder la vérité, nous croyons avoir réussi à simplifier le problème et nous être rapproché de sa solution.

Etant donné l'importance du texte, dans notre étude critique spécialement, il nous a paru indispensable de donner une traduction, en raison des nombreuses divergences de détail entre les différentes versions. Et nous avons cru bon pour la clarté du texte d'abord, pour une heureuse préparation à notre travail critique ensuite, d'accompagner cette traduction d'un commentaire exégétique.

On nous reprochera peut-être de n'avoir fait aucune part à l'examen des ressemblances textuelles entre l'hébreu de Ben-Sira et celui de Qohéleth, à celui des ressemblances d'idées entre l'Ecclésiaste et l'Ecclésiastique grec, et le livre de la Sagesse, et la littérature apocalyptique, et les doctrines des Sadducéens, des Pharisiens et des Esséniens.

Mais nous n'avons pas voulu faire un travail spécifiquement documentaire et encyclopédique dans le genre de l'ouvrage considérable de E. Podechard. Notre but était de montrer dans le livre de Qohéleth, en dépit de ses étrangetés et des contestations qu'il a soulevées,

l'œuvre authentiquement hébraïque, l'œuvre vraiment une, digne de la place que la tradition lui a assignée dans le Canon, d'un juif de l'époque héroïque qui suivit le retour de l'exil. Pour cela faire, nous ne pouvions passer sous silence les arguments très importants de l'école de Tyler, de Plumptre, etc. sur les influences de l'hellénisme. La simple probité scientifique exigeait de notre part l'examen sérieux de ces théories philosophiques. L'étude des ouvrages de Ben-Sira, de la littérature apocalyptique, etc., si intéressante soit-elle dans ses rapports avec l'ouvrage de Qohéleth, n'aurait en rien servi notre but.

En ce qui concerne le titre de notre livre, nous avons adopté la transcription QOHÉLETH[1].

Cette transcription est loin d'être admise par tous les auteurs qui ont écrit sur l'Ecclésiaste. Les allemands écrivent généralement *Kohelet* (Zapletal) ; les anglais et nombre de français écrivent *Koheleth* (Tyler, Segond, Anhe, Thébault, Heydt, etc.) ; d'autres écrivent *Qohélet* (Reuss, F. J. Leenhardt) ; Renan écrit tantôt *Kohélet*, tantôt *Cohélet* ; M. Lods écrit *Cohéleth*. Le titre de l'original hébreu portait simplement ses quatre consonnes קהלת. Ces consonnes se transcrivent régulièrement, dans l'orthographe française, par QHLT. Les voyelles manquent, selon l'usage ; mais il est probable que l'auteur a voulu qu'on lise Q°H°L°T. Dans un passage du texte (12, 8), la quiescente ו, *o* a été introduite entre les deux premières lettres. Dès le III[e] siècle de notre ère les Grecs prononçaient Κωελεθ[2]. Les Massorètes ont donc suivi une traduction en ponctuant Q° H° L° T, et le traducteur grec a lu évidemment de la même manière, quand il a

1. Cf. Lucien Gautier, Podechard.

2. Origène, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 25, cité par Renan, op. cit. p. 9.

traduit le mot par Ἐκκλησιαστής. QªHªL, en effet, est l'équivalent exact du grec ἐκκλησία.

D'après ces considérations, il nous parait que l'orthographe que nous avons adoptée correspond aussi fidèlement que possible à l'orthographe et à la phonétique originales. Les Grecs n'ont pu transcrire le ק que par leur K unique. Nous le transcrivons par Q et non par C ou par K, cette dernière consonne correspondant communément au *Kaph* hébreu (כ). Quant à la lettre terminale ת, qui ne comporte pas de *daguesh*, elle correspond au *th* dur anglais et non au simple *t* par lequel on transcrit le *taw* dagueshé.

Nous tenons à exprimer notre gratitude aux maîtres qui nous ont initié et aidé dans nos études sur l'Ancien Testament. J'ai déchiffré l'hébreu sous la paternelle direction du pasteur François Martin, dans le cher presbytère cénevol où s'est mûrie ma vocation pastorale; je dois beaucoup à l'enseignement théologique de mon professeur de Montpellier, le doyen Edouard Bruston et à l'éminent et regretté professeur de Genève, Lucien Gautier, que j'eus le privilège de rencontrer dans le Midi en 1922 et dont les ouvrages et les conseils qu'il me donna par correspondance furent pour moi d'un si grand prix.

Je dois enfin un mot de reconnaissance à M. Edouard Aude, conservateur de la Bibliothèque Méjanes et à ses collaborateurs; à M. de Tournadre, bibliothécaire en chef de l'Université d'Aix-Marseille; à M. A. Palanchon, lesquels, en mettant à ma disposition leurs magnifiques bibliothèques, en m'autorisant à emporter les volumes dont j'avais besoin pour travailler, en me fournissant enfin d'utiles bibliographies, ont grandement contribué à la bonne marche de ce travail.

Aix-en-Provence, Avril 1932.

PREMIÈRE PARTIE

ÉTUDE CRITIQUE

CHAPITRE PREMIER

Qohéleth et le Canon des Ecritures

Le Livre de l'Ecclésiaste (terme adopté par la version des Septante et par la Vulgate : Ἐκκλησιαστής, *Ecclésiastes)* débute par la suscription suivante : « Paroles de Qohéleth, fils de David, roi à Jérusalem. » De ce fait, la Bible hébraïque ne porte d'autre titre que *Qohéleth*.

Peut-on fixer une date approximative sur l'admission du livre de Qohéleth dans le Canon?

A cet égard, les plus grandes divergences se révèlent parmi les critiques. Nous invoquerons successivement le témoignage des Ecritures, le témoignage des auteurs profanes et les témoignages patristiques.

I. Le Témoignage des Ecritures. — Dans l'A. T. nous ne trouvons aucune mention du livre de Qohéleth, et le N. T. ne contient pas une citation proprement dite de l'Ecclésiaste. Toutefois ce silence ne saurait être interprété défavorablement. Le N. T. ne cite pas tous les ouvrages canoniques[1]. Il n'a pas la prétention de dresser, de ces ouvrages, un catalogue quelconque. De façon générale, le N. T. se tait sur les Livres que les circonstances ne l'ont pas conduit à citer.

1. Esdras et Néhémie, Esther, Cantique des Cantiques, Juges.

D'aucuns ont cru découvrir certaines allusions ou certaines *réminiscences* de Qohéleth dans les épitres de saint Paul et dans les Evangiles. *Kleinert*[1] cite Rom. 8, 20; *Volck*[2] compare Rom. 8, 18 ss à Ecclésiaste 1, 2-11, Matth. 6, 7-9 à Eccl. 5, 1, Jean 9, 4 à Eccl. 9, 10, Luc 16, 9 à Eccl. 9, 2.

Nous n'entrerons pas dans la discussion dogmatique de ces comparaisons. Dans la plupart des cas, il ne peut s'agir que de vagues ressemblances ou de simples coïncidences d'expression. Que Saint-Paul, élève de Gamaliel, ait lu Qohéleth, que les Evangélistes dont les écrits sont postérieurs aient emprunté quelques tours de pensée à l'Ecclésiaste, rien qui soit ici de nature à nous étonner. Toutefois, nous ne pouvons rien affirmer à cet endroit qui ne soit très discret et surtout nous prévaloir de réminiscences ou de simples coïncidences de forme ou de pensée pour étayer la canonicité de notre livre.

II. Le témoignage des auteurs profanes. — Lorsque les Juifs, après l'exil, eurent rassemblé les écrits de leur temps (prophètes ou autres) et qu'ils se furent dispersés en Egypte et en Palestine, ils n'eurent malheureusement pas l'idée de nous donner la liste des ouvrages qu'ils possédaient, de ceux au moins qu'ils considéraient comme la Parole de Dieu. Le plus ancien document que nous puissions consulter, c'est la Version des Septante. Elle renferme l'Ecclésiaste. Mais, la Version des Septante possédait-elle ce livre dès l'origine, ou l'y ajouta-t-elle plus tard? Le considérait-elle comme canonique ou le rangeait-elle parmi les Apocryphes? Nous n'avons ici que des données très insuffisantes pour conclure et nous

1. Der Prediger Salomo, 1864.
2. W. Volck, Kohelet, München, 1889, p. 110 et 150.

savons que Ptolémée Philadelphe avait fait faire la traduction des écrits juifs sans s'inquiéter spécialement de leur inspiration sacrée.

Philon, contemporain de Jésus-Christ et des apôtres, ne cite pas l'Ecclésiaste. Mais son silence ne saurait être invoqué contre la reconnaissance de ce livre à son époque, dans le canon. Car Philon ne cite des petits prophètes qu'Osée et Zacharie. Il ne mentionne jamais Daniel, le Cantique des Cantiques, Ruth, les Lamentations, Esther, et chose plus frappante encore, il omet Ezéchiel. Or, Ezéchiel faisait partie du Canon bien avant Qohéleth.

Josèphe, contemporain des apôtres, nous apporte un témoignage intéressant quant à la canonicité de Qohéleth. L'allusion qu'il y fait est, il est vrai, plus implicite que formelle, mais elle nous paraît, malgré tout, concluante. Dans le *Contra Apionem*, écrit vers l'an 100 [1], il compte 22 livres que les Juifs, dit-il, considèrent comme paroles de Dieu (Θεοῦ δογματα), et pour lesquels tous sont prêts à mourir s'il le faut. Nous savons que ce nombre 22, adopté par les juifs alexandrins correspondait au nombre 24 adopté par les juifs palestiniens [2], pour désigner l'ensemble des écrits bibliques. D'ailleurs, Josèphe énumère les parties dont se compose le Recueil Sacré (Θεοῦ δογματα) : cinq livres, dit-il, sont de Moïse, treize des prophètes, et quatre renferment des hymnes à la louange de Dieu et des préceptes pour la conduite du genre humain. Il est hors de doute que l'Ecclésiaste est compris dans ces derniers avec les Psaumes, les Prover-

1. I, 8.

2. LeTalmud et les Midrachim avaient l'habitude de compter 24 livres saints, inspirés et rendus publics. Cf. 4 Esdras 14, 18-47. Ruth et les Lamentations, joints auparavant l'un aux juges, l'autre à Jérémie, y avaient une place à part.

bes et le Cantique des Cantiques, Job étant renvoyé à la suite des prophètes, suivant Origène, ou parmi les livres historiques, suivant Epiphane [1].

Nous pouvons donc compter Josèphe en faveur de la canonicité de l'Ecclésiaste.

III. Les Témoignages patristiques. — Les Pères qui, dans l'Eglise chrétienne, ont présenté dans le détail, le Canon des Ecritures, n'oublient pas l'Ecclésiaste.

Au second siècle, *Méliton*, évêque de Sardes, fit un voyage en Orient afin de s'instruire auprès des Juifs qui s'y trouvaient, du contenu et du nombre de leurs Saints Livres. A la suite de ses recherches, il écrivit une lettre à Onésime, son frère, dans laquelle il mentionne après les Proverbes, l'Ecclésiaste [2].

Méliton est l'auteur le plus ancien qui nomme ainsi expressément l'Ecclésiaste comme faisant partie de l'Ancien Testament.

Clément *d'Alexandrie* [3], à la fin du second siècle, cite pour la première fois l'Ecclésiaste (Ecclés. 1, 16^b, 17^b, 18^a, et 7, 13^b, d'après les Septante) et ces citations sont introduites par la formule courante : γέγραπται.

Tertullien (160-240) cite l'Ecclésiaste plusieurs fois en le nommant toutes les fois : *Quia et Ecclesiastes, tempus, inquit, erit omni rei*, etc., [4].

Origène (185-254) cite également plusisieurs fois l'Ecclésiaste et de plus, il le nomme dans sa liste des écrits canoniques de l'Ancien Testament [5].

1. *De mensuris et ponderibus*, xxiii.
2. *In* le canon de Méliton, Eusèbe, Hist. Ecclés. l. IV, c. 26.
3. Stromates, 1, 13, d'après l'édition de Stæhlin, Leipzig 1906.
4. *Adversus Marcionem*, v, 4.
5. Eusèbe, Hist. Eccl. VI, xxv.

Nous pourrions citer encore bien des témoignages favorables à la canonicité du livre de Qohélet, parmi les Pères ou docteurs de la fin du second siècle et du troisième siècle, ceux de *Denys d'Alexandrie*, de *Grégoire le Thaumaturge*, d'*Athanase*, etc. Nous terminerons la série des témoignages patristiques par celui de *Jérôme*. Dans le prologue *(prologus galeatus)*, écrit en 390, de sa traduction des livres de Samuel et des Rois, il divise la Bible en livres de Moïse, Prophètes et Hagiographes. Mais cette dernière catégorie renferme, dit-il, Job, les Psaumes, les Proverbes, l'*Ecclésiaste*, le Cantique, Daniel, les Chroniques, Esdras et Esther. Ailleurs, Jérôme indique bien les doutes dont l'Ecclésiaste fut l'objet de la part des docteurs juifs, corroborant ainsi les renseignements talmudiques, mais il relate également sa réception dans le Canon [1].

Ainsi, nous ne comprenons pas que Renan, et après lui, quelques autres commentateurs, ait pu écrire : ni Justin, ni Saint-Irénée, ni Tertullien, ni Clément d'Alexandrie ne citent l'Ecclésiaste [2].

Nous n'avons pas mentionné les témoignages talmudiques, ceux-ci étant tantôt favorables, tantôt défavorables à une canonicité ancienne, presque toujours contradictoires et fantaisistes. Il est malaisé de déméler dans ces récits rabbiniques, d'ailleurs pour la plupart très éloignés des faits qu'ils rapportent (IV^e^, V^e^ ou VI^e^ siècle), l'histoire de la légende.

Il est évident que les docteurs juifs ne virent pas figurer avec plaisir l'Ecclésiaste parmi les livres du Canon ; ils étaient choqués des contradictions et de certaines

1. Hieronymus. Comment. in Eccles. 12, 13-14.

2. D'aucuns ajoutent « ...ni origène. » Cf. L. Bost. Essai d'Introduction au livre de l'Eccles. Thèse de baccalauréat, Strasbourg, 1871, p. 4.

doctrines qu'ils estimaient dangereuses. Néanmoins, les rédacteurs du Talmud considéraient la canonicité de l'Ecclésiaste comme ancienne. Ils la faisaient remonter au moins au Ier siècle avant l'ère chrétienne, et ils déclaraient que le passage qui aurait sauvé ce livre et lui aurait donné accès au Canon était celui du dernier chapitre où ils voyaient l'enseignement de l'immortalité et du jugement final. Mais c'est ici une idée purement rabbinique et dénuée de tout fondement historique.

Conclusion. — De tous les témoignages invoqués, il appèrt que l'inspiration de l'Ecclésiaste est attestée de façon sûre dès le second siècle par les écrivains les plus autorisés, et que, avant la fin du Ier siècle, l'Ecclésiaste était considéré comme canonique. Cette assertion ressort, particulièrement frappante, de l'attitude du parti pharisien vis-à-vis de ce Livre.

Les rédacteurs du Talmud, avons-nous dit, ne furent jamais des enthousiastes du livre de Qohéleth. Ce livre les choquait par ses conceptions doctrinales très particulières.

Or, nous savons que la littérature talmudique fut l'œuvre des Pharisiens. « Logiquement, et au point de vue des doctrines, dit Podechard, le parti pharisien tout entier devait rejeter l'Ecclésiaste; car ce livre, grâce aux progrès de la révèlation, était dépassé. [1] » Les membres les plus orthodoxes du parti, les Chammaïtes, ne cachèrent pas leur désir de le supprimer. Et cependant, malgré les plus violents conflits à ce sujet, les Pharisiens, non seulement ne supprimèrent pas l'Ecclésiaste, mais le considérèrent, de gré ou de force, comme un ouvrage

1. Podechard, l'Ecclésiaste, Paris, Librairie Victor Lecoffre. J. Gabalda, éditeur, 1912.

canonique. Qu'est-ce à dire? Sinon que le livre de Qohéleth avait pour lui une autorité depuis longtemps déjà indiscutée, que sa canonicité était considérée comme un dogme bien établi. Il n'est pas d'autre explication de l'insuccès des attaques dirigées contre l'Ecclésiaste par les logiciens les plus stricts du parti pharisien, au cours du Ier siècle.

A quelle époque pouvons-nous faire remonter l'admission de l'Ecclésiaste dans le Canon hébreux?

Il est assez difficile de préciser une date.

L'Ecclésiaste appartient au recueil des *Ketoubim* (écrits), recueil qui fut admis le dernier au nombre des livres canoniques du judaïsme.

Le recueil sacré de l'A. T. a été formé dans l'ordre suivant: La Thora (Loi), les Nebiim (prophètes) et les Ketoubim (écrits). La Thora fut certainement fixée définitivement, au temps d'Esdras (Ve siècle avant J.-C.). Mais nous écartons absolument l'idée de la théorie rabbinique soutenue par certains théologiens chrétiens tels que Bertholdt et Hævernick au XIXe siècle, selon laquelle le Canon Biblique tout entier remonterait au Ve siècle et serait l'œuvre d'un groupe de 120 membres, la Grande Synagogue présidée par Esdras. *De Wette*, *Kuenen* surtout ont suffisamment montré tout ce que l'existence de la Grande Synagogue présentait de fictif et l'inanité des témoignages invoqués.

La Thora, disons-nous, et la Thora seulement, peut-être considérée comme canonique, à dater du Ve siècle avant J.-C.

Le recueil des Nebiim paraît avoir été considéré comme tel à partir de l'an 250 environ avant J.-C.[1].

1. Cf. L. Gautier, Introduction à l'A. T. Histoire du Canon. Tome II.

Quant au dernier recueil, celui des Ketoubim dont fait partie le livre de Qohéleth, des contestations existaient encore à son égard au début de l'ère chrétienne.

« D'après un témoignage talmudique, dit L. Gautier, le débat sur l'admission de certains livres fut clos, au moins officiellement, en 90 après J.-C. par l'assemblée qui siégea à cette époque dans la petite ville de Jamnia, devenue après la ruine de Jérusalem le centre lettré du Judaïsme palestinien. C'est là que fut solennellement examinée la question du caractère sacré à attribuer aux livres des Proverbes, du Cantique de l'*Ecclésiaste*[1] et d'Esther; la résolution votée leur fut favorable... »[2].

« Dans l'Assemblée (synode) des rabbins qui se réunit à Jamnia (Yabné, entre Asdod et Jaffa), vers 90 ap. J.-C., dit ailleurs L. Gautier, la question de l'inspiration du Cantique (et de l'Ecclésiaste) fut discutée et résolue dans le sens affirmatif; il fut décrété que ces deux livres « souillaient les mains », c'est-à-dire qu'ils étaient saints et devaient figurer dans le recueil des Ecritures[3].»

D'après L. Gautier, il semble bien, à première vue, que la canonicité de l'Ecclésiaste comme d'un certain nombre de Ketoubim, soit relativement récente puisqu'elle ne remonterait pas au delà de l'an 90 après J.-C. Peut-on accorder vraiment un crédit d'inspiration sans réserve à un livre si âprement discuté par les rabbins du I^er^ siècle et si tardivement adopté par leur concile de l'an 90?

Remarquons en premier lieu que L. Gautier ne parle que d'une clôture *officielle* de certains Ketoubim, dont faisait partie l'Ecclésiaste. Et son témoignage indique

1. Nous soulignons.
2. L. Gautier. Introd. tome 2, p. 406.
3. *Ibid.*, p. 127.

implicitement que, si la question du caractère sacré de l'Ecclésiaste fut *examinée solennellement* en 90 après J.-C., si la question de son inspiration fut *discutée et résolue* à cette époque, cette question avait pour but, non pas de faire entrer dans la Bible un livre nouveau, mais d'établir définitivement l'autorité d'un livre depuis longtemps admis par la tradition au nombre des Ketoubim inspirés et que les discussions des disciples de Chammaï risquaient de compromette. D'ailleurs, le décret de Jamnia n'étouffa pas toutes les protestations, et certains docteurs continuaient à nier, un demi-siècle après, que l'Ecclésiaste « souille les mains ». Le décret de Jamnia en l'an 90 après J.-C. ne fut, pour la majorité des docteurs juifs, que la confirmation d'un fait ancien, la décision formelle, *officielle,* d'une canonicité établie depuis plus d'un siècle et demi par la tradition[1]. Quant à l'hostilité des Chammaïtes, au cours du I^er^ siècle, elle milite, selon nous, en faveur d'une canonicité de fait antérieure à la canonicité officielle.

Sans fixer aucune date précise, nous appuyant sur l'histoire et sur sa philosophie, nous croyons pouvoir affirmer que le Livre de Qohéleth faisait partie du recueil des livres inspirés, bien avant les contestations dont il fut l'objet, c'est-à-dire déjà un siècle avant Jésus-Christ.

1. La contestation relative à l'Ecclésiaste ne doit pas nous étonner. Souvenons-nous que les Juifs de la période talmudique discutaient encore sur la canonicité d'Ezéchiel qui cependant remontait à 2 ou 3 siècles.

CHAPITRE II

Analyse du Livre

I. Les plans proposés. — Nous n'avons pas la préten
tion de donner ici la série complète des tentatives pré
sentées par tous ceux qui, parmi les exégètes de l'Ancien
Testament, se sont occupés de l'Ecclésiaste. Nous bor
nerons notre enquête aux systèmes qui, au cours de nos
études, nous ont paru les plus typiques.

Deux classes d'interprètes se présentent : ceux qui re
fusent un plan à l'Ecclésiaste et ceux qui lui reconnais
sent un plan.

a) La première classe a vu dans notre livre une col
lection de *maschals* (proverbes) [1]. Le plan que l'auteur a
suivi — si l'on peut parler ici d'un plan — est la pure et
simple succession de ses idées d'un jour à l'autre. Qu'une
idée principale, un thème fondamental le suivît conti
nuellement pendant son travail, c'est évident, mais qu'il
y ait eu des jours où cette idée, ce thème central étaient
moins nettement présents à son esprit, où ils pouvaient
être modifiés par les circonstances, c'est ce qu'on ne peut
pas nier non plus [2]. Et ces pensées plus ou moins éparses,
l'auteur de l'Ecclésiaste les aurait formulées sous forme
de maschals.

D'autres commentateurs ont vu dans l'Ecclésiaste des
fragments de différents auteurs (Luther), d'autres enfin,
et en particulier Eichhorn [3], y ont découvert un dialogue
entre un pétulant jeune homme et un vieux sage. C'est

1. Hengstenberg, Elster.
2. L. Bost. Essai d'Introd. au livre de l'Eccles., thèse 1871, p. 14.
3. Eichhorn, Einleitung ins Alte Testament.

dire que cette première classe de critiques refuse à notre livre toute prétention de plan et ruine par cela même son intégrité. Nous verrons plus loin s'il est possible d'admettre cette opinion;

b) Par contre, le plus grand nombre des interprètes reconnaît et défend l'unité de notre livre; ils ne diffèrent entr'eux que par le chiffre des divisions qu'ils admettent.

Palmer, Michaëlis, Sailer, Müller, distinguent seulement deux parties[1].

Schmidt, Starke, Hitzig, Frédéric de Rougemont distribuent le livre chacun en trois parties différentes[2]. Le plan de Rougemont, en particulier, est intéressant, ingénieux. Mais il est arbitraire, surtout en ce qui concerne la troisième partie. On ne retrouve guère dans les ch. 8, 9 et 10 de l'Ecclésiaste ce que l'auteur appelle : « la part *divine* du bonheur[3]. »

Vaihinger, Kail, Kœster, Ewald, et plus près de nous Lucien Gautier, indiquent quatre parties, à peu près d'égale longueur[4].

Nous adopterons personnellement ce dernier système.

Signalons enfin que certains critiques ont distingué six et même sept parties dans le livre de Qohéleth.

Nous ne donnerons pas le type de cette dernière division qui ne fait guère, à notre avis, que subdiviser, en quelque sorte, les divisions en trois ou quatre parties citées en notes (1 et 3).

1. 1re Partie 1-IV, 16; 2e Partie IV, 17-XII, 8. Conclusion.

2. Fr. de Rougemont. *Explication du livre de l'Ecclésiaste*, Neufchâtel, 1844. — 1re Partie 1-IV, Vanité des biens terrestres; 2e Partie V-VII, 14. Règles à suivre pour obtenir la part *humaine* du bonheur; 3e Partie VII, 15-XI, 6. La part *divine* du bonheur. Conclusion.

3. Voir F. Hitzig. *Der Prediger Salomo's.*

4. L. Gautier, *Intr. à l'A. T.*, tome II, p. 167 ss. donne : Exorde 1, 2-11; 1re Partie, ch. 1, 12 à III; 2e Partie, ch, IV-VI; 3e Partie, ch. VII-IX, 10; 4e Partie, ch. IX-XI-6; Conclusion, ch. XI,7-XII,10; Epilogue, ch. XII,11-16.

II. Notre Plan. — Entre les commentateurs qui déclarent que le livre de Qohéleth ne présente aucun système d'exposition, aucun plan, et ceux qui, par une exagération contraire, divisent ce livre en six ou sept points précis, il y a un moyen-terme. Il est incontestable que le livre de Qohéleth a un but déterminé, un thème central, et une unité foncière. L'Esprit du livre et la nature des préceptes, sans parler des locutions et tournures particulières qui sont uniformément répandues dans tout le livre, sont dans un rapport à peu près constant.

D'autre part, on tomberait dans l'arbitraire si l'on voulait grouper, sous des rubriques bien définies, un nombre plus ou moins déterminé de développements ou de pensées. Un but, une unité, oui, mais pour arriver au but, l'auteur du livre de Qohéleth emploie bien des détours, commet bien des digressions, use souvent d' « incidentes » qui font penser à des « hors-texte ». Sa pensée et la pensée de ceux qu'il désapprouve sont quelquefois mêlées.

En définitive, une structure apparait, assez nettement tracée dans le livre de Qohéleth, à condition de la considérer à travers des formules larges et compréhensives et sans vouloir presser le détail parfois flottant.

Nous avons dit, plus haut, que nous adopterions le système de plan à quatre parties. Toutefois, notre plan ne sera pas une simple reproduction de ceux proposés par Vaihinger, Kail, Kœster, Ewald ou Lucien Gautier.

Titre (ch. I,1).
Exorde (ch. I,2-11)[1].
Première Partie (ch. I,12 à IV,16)[2].

1. Exposition rapide du problème dont l'examen fera l'objet des trois premières parties. La question est posée : où faut-il chercher le bonheur ?

2. Témoignage de l'expérience et des observations de Qohéleth.

Deuxième Partie (ch. IV,17 à VI)[1].
Troisième Partie (ch. VII-IX)[2].
Quatrième Partie (ch. X-XI,6)[3].
Conclusion (ch. XI,7-XII,8)[4].
Epilogue (ch. XII,9-14)[5].

III. Exposition. — Nous devons, avant d'entreprendre l'étude plus approfondie de la langue de Qohéleth et de l'authenticité du livre, donner ici une traduction aussi exacte que possible du texte hébreu de l'Ecclésiaste. Plusieurs versions françaises, même parmi celles qui prétendent dériver directement du texte hébreu, offrent certaines incorrections regrettables qui entravent la compréhension du texte. Sauf quelques déplacements de versets[6] et probablement quelques gloses, le texte hébreu de l'Ecclésiaste est dans l'ensemble assez bien conservé pour qu'il soit permis de s'y reporter avec profit et dans l'intérêt d'une toujours plus large intelligence

1. Les Conseils de l'expérience de la vie et de l'observation des hommes, selon Qohéleth.

2. Le Jugement de Qohéleth sur la vie; ce qui a fortiori, apparait *le meilleur* pour l'homme. C'est là la conclusion de l'expérience et de l'observation humaine. Nous ne croyons pas que Qohéleth ait fait en tous points de cette conclusion sa propre conclusion.

3. Sentences diverses (sortes de machals, de maximes ou d'aphorismes variés, sans relation logique entr'eux, et découlant tantôt de l'expérience directe de Qohéleth, tantôt de l'expérience des hommes livrés à leur propre sagesse et à leurs propres efforts.

4. La conclusion nous apporte la vraie pensée de Qohéleth sur le sens de la vie et le secret fondamental du bonheur. Elle se resume dans XII,3 (XII,1[a] dans la Bible hébraïque), verset qui suffirait à réhabiliter Qohéleth de toutes les accusations péjoratives portées contre lui : « Souviens-toi de ton Créateur... »

5. Témoignage rendu à Qohéleth par le rédacteur du livre.

Les numéros de versets que nous avons adoptés : XII,8; XII,9-14 correspondent aux numéros du texte hébreu. Il faudrait corriger ainsi dans le texte français : XII,10; XII,11-16.

6. Le ch. XI de la Bibli. hébraïque, suivie par Crampon, a dix versets, le ch. XII n'en a que quatorze; son v. 1 est indiqué comme v. 3 dans nos Bibles françaises, etc.

de son contenu. C'est ce que nous avons fait pour la traduction qui va suivre, en utilisant, chemin faisant, les lumières et les suggestions du texte grec des Septante, du texte latin de la Vulgate et des versions françaises de Crampon, de Westphal [1], de la Bible du Centenaire, de la Bible dite « Synodale », de la version L. Segond, de la Bible du Rabbinat français.

1. A. Westphal. Les Prophètes. *Le Livre de l'Ecclésiaste*. T. II, 1924.

TRADUCTION[1]

TITRE I. — 1. Paroles de Qohéleth, fils de David, roi en Jérusalem[2].

EXORDE. 1, 2-11.

Thèse. — *La Vie ne vaut pas la peine d'être vécue.*

2. Vanité des vanités, disait Qohéleth, vanité des vanités ; tout est vanité !

3. Quel profit tire l'homme de toute la peine qu'il se donne sous le soleil[3] ?

4. Une génération s'écoule, une génération apparaît, et la terre subsiste toujours. 5. Le soleil se lève, le soleil se couche, puis, se hâtant vers son point de départ, il s'y lève encore. 6. Allant vers le sud, puis tournant vers

1. On nous accusera peut-être de donner une version trop peu commentée. Nous rappelons que notre but est de faire œuvre de critique et non d'exégète, et que les quelques commentaires exégétiques que nous donnerons çà et là n'auront d'autre but que de servir notre étude critique.

2. Certains commentateurs estiment que ce verset n'est pas de l'auteur du livre. Il aurait été tiré de 1, 12, et serait l'œuvre d'un éditeur tardif qui sur la foi de 1, 12, dont-il n'a pas saisi la fiction, a cru que Salomon était l'auteur du livre. Cet éditeur aurait alors ajouté : « fils de David ». (Cf. Podechard, p. 232, *op. cit.* et Grätz, *Kohéleth oder der salomonische Prediger*, Leipzig, 1871 ; Bickell, *Der Prediger über den Wert des Daseins*, Innsbruck, 1884.) Nous verrons plus tard ce qu'il faut penser de cette assertion.

3. Le verbe אמר, v. 2 peut être pris comme un parfait prop. dit ou comme un parfait présent. Le fait que Qohéleth parle ici à la 3e personne indique bien que, dans ce passage, ce n'est pas lui qui écrit, mais l'éditeur postérieur. Et dès lors, il convient d'opter pour le parfait passé.

le nord, le vent tourne encore et repasse par les mêmes circuits[1]. 7. Tous les fleuves vont à la mer, et la mer n'est point remplie ; ils continuent d'aller vers le lieu où ils vont. 8. Toutes choses sont en mouvement (au delà de ce que) l'homme peut dire. L'œil ne se rassasie pas de voir, et l'oreille ne se lasse pas d'entendre[2] 9. Ce qui a été, c'est ce qui sera ; ce qui s'est fait, c'est ce qui se fera ; il n'y a rien de nouveau sous le soleil[3]! 10. S'il[4] est une chose dont on dise : « Vois ceci, c'est du nouveau ! » cette chose existait déjà dans les siècles passés.

1. Certains auteurs (Westphal par ex.) ont rattaché les premiers mots de ce verset au sujet précédent. D'après eux « allant vers le sud, puis se tournant vers le nord » se rapporterait au v. 5 et s'appliquerait au soleil. Mais, si l'on compare les 3 sections relatives au soleil, au vent et aux fleuves, on voit que l'auteur décrit d'abord le mouvement complet de chacun de ces éléments, puis rappelle que, arrivé à son terme, chaque mouvement recommence son circuit. Ainsi, la reprise du même mouvement marque la fin de chaque description.

2. Au v. 8[b] Qohéleth poursuit l'idée des v. 5 à 7. Après avoir montré l'activité incessante des éléments, il constate que cette activité perpétuelle est également le lot de l'espèce humaine. L'homme veut toujours voir et toujours entendre parce qu'il n'est jamais satisfait.

3. « Il n'y a rien de nouveau sous le soleil ». C'est la réponse à la question posée au v. 3 : « Quel *Yitron* (profit) tire l'homme de toute la peine qu'il se donne sous le soleil ? » Il n'y a point de *Yitron* pour l'homme sous le soleil. L'homme fera dans la suite ce qu'il a déjà fait, et rien ne lui arrivera qui ne soit déjà arrivé.

4. יֵשׁ est plusieurs fois employé dans Qohéleth (II, 13, 21 ; IV, 8, 9 ; V, 12, etc.) et sert à introduire des hypothèses sur lesquelles l'auteur discute ensuite. Il est donc conditionnel et non interrogatif.

11. On ne se souvient pas de ce qui est ancien[1]; et ce qui surviendra[1] dans la suite ne laissera aucun souvenir chez ceux qui viendront plus tard.

Première Partie. I, 12 à IV, 16.

Vanité de la sagesse et des plaisirs.

I. — 12. Moi, Qohéleth, je suis devenu roi d'Israël, à Jérusalem[2]. 13. Et j'ai appliqué mon cœur à étudier et à

1. Segond a traduit ainsi, par le neutre, après la Vulgate. (Contre : Westphal, Podechard, et la plupart des commentateurs.) Nous adoptons le genre neutre car nous pensons que le v. 11 se rattache étroitement au précédent. D'ailleurs, bien que les mots ראשנים et אחרנים soient au masculin et non au féminin ou au neutre, rien ne s'oppose, en hébreu, à la traduction d'un masculin par le neutre.

2. Un grand nombre d'exégètes pensent qu'on ne peut traduire le parfait הייתי que par le passé et que ce verbe signifie : «*J'ai été* (roi) — mais je ne le suis plus.» Ils s'appuient, pour soutenir ce point de vue, sur la légende talmudique qui dit que Salomon aurait été détrôné pour un temps en punition de ses fautes, vers la fin de sa vie. Il aurait alors parcouru sa patrie en criant partout : « Moi, Qohéleth, j'ai été roi sur Israël, à Jérusalem. « En employant הייתי, l'auteur du livre trahirait donc la fiction dont il use en faisant parler Salomon. Mais il s'agit là d'une légende. Salomon — si nous en croyons la Bible — a régné jusqu'à sa mort. D'autre part, 1, 12 n'exprime pas un regret. C'est l'énonciation d'un fait historique. L'expression « roi d'Israël à Jérusalem » désigne bien Salomon à l'exclusion de tous les rois postérieurs, car cette formule est la répétition du titre (1, 1) lequel ne laisse aucun doute à cet égard puisqu'il dit : Qohéleth, *fils de David*.

Or, le parfait היתי peut être traduit par un *présent*, quand il s'agit d'exprimer un état qui est la résultante d'une action ou d'un autre état pleinement accompli : ידעתי (Job 9, 2), je sais, c'est-à-dire : *J'ai appris*. C'est ainsi que nous avons traduit, avec Westphal : «*Je suis devenu roi*». S'appliquant à Salomon, que l'auteur réel veut mettre en scène, cette expression signifie : Je suis devenu roi (et je le suis encore).

examiner avec sagesse tout ce qui se fait sous les cieux : c'est une pénible besogne que celle dont Dieu a imposé aux fils d'Adam de s'occuper. 14. J'ai considéré toutes les œuvres qui s'accomplissent sous le soleil ; et voici : tout est vanité et poursuite du vent[1].

15. Ce qui est courbé ne peut se redresser,
Et ce qui manque ne peut être compté[2].

16. J'ai dit en mon cœur : « Voici que j'ai, moi, amassé et accumulé plus de sagesse que tous ceux qui ont dominé avant moi sur Jérusalem, et mon cœur a acquis beaucoup de sagesse et de science. 17. En effet, j'ai appliqué mon cœur à discerner la sagesse et la science, la folie et la sottise. J'ai reconnu que cela aussi, c'était la poursuite du vent.

18. Car en beaucoup de sagesse, il y a beaucoup de [chagrin,
Et augmenter sa science, c'est augmenter sa peine[3].

II. — 1. J'ai dit en mon cœur : « Allons, je veux essayer sur toi de la joie, te donner du plaisir. » Et voici : cela aussi est vanité. 2. Du rire j'ai dit : « Insensé ! » et de la joie : « A quoi sert-elle ? ». 3. Je résolus en mon cœur de livrer ma chair au vin, tandis que mon cœur

1. Le terme רוח n'a pas d'article. Il reste donc indéterminé et doit être pris comme qualificatif. Un désir, (une poursuite) de vent, c'est un désir vain et stérile.

2. Ce v. a tout l'air d'une sentence. C'est ce qui explique sa forme rythmée

3. Dans ce verset, il s'agit vraisemblablement des chagrins et des peines inhérentes à l'étude de la sagesse et de la science, et surtout aux déceptions intellectuelles et morales qui peuvent en être l'aboutissement. La première parmi ces déceptions, n'est-ce pas celle qui résulte de la constatation de l'impuissance humaine en face des événements et d'une soif de connaître jamais assouvie ? (Cf. ch. I, 13b à 15 ; II, 14a ; III, 2 ; VII, 23-24, etc.)

poursuivrait la sagesse, et de m'attacher à la folie, jusqu'à ce que je visse ce qu'il est bon pour les fils d'Adam de faire sous les cieux durant leur existence. 4. J'entrepris de grandes choses : je me bâtis des maisons ; je me plantai des vignes ; 5. je me fis des jardins et des vergers, et j'y plantai des arbres fruitiers de toute sorte ; 6. Je me construisis des réservoirs d'eau pour irriguer (par eux) une plantation où poussaient des arbres. 7. J'achetai des esclaves et des servantes, dont certains naquirent dans ma maison[1] ; j'eus aussi du bétail, bœufs et brebis, en abondance, plus que tous ceux qui furent avant moi dans Jérusalem[2].

8. Je m'amassai aussi de l'argent et de l'or, et les trésors précieux des rois et des provinces[3].

Je me procurai des chanteurs et des chanteuses, et ce qui fait les délices des fils d'Adam, une princesse et des princesses[4]. 9. Et je fus grand, et je surpassai tous ceux

1. בני־בית, désigne les esclaves nés dans la maison. (Cf. Gen. xv, 3; xvii, 12, etc.). Les esclaves de Salomon sont indiqués dans 1 Rois ix : 21-23. Cf. 1 Rois iv : 22-23.

2. Indiquons en passant que certains auteurs suppriment la fin du v. 7 à partir de מכל. Zapletal procède ainsi pour des raisons purement métriques.

3. Il s'agit des impôts que payaient à Salomon les rois vassaux et les provinces soumises à son empire. (1 Rois iv, 21 ; x, 15 ; II chr. ix, 26.)

4. שדה ושדות. Les commentateurs ne sont pas d'accord pour expliquer ces 2 mots. Les uns ont voulu en faire un accusatif de quantité, dont la répétition au singulier et au pluriel ferait un superlatif : « les délices des fils d'Adam *en abondance* ». (Cf. Ewald, Hahn, Renan.) D'autres sont amenés à admettre une faute de copiste, et ont suggéré de lire שרה (princesse) au lieu de שדה (femme). On devrait donc lire : שרה ושרות. On objectera : ne peut-on pas traduire : « une femme et des femmes », et res-

qui avaient été avant moi dans Jérusalem ; en outre, m
sagesse me resta. 10. Rien de tout ce que mes yeux o
pu désirer ne leur a été refusé par moi ; je n'ai priv
mon cœur d'aucune joie ; mon cœur, en effet, prena
plaisir à toute mon œuvre, et ce fut la récompense
toutes mes peines[1]. 11. Puis, j'ai considéré tous les ouvr
ges que mes mains avaient faits, et la peine que j'ava
prise à les exécuter ; et voici, tout est vanité et poursui
du vent, et il n'y a aucun yitron (profit) sous le solei

12. Alors, j'ai tourné mes regards vers la sagesse, ve
la folie et la sottise. Car que fera l'homme qui succède
au roi ? Ce qu'on a déjà fait. 13. Et j'ai vu que la sagess
a de l'avantage sur la folie, comme la lumière a de l'a
vantage sur les ténèbres.

14. Les yeux du sage sont dans sa tête[2],
et l'insensé marche dans les ténèbres.

pecter ainsi le texte, au lieu de traduire : « une princesse et d
princesses » en modifiant les mots du texte ?

Deux raisons nous déterminent à adopter notre point de vu
1° Le terme de *princesse* est précisément celui qui est emplo
pour désigner la classe la plus élevée des femmes de Salom
dans 1 Rois xi, 3. 2° En admettant que le terme שרה puisse dé
gner formellement *la femme*, les commentateurs ne peuve
s'accorder sur la racine d'où dérive ce mot.

Quant à l'emploi successif du singulier et du pluriel il aura
pour but d'exprimer la multiplicité, comme dans Jug. v, 30,
singulier et le duel. On trouverait des constructions analogu
en arabe. (Cf. Podechard, op. cit. p. 266.)

1. L'expérience des richesses et des plaisirs serait donc ple
nement concluante et réussie, pour Qohéleth. Il reste à la juge
à considérer si elle constitue un véritable « Yitron » po
l'homme, si elle n'est pas au contraire une tromperie, u
« Vanité ». Qohéleth répond dès le v. 11.

2. Les yeux du sage sont au bon endroit ; ils remplissent pa
faitement leur mission, tandis que l'insensé marche comm
s'il n'avait pas d'yeux.

Mais j'ai reconnu aussi qu'un même sort les atteindra l'un et l'autre, 15. et j'ai dis dans mon cœur : « Le même sort que celui de l'insensé m'atteindra moi aussi, et à quoi bon alors toute ma sagesse ? » Et j'ai dit dans mon cœur que c'est encore là une vanité. 16. Car la mémoire du sage, non plus que de l'insensé, n'est éternelle, puisque déjà, les jours qui suivent, tous (deux) sont oubliés. Et quoi ! le sage meurt comme l'insensé. 17. Et j'ai haï la vie, car ce qui se fait sous le soleil m'a paru mauvais et tout est vanité et poursuite du vent. 18. Et j'ai haï tout le travail que j'ai fait sous le soleil, parce que je devrai en laisser la jouissance à l'homme qui sera après moi. 19. Et qui sait s'il sera sage ou insensé. Cependant, il disposera de tout mon travail, de tout le fruit de ma sagesse sous le soleil. Cela aussi est vanité.

20. Et j'en suis arrivé à livrer mon cœur au désespoir au sujet de toute l'œuvre que j'ai consommée sous le soleil : 21. car s'il est un homme dont le travail (a été fait) avec sagesse, avec science et avec succès, néanmoins il le laissera en partage à un homme qui n'y a point collaboré. Cela aussi est une vanité et un grand mal ; 22. Car que revient-il à l'homme de tout son travail et du souci de son cœur, objet de ses fatigues sous le soleil ? 23. Toutes ses journées ne sont que douleur, et son partage n'est que chagrin. Même pendant la nuit son cœur ne connaît pas de repos. Cela aussi est vanité.

24. Il n'y a de bonheur[1] pour l'homme qu'à manger et boire[2] et à faire jouir son âme du bien-être, au milieu

1. טוב désigne, dans l'Ecclésiaste, surtout le bien matériel, humain, ce qui est profitable, avantageux, et non le bien moral.

2. L'expression : « manger et boire » était admise chez les hébreux pour désigner les plaisirs réguliers et providentiels de la vie. (Cf. Jér. 22, 15). Qohéleth préconisant ces actions

de son travail; j'ai vu aussi que cela (vient) de la main de Dieu : 25. Car qui peut manger et boire sans sa volonté? 26. Car il donne à l'homme qui lui est agréable la sagesse, la science et la joie, et au pécheur il donne la tâche de recueillir et d'amasser, pour donner à celui qui est agréable à Dieu[1]. Cela aussi est vanité et poursuite du vent.

Vanité des efforts humains.

Comme l'animal, l'homme est esclave des événements, l'esclave de ses supérieurs, et le jouet de la mort.

III. — 1. Il y a un temps pour tout, et chaque chose a son heure sous les cieux : 2. il y a un temps pour naître et un temps pour mourir, un temps pour planter et un temps pour arracher ce qui fut planté, 3. un temps pour tuer et un temps pour guérir, un temps pour démolir et un temps pour bâtir, 4. un temps pour pleurer et un temps pour rire, un temps pour se lamenter et un temps pour danser, 5. un temps pour lancer des pierres et un temps pour ramasser des pierres, un temps pour embrasser et un temps pour repousser les caresses, 6. un temps pour chercher[2] et un temps pour perdre, un temps pour

comme des conditions de bien humain ne contredit donc pas ici ce qu'il a dit précédemment (II, 1-3, 11, 18[m]) en qualifiant le plairir de *folie* et de *vanité*. Il fait allusion ici à des plaisirs considérés comme licites par Dieu. D'ailleurs, ces joies ne sauraient suffire, en elles-mêmes, à donner le vrai bonheur. Celui-ci est considéré par Qohéleth comme inaccessible. (Cf. III, 12-13).

1. Nous ne voyons pas ici une allusion à la rétribution temporelle que nie d'ailleurs Qohéleth, selon sa conception générale des choses humaines (VII, 15 ; VIII, 10, 14 ; IX, 1-10). Le sens du v. 26 est celui-ci : « Dieu donne les biens de ce monde à qui il lui plaît. »

2. בקש (chercher) dans le sens d'*acquérir* (traduction de saint Jérome et du Talmud).

garder et un temps pour jeter, 7. un temps pour déchirer et un temps pour coudre, un temps pour se taire et un temps pour parler, 8. un temps pour aimer et un temps pour haïr, un temps pour la guerre et un temps pour la paix[1].

9. Quel profit tire le travailleur de la peine qu'il se donne? 10. J'ai observé à quelle occupation Dieu soumet les fils d'Adam : 11. il fait toute chose convenable[2] en son temps ; il a mis aussi dans le cœur (des fils d'Adam) la pensée (le sens) de l'éternité[3], bien que l'homme

1. La série des vicissitudes que peut traverser la vie humaine n'est pas épuisée. Mais Qohéleth a suffisamment développé l'idée qui domine son esprit. Cette idée, quelque différent que soit son objet, ressemble beaucoup à celle déjà développée dans 1, 3-11. Dans ce dernier passage, Qohéleth montrait que chaque génération ne fait que répéter l'ouvrage de celle qui l'a précédée. Ici, Qohéleth montre que les événements qui se succèdent dans une vie humaine oscille d'un extrême à l'autre, avec une variabilité permanente, mais sans que rien de nouveau se produise jamais. Et c'est précisément cette inéluctable nécessité qui fait la grande misère de l'homme. Le déterminisme de Qohéleth est fondé sur cette idée, exprimée à la fin du chapitre II et dans III, 9-15, que *Dieu fait toutes choses* (XI, 5), qu'Il dirige lui-même tous les événements de la vie humaine à son gré, et que l'homme ignore totalement la pensée, le plan, les prévisions de Dieu. Si donc notre libre action ne s'accommode pas à la sienne et ne la rencontre pas, c'est pour nous la faillite certaine.

2. יפה a le sens de convenable, adapté, approprié. D'où *bon*, *bien*, *beau* que l'on trouve dans bien des versions.

3. Plusieurs auteurs traduisent עלם par « durée ». Nous conservons le sens spécifique d'*éternité* que nous semble justifier le contexte. Qohéleth, avons-nous dit, est persuadé que Dieu fait toutes choses, qu'Il a un but, un plan et que tout ce qu'Il fait est bien, puisque « convenable », approprié à son temps (III, 11ª). Mais il est persuadé aussi que l'homme est incapable de saisir le mystère de la pensée divine (III, 11ᵇ). Cependant, l'homme possède, sinon le pouvoir de comprendre cette pensée, du moins

ne puisse pas saisir l'œuvre que Dieu fait, du commencement jusqu'à la fin.

12. Et j'ai reconnu qu'il n'y a rien de bon pour l'homme sinon de se réjouir et de se procurer du bien-être dans sa vie. 13. Et toutes les fois que l'homme mange et boit, jouissant du bien-être qu'il doit à son labeur, c'est là un don de Dieu. 14. J'ai reconnu que tout ce que Dieu fait durera toujours, qu'il n'y a rien à y ajouter et rien à en retrancher ; et Dieu agit ainsi afin qu'on le craigne. 15. Ce qui est fut déjà, et ce qui sera a déjà été, et Dieu ramène ce qui est passé[1].

16. Voici encore ce que j'ai vu sous le soleil : au siège du droit il y a l'iniquité, et au siège de la justice il y a la méchanceté. 17. Aussi, ai-je dit dans mon cœur :

le pressentiment, l'idée de l'*éternité*. עלם doit être pris ici dans son sens de *totalité*, d'*absolu*, c'est-à-dire de *vérité* divine. Dans ce sens, Voltaire pouvait dire de l'infini : « l'infini me tourmente... ».

Les principes, les lois divines qui président aux événements de la vie humaine comme au gouvernement du monde sont insaisissables pour l'homme, comme l'*éternité* est incompréhensive dans le temps. Et pourtant, cet être borné qu'est l'homme, incapable de mesurer l'infinie sagesse et la toute science, cet être borné possède l'idée, la pensée confuse, de cette toute-puissance et de cette sagesse infinie. A cet être auquel échappe le sens de l'œuvre divine dans son ensemble, Dieu a donne le sentiment que ce monde dirigé par Lui, ne marche ni selon l'ordre, ni selon la justice, ni selon la sagesse. Et c'est bien ce sentiment, en une créature temporelle, qui constitue en elle « la pensée de l'éternité ».

1. Si le déterminisme de Qohéleth est loin d'être un déterminisme relativiste selon l'école de Boutroux, il est aussi éloigné du déterminisme athée. C'est un déterminisme radical et théocentrique.

« C'est Dieu qui jugera le juste et le méchant[1] » ; car il y a un temps pour toute chose et pour toute œuvre.

18. J'ai dit dans mon cœur, au sujet des fils d'Adam : « Dieu veut les manifester et montrer qu'ils ne sont que des bêtes. » 19. Car la destinée des fils d'Adam et la destinée de la bête est pour eux une même destinée : comme meurent les uns ainsi meurent les autres ; un même souffle les anime[2]. La supériorité de l'homme sur l'animal est nulle, car tout est vanité. 20. Tout aboutit au même but[3] : tout est sorti de la poussière et tout retourne à la poussière. 21. Qui sait si le souffle des fils d'Adam

1. La constatation de Qohéleth n'est-elle pas toujours vérifiable ? Y a-t-il aujourd'hui même, en ce monde, une « justice » capable de discerner toujours et inévitablement le bien du mal, une « justice » vraiment équitable, impartiale ? Hélas ! non, et nous devons redire avec Qohéleth : Dieu seul a le secret de la justice, et c'est à lui que reviendra le jugement.

2. Ici, Qohéleth semble d'accord avec la Genèse qui montre Dieu accordant à l'animal, puis à l'homme le même souffle de vie, « l'âme vivante ». Cependant, la Genèse (Cf. I, 30 et II, 7) emploie le terme *néphech*, tandis que Qohéleth emploie le terme *rouah*. Il n'y a là aucune contradiction. La *rouah* désigne le souffle impersonnel de vie, la force vitale, tandis que la *néphech* désigne l'âme individuelle et personnelle. L'une et l'autre appartiennent à l'homme et à l'animal. L'une et l'autre sont également périssables et de même origine. Le sort de l'homme est donc essentiellement pareil à celui de l'animal.

3. מקום, que nous traduisons par *but* a le sens de « la terre », car ce sens s'explique par העפר, *la poussière*. Il ne s'agit pas ici du *Scheol* dont Qohéleth affirmera l'existence plus loin (IX, 10), car ici, Qohéleth ne fait pas intervenir sa conception de la vie future ; Il s'arrête simplement sur le fait brutal et matériel de la mort. En soi, matériellement, apparemment, veut-il dire ici, la mort de l'homme est pareille à celle de l'animal. (Sur la question de la *rouah* et de la *néphech*, consulter A. Lods, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*, Paris, 1906, I, p. 58 ss.)

monte en haut, et si le souffle de la bête descend en bas vers la terre? 22. Et j'ai vu ainsi que, pour l'homme, il n'y a rien de meilleur que de se réjouir dans ses œuvres, c'est là son lot; Car qui le fera jouir de ce qui surviendra après lui?

IV.— 1. J'ai considéré ensuite toutes les oppressions qui se commettent sous le soleil : partout des opprimés en larmes et personne pour les consoler! Violentés par la main de leurs oppresseurs, il n'est personne pour les consoler[1]. Et j'estime les morts qui sont déjà morts plus heureux que les vivants qui sont encore vivants. 3. Et plus heureux que les uns et les autres celui qui n'a pas encore vécu, qui n'a pas vu l'œuvre mauvaise qui s'accomplit sous le soleil[2]!

4. J'ai vu que tout travail et toute habileté dans le tra- n'est que jalousie de l'homme vis-à-vis de son prochain. Cela aussi est vanité et poursuite du vent.

5. L'insensé se croise les mains et dévore sa chair.

1. Qohéleth nous apparaît ici tout à fait dépourvu de cet égoïsme ou de cet égotisme qu'on a voulu trouver chez lui. La pensée est pleine de bonté et du sentiment de la justice.

2. Comparant ces v. 2 et 3 au v. 4 du chapitre IX qui dit : « Pour tous ceux qui vivent il y a de l'espérance ; et même un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort », Siegfried attribue ce dernier verset à une autre main. (*Prediger und Hoheslied übersetzt und erklärt*, 1898.) Cependant, au lieu de voir dans ces deux réflexions, une opposition flagrante, nous y reconnaissons l'expression du profond pessimisme de Qohéleth. En vrai pessimiste, Qohéleth se laisse emporter par sa passion et peu lui importe de paraître se contredire. Le pessimisme de Qohéleth réalise précisément l'unité de ces réflexions.

« Les variations de Qohéleth sont simplement et profondément humaines: elles peuvent dérouter une logique étroite et formaliste, mais elles ne présentent aucun mystère pour le moindre psychologue. » (Podechard, *op. cit.* notes p. 322.)

6. Mieux vaut une main pleine de repos que les deux mains pleines de travail et de poursuite du vent[1].

7. J'ai considéré une autre vanité sous le soleil. 8. Un homme est isolé et n'a pas de compagnon, il n'a ni fils ni frère, et il n'y a point de fin à tout son travail et ses yeux ne se rassasient pas de richesses : « Pour qui donc travaillé-je et privé-je mon âme de jouissances ? » Cela aussi est vanité et occupation mauvaise[2].[3]

9. Deux (réunis) sont plus heureux que l'isolé[4], car ils

1. Qohéleth ne préconise pas la paresse. Il nous a dit (II, 24) que le travail était une source de bien voulue de Dieu. Ce v. se rattache au v. 4 dont le sépare matériellement la réflexion isolée du v. 5. Il critique l'ambitieux qui s'exténue au travail pour amasser toujours plus et qui ne sait pas jouir un jour du fruit de ce travail. Et il oppose la mesure à l'excès. Mieux vaut travailler avec mesure (*une* main pleine de travail) et savoir profiter de ses richesses en jouissant raisonnablement des biens acquis par le travail. (Une main pleine de repos.)

2. Pour quiconque admet le pessimisme profond de Qohéleth, il n'est rien qui puisse nous surprendre dans ces passages. Qohéleth fait ici une critique très juste et très acerbe contre l'isolé, travailleur acharné et thésauriseur invétéré. Dans II, 18-19, il plaignait celui qui a un héritier, peut-être insensé, auquel il faudra tout abandonner. Il plaint maintenant l'homme qui n'a point d'héritier, et qui ne sait tirer de sa richesse aucun profit, aucun bien-être, car il travaille sans but, donc en vain. Ne sont-ce pas là les réflexions-mêmes de la sagesse ?

3. Le développement IV, 1-8 s'interrompt pour ne reprendre qu'au v. 13; au v. 16, il s'interrompra de nouveau pour reprendre et s'achever avec V, 7-8. Nous avons donc avec IV, 9-12 et IV, 17-V, 6, deux groupes de sentences, le premier relatif à la vie en commun et ses avantages, le second relatif au culte.

4. Nous préférons cette traduction à celle adoptée par un grand nombre de traducteurs (Segond, Synodale, Westphal, etc.) : « Deux valent mieux qu'un. » Elle rend parfaitement le texte original ; elle a l'avantage de la clarté et enfin, elle s'accorde admirablement avec les v. 7-8.

tirent meilleur profit de leur travail : 10. Car si l'un d'eux tombe, [l'autre] relève son compagnon. Mais malheur à l'isolé qui tombe et n'a pas de second pour le relever.

11. De même, si deux couchent (ensemble), ils se réchauffent ; mais comment un solitaire se réchauffera-t-il ? 12. Si quelqu'un maîtrise l'isolé, les deux lui résisteront, et la corde à trois fils ne se rompt pas facilement[1].

13. Mieux vaut un jeune homme pauvre et sage[2] qu'un roi vieux et insensé qui ne sait plus écouter les avis ; 14. Car il peut sortir de prison pour régner, et même être né pauvre dans son royaume. 15. J'ai vu tous les vivants qui marchent sous le soleil entourer le jeune homme qui devait succéder au roi et régner à sa place : 16. il n'y avait pas de fin à toute la foule, à tous ceux à la tête desquels il était. Pourtant, ceux qui viendront après ne se réjouiront plus à son sujet ; et cela aussi est vanité et poursuite du vent.

Deuxième Partie. iv, 17 à vi.

Les Conseils de l'expérience de la vie et de l'observation des hommes.

IV. — 17. Prends garde à ton pied lorsque tu te rends

1. L'idée de Qohéleth est que, si l'union de deux individus est déjà une force, l'union de trois doit être encore une plus grande force.

2. ילד signifie jeune homme et enfant (Cf. 1. Sam. 3, 1). Ici, le sens général nous paraît militer en faveur du premier terme. Il est plus logique d'opposer, sur un trône, un roi à un homme jeune qui sait encore accepter les conseils de l'expérience.

Les auteurs sont très partagés sur la question de savoir à quels personnages et à quels règnes Qohéleth fait allusion. Nous ne croyons pas qu'il soit possible de se prononcer dans notre incertitude des circonstances historiques.

dans la maison de Dieu, et approche-toi pour écouter: ton sacrifice (vaudra) mieux que l'offrande des sots, car ils sont ignorants, (si bien) qu'ils font le mal[1].

V. — 1. Ne te hâte point (d'ouvrir) la bouche[2], et que ton cœur ne se presse pas de proférer une parole devant

1. Qohéleth n'a certainement pas l'intention de réprouver l'usage des sacrifices (זבח) et nous ne pensons pas que son idée exprimée ainsi : « ton sacrifice vaudra mieux que l'offrande des sots » soit équivalente aux recommandations d'Osée, d'Amos, etc., opposant la piété du cœur, la justice ou l'amour au sacrifice. Qohéleth fait allusion à l'explication de la Loi qui doit précéder le sacrifice et le rendre efficace en en donnant le sens (Mal. II, 7).

La fin du v. 17 est difficile à traduire car elle est peu claire et prête à double sens. Aussi bien a-t-elle été traduite tantôt sous la forme positive : « car ils ne savent que faire le mal » (Podechard), tantôt sous la forme négative, c'est-à-dire contraire : « car ils ne savent pas qu'ils font le mal » (Segond). Certains traducteurs ont tout simplement supprimé cette finale (Westphal).

La traduction littérale est : « ils ne savent point faire le mal ». Ceci n'a pas de sens si nous songeons que Qohéleth oppose le sacrifice du sage à celui du sot. Si le sacrifice des sots ne devait pas être mauvais, s'il devait être bon au contraire, Qohéleth ne ferait pas cette opposition. Nous traduisons donc : « ils ne savent pas » par : *ils ignorent*, *ils sont ignorants*. Nous avons ensuite un inf. construit עשות précédé de la préposition ל (à, pour). Nous traduisons donc normalement לעשות par : pour faire (רע le mal). « Ils sont ignorants pour faire le mal » ne peut signifier dans l'esprit du contexte, c'est-à-dire de Qohéleth, que : le mal qu'ils accomplissent est le résultat de leur ignorance. N'est-ce pas là une preuve de plus de la nécessité qu'il y a d'être préalablement instruit quand on se dispose à accomplir un sacrifice ?

La traduction adoptée par *Delitzsch* (*Biblischer Commentar über das A. T.*,) nous paraît donc la plus cohérente et la plus exacte en même temps : « ils sont ignorants, (si bien) qu'ils font le mal. »

2. Litt. : « Ne te hâte pas sur ta bouche » על־פיך.

Dieu ; car Dieu est au ciel, et toi sur la terre : c'est pourquoi, que tes paroles soient peu nombreuses[1].

2. Car, si les rêves naissent de la multitude des occupations, la voix du sot se reconnait à l'abondance de ses paroles. 3. Lorsque tu fais un vœu à Dieu, ne tarde pas à l'accomplir; car il n'aime pas les insensés[2]. Le vœu que tu fais, accomplis-le : 4. mieux vaut pour toi ne pas faire de vœu, que de faire un vœu pour ne pas l'accomplir. 5. Ne permets pas à ta bouche de faire pécher ta chair, et ne dis pas devant l'envoyé[3] que c'est une inadvertance[4]. (Tu te demandes) pourquoi Dieu s'irriterait de tes paroles et ruinerait l'œuvre de tes mains? 6. Mais, si de la multitude [des préoccupations] [naissent] les rêves[5], les vanités [naissent] encore de la multitude des paroles. Aussi bien, crains Dieu[6].

7. Si dans la province, tu vois l'oppression du pauvre, et la violation du droit et de la justice, ne t'en étonne point; car au-dessus d'un grand est placé un plus grand,

1. Cf. Matt. VI, 7 : « En priant, ne multipliez pas de vaines paroles. » Qohéleth ne blâme pas la prière ; il blâme les vaines paroles, les vaines redites.

2. Litt. : « Il n'est pas de complaisance dans les insensés. »

3. המלאך, le messager, l'envoyé de Dieu. Ici, il s'agit vraisemblablement du sacrificateur chargé de surveiller l'exécution des vœux et d'estimer la valeur des offrandes (Cf. Lévit. XXVII). C'est à ce même sacrificateur que Malachie fait allusion dans II, 7 où il précise en disant : « l'envoyé de Yahvé ».

4. Inadvertance : manque d'intention ou d'attention, pour réduire le sacrifice.

5. Litt. : les vanités. Ces vanités sont ici des songes, des rêves, si l'on voit dans ce v. 6 la répétition de la pensée du v. 2.

6. Celui qui cherche par quelque subterfuge à échapper à l'exécution de son vœu fait preuve de son mépris vis-à-vis du Seigneur, et il mérite de s'entendre rappeler la nécessité de la crainte de Dieu.

et au-dessus d'eux, il en est de plus grand encore. 8. C'est un prilège pour un pays cultivé d'avoir un roi[1].

9. Celui qui aime l'argent n'est pas assouvi par l'argent, et celui qui aime les richesses n'en profite pas. Cela aussi est vanité. 10. Quand la fortune augmente, ceux qui la dévorent augmentent pareillement, et quel avantantage pour son possesseur, sinon qu'il la contemple de ses yeux[2]? 11. Le sommeil du travailleur est doux, qu'il ait peu ou beaucoup mangé; mais le rassasiement du riche ne lui permet pas de dormir[3].

12. Il est un mal cuisant que j'ai constaté sous le soleil : c'est la richesse amassée pour le malheur de celui

1. Les traductions de ce verset sont fort divergentes. Celle que nous adoptons a l'avantage de satisfaire au contexte et de rendre exactement le sens des mots : מלך לשדה נעבד (roi pour un pays cultivé). Qohéleth est l'ennemi d'une administration au personnel trop nombreux, car les fonctionnaires échelonnés les uns au-dessus des autres, hiérarchisés, s'entendent pour commettre les pires exactions dans le pays. Il faut, d'autre part, que le peuple fasse vivre ces fonctionnaires qui se jalousent, à grand frais. Un roi, seul responsable, peut ne pas être parfait, du moins il porte à lui seul toute la responsabilité du pays; il a tout intérêt à défendre sa province cultivée, prospère, contre les razzias des étrangers. Il coûte moins à son peuple qu'une foule d'administrateurs. C'est ainsi que « c'est un privilège pour un pays cultivé d'avoir un roi. »

2. « La contemplation des yeux » par le riche nous paraît avoir pour objet la fortune et non ceux qui la dévorent. Ces derniers, (surtout s'il s'agit de nombreux domestiques) peuvent bien la dilapider sous les yeux du maître, mais alors, Qohéleth, qui n'ironise guère, n'aurait pas parlé d' «avantage». Le sens de ce v. semble bien être celui-ci : « Parvenu à une certaine limite de l'aisance ou de la richesse, le riche, blasé, ou incapable de multiplier ses jouissances, doit se borner à contempler sa fortune.

3. Ce v. rappelle la fable de La Fontaine : *Le Savetier et le Financier.*

qui la possède; 13. Ces richesses se perdent par quelque événement fâcheux. Il a engendré un fils qui n'aura rien dans les mains. 14. Sorti nu du sein de sa mère, il s'en ira ainsi tel qu'il est venu; et il n'emporte rien qu'il puisse prendre dans sa main du fruit de son travail. 15. Et c'est bien là un mal profond qu'il faille s'en aller comme on est venu : à quoi lui sert-il d'avoir travailler pour du vent? 16. En outre, toute sa vie se passe dans les ténèbres, le deuil, l'amertume extrême, la souffrance et l'irritation.

17. Voici : ce que j'ai reconnu comme bon, comme convenable, c'est de manger et de boire, et de jouir du bien-être dû au travail qu'il accomplit sous le soleil, pendant les jours de vie que Dieu nous donne; c'est là notre part. [1]

18. En effet, un homme à qui Dieu donne richesses et fortune, qu'il rend maître d'en jouir, d'en prendre sa bonne part et de se réjouir en son travail, c'est là un don de Dieu; 19. car il ne songe pas beaucoup à la durée de son existence, [2] Dieu l'occupant par la joie de de son cœur.

1. La conclusion de ses derniers vv. du ch. v est en harmonie avec II, 24; III, 12, 22. Contre la conduite de l'homme qui s'épuise dans le travail pour augmenter sans cesse un trésor dont il ne jouira pas, Qohéleth préconise la jouissance immédiate des biens légitimes de ce monde, biens que Dieu lui-même a mis à la disposition de l'homme.

2. L'homme qui, au jour le jour, sait accepter simplement les bénédictions temporelles, les dispensations matérielles de Dieu, ferme les yeux aux misères courantes de la vie comme à ses accablantes contradictions. Ses privilèges quotidiens éloignent de lui, chaque jour, les douloureux problèmes qui fatalement surgissent dans l'imagination de tout homme qui se détourne du présent pour se livrer à toutes les hypothèses.

VI. — 1. Il est un mal que j'ai constaté sous le soleil, et qui est fréquent parmi les hommes : 2. Voici un homme à qui Dieu a donné fortune et richesses et honneurs, et qui ne manque pour son âme de rien de ce qu'il désire. Mais Dieu ne lui permet pas d'en jouir; c'est un étranger qui en jouira. Quelle vanité et quelle cruelle souffrance![1]

3. Quand un homme aurait engendré cent (fils) et vivrait un grand nombre d'années, et que les jours de ses années se multiplieraient, si son âme n'a pas été rassasiée de bonheur et que, de plus, il n'ait pas de sépulture, je dis qu'un avorton est plus heureux que lui.[2] 4. Car il est venu en vain et il s'en va dans les ténèbres et dans les ténèbres son nom restera enveloppé; 5. il n'a point vu et il n'a point connu le soleil : il a plus de repos que cet (homme)[3].

1. Il s'agit ici de l'homme qui meurt en pleine jeunesse, sans avoir eu le temps d'établir un fils comme successeur. La souffrance cruelle de cet homme provient de ce fait qu'il se rend compte que tous ses privilèges vont être perdus pour lui.

2. Certains ont pensé que Qohéleth avait en vue dans ce verset, un personnage historique, soit Artaxercès III Ochus, mort empoisonné, dont la dépouille fut livrée en pâture aux chats, soit Artaxercès II Mnémon, qui aurait 115 fils et serait mort à 94 ans. Nous pensons que Qohéleh ne vise aucun personnage particulier. Il imagine une situation particulière, comme il l'a déjà fait à plusieurs reprises, pour montrer que le bonheur ne dépend même pas d'une nombreuse progéniture et d'une longue vie. La privation de sépulture était considérée par les Hébreux comme le plus sombre des outrages (Job. XXI, 32-33 ; Jér. XVI, 4-5). Les vv. 4 et 5 se rapportent à l'avorton et ont pour but de montrer en quoi ce dernier est plus heureux.

3. Nous savons que les Juifs comme les Assyro-babyloniens pensaient que l'âme d'un mort privé de sépulture ne connaissait pas le repos. (Lods, op. cit. ; Lagrange, *Religions Sémitiques*). L'avorton qui n'a pas connu la vie, n'a pas connu le soleil et les

6. Et quand cet (homme) aurait vécu deux fois mille ans, s'il n'a pas connu le bonheur, est-ce que tous (deux) ne vont pas au même lieu?

7. Tout le travail de l'homme est pour sa bouche,
Et cependant ses désirs ne sont jamais satisfaits[1].

8. Quel avantage le sage a-t-il sur l'insensé? Quel avantage a le pauvre qui sait se conduire devant les vivants[2]?

9. Ce que les yeux voient est préférable à l'agitation des désirs[3]. Cela aussi est vanité et poursuite du vent. 10. Ce qui existe a déjà été appelé par son nom, et on sait ce qu'est un homme, et il ne peut contester avec qui est plus fort que lui[4]. 11. S'il y a beaucoup de paroles,

privilèges de la vie humaine; mais aussi bien, il n'a connu aucune douleur en ce monde et il ne connaîtra ni le tombeau, ni le scheol. L'homme qui n'a pas de sépulture est donc doublement inférieur à l'avorton. Il n'a pas de repos ici-bas et il n'en a pas non plus après la mort.

1. Ce v. qui ressemble à un proverbe a été considéré par de nombreux exégètes comme une glose. Il parait difficile, en tous cas de le relier au v. précédent et au v. suivant. Il a une origine sapientielle.

2. « Il n'y a non plus aucun avantage, dans la mort comme dans la vie, pour le sage qui, resté pauvre, n'a joui de rien. » (Podechard), *op. cit.* p. 359).

3. « Ce que les yeux voient » désigne les biens du présent. « L'agitation des désirs » désigne l'état d'inquiétude incessant d'une âme (הלך־נפש) toujours entraînée vers des désirs nouveaux. C'est bien là, sous une forme nouvelle, l'idée de Qohéleth que l'homme doit jouir du présent.

4. L'expérience de la vie humaine est là pour nous révéler ce que sera demain la vie de tout homme ici-bas. Il ne saurait modifier en quoi que soit le cours des événements, lesquels dépendent uniquement de Dieu, c'est-à-dire d'un « plus fort que lui ». Cette idée est habituelle à Qohéleth (Cf. III, 1-14 ; VII, 13, 24 ss). L'homme ne saurait contester avec Celui qui dirige seul les événements.

il y a beaucoup de vanités : quel avantage en revient-il à l'homme[1] ? 12. Car qui sait ce qui est bon pour l'homme dans la vie, pendant les jours de sa vie qu'il passe comme une ombre? Et qui peut dire à l'homme ce qui arrivera après lui sous le soleil?

Troisième Partie. — vii à ix.

Succession de sentences et de développements relatifs au défaut de sanctions morales.

[Cette partie nous apparaît comme la conclusion de l'expérience et de l'observation humaines jugeant « froidement », mais non comme la conclusion définitive de Qohéleth.]

VII. — 1. Une bonne réputation vaut mieux que l'huile [parfumée,
et le jour de la mort que le jour de la naissance.
2. Mieux vaut aller dans une maison de deuil
Que d'aller dans une maison de festin,
Car c'est là la fin de tout homme,
Et celui qui vit prend la chose à cœur.[2]

1. Segond, et d'autres traducteurs, traduisent דברים par « choses », mais le véritable sens doit être, selon la majorité des interprètes et la version des Septante qui achève là le chapitre 6 : « paroles ». Cette interprétation s'accorde d'ailleurs avec le v. 10. Ces paroles nombreuses s'appliquent aux contestations relatives au gouvernement du monde. Elles sont vaines. Quand l'homme a beaucoup discuté sur la pensée de Dieu et l'avenir, il n'est pas plus avancé, car il ignore encore le plan divin.

2. On a voulu voir dans ces sentences l'œuvre d'un autre auteur. On indique pour cela la forme métrique et la nature des idées. Mais est-ce la première fois que Qohéleth emploie la forme métrique et la tournure sapientielle ? Et d'autre part, est-il interdit à un auteur qui jusqu'ici s'est placé surtout au point de vue pratique et utilitaire, et parce qu'il ne s'est placé jusqu'ici

3. Mieux vaut le chagrin que le rire,
Car le visage peut être triste et le cœur satisfait.[1]
4. Le cœur des sages est dans la maison de deuil,
Et le cœur des insensés dans la maison de joie.
5. Mieux vaut écouter la réprimande d'un sage
Que d'écouter le chant des insensés;
6. Car tel le crépitement des épines sous la chaudière,
Tel le rire de l'insensé.
Et cela aussi est vanité.
7. L'oppression peut rendre un sage insensé,
Et les présents peuvent corrompre le cœur.
8. Mieux vaut la fin d'une chose que son commencement;
Mieux vaut un esprit patient qu'un esprit orgueilleux.[2]
9. Ne te hâte pas dans ton esprit de t'irriter,
Car l'irritation repose dans le sein des insensés.
10. Ne dis pas : « D'où vient que les jours anciens valaient mieux que le présent[3] ? » Car ce n'est point par sagesse que tu demandes cela.

qu'à ce point de vue, d'entrer sur le terrain moral ? On oublie trop que Qohéleth est un philosophe doublé d'un moraliste, et que nous passons, précisément, avec le ch. VII, sur le terrain des considérations morales qui sont les fruits de l'observation du philosophe.

1. Les plaisirs du monde étourdissent et rendent sot. Mais la douleur mûrir l'âme, rend le cœur généreux. C'est là une source incontestable de contentement et aussi de sagesse.

2. v. 8[a] s'explique par 8[b]. Un esprit qui sait attendre la fin des événements, sans s'irriter, vaut mieux qu'un esprit qui s'agite et critique toujours. Car la fin des événements est meilleure que leur début. Cette idée exprime la confiance de Qohéleth en la sagesse de la Providence qui, à travers des chemins, souvent hérissés d'embûches, conduit sûrement au but l'homme qui se laisse diriger par Dieu.

3. On a beaucoup discuté sur la forme (négative ou interroga-

11. La sagesse est aussi bonne qu'un patrimoine, et même plus encore pour ceux qui voient le soleil : 12. car à l'ombre de la sagesse on est abrité comme à l'ombre de l'argent; mais un avantage de la science[1], c'est que la sagesse fait vivre[2] ceux qui la possèdent. 13. Considère l'œuvre de Dieu; qui pourra redresser ce qu'Il a courbé? 14. Au jour du bonheur, soit heureux, et au jour du malheur, réfléchis[3] : Dieu a fait l'un comme l'autre, afin que l'homme ne découvre en rien ce qui sera après lui. 15. J'ai vu ces choses pendant les jours de ma vanité : il est tel juste qui périt dans sa justice, et il est tel méchant qui prolonge sa vie dans la méchanceté. 16. Ne sois pas juste à l'extrême et ne te montre pas trop sage : pourquoi te rendrais-tu stupide?[4] 17. Ne sois pas

tive) de ce verset. Son sens nous paraît clair, si nous nous souvenons de l'opinion de Qohéleth sur le présent et l'avenir. La sagesse, veut-il dire, consiste à vivre au jour le jour, s'en remettant à Dieu pour le futur, et sans regret sur le passé. « Dieu fait bien tout ce qu'il fait. »

1. Science = connaissance (דעת de ידע, savoir, connaître). La science est ici synonyme de *sagesse*. On peut donc lire 12b : « le yitron de la sagesse (le profit, l'utilité de la sagesse) c'est qu'elle fait vivre ceux qui la possède. L'argent, comme la sagesse est une protection, mais la sagesse réussit là où l'argent échoue.

2. תחיה = *ramener à la vie, conserver la vie*, et non *vivifier* selon la traduction de la Vulgate : « vivificabit » ou celle des Septante : « ζωοποιήσει ».

3. Qohéleth poursuit toujours sa même pensée : vivre du présent ou vivre le présent. Le terme : « *refléchis* » commande toute la proposition qui le suit et signifie, dans la pensée de son auteur — non pas : raisonne, discute en toi-même, étudie les pourquoi du malheur — mais : « *songe, souviens-toi* que Dieu a fait l'un et l'autre... ».

4. Qohéleth nous apparaît ici tout imbu d'une morale utilitaire. Il constate que le juste périt dans sa justice et que le

méchant à l'extrême et ne sois pas insensé : pourquoi mourrais-tu avant ton temps?

18. Il est bon que tu retiennes ceci, et que tu ne négliges point cela; car celui qui craint Dieu accomplira l'un et l'autre.

19. La sagesse rend le sage plus fort que dix chefs gouvernant une ville.

20. Car il n'y a pas d'homme juste sur la terre,
Qui fasse le bien et ne pèche pas.

21. Ne fais donc pas attention à toutes les paroles qu'on dit, de peur que tu n'entendes ton serviteur te maudire; car ton cœur sait que bien des fois aussi, toi, tu as maudit les autres.

23. J'ai considéré tout cela avec sagesse. J'ai dit : « Je veux être sage ». Mais c'est (une chose) inaccessible pour moi.

24. Ce qui arrive est lointain et profond, profond : qui peut le découvrir[1] ? 25. Je me suis appliqué, et mon

méchant dure dans sa méchanceté. De cela les justes diront : « Notre sagesse n'est pas suffisante. Dieu nous châtie parce que nous ne sommes pas assez sages. » C'est là l'idée exprimée dans le livre de Job que le malheur est la rétribution d'un péché ostensible ou caché. Qohéleth, en moraliste avisé, invite le sage à ne pas pousser à l'extrême cette vieille notion de la rétribution. Elle entraînerait le méchant à dire dans son bonheur : « Péchons, jouissons, car nous sommes approuvés de Dieu ». Qohéleth ne prétend pas apporter une solution au problème de la souffrance. Sous une forme un peu brutale, il se contente d'émettre un principe « de juste milieu » qui est de nature à faire réfléchir le méchant comme le sage. Sans conteste, il s'adresse d'ailleurs à une catégorie très bien délimitée : d'une part aux mal intentionnés, d'autre part aux timorés. Le v. 17 en est la preuve. L'abus des plaisirs tue, comme l'abus des scrupules. Le secret d'éviter l'un et l'autre danger est encore dans la crainte de Dieu (v. 18).

1. Il s'agit ici, toujours dans le même ordre d'idée, de *ce qui*

cœur a cherché et poursuivi la sagesse et la raison des choses, et j'ai reconnu la folie de la méchanceté et la stupidité de l'inconduite[1]. 26. Et j'ai trouvé plus amère que la mort la femme dont le cœur est un piège et un filet, et dont les mains sont des liens. Celui qui est agréable à Dieu lui échappe, mais le pécheur est pris par elle[2]. 27. Voici ce que j'ai trouvé, dit Qohéleth, en examinant les choses une à une pour en saisir le sens;

28. Voici ce que mon âme cherche encore sans que je l'ai trouvé : j'ai trouvé un homme sur mille, mais je n'ai pas trouvé une femme entre elles toutes[3]. 29. seulement, voici ce que j'ai trouvé : que Dieu a fait l'homme droit; mais eux, ils ont cherché toutes sortes de détours.[4]

arrive en général, du plan mystérieux que voilent les événements de la vie, du but que Dieu poursuit (III, 11 ; VIII, 17). Ce but est *lointain*, car inaccessible ; il est *profond*, car insondable, impénétrable. Il déroute la raison humaine.

1. הוללות désigne ici l'inconduite. Le contexte ne laisse aucun doute à cet égard.

2. Ce verset développe le précédent dans sa mention de l'inconduite. Qohéleth a montré l'amertume de la mort, la folie de la méchanceté ; il montre maintenant, en la femme qu'il prend ici comme un instrument de débauche, un autre agent d'immoralité. De ce piège, celui, qui cherche à plaire à Dieu saura se garder, mais l'homme qui vit sans Dieu n'est pas garanti.

3. Qohéleth part de l'idée juive de l'infériorité de la femme. Si donc, veut-il dire, l'homme tel qu'il devrait être est rarement réalisé, la femme telle qu'elle devrait être l'est encore moins, elle n'est jamais réalisée. Comme l'écrit Podechard (op. cit. note 28, p. 388) : « Ces vv. 26-28 ne sont pas en contradiction avec IX, 9, qui recommande de jouir de la vie dans le mariage, mais non pas précisément de donner sa confiance à la femme ni de s'abandonner à elle. »

4. Qohéleth admet la droiture originelle de l'homme, « Dieu, a-t-il dit, a mis dans le cœur des hommes la pensée de l'éternité ». (III, 11) Qu'est-ce à dire ? sinon que Dieu a mis au cœur

VIII. — 1. Qui est comme le sage
et qui connaît l'explication des choses?
La sagesse d'un homme éclaire son visage,
et la sévérité de sa face est changée[1].
2 Moi (je te dis) : observe les ordres du roi,
et cela à cause du serment fait à Dieu.
3. Ne te hâte pas de t'éloigner de sa face;
Ne persiste pas dans une chose mauvaise,
Car il peut faire tout ce qui lui plaît,
4. Parce que la parole du roi est souveraine;
Et qui lui dira : « Que fais-tu? »

de l'homme, dès l'origine, le sens du bien, de la justice, de la droiture. Ainsi, les voies détournées de l'erreur, du mensonge, de l'iniquité que l'homme adopte, n'ont point été tracées par Dieu. Il ne faudrait pas voir dans ce v. 29 une affirmation de la bonté naturelle de l'homme. Qohéleth est loin d'être un précurseur de Rabelais ou de Rousseau. Pour lui, l'homme est foncièrement pécheur, mais le péché n'a pas détruit en lui l'étincelle divine et la notion morale du bien.

1. Certains auteurs attribuent ce v. au *hakham* et en font une glose. La raison est celle-ci : « Qohéleth croit peu à la sagesse. Il ne peut donc pas avoir écrit les passages préconisant la sagesse. » Nous aurons plus tard l'occasion de parler des glossateurs. Bornons-nous à dire ici que, à notre avis, il n'y a aucune contradiction entre le septicisme de Qohéleth vis-à-vis de la sagesse, dans certains passages de son livre, et les passages ou l'auteur vante la sagesse. Le fait que Qohéleth constate combien peu est réalisée la sagesse en ce monde, ne détruit pas en lui l'idée de la sagesse dans sa portée générale et philosophique. Pas plus que la constatation de la méchanceté ou du péché en général, ne détruit en Qohéleth l'idée que l'homme porte en lui « la pensée de l'éternité ». (Cf. VII, 24-29) Et nous ne comprenons pas qu'un auteur comme Podechard qui attribue notre v. au *hakham* ait tenu à attribuer, les VV. 24-26 du ch. VII, à Qohéleth.

5. Celui qui observe le commandement[1] n'éprouvera rien de mal, et le cœur du sage connaît le temps et le jugement[2].

6. Car il y a pour toute chose un temps et un jugement. Car le mal de l'homme est grand sur lui[3]; 7. car il ne sait pas ce qui arrivera; car qui lui indiquera quand cela arrivera? 8. L'homme n'est pas maître de son souffle pour pouvoir le retenir, et il n'a aucune puissance sur le jour de la mort; et il n'y a pas de dispense de ce combat[4], et la méchanceté ne sauvera pas les méchants.

9. J'ai vu tout dela, et j'ai appliqué mon cœur à tout ce qui se fait sous le soleil, en un temps où l'homme domine sur l'homme pour le rendre malheureux. 10. Alors j'ai vu des méchants recevoir la sépulture[5], mais ceux qui avaient agi avec droiture s'en allaient loin du lieu saint et étaient oubliés dans la ville[6]. Cela aussi est vanité.

11. Parce qu'une sentence contre les mauvaises actions ne s'exécute pas promptement, le cœur des fils

1. Le roi châtiera celui qui n'obéit pas.

2. Le sage sait que, pour le bien comme pour le mal, il y aura un terme fatal et un jugement.

3. Le malheur qui menace l'homme, et non les fautes dont il est coupable.

4. Il s'agit ici de la lutte de l'homme contre la mort dont nul ne peut être exempté. C'est l'affirmation de l'inéluctable trépas, de la loi inexorable qui pèse sur tous les hommes et dont les méchants ne pourront éviter les rigueurs. Cette idée est reprise dans IX, 12.

5. ובאו (ils entraient dans le repos. Cf. Esaïe LVII, 2) Cf. VI, 3-5.

6. Il s'agit ici de la privation des honneurs religieux à l'heure de la mort et au moment de la sépulture.

d'Adam se remplit en eux du désir de faire le mal[1]. 12. Cependant, quoique le pécheur fasse cent fois le mal et prolonge ses jours, je sais aussi que le bonheur sera pour ceux qui craignent Dieu, parce qu'ils le craignent. 13. Et le bonheur ne sera pas pour le méchant : pareil à l'ombre[2], il ne prolongera point ses jours, parce qu'il ne craint pas Dieu[3].

14. Il est une vanité qui se produit sur la terre : c'est qu'il y a des justes auxquels il arrive ce qui convient à l'œuvre des méchants, et il y a des méchants auxquels il arrive ce qui convient à l'œuvre des justes. Je dis que cela aussi est vanité[4]. 15. J'ai donc loué la joie, parce qu'il n'y a de bonheur pour l'homme sous le soleil qu'à manger et à boire, et à se réjouir[5]; c'est là ce qui doit

1. Qohéleth en arrive à la conclusion de ce thème sur la rétribution. Il se peut que le méchant reste longtemps impuni et paraisse l'emporter en privilèges sur les justes. Mais un jour viendra où les justes l'emporteront et où le méchant sera confondu. (Cf. v. 12).

2. L'*ombre* est souvent l'image de la vie humaine, ou plus exactement de son instabilité, de sa fugacité, dans l'Ecriture. Cf. Ps. CXLIV, 4; Job VIII, 9; XIV, 2.

3. La crainte de Dieu est indiquée dans le livre de Qohéleth comme la source de la sagesse, du bonheur, de la vie. Elle exprime les sentiments de confiance et d'abandon de l'homme qui s'en remet à Dieu pour le présent et pour l'avenir (III, 14; V, 6; VII, 18; VIII, 12-13).

4. Vanité a ici le sens plus particulier de : *apparence*, chose passagère, réalité éphémère et trompeuse, en un mot, *mensonge*.

5. Qohéleth reprend ici pour l'affirmer à nouveau, après ses nouvelles et plus complètes démonstrations, l'idée de III, 12-14. La joie qu'il invoque est donc ici encore comme dans le ch. III, l'ensemble des jouissances légitimes offertes par Dieu à l'homme ici-bas, en échange de son labeur. Nous ne saurions voir là aucune pensée épicurienne.

l'accompagner dans son travail, durant les jours de sa vie que Dieu lui donne sous le soleil.

16. Lorsque j'ai appliqué mon cœur à connaître la sagesse, et à considérer la tâche accomplie (par l'homme) sur la terre, — car ni jour ni nuit ses yeux ne goûtent le sommeil, — 17. alors j'ai reconnu toute l'œuvre de Dieu, j'ai vu que l'homme ne peut découvrir ce qui se fait sous le soleil, car l'homme se fatigue à chercher et ne trouve pas, et même si le sage pense connaître, il ne peut pas trouver.[1]

1. La sagesse désigne ici l'effort de l'esprit humain pour acquérir l'intelligence des choses divines. Il s'agit bien de l'étude des lois qui président aux événements du monde et de la vie des hommes et qui s'imposent à tout être qui réfléchit. (Cf. I, 13; III, 10-11; VII, 23-24; IX, 5.) Mais c'est surtout de l'expérience personnelle de Qohéleth qu'il est question dans ces vv. La plupart des hommes se contentent de travailler le jour; ils dorment la nuit. Qohéleth a vécu dans un labeur incessant, dans la recherche ininterrompue de la sagesse.

Ah! Qohéleth ne ressemble en rien à ce chef politique de notre époque (M. Herriot) qui proclamait dans un congrès : « A la justice et à la paix, par le moyen de la science! » « Y a-t-il rien de plus relatif que la science? écrit à ce propos M. H. Bonifas, dans *le Christianisme au XX^e^ siècle* du 3 décembre 1931. Ptolémée, Newton, Einstein, et qui après? La science est un cimetière où dorment les hypothèses périmées d'hier, et où l'on ouvre les fosses qui doivent recevoir l'hypothèse d'aujourd'hui, quand celles de demain seront vivantes à leur tour! Et comme le faisait remarquer L. L. dans *Le Temps*, la science apporte-t-elle le bonheur? Ne peut-on concevoir un savant qui trompe sa femme et désole son foyer? ou des époux qui se querellent devant un aspirateur électrique, le chauffage central, et après être descendus d'une scientifique automobile? Il semble même que le crime ou le vol deviennent plus scientifiques. La science est une force aveugle. »

« La justice et la paix par la science! » La justice et le bonheur par la sagesse! Ah! malgré son pessimisme excessif, fruit, pré-

IX. — 1. Oui, j'ai appliqué mon cœur à tout cela, j'ai fait de tout cela l'objet de mon examen, et j'ai vu que les justes et les sages, et leurs travaux sont dans la main de Dieu; les hommes ne se rendent compte ni de l'amour ni de la haine; ils ne savent rien; tout leur échappe[1]. 2. Il y a pour tous un même sort, pour le juste et pour le méchant, pour celui qui est bon et pur, et pour celui qui est impur[2], pour celui qui sacrifie et pour celui qui ne sacrifie pas; il en est du bon comme du pécheur, de celui qui jure[3] comme de celui qui craint de jurer. 3. Ceci

cisément, de sa longue expérience et de ses excessives recherches de la sagesse, Qohéleth averti répond : « Gajeure ! Folie ! Inconscience ! » L'homme est impuissant à déceler le pourquoi et le comment des événements, impuissant à discerner le but et les principes d'après lesquels Dieu gouverne le monde ; il ne comprend rien, et sa vie morale en est déroutée, à la manière dont Dieu répond à l'effort de l'homme dans la distribution qu'il fait du succès ou de l'échec. Or, ne sont-ce pas là les questions capitales pour toute vie humaine ? La justice et le bonheur par la science ! Mais « les hommes ne savent rien » répliquera Qohéleth. (IX, 1.) Ils ne savent rien parce que les voies de Dieu sont insondables, parce qu'ils n'ont pas l'intelligence des choses divines.

1. הכל לפניהם, litt. *toute chose* (*est*) *vers leurs faces*, c'est-à-dire devant eux. *Tout les dépasse,* par conséquent, et ils ne savent rien.

2. Les qualités de pureté et d'impureté s'appliquent aussi bien à la pureté et à l'impureté morales qu'à la pureté et à l'impureté légales.

3. « Celui qui jure » désigne le *parjure,* celui qui fait un abus du nom de Yahvé, qui prend ce nom en vain, selon Matt. v, 34. Car d'après Ps. LXIII, 12, Esaïe LXV, 16, on peut dire que le serment au nom de Yahvé fut recommandé. C'était la manifestation pratique de la religion. Mais l'abus qu'on fit de ce serment à la période du déclin, le fit interdire par les Esséniens et par l'enseignement du Christ. (Cf. E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* Leipzig 1901-09.)

est un mal parmi tout ce qui se fait sous le soleil, qu'il y ait pour tous un même sort; aussi le cœur des fils d'Adam est plein de méchanceté, et la folie est dans leur cœur pendant leur vie; après quoi... (en route) vers les morts[1]! 4. Car, qui est excepté? Pour tous ceux qui vivent il y a de l'espérance; et même un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort[2]; 5. les vivants, en effet, savent qu'ils mourront, mais les morts ne savent rien et il n'y a plus pour eux de récompense, car leur souvenir même s'efface. 6. Leur amour, leur haine, leur jalousie, tout s'est déjà évanoui; ils n'ont plus désormais aucune part à tout ce qui se fait sous le soleil.

7. Va, mange avec joie ton pain, et bois gaiement ton vin; car dès longtemps Dieu a pris plaisir à tes œuvres. 8. Qu'en tout temps tes vêtements soient blancs et que l'huile ne manque pas sur ta tête[3]. 9. Jouis de la vie avec

1. ואהדיו אל־המתים, litt. après quoi, chez les morts. La Vulgate a supplée le verbe en écrivant : *deducentur*.

2. Le chien était un animal méprisé en Orient (II Sam. III, 8; Matt. XV, 26, etc.), alors que le lion était considéré comme l'emblème de la force (Gen. XLIX, 9; Lam. III, 10; Job X, 16, etc.). Qohéleth ne veut donc pas dire que le chien vivant est plus heureux que le lion mort. Il veut dire que mieux vaut être le plus méprisé parmi les bêtes et être en vie, que le plus estimé et être mort. La vie, même la plus méprisable, est préférable à la mort. — Siegfried (*op. cit.*) attribue ce v. au glossateur épicurien car, dit-il, il contredit IV, 2 qu'il attribue à Qohéleth. Du point de vue purement logique, la contradiction peut se soutenir, mais quand on se place sur le terrain psychologique, on comprend que le même Qohéleth ait pu écrire ces deux passages. Car, si Qohéleth se plaint amèrement de la vie ce n'est point qu'il la déteste, c'est au contraire qu'il l'aime passionnément et que, de ce fait, il lui demande trop.

3. La pratique des vêtements blancs et de l'onction d'huile était le symbôle de la joie chez les Juifs (Cf. Esther VIII, 15; II Sam.

la femme que tu aimes, pendant les jours de ta vie de vanité, que Dieu t'a donnés sous le soleil, oui, pendant tous les jours de ta vanité; car c'est ta part dans la vie, au milieu de ton travail que tu fais sous le soleil[1]. 10. Tout ce que ta main trouve à réaliser par elle-même [avec ta force] fais-le; car il n'y a ni œuvre, ni pensée, ni science dans le scheol où tu vas[2].

11. J'ai encore vu sous le soleil que la course n'est pas aux agiles, ni la victoire aux vaillants, ni le pain aux sages, ni la richesse aux intelligents, ni la faveur aux savants; car tout dépend pour eux et du temps et des circonstances[3]. 12. L'homme ne connaît même pas

XII, 20; XIX, 24; Amos VI, 6). Elle était laissée de côté dans l'épreuve, systématiquement. (Cf. II. Sam. XIV, 2; Dan. X, 3).

1. Qohéleth revient sur une idée déjà exprimée plusieurs fois. Les jouissances qu'il préconie ici sont saines et permises par Dieu. Et il n'y a aucune contradiction entre ce v. 9 et VII, 26. Ce que Qohéleth réprouve dans VII, 26 ce sont les mœurs dissolues; ce qu'il conseille dans IX, 9, c'est le bonheur le plus légitime qui soit entre époux. (Cf. Prov. II, 16 ss; V, 8 ss; VI, 24 ss; VII, 6 ss et V, 18-19; XVIII, 22).

2. Sous prétexte que dans III, 22 et VI, 6, Qohéleth parle de l'homme comme retournant tout entier à la poussière, certains commentateurs ont attribué ce v. 10, avec sa mention du séjour des morts à un glossateur, d'autres l'ont retranché. Cependant, cette mention ne s'oppose pas aux passages précités. Le Psalmiste parle de l'homme retournant à la poussière et il croit cependant au Schéol (Ps. XXX, 4 et 10).

3. On a prétexté de la mention de la course pour affirmer la postériorité de l'Ecclésiaste. « Ces jeux grecs, a-t-on dit, ont été introduits sous Antiochus Epiphane» (174-164): Cf. I Mac. I, 14-15; II Mac. IV, 9-14. Mais il suffit de s'en reporter à II Sam. XVIII, 19-32 pour constater que, bien longtemps avant, les coureurs existaient en Palestine.

Les idées si pessimistes du v. 11 d'ailleurs si souvent vérifiées, sont bien de Qohéleth. Dans une partie du ch. IX, Qohéleth a

son heure, pas plus que les poissons pris dans le filet fatal et les oiseaux pris au piège. Tout comme ces derniers, les fils d'Adam sont enlacés, au moment du désastre fondant tout à coup sur eux[1].

13. J'ai vu aussi sous le soleil ce trait d'une sagesse qui m'a paru grande : 14. il y avait une petite ville au petit nombre d'habitants; un roi puissant marcha contre elle et l'investit; il éleva autour d'elle de grandes redoutes. 15. Il s'y trouvait un homme pauvre et sage, et celui-ci sauva la ville par sa sagesse. Et personne ne s'est souvenu de cet homme pauvre[2].

16. Et j'ai dit : « La sagesse vaut mieux que la force, quoique la sagesse du pauvre soit dédaignée et que ses paroles ne soient pas écoutées[3]. »

montré les déconvenues de l'homme sage (2-10). Dans l'autre partie, il expose les mésaventures du sage (11 ss). Cette dernière partie semble annoncée par IX, 1 (Cf. Podechard, op. cit. note 11, p. 417, 418). Cf. les pensées exprimées au IX, 11 et III, 1-11.

1. Ce v. confirme la dernière proposition du v. 11. Les événements étant imprévisibles, l'homme ne peut les éviter. Ils enchaînent l'homme comme un piège; et quand celui-ci croit aller vers le bonheur, le malheur peut être l'issue de ses projets.

2. On a beaucoup ergoté pour essayer de découvrir la ville et le siège auxquels Qohéleth fait allusion. S'agit-il d'Athène sauvée par Thémistocle, de Dora assiégée par Antiochus III le Grand, d'Abel beth Maaca assiégée par David (II Sam. XX). Les détails des faits précédents sont si souvent différents, sinon contradictoires, de ceux de notre texte qu'il n'y a pas lieu de poursuivre ces hypothèses. Nous ignorons l'incident relaté par Qohéleth. Mais ce qui ressort du v. 15 c'est que, si le sage a été écouté dans le péril, il a vite été oublié dès que la ville fut sauvée ; à cause de sa pauvreté aucune reconnaissance ne lui fut prodiguée.

3. Cette réflexion de Qohéleth est une preuve que ce dernier, quelque déçu qu'il soit sur la vie, sur le sort fait au sage, sur l'ingratitude des hommes, fait passer le témoignage intérieur de la conscience et du cœur, avant le témoignage des hommes.

17. Mieux vaut la parole des sages; elle est mieux écoutée que les cris d'un chef au milieu des insensés.

18. Mieux vaut la sagesse que des instruments de guerre, mais une seule faute peut détruire beaucoup de bien[1].

QUATRIÈME PARTIE. — X-XI[6].

[Sentences diverses, sans lien nécessaire les unes avec les autres, dérivant tantôt de l'expérience directe de Qohéleth, tantôt de l'expérience des hommes livrés à leur propre sagesse et à leur jugement personnels.]

X. — 1. Les mouches mortes infectent et font tourner l'huile du parfumeur :

Un peu de folie détruit la valeur de beaucoup de sagesse.

2. Le cœur du sage est à sa droite,
et le cœur de l'insensé, à sa gauche[2].

3. Aussi, quand l'insensé marche dans un chemin, son sens est en défaut et tous disent : « C'est un insensé! »

4. Si la colère de celui qui domine s'élève contre toi, ne quitte point ta place; car le calme prévient de grandes fautes[3]. 5. Il est un mal que j'ai vu sous le soleil,

1. Qohéleth poursuit dans v. 17 et 18 l'idée du v. 16. Quelle que soit l'ingratitude des hommes, ceux-ci finissent par comprendre (c'est le sens de נשכחים) la valeur de la sagesse. Qu'ils oublient le sage quand la voix de la sagesse a conjuré le péril, c'est encore un moindre mal.

2. Le cœur indique ici l'intelligence. La droite et la gauche expriment la valeur ou l'incapacité de l'intelligence.

3. Qohéleth recommande ici de subir patiemment les menaces ou les invectives d'un chef, dans l'intérêt de la patrie, de la société, du groupe que l'on représente auprès de ce chef, au lieu de céder soit à la colère appelée par la colère, soit au découragement provoqué par la méchanceté ou la résistance d'un supérieur. « *Ne quitte point ta place* », signifie : sois ferme et fidèle, coûte que coûte, dans l'accomplissement d'une mission.

comme une erreur qui provient de celui qui gouverne : 6. l'insensé occupe de hautes dignités, et des grands restent dans l'infériorité[1]; 7. j'ai vu des esclaves sur des chevaux, et des princes marcher à terre comme des esclaves.

8. Celui qui creuse une fosse peut y tomber; et celui qui renverse une muraille peut être mordu par un serpent[2].

9. Celui qui remue des pierres peut s'y faire mal; celui qui fend du bois y court un danger. 10. S'il a émoussé le fer, et s'il n'en a pas aiguisé le tranchant, il devra redoubler de force; mais l'avantage de mettre en état (l'outil) est (propre à) la sagesse[3].

1. La pensée de Qohéleth se poursuit, ici, pleine de logique. Nous vivons dans un monde renversé parce que ce monde est dirigé par des insensés, par des chefs qui n'ont d'autres sources d'action que leurs sens abusés ou leurs passions.

2. Cette sentence reproduit Prov. xxvi, 27ª. Il faut lire dans ce proverbe, qui appuie la pensée de Qohéleth, plutôt l'expression de deux possibilités : une chute et une morsure, que l'affirmation d'une fatalité. Les accidents indiqués *peuvent* se produire, ils se produisent souvent, mais il ne sont pas fatals. Pourtant, veut dire Qohéleth, que celui qui cotoie l'abime de la folie ou renverse les éléments protecteurs de la vérité, les règles du devoir, de la justice, se souvienne qu'il encourt des risques graves ; qu'il peut être pris à son propre piège.

3. Cette traduction du v. 10ᵇ nous paraît bien plus exacte et propre à rendre le sens général du v. 10 que la traduction de certaines versions : « mais la sagesse a l'avantage du succès ». Le verbe הכשר signifie *rectifier, rendre propre à quelque chose, mettre en état*. Il peut être considéré ici comme un compl. déterm. du sujet, lequel n'est pas : חכמה (la sagesse), mais le *Yitron* (l'avantage, le profit). Ce verbe sous-entend un compl. direct, et ce compl. ne peut être que : le fer, *l'outil*, dont il a été question au début du v. 10.

11. Si le serpent mord faute d'enchantement,
il n'y a aucun avantage pour le charmeur[1].
12. Les paroles de la bouche du sage sont pleines [de grâce;
mais les lèvres de l'insensé causent sa perte.
13. Le commencement des paroles de sa bouche [est folie,
et la fin de son discours est une méchante folie[2].
14. L'insensé multiplie les paroles.
L'homme ne sait pas ce qui arrivera; qui lui dira
ce qui arrivera après lui[3]?
15. Le travail de l'insensé le fatigue,
lui qui ne sait pas aller à la ville[4].

1. Le charmeur qui se laisse mordre sans avoir usé de son art ne peut s'en prendre qu'à lui-même. Nul ne songera à le plaindre.

2. Folie *mauvaise* (רעה) = folie *dangereure* en ses conséquences.

3. Cette pensée peut se rattacher à VI, 12; IX, 11-12; X, 8-9, directement.

4. Nous n'entrons pas dans l'exposé des thèses qui attribuent les vv. X, 15-XI,[6] aux divers glossateurs hypothétiques et qui éliminent Qohéleth purement et simplement dans la composition des dits versets. Il nous paraît tellement plausible, du seul point de vue psychologique, que Qohéleth ait énoncé, en cette 4[e] partie, diverses sentences sur des sujets généraux, sur la critique du sot, sur l'éloge d'un roi bien né qui reste sobre, sur la paresse, la débauche, etc., etc. Après avoir lu les ch. I à IX du livre, ces sentences, en apparence ou en réalité si diverses se conçoivent parfaitement. Le sage a fouillé tous les prétendus trésors de la sagesse. Avant de donner une conclusion générale, il émet, sur divers détails de la vie, peut-être au gré de ses inspirations quotidiennes qu'il enregistre à mesure dans le livre de sa vie, une série de jugements à l'allure sententieuse. Certaines sentences peuvent nous paraître bizarres, inexplicables, comme celle du v. 15 du ch. X. Acceptons de ne point les expliquer,

16. Malheur à toi, pays dont le roi est un enfant,
et dont les princes mangent dès le matin.
17. Heureux es-tu, pays dont le roi est de race illustre
et dont les princes mangent à l'heure convenable,
pour soutenir leurs forces et non pour se livrer à la débauche.
18. Quand les mains sont paresseuses, la charpente s'affaisse;
et quand les mains sont lâches. la maison a des goutières.
19. On fait des repas pour se divertir,
et le vin égaie la vie,
et l'argent répond à tout[1].
20. Ne maudis pas le roi, même dans ta pensée,
et ne maudis pas le puissant dans la chambre où tu couches;
Car les oiseaux du ciel peuvent emporter ta voix,
et la gent ailée peut publier tes propos[2].

XI. — 1. Jette ton pain sur la surface des eaux,
Car avec le temps tu le retrouveras.[3]

nous souvenant qu'elles ont dû avoir leur sens pour Qohéleth, s'appliquant à tel personnage précis, connu de lui, à telle circonstance locale dont l'histoire peut ne pas avoir gardé le secret.

1. Ce verset, au milieu d'autres sentences si précises, ne doit pas être considéré comme une expérience propre à Qohéleth. Il exprime, croyons-nous, une simple constatation, la constatation d'un fait trop commun, que Qohélet réprouve.

2. Comme le fait remarquer Podechard (*op. cit.* note 20, p. 442) : « On voit que la formule : un petit oiseau me l'a dit » n'est pas nouvelle ». Delitzsch (*Hoheslied und Koheleth*) rappelle le proverbe également bien connu cité par le Midrach : אזנים בכותל « les murs ont des oreilles ». On le voit, bien longtemps avant nous, le sage hébreu se servait, pour recommander la prudence, de formules que nous n'avons pas inventées.

3. Ce v. est une image pour montrer que le bien qu'on fait,

2. Donnes-en une part à sept et même à huit, car tu ne sais quel malheur peut arriver sur la terre : 3. quand les nuages sont chargés de pluie, ils la répandent sur la terre; et si un arbre tombe au nord ou au midi, il reste à la place où il tombe[1].

4. Celui qui observe le vent ne sèmera point[2],
et celui qui regarde les nuages ne moissonnera [point.

5. De même que tu ne sais pas quelle est la route du vent, ni comment se forment les os dans le ventre de la mère, de même tu ne connaîs pas l'œuvre de Dieu qui fait toutes choses.

6. Dès le matin sème ta semence,
et jusqu'au soir ne laisse pas reposer ta main[3].

Car tu ne sais pas ce qui réussira, ceci ou cela, ni si l'un et l'autre ne sont pas également bons.

Conclusion : xi,7-xii,8.

XI. — 7. Douce est la lumière, et c'est une jouissance pour les yeux de voir le soleil. 8. Aussi, quand même

sans pensée d'intérêt, sans espoir de retour, laisse toujours, tôt ou tard, des traces bénies, et celui qui l'accomplit en reçoit sa récompense.

1. Qohéleth évoque ici, sous une forme encore symbolique, certains événements inévitables et irréparables. Quand le mal est consommé, rien ne peut le conjurer. Or, puisque le malheur est une nécessité inéluctable, prenons au moins la précaution de diviser les risques (v. 2) [Cf. Podechard, note 3, p. 445, *op. cit.*].

2. Cette sentence signifie : évitons les craintes excessives, les préoccupations exagérées. Autrement, la vie devient impossible.

3. Nous avons ici une exhortation au travail persévérant. L'homme des champs sèmera le matin, et sa journée entière sera employée à différentes occupations. La vie humaine doit être une vie active et féconde.

l'homme vivrait un grand nombre d'années, qu'il les consacre toutes à la joie, en songeant aux jours des ténèbres qui seront nombreux. Tout ce qui arrive est vanité[1].

9. Réjouis-toi, jeune homme, dans ton jeune âge; que ton cœur soit en fête au temps de ton adolescence. Marche dans les voies de ton cœur et selon les regards de tes yeux[2]; mais sâche seulement que pour tout cela Dieu t'appellera en jugement. 10. Bannis les soucis de ton cœur, éloigne le mal de ton corps, car adolescence et jeunesse sont éphémères (vanité)[3].

XII. — 1. Mais souviens-toi de ton créateur aux jours de ta jeunesse, avant que les jours mauvais arrivent et qu'approchent les années dont tu diras : « Je n'y ai point de plaisir[4] »,

1. Nous arrivons au terme du livre de Qohéleth. L'auteur va donner ici sa propre conclusion. Puisque la vie ne réserve à l'homme que des surprises désagréables, qu'il savoure au passage les joies (légitimes) qui lui sont offertes. Alors, tout ce qui arrivera sera vanité. L'homme aura accompli sa destinée terrestre.

2. Pour Qohéleth, la voie du cœur, c'est la voie droite, car Dieu a créé l'homme droit (Cf. VII, 29). « Le regard des yeux » indique l'impression première que fait sur une âme droite que le mal n'a pas souillée, la vision du péché. Cette première impression est généralement mauvaise. Que le jeune homme se fie à cette impression, et qu'il détourne à jamais du mal ses yeux et son cœur. Ceci nous confirme dans notre opinion déjà fondée que Qohéleth, préconisant la joie, n'a en vue que les joies morales et providentielles.

3. Dans le texte massorétique le ch. XI comprend les VV. 1 et 2 du ch. XII de nos traductions françaises. Il contient donc 10 VV. au lieu de 8. Par contre, le ch. XII du texte hébreu commence par le V. 3 de nos versions françaises.

4. Qohéleth vient de convier le jeune homme à jouir des biens que Dieu met ici-bas à sa disposition. Nul doute que la joie préconisée par lui ne soit légitime et voulue de Dieu, car le jeune

2. Avant que s'obscurcissent le soleil,
la lumière, la lune et les étoiles,
et que les nuages reviennent après la pluie;
3. Au temps où les gardiens de la maison tremblent
et où se courbent les hommes forts,
Et où s'arrête celles qui moulent, parce qu'elles sont peu nombreuses,
et s'obscurcissent celles qui regardent aux fenêtres[1],
4. où se ferme la porte à deux battants sur la rue
et baisse le bruit du moulin,
où se fait silencieuse la voix de l'oiseau
et s'affaiblissent toutes les filles du chant[2];

homme est également convié à se souvenir que ses œuvres le suivront au-delà de la mort, qu'elles constitueront en quelque sorte, vis-à-vis du Juge suprême, comme le suprême témoignage de la vie humaine (Cf. XI, 9c). Mais avec XII, 1, Qohéleth s'attache à montrer que Dieu ne doit pas être seulement le Gendarme qui garde l'entrée de l'éternité, mais qu'il doit être l'inspirateur de toute la vie. L'homme qui dès sa jeunesse, aura su faire à Dieu, en son cœur, une place importante, sera courageux, fort, inébranlable, quand surviendront les jours de malheur, les jours de deuil et d'adversité, les années désagréables de la vieillesse.

1. On peut diviser la description 2-6 en trois parties : 1° l'auteur décrit la vieillesse en général sous les traits de l'hiver, (v. 2); 2° il énumère les diverses infirmités qui frappent un organisme usé par les années, (vv. 3-5); Cette partie renferme la fameuse allégorie de la maison. Enfin, 3° l'auteur parle de la mort.

Dans le v. 3, les *gardiens* rappellent les serviteurs qui veillent à la porte d'un palais; les *hommes forts* désignent les maîtres de la maison; *celles qui moulent* sont les servantes chargées de moudre la farine, et *celles qui regardent aux fenêtres* sont les maîtresses.

2. Sans nous lancer dans l'interprétation dite «anatomique» de ces vv. nous devons reconnaître que l'auteur qui dépeint ici, non la vieillesse, mais la décrépitude, emploie l'allégorie. Le

5. où l'on s'effraie de toute montée,
où l'on a des terreurs en chemin[1],
où l'amandier fleurit[2],
où une sauterelle devient un fardeau[3],
où la câpre n'a plus d'effet[4]
Car l'homme s'en va vers sa demeure éternelle
et les pleureurs rôdent dans la rue[5];

duel דלתים «porte à deux battants», avec la mention du «moulin» qui d'après le Targum désignerait *la bouche*, indique clairement qu'il s'agit des *lèvres*. Il est d'ailleurs très frappant de constater que les personnes agées et privées de dents, serrent étroitement les lèvres, lorsqu'elles se reposent et lorsqu'elles mastiquent les aliments.

Au sujet du v. 4b Kvmenetzky (Zatw, 1904, p. 239, cité par Podechard, p. 461) propose וידום de דמם «cesser, se taire, se tenir coi». Ce sens paraît devoir être accepté.

«Les filles du chants» désignent tout simplement les voix qui s'éteignent. Les personnes âgées ne chantent plus.

1. Le vieillard redoute l'essoufflement, et il craint la marche à cause de la faiblesse de ses jambes et des chutes possibles.

2. Certains auteurs (Gesenü, Knobel, de Jong, Renan, etc.) traduisent par: «l'amande est rejetée», donnant ainsi le sens exact du verbe יבאץ (de נאץ, mépriser, rejeter). Mais ce sens ne correspond à rien dans notre texte, tandis que la traduction généralement admise: «l'amandier fleurit» est une allusion à la barbe et aux cheveux blancs du vieillard.

Acceptons donc cette traduction en admettant que la lettre א du verbe est une méprise de copiste. יבאץ serait donc l'imparfait hiph. de נצץ.

3. Toute chose devient pénible pour le vieillard.

4. Plus rien n'excite l'appétit du vieillard.

5. *La demeure éternelle* désigne le *tombeau*. Sur certains monuments funéraires romains on lit: *domus æterna*. Les Egyptiens appelaient les tombeaux ἀϊδίους οἴκους (*Diodore de Sicile* I, 51, cité par Podechard, p. 466.) Quant aux pleureurs dont le rôle était de se répandre en lamentations autour du cercueil

6. Avant que se rompe le cordon d'argent[1]
et que se brise le vase d'or[2],
Et que le sceau se détache sur la fontaine,
et que la poulie se brise sur la citerne[3],

7. Avant que la poussière retourne à la poussière, redevenant ce qu'elle était, et que l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné[4].

8. Vanité des vanités! disait Qohéleth, tout est vanité[5].

d'un défunt, ils « rôdent dans la rue », autour de la maison du vieillard qui s'achemine vers la tombe, attendant avec impatience l'occasion de remplir leur fonction et de gagner quelque argent.

1. La chaînette qui retient la lampe au plafond. « Allusion, écrit Westphal (Les Prophètes II, 968) à l'intervention soudaine de la mort. La nuit vient... »

2. גלת (vase) désigne ici, comme dans Zach. IV, 2, 3 cette partie de la lampe qui affecte la forme arrondie d'un vase, et qui contient l'huile.

3. La rupture ou le bris du sceau ou de la poulie ou de la lampe symbolisent tout simplement, sous des images encore poétiques, non plus la décrépitude, mais la mort d'un corps usé par les ans.

4. Le *rouah* serait ici le principe impersonnel de vie humaine, selon Gen. II, 7 et III, 19. Aucune allusion à un principe spécial de vie surnaturelle, de survivance. Qohéleth énumèrerait simplement les diverses phases de la décrépitude corporelle, sans la moindre pensée de l'au-delà. Telle est l'opinion de Podechard (470 ss). Cependant, tout en admettant qu'il ne faille pas chercher dans notre texte un langage philosophique précis, ni un système cohérent de métaphysique, nous devons reconnaître que Qohéleth, qui croit au jugement de Dieu (XI, 9), distingue deux natures en l'homme : la nature matérielle issue de la poussière et destinée à la poussière et la nature spirituelle (le רוח) *donnée* par Dieu, d'origine divine, et appelée à retourner à Dieu. Qohéleth ne dit rien de plus, mais il affirme cela.

5. De même que I, 1, 2, et reproduisant I, 2 ; ce v. doit être attribué au rédacteur du livre. Ainsi, l'ouvrage de Qohéleth est-il encadré par cette formule que le livre entier développe et démontre : חבל הבלים הכל הבל.

Epilogue : xii,9-14.

XII. — 9. Outre que Qohéleth fut un sage, il a encore enseigné la science au peuple; il a examiné, pesé, mis en ordre de nombreuses sentences[1]. 10. Qohéleth s'est appliqué à trouver des paroles agréables et à écrire avec exactitude des paroles de vérité. 11. Les paroles des sages sont comme des aiguillons; elles sont comme des clous plantés porteurs de provisions; elles sont données par un seul berger[2]. 12. Au reste, mon fils, sois

1. Les trois verbes תקן, חקר, אזן décrivent l'effort de Qohéleth pour mettre sur pied ses משלים, afin d'aboutir à la justesse de la pensée, à l'exactitude de l'expression, à la forme mesurée du texte.

Ici, comme dans vii, 12, le terme דעת a le sens de *sagesse*. Qohéleth fut un sage et il a enseigné la sagesse; il n'a pas gardé pour lui seul ce trésor acquis au prix de son observation, mais aussi de réflexions, d'études, de mise au point qui firent de sa sagesse une science, une philosophie.

S'agit-il uniquement dans ce v. 9. des sentences du livre dit de l'Ecclésiaste ? Certains auteurs ont pensé qu'il y avait là une allusion à d'autres écrits du même auteur, écrits que nous aurait conservé le livre des Proverbes (paroles d'Agur, Prov. xxx, 1 ss., d'après Schmidt, *Salomo's Prediger, oder Koheleth's Lehren*, p. 73 ss.), ou toute autre collection de machals aujourd'hui disparue. Certainement, le v. 9 fait allusion à des écrits différents du livre que nous étudions, le v. 10 également.

Avec Krochmal, Graetz, etc. Renan termine l'Ecclésiaste au v. 10. (Cf. l'*Ecclésiaste*, 1882, p. 57, 73-76).

2. Les paroles des sages (formule générale = qu'il s'agisse de Qohéleth ou de tout autre sage) sont pénétrantes comme des aiguillons. Mais elles restent fixées aussi bien dans la mémoire comme des clous plantés (נטע) dans les murs, (non complètement enfoncés, qui dépassent, permettant ainsi de suspendre des objets.) Image propre à évoquer toute les suggestions, toutes les ressources des paroles de sagesse ainsi « fichées » dans la pensée dont on pourra tirer des conseils opportuns en tout temps et en toute circontance. L'impression de ces « paroles »

averti[1] : on ne finirait pas, si l'on voulait faire un grand nombre de livres, et beaucoup d'étude est une fatigue pour le corps.

13. La conclusion (est), tout ayant été entendu[2] : crains Dieu et garde ses commandements. C'est là (ce que doit) tout homme. 14. Car Dieu fera venir toute œuvre cachée en jugement, soit bonne, soit mauvaise[3].

n'est donc pas seulement vive, elle est aussi *durable*. Et nous comprenons parfaitement le symbolisme « des clous plantés porteurs de provisions ».

La sagesse ne saurait être divisée, contradictoire ; elle est une, et cette unité est bien l'un de ses caractères distinctifs par excellence. Tel est le sens de la fin du v. 11 « ... elles sont données par un seul berger ».

1. זהר = avertir. Au niph., הזהר = se laisser avertir, être averti.

2. סוף = fin דבר = ici, paroles (de Qohéleth), discours. D'où : « la conclusion ».

3. Dans les bibles massorétiques le v. 13 est répété après le v. 14, vraisemblablement pour ne pas laisser le livre se terminer sur une note grave et austère, et surtout, sans aucun doute, pour insister sur la conclusion et l'avertissement essentiel : « Crains Dieu... »

CHAPITRE III

La langue du Livre.

1. Avec le livre de Qohéleth, nous nous trouvons en présence d'une littérature décadente, appartenant, sans aucun doute, à la période du déclin [1]. N'ayant pas encore traité de la question d'authenticité, nous ne devons pas anticiper en attribuant une date précise à notre livre. Mais nous pouvons affirmer déjà, en face du texte, que nous avons affaire avec un document postexilique [2]. La caractéristique fondamentale de la littérature postexilique est l'emploi des *araméismes*. Le livre de Qohéleth fourmille d'araméismes. Nous y reviendrons tout à l'heure.

L'étude philologique de l'Ancien Testament nous a appris que la littérature sacrée antérieure à l'exil de Babylone fut écrite en caractères vieil hébreu, et que la littérature sacrée postérieure à l'exil fut écrite en caractères hébreu-carré, dès que l'araméen eut supplanté la langue juive, en Palestine [3].

D'autre part, il est prouvé que le texte hébreu actuel n'est pas identique au texte des manuscrits originaux, que ces derniers fussent antérieurs ou postérieurs à l'exil [4].

1. A. Lamorte, *la Langue de l'A. T.*, Thèse de bac. en Théol. Montpellier 1922, p. 43 ss.

2. Le texte de l'Ecclésiaste apparait assez peu postérieur au retour de l'exil. Il doit appartenir à l'origine de la période du déclin, car sa forme est intermédiaire entre la forme vieille-hébraïque et araméenne. « Elle est presque carrée », écrit le P. Lagrange, *Revue Biblique*, Paris 1907, p. 267.

3. Consulter à cet égard : L. Gautier, *Introduction à l'A. T.*, Hist. du Texte, 435, tome II ; Ph. Berger, *Hist. de l'Ecrit. dans l'Antiquité:* A. Lamorte, *op. cit.*

4. D. Lortsch, *Histoire de la Bible en France*, 1910, Genève, Jeheber, p. 264.

Est-ce à dire que, ne nous trouvant pas en présence du texte primitif, il nous soit impossible de découvrir l'origine d'un texte biblique, de dire s'il est antérieur ou postérieur à l'exil, s'il fut écrit en vieil hébreu ou en hébreu carré? Non, car l'histoire de la Massore nous révèle que les originaux ont subi, entre les mains des massorètes, non pas une traduction, mais une transcription, et plus exactement encore, une fixation. Ainsi, notre texte actuel de l'Ecclésiaste (comme tout autre texte biblique), a conservé, sous sa forme nouvelle, tous les caractères philologiques du texte primitif.

2. *La Langue de Qohéleth.* — Dans son ouvrage : « Etude sur l'Ecclésiaste[1] » Renan écrit : « Certes, la langue du livre est moderne; mais elle est peu teinté d'aramaïsme; le livre est presque impossible à bien traduire en syriaque. Ce à quoi cet hébreu ressemble, c'est à la Mischna, et surtout au traité *Eduioth,* aux *Pirké aboth*, à la *Megillah Toanith.* » Ce que Renan veut montrer, c'est que le livre de Qohéleth est très postérieur, tellement postérieur qu'il ne contiendrait même que très peu d'aramaïsmes, ceux-ci étant les signes les plus évidents de l'hébreu dit moderne, tel qu'on le trouve dans la littérature biblique du VI[e] au II[e] siècle av. J.-C.

Que notre livre contienne de nombreuses particularités, de nature à dérouter l'exégète, il faut en convenir; qu'on y rencontre des néologismes nombreux inconnus au reste de la Bible et rappelant ceux de la Mischna, rien de plus juste. Mais nous sommes surpris de lire sous la plume du célèbre hébraïsant du collège de France que fut Ernest Renan une assertion de ce genre : la langue de Qohéleth « est peu teintée d'aramaïsmes ».

1. Calmann Lévy, 3, rue Auber, Paris 1882, p. 51 ss.

Y aurait-il contradiction entre aramaïsmes et néologismes? Et en admettant que cela soit, faudrait-il renoncer à voir ce qui est : « La *langue* de l'Ecclésiaste fourmille d'*aramaïsmes* », écrit Segond.[1] Et L. Gautier écrit à son tour : « Les néologismes et les aramaïsmes foisonnent[2]. »

L'examen du vocabulaire de Qohéleth permet de conclure que la langue de notre livre est caractérisée par : des mots hébreux tardifs qui ne se rencontrent que dans les derniers livres de la Bible hébraïques (Esdras, Chroniques, Néhémie, Esther) ; des mots néo-hébreux employés seulement dans la Michna; enfin, des aramaïsmes nombreux.

Nous ne pouvons donner ici qu'un aperçu des divers caractères que nous venons de signaler.

Parmi les mots hébreux tardifs, citons : אסף־זמן (12,11 ; cf. אספים héb. 12,25); ילדות (11,9,10; Ps. 100,3); פרדס (2,5 ; Cant. 4,13; Néh. 2,8); פתגם (8,11 ; Esth. 1,20); מלאך pour désigner le prêtre (5,5 ; Mal. 2,7). אני au lieu de אנכי. Cette prédominance de la première forme pronominale sur la seconde est un indice de postériorité.

Parmi les mots néohébreux, citons אי au lieu de איה (4,10; 10,16), הועבן (2,25), חסרון (1,15), חשבון (7,25,27; 9,10). Dans le récit historique, il n'a recours que trois fois à l'imparfait consécutif (1,17; 4,1,7). Partout ailleurs, le parfait avec *waw* simple l'a remplacé (en part. 9,14,16; 12,3,4). « Ce fait est un des plus symptomatiques parmi ceux qui ont été signalés jusqu'à présent, écrit Podechard[3], (à qui nous devons plusieurs de nos citations

1. *L'Ecclésiaste*, étude crit. et exég. par L. Segond. Strasbourg 1835, p. 28.

2. L. Gautier, *Intr. à l'A. T.*, t. 2, p. 171. Parmi les auteurs qui ont le plus contribué à mettre en lumière le véritable caractère de la langue de Qoheleth on doit citer Gesenius, Umbreit, Knobel, Bernstein, Grätz, Delitzsch, Wright, et plus récemment Siegfried.

3. Podechard, *op. cit.* p. 48.

précédentes), et si l'on se souvient que le néohébreu, comme d'ailleurs l'araméen, ignore l'imparfait consécutif, et emploie le parfait comme temps historique, on devra reconnaître que l'Ecclésiaste présente déjà un des traits les plus caractéristiques qui distinguent l'hébreu de la Michna de celui de la Bible. »

Quant à la couleur araméenne, elle est plus forte dans l'Ecclésiaste que dans aucun livre de l'A. T., si nous en croyons L. Segond[1]. Cela est si vrai que certains exégètes, trop pressés en besogne, sont allés jusqu'à admettre qu'à l'époque où l'Ecclésiaste fut écrit, le peuple devait parler araméen, et que la langue hébraïque n'était plus employée que dans le culte et dans les livres[2]. Ces exégètes oublient que, si les aramaïsmes sont bien les caractéristiques les plus péremptoires de la langue hébraïque écrite au lendemain de l'exil, ces aramaïsmes ne constituent pas à eux seuls une preuve suffisante et décisive en faveur de la postériorité d'un livre biblique. Car nous savons que la langue araméennne fait partie des langues qu'on appelait autrefois langues orientales et que, depuis Eichhorn, on connait sous le nom de sémitiques. Cette langue araméenne ou chaldaïque est antérieure à l'hébreu puisqu'elle fut importée en Canaan par Abraham qui venait d'Ur, en Chaldée. Il ne parait pas que ce patriarche ait eu beaucoup de peine à se faire comprendre des Cananéens, et il y a lieu de croire que si sa langue fut officiellement abandonnée en Canaan, au profit de la langue hébraïque, dérivée du phénicien, elle fut, dès cette époque, plus ou moins employée chez les Hébreux, comme langue vulgaire. A l'appui de cette assertion, nous lisons dans l'Exode (16,15), que les Is-

1. L. Segond, *op. cit.* p. 21.
2. Ex. Bertholdt, *Hist. Krist. Einleit*, cité par Segond.

raélites, voyant tomber la manne pour la première fois, s'écrièrent : מן quoi? mot araméen emprunté à la langue vulgaire et que l'auteur sacré explique par le mot vraiment hébreu מהו־הוא quoi cela?

Les Israélites avaient donc, dès les temps les plus reculés, une certaine facilité à recourir à l'araméen ou à subir son influence[1].

Ainsi donc, — anticipant sur notre prochain chapitre — nous disons qu'un écrit ne doit pas être considéré comme postérieur, uniquement parce qu'il renferme des mots araméens, sans quoi le Pentateuque lui-même serait postéxilique. « Il ne faut pas non plus se laisser séduire par quelques *formes, terminaisons, permutations de lettres,* propres aux dialectes araméens, écrit Segond : toutes ces choses se trouvent dans l'Ecclésiaste, mais je les considère comme ne prouvant rien *à elles seules,* parce qu'on en trouve des exemples dans la Genèse et dans quelques-uns des plus anciens livres[2] ». Nous réservons les exemples d'aramaïsmes pour notre chapitre sur la question d'authenticité.

3. *Le Style de Qohéleth.* — Une première question se pose : le livre de Qohéleth fut-il écrit en prose ou en vers? Nos Bibles hébraïques n'ont pas employé pour l'Ecclésiaste les signes d'accentuation que l'on trouve dans le livre de Job, dans les Psaumes, dans les Prover-

1. On trouvera de très intéressants renseignements sur le sujet général de la langue hébraïque dans le remarquable ouvrage — le dernier écrit de ce grand hébraïsant — de Dick Wilson : *A. Scientific Investigation of the old Testament,* p. 65-163.

2. Ceci s'applique au ה changé en א ; ainsi, Eccl. 10,4. בורפא ; 8,1 ישנא ; à l'omission du א, Eccl. 4,14. הסורים pour האסורים ; aux terminaisons ן, ות, etc., comme 1,15 חסרון ; 9,14. בטחון ; 10,18. שפלות ; 11,10 שחרות ; etc. ; à des permutations de lettres, telles que חרת pour חדש, que l'on rencontre dans l'Exode, 32,16 ; etc. (cf. Segond, *op. cit.*, p. 29,30).

bes. La version des Septante, au contraire a organisé son texte de la même manière que celui des Psaumes, des Proverbes, de Job, du Cantique. Mais, comme il s'agit, dans l'une et l'autre version, de copie d'un texte primitif perdu, on ne peut guère s'attacher à ces procédés de forme pour conclure.

Zapletal[1], après plusieurs autres commentateurs a cru découvrir un style poétique dans le livre tout entier, à l'exception seulement du titre (1,1), des mots « dit Qohéleth » dans 1,2; VII,27; XII,8, et l'épilogue (XII,8-14). Cet auteur s'est appliqué à rétablir le texte dans une forme métrique supposée primitive. Ce travail aboutit forcément à un bouleversement plus ou moins complet du texte massorétique : corrections, additions, suppressions de mots et même de phrases entières.

L'œuvre de Zapletal, comme de tous ceux qui, avec lui, se sont essayés à cette tâche, a piteusement échoué. Aussi bien, nous bornerons-nous à la signaler en passant. Avec de tels procédés, on peut arriver à transcrire en vers tout le Pentateuque.

Est-ce à dire qu'on ne trouve aucune poésie dans le livre de Qohéleth?

Ewald dispose en vers quelques parties du livre[2], et il affirme que nulle part le style n'est celui de la simple prose. Tyler est à peu près du même avis et cite les passages suivants comme « entièrement ou partiellement poétiques », et d'après Ewald[3] : 1,2,4-8,15,18; II,11,^{b},14^{a}; III,1-9,15,19,20; IV,5,6; V,2,6,9,14; VI,4,5; VII,12,19,29; VIII,1 en partie; IX,4,17-X,2,6,8-13,18,20^{b}; IX,4,10; X:1,2,6,8.

1. *Das Buch Kohelet, Freiburg* (Schweiz) 1905.

2. *Die Dichter des alten Bundes*, Göttingen, 1867, II Teil, 2^{e} éd.

3. *Ecclésiastes*, by Thomas Tyler, M. A. London 1899, p. 90.

Renan pense que la teneur générale du style de l'Ecclésiaste, c'est la prose. « Mais, écrit-il[1], par moments, le parallélisme se fait sentir, et presque toujours, à ces moments-là, la suite des idées est violemment brisée. En admettant que ces maximes, très peu liées avec ce qui précède et ce qui suit, sont des citations ou plutôt des intercalations métriques, on soulage singulièrement la difficulté que l'on trouve à faire tenir l'ouvrage sur ses pieds. »

Il est difficile, en effet, de ne pas reconnaître dans l'allure de certains versets, la cadence du machal classique[2]. Cependant, les commentateurs qui admettent, avec Renan, le principe des « intercalations métriques » sont loin d'être d'accord sur les passages qu'ils signalent. Ce désaccord n'est point surprenant. La poésie hébraïque revêt certains caractères très bien déterminés tels que la longueur à peu près égale des stiques, le parallélisme et le rythme. Mais lorsque des vers, lesquels ne sont ni syllabiques, ni proprement métriques, mais seulement mesurés par des accents dont le nombre et la place ne sont pas toujours déterminés, sont isolés dans la prose, ils deviennent très difficilement discernables. Par contre, la prose peut aisément atteindre au rythme et à la forme même de la poésie. « La prose oratoire surtout a aussi son rythme; et comme la phrase hébraïque est souvent formée de propositions simples et seulement juxtaposées ou coordonnées, pour peu que la pensée s'élève, et qu'une figure de langage, une antithèse, par exemple, intervienne, la prose se rapprochera beaucoup de la forme courte et parallélique de la poésie[3]. »

1. Renan, *op. cit.*, p. 81,82.
2. Cf. 7,1-12 et 10.
3. Podechard, *op. cit*, p. 140.

Que conclure? L'œuvre des partisans d'un livre entièrement poétique a abouti à une désorganisation complète du livre de Qohéleth. C'est là un lamentable résultat[1]. D'autre part, quoique nous devions reconnaître qu'il est souvent très compliqué de démêler exactement la poésie dans une prose qui se rapproche beaucoup d'elle, il apparaît assez nettement que les passages suivants sont des passages poétiques : I,7-8,15 ; II,14ª ; IV,5 ; V,2 ; VI,7 ; VII,1-6ª,7-9,11-12,20 ; VIII,1-2ª,3-4 ; IX,17-X,2,11-14ª,15-20 ; XI,1,4,6ª ; XII,2-6.

Nous dirons donc que le livre de Qohéleth renferme à la fois de la prose et de la poésie, mais la prose y domine considérablement.

Reste à savoir quel est le caractère spécifique de cette prose, et d'une façon générale, du style de Qohéleth.

Schwalb, l'un des plus actits collaborateurs de l'ancienne *Revue de théologie de Strasbourg*, a écrit : « L'Ecclésiaste, à tous égards était *un esprit médiocre*[2]. Son livre est écrit sans ordre, rempli de répétitions oiseuses, d'exagérations bizarres, de maladresses de toutes sortes, d'expressions et de tournures prétentieuses ; sérieux et solennel en apparence, affreusement léger en réalité, étincelant quelquefois, mais rarement lumineux[3]. »

Ce jugement est exagérement sévère ; il est grandement injuste. Rares sont les auteurs qui sont allés aussi loin que Schwalb à cet égard. Renan lui-même, quelque radical qu'il fut en critique et en exégèse, Renan a plaidé pour Qohéleth les circonstances atténuantes : « L'au-

1. Voir Zapletal, *op. cit.*, et surtout J.-G. Vaihinger, *Der Prediger und das Hohelied, der Urschrift gemäss rythmisch...* Stuttgart, 1858.

2. C'est nous qui soulignons.

3. Cité par Fred. Thébault, *Le Kohéleth*, 1868 Lausanne, p. 42.

teur, écrit-il [1], est *un esprit cultivé* [2], qui ne trouve sous sa main qu'un idiome rebelle au but qu'il se propose. »

« Le style, pris d'une manière générale, dit L. Segond [3], est concis, inégal, décousu, manque de lien et de précision. Souvent on remarque de l'effort et de l'embarras dans l'expression; souvent, elle est revêtue de couleurs trop fortes; souvent encore, l'incertitude et l'espèce de lutte des pensées de l'auteur, amènent de l'obscurité dans le choix des termes, et créent bien des difficultés pour l'interprète. On rencontre même des irrégularités et des incorrections. Le style, en un mot, est, pour l'ordinaire, rampant, et tient bien plus de la prose que de la poésie. » Ailleurs, dans l'*Encyclopédie des Sciences Religieuses* [4], le même auteur répète, sous une forme très peu différente : « (Ce livre) offre un style pénible, rampant, fourmillant d'irrégularités; on dirait presque une lutte avec la langue déjà morte. »

Lowth s'exprime à son tour de la façon suivante : « Le style de ce livre est extrêmement singulier; presque partout il est trivial, sans noblesse, et surtout fort obscur. Souvent lâche et diffus, il se rapproche du discours ordinaire [5]. »

Citons enfin l'opinion autorisée du savant auteur catholique, le P. Podechard. « Le style écrit-il [6], est tantôt pesant et embarrassé, tantôt lâche et prolixe, presque toujours terne et sans couleur. Il devient singulièrement plat dès qu'une pensée un peu haute ou un peu

1. *Op. cit.*, p. 78-80.
2. C'est nous qui soulignons.
3. L. Segond, *op. cit.*, p. 27,28.
4. *Encyclopédie des Sciences Religieuses*, IV, p. 178.
5. *Leçons sur la poésie sacrée des Hébreux*, traduit du latin en français, Lyon, Imprimerie de Ballanche, 1812, II, p. 156.
6. *Op. cit.*, p. 137,138.

générale ne l'anime plus, et il n'échappe même pas au reproche de vulgarité. L'auteur n'est pas doué d'une grande imagination : le tableau qu'il fait de la magnificence de Salomon reste bien au-dessous du simple récit des Rois (1 Rois 4 ss.). Son indigence verbale est surprenante. Il trahit à la fois la pauvreté de son vocabulaire et la négligence de sa composition par la fréquence de ses répétitions et la monotonie de ses formules : « J'ai vu » revient régulièrement pour annoncer ses observations ou ses expériences...; « j'ai dit », pour exprimer ses réflexions ou ses résolutions...; « j'ai su » pour tirer la conclusion...; on relèvera de singulières tautologies dans IV,2,8; VI,3; VIII,14, etc. »

Dans toutes les appréciations que nous venons de citer, sauf quelques exagérations qui trahissent l'idée préconçue d'aboutir à une date de composition très tardive, il y a beaucoup de vrai. Le style de Qohéleth est loin d'être comparable à celui des anciens chants ou discours d'Israël; il n'est ni châtié, ni poli, ni académique; il est souvent lourd, saccadé, vulgaire même; mais, tous ces défauts ont une raison, à notre avis, beaucoup plus profonde et plus juste que celle de la prétendue postériorité du livre et de l'état de décadence de la langue hébraïque à l'époque où ce livre aurait été écrit. La grande raison, il faut la chercher dans la difficulté du sujet traité [1]. D'ailleurs, ces défauts ne doivent point voiler les qualités réelles d'un langage qui, malgré tout, vient directement d'un cœur passionné, et laisse dans l'âme du lecteur attentif une empreinte indélébile. Nul ne peut nier l'impression très forte, laissée par la lecture de l'Ecclésiaste, que cette impression soit bonne

1. Nous réservons nos explications à cet égard pour le ch. suivant, sur *l'authenticité*.

ou mauvaise. Les leçons de ce livre sont inoubliables, même chez ceux qui n'en profitent guère. La puissance de Qohélet ne proviendrait-elle pas en partie de son mépris de l'art et des procédés littéraires? Quoi qu'il en soit, il faut bien avouer que l'ouvrage de ce philosophe déçu, à certains endroits tout au moins, ne manque pas d'une réelle grandeur.

Quelle grandeur dans les débuts, dans les deux premiers chapitres, et quel profond découragement! Il semble qu'on voit ce grand roi entouré de splendeurs inouïes, au milieu d'un luxe auquel il ne pouvait assigner aucune borne, ayant épuisé en divertissements et en plaisirs tout ce qu'il pouvait imaginer. Il est fatigué d'une succession de biens qui ne lui suffisent jamais; il a déployé ses dons et ses talents; son génie a plongé un regard dans tous les mystères de la nature, du ciel et de la terre, et quand le soir il se retrouve face à face avec lui-même, il n'a rien de mieux à faire que de laisser tomber sa tête dans ses mains et de s'écrier : « Vanité des vanités, tout est vanité! »

Il y a dans ces premiers chapitres une grande amertume : « J'ai tant fait, tant travaillé, j'ai essayé de tout, et je ne suis bon à rien. Je sais tant de choses, et je ne sais rien! »

L'auteur expose son malheur de ce ton calme et sec d'un homme qui n'a plus de larmes, qui se plaît à tout détailler, et à s'étendre sur le bonheur qu'il n'a plus ou qu'il a rêvé sans pouvoir l'atteindre jamais; il plaisante même parfois avec un rire amer.

Le chapitre XII est très beau, quoiqu'en un tout autre genre. C'est la douceur, la bonté, le calme faisant le plus parfait contraste avec le commencement du livre. Ici, c'est un vieillard qui parle avec dignité et qui adresse au

jeune homme quelques conseils; il se rappelle qu'il a eu les désirs de la jeunesse, mais l'expérience lui a appris à les modérer.

Après quelques exhortations, il fait une touchante description de la vieillesse; il est impossible de mettre plus de poésie, de grâce et d'originalité dans une peinture. Je ne sais si c'est la couleur orientale des figures, ou leur nombre qui donne un tel caractère à la description, mais Qohéleth a su si bien décrire la faiblesse et les infirmités de l'âge, que, sans sortir de la vérité, il en a presque fait un tableau rassurant, et, en tout cas très sympathique : « Au temps... où s'arrêtent celles qui moulent, parce qu'elles sont peu nombreuses, et s'obscurcissent celles qui regardent aux fenêtres, où se ferme la porte à deux battants sur la rue et baisse le bruit du moulin; où se fait silenceuse la voix de l'oiseau... », etc.

Ailleurs, le style est beaucoup moins soutenu; il est au contraire heurté, chaotique comme celui d'un homme agité, dont l'âme est le théâtre de quelque tempête, qui ne domine pas son sujet, mais qui est dominé par lui. Par endroit, Qohéleth fait songer à Beethoven dont le génie ne se pliait pas aux exigences de la mode ou de l'habitude.

Après des passages remplis de fougue, de frénésie-même, de passions tumultueuses, Qohéleth laisse entendre soudain des mélodies tendres, simples, paisibles, reposant l'oreille et le cœur, jusqu'à ce que, brusquement, il reprenne des airs plus bizarres encore, et plus sauvages.

Telle est l'impression que nous produisent bien des passages du livre de Qohéleth. Au chapitre VII, l'auteur énonce une idée très simple et très juste, probablement un dicton populaire, « Une bonne réputation vaut

mieux que l'huile parfumée », et brusquement, sans transition, il y associe une idée sombre qu'il ne partage peut être pas lui-même, « et le jour de la mort que celui de la naissance ».

Malheureusement, bien des beautés du livre restent voilées par l'obscurité du langage.

CHAPITRE IV

La Question d'Authenticité.

L'Auteur. — Sur la question d'auteur deux grandes hypothèses sont en présence : la première n'est plus guère soutenue aujourd'hui, en dehors des cercles théologiques, que par quelques croyants, juifs ou chrétiens, plus préoccupés de traditionalisme que de vérité historique; la seconde est admise par un nombre important de critiques, parmi les plus réputés. Nous allons envisager successivement ces deux hypothèses.

1° *Salomon serait l'auteur de l'Ecclésiaste*. — L'auteur est désigné dans le titre sous le nom de « Qohéleth, fils de David, roi à Jérusalem ». Ces paroles ne sont-elles pas suffisamment claires pour qu'il ne puisse subsister aucun doute sur le vrai nom de Qohéleth? Le seul fils de David qui ait eu en main le sceptre d'Israël, n'est-ce pas Salomon? Mais pourquoi Salomon a-t-il jugé nécessaire de voiler ainsi son nom? On sait que ce procédé n'est pas exceptionnel chez les Hébreux. Salomon possédait d'ailleurs un autre surnom qu'il aurait aussi bien pu emprunter, et qui lui fut donné à sa naissance par le prophète Nathan (2 Sam. 12, 25).

Que Salomon ne soit pas ailleurs désigné de la sorte peu importe ; il en est de même de l'autre surnom que nous venons de signaler et qui ne se rencontre qu'une fois. Qohéleth est donc un nom propre symbolique, le surnom du fils de David. Et l'on comprend fort bien que ce dernier n'ait pas voulu signer de son nom véritable un livre où il se laissait aller à tant de doctrines subversives.

On objectera : Salomon ayant été roi jusqu'à sa mort ne pouvait pas dire : « J'ai été roi d'Israël, à Jérusalem. » (1, 12). Mais le « J'ai été roi » peut très bien se comprendre dans la bouche d'un vieux roi, au terme de sa carrière, et qui énumère tous les bonheurs qu'il a eus dans sa vie : « J'ai eu ceci, j'ai eu cela, *j'ai été* roi *j'ai eu* des richesses, *j'ai eu* de la sagesse, etc., etc. » C'est un peu comme quelqu'un qui fait son testament et qui a devant les yeux tout ce qui lui est arrivé de remarquable dans sa vie. Quant à cette insistance sur « à Jérusalem », le roi n'oppose pas Jérusalem à Samarie, mais il met une certaine emphase à comparer Jérusalem à toutes les autres résidences royales qu'il a pu connaître.

Quant à la différence de style entre l'Ecclésiaste et Job, les Proverbes, le Pentateuque, il faut convenir qu'elle est grande, immense, mais cela prouve beaucoup moins qu'on ne croit. Il s'est passé évidemment bien des années entre la rédaction de l'un et des autres, et si dans quelques siècles un critique un peu minutieux, après avoir lu telle ou telle poésie de Victor Hugo sur les charmes de l'enfance ou de la pureté de l'amour, jetait les yeux sur le style barbare des « châtiments », il publierait des volumes pour détruire l'authenticité de ces derniers[1].

Quant aux faits historiques contenus dans l'Ecclésiaste, et que nombre de critiques considèrent comme absolument étrangers au règne de Salomon, une étude attentive du texte montrerait au contraire qu'ils sont en parfait accord avec le temps et les circonstances. Le règne de Salomon qui jetait au dehors le plus vif éclat et faisait l'admiration du monde entier, n'était-il pas, au dedans, rempli de troubles et de désordres ? Sous un

1. Cf. Bost, *op. cit.*

despotisme absolu, Adonija, Joab, Simhi avaient succombé, et le glaive restait suspendu sur quiconque ne se tenait pas humblement aux pieds du roi sacrilège et idolâtre (1 Rois 2, 28-35). Salomon fait bâtir un temple magnifique, un palais royal splendide, des murailles formidables, mais pour cela il accable le peuple de travail et le ruine d'impôts. (1 Rois 10, 25; 12, 4.) Est-il donc si difficile de comprendre que sous un pareil régime on ait vu plus d'une fois des princes vassaux marcher à pied comme des esclaves, des grands opprimer les petits, et le droit perverti jusque dans les tribunaux[1]? Du vivant de Salomon ne parlait-on pas d'un soulèvement général (1 Rois 11, 11), tandis qu'Hadad, au Midi, s'efforçait de reconquérir l'Idumée, et que Rézon, au Nord, menaçait d'envahir Israël? (1 Rois 11).

Ainsi donc, les désordres politiques et sociaux mentionnés dans le livre de Qohéleth sont bien identiques à ceux qui se produisirent sous le règne de Salomon.

Resterait deux arguments plus délicats : les aramaïsmes et les ἅπαξ λεγόμενα.

D'une façon générale, les partisants de la tradition, reconnaissent parfaitement le bien fondé de ces arguments, surtout en ce qui concerne la question des *aramaïsmes*. « Eh ! bien, oui, écrit Thébault[2], il y a des aramaïsmes dans le Qohéleth ; mais qu'est-ce que cela prouve ? Que ce livre n'est pas de Salomon ? Nullement. » Et Thébault nous explique, après avoir qualifié de « sophisme » tout raisonnement qui n'est pas le sien, que « les aramaïsmes de Qohéleth ne disent rien quant à la personne de son auteur, ni quant à l'époque de sa com-

1. Cf. Thébault, *op. cit.*

2. *Op. Cit.* p. 44.

position ». Ils prouvent seulement que cet auteur connaissait l'araméen et qu'il a trouvé bon d'en faire usage.

Thébault s'efforce, avec d'ailleurs beaucoup de talent critique, de démontrer : 1° Que l'araméen était une langue connue, sinon de la masse du peuple, tout au moins des marchands royaux, des officiers de la cour, à plus forte raison du roi, au temps de Salomon ; 2° Que Salomon lui-même a pu employer l'araméen simultanément avec l'hébreu.

« Si nous considérons, écrit notre critique[1] la personnalité de Salomon, ses fréquentes relations avec les princes de son temps ; si nous tenons suffisamment compte de l'importance qu'il mettait à faire briller sa cour et surtout sa passion pour les lettres, nous comprendrons que, soit pour mettre sa propre langue en rapport avec les besoins d'une société brillante et cultivée, soit enfin pour s'essayer dans un genre nouveau, qui ajouterait encore à l'éclat de sa renommée, il ait composé le Qohéleth, qui est un intermédiaire entre le pur hébreu du Pentateuque et l'hébreu du temps de l'exil, de Daniel par exemple. »

Ici, Thébault se sert d'un argument très spécieux : « Du reste, ajoute-t-il, l'auteur n'a point voulu nous prendre par surprise ni nous abandonner entièrement au guide peu sûr des hypothèses et des conjectures. En effet, il nous confesse dans l'épilogue son intention de faire un livre particulier quand il nous dit : « J'ai cherché des paroles pour plaire, » דברי־חפץ. Que peuvent être ces paroles agréables, sinon des termes empruntés à la langue araméenne qui était plus douce, plus flexible et en même temps plus riche en termes abstraits et philosophiques

1. *Op. Cit.* p. 50, 51.

que la sienne... Donc le Qohéleth est bien l'œuvre de Salomon lui-même. »

La preuve est loin d'être faite, de la supériorité littéraire ou philosophique de l'araméen, même primitif, sur l'hébreu. Il suffit, par contre, de comparer les richesses poétiques, les admirables tournures de style de certaines pages du Pentateuque ou des Psaumes, avec la langue de Qohéleth, pour se convaincre de la portée très relative du dernier argument de Thébault. « Les paroles agréables » de Qohéleth consistent non dans la langue spéciale de son livre, mais dans le genre particulier et tout nouveau de son écrit.

Quant aux ἅπαξ λεγόμενα trouvant presque constamment leur explication et leur origine dans le chaldéen et le syriaque, c'est là, dit Schelling « le dialecte philosophique des Hébreux[1] ».

Mais, s'il en est ainsi, dirons-nous, comment se fait-il que ce *dialecte philosophique* propre aux *Hébreux* soit rendu par des expressions *populaires* après l'exil et particulières aux *Araméens?* Comment se fait-il aussi que Salomon ne s'en soit pas servi dans ses autres écrits?

2° *L'Ecclésiaste serait l'ouvrage de plusieurs auteurs.* — L'un des commentateurs les plus en vue et les plus savants, à l'heure actuelle, Podechard, écrit : « L'Ecclésiaste est-il l'œuvre d'un seul auteur? La principale raison d'en douter est que certaines affirmations très catégoriques, insérées de place en place dans le texte, loin de se fondre dans la trame ordinaire du livre, semblent en contredire la pensée essentielle et les développements les plus nets : proviennent-elles du même écrivain que le reste? C'est dans les deux derniers siècles

1. Cité par Segond, *op. cit.* p. 50, note 4.

seulement que l'unité d'auteur a été contestée. Mais le défaut d'unité du livre n'a en aucun temps échappé complètement à l'attention des interprètes[1] ».

Ici Podechard jette un « rapide coup d'œil sur l'histoire de l'exégèse » laquelle, dit-il « permettra de discerner dans quelle mesure les commentateurs des divers âges ont reconnu la réalité des faits qui servent aujourd'hui de base à la théorie d'une pluralité d'auteurs ». Ensuite, il examine en elle-même la question de la composition du livre, « en vue de rechercher comment on pourrait se représenter l'origine de l'Ecclésiaste et en comprendre la pensée, au cas où l'unité d'auteur ne pourrait être maintenue[2] ».

Nous n'entrerons pas dans les détails de l'examen du savant exégète. Nous dirons plus loin notre pensée sur l'unité du livre de Qohéleth. Quant aux « affirmations trés catégoriques » qui « semblent contredire la pensée essentielle et les développements les plus nets », ces affirmations sont-elles tellement contradictoires qu'il soit impossible de les résoudre sans accepter une pluralité d'auteurs ?

Certes, il y a un peu de tout dans le livre de Qohéleth. Tour à tour les plus navrantes réflexions sur la vanité de toutes choses, la vanité des efforts, mêmes les plus louables, et un étonnant sursaut d'espérance qui soulève le lecteur jusqu'à Dieu. Mais il faut se souvenir, en relevant ces apparentes contradictions, que « le livre de Qohéleth n'est pas un ouvrage systématiquement composé, conçu selon une méthode bien définie. Il n'est pas justiciable de l'ordre ni de la logique[3] ».

1. Podechard, *op. cit.* p. 142.
2. id. p. 142.
3. F. J. Leenhardt. *Notes sur l'Ecclésiaste.* Etudes Théologiques et Religieuses Juillet-Octobre 1929, p. 307.

Et M. Frantz-J. Leenhardt, auquel nous avons emprunté cette citation, ajoute: «... l'étude de l'Ecclésiaste ne ressortirait pas de la critique ni de la philosophie, mais de la psychologie. Le problème qu'il pose est le suivant: comment un désordre et un amas de contradictions de ce genre peuvent-ils se trouver, non dans un ouvrage, mais dans un esprit[1]»? Voilà une concession très sérieuse à la thèse de l'unité du livre; elle reprend l'idée de Wildeboer, originale et pleine de sens psychologique, lorsqu'il dit: «ce livre constitue bien un tout, mais son unité doit se trouver sous les expressions, dans l'esprit même de l'auteur[2].»

Reuss comprenait ainsi Qohéleth, lorsqu'il écrivait: «Nous y trouverons une prose généralement simple et sans apprêt, qui commence par poser une question, et qui tout en anticipant la réponse, se complaît à la considérer sous toutes ses faces, à constater des faits, à en tirer des leçons, à confirmer enfin cette réponse, fruit des méditations de toute une vie, par des observations variées et des études de détail[3].»

Mais notre but, dans ce paragraphe, est moins de critiquer une thèse, que d'exposer les thèses des partisans de la pluralité d'auteurs. Nous allons donner une brève exposition des principales solutions envisagées en ce sens. Le lecteur appréciera lui-même l'anarchie qui règne dans le camp des «pluralistes».

Quelques Pères de l'Eglise, déjà, avaient suggéré l'idée que l'auteur de l'Ecclésiaste avait voulu composer un dialogue et mettre en scène deux personnages, chargés

1. Ouv., cit. p. 308.

2. Wildeboer, cité par F.-J. Leenhardt, *op. cit.* p. 308.

3. Reuss, *Philosophie morale et religieuse des Hébreux*, Paris 1878, p. 280.

de plaider des causes opposés. Herder[1], Eichhorn[2] ont repris cette opinion, mais avec quelques variantes: ils en ont fait la théorie des *deux voix*. L'Ecclésiaste se partagerait en deux séries de développements alternés: l'une traduirait les inquiétudes et les doutes d'un chercheur épris de vérité; l'autre renfermerait les leçons d'un maître qui l'interrompt, le reprend et l'instruit. Pour Plumptre, trois voix se font entendre dans l'Ecclésiaste, celle du pessimisme blasé, celle de la sagesse épicurienne et celle de la foi en Dieu[3].

« La solution qui paraît actuellement la plus plausible, dit L. Gautier, consiste à admettre que le texte de l'Ecclésiaste, exprimant les vues personnelles d'un penseur... a été retouché par un autre personnage, désireux d'atténuer le plus possible les hardiesses de son devancier, en introduisant çà et là, à titre de correctif, des phrases empreintes d'un esprit tout différent et beaucoup plus conforme à l'orthodoxie juive. Ces passages sont d'ailleurs moins nombreux qu'on ne le croirait, et se réduisent en somme aux suivant: II, 26; III, 17; V, 19; VII, 18^b, 26^b, 29; VIII, 5, 11, 12^b, 13^a; XII, 1^b ...[4]. »

« Il se serait donc trouvé, poursuit et explique L. Gautier, parmi les disciples et admirateurs de Qohéleth, un homme qui aurait tenu à assurer à la postérité la jouissance de l'œuvre dont il faisait grand cas et qui, afin d'en faciliter la conversation et de déjouer les oppositions faciles à prévoir, lui aurait imprimé, au moyen de quelques adjonctions habilement choisies, un cachet

1. Briefe das Studium der Théologie betreffend, Brief XI, 1780, dans *Werke*, Tübingen, 1805, I, p. 200.

2. Eichhorn, *op. cit.* p. 572 ss.

3. E. H. Plumptre, *Ecclesiastes, or the Preacher*, Cambridge 1881, p. 53.

4. L. Gautier. Introduction... p. 176, T. 2.

moins suspect. L'existence et l'activité de ce personnage ne sont du reste pas purement conjecturales. Il a pris soin lui-même d'en laisser une trace visible dans le morceau qui a été désigné sous le nom d'épilogue, et plus exactement dans sa première partie (v, 11-14)... Il n'est pas probable que ce soit l'Ecclésiaste qui se soit décerné à lui-même ce témoignage d'approbation et qui ait couronné son œuvre en faisant son propre éloge... Le disciple, auteur de l'épilogue, et que, pour ce motif, on a cru devoir décorer du nom peu élégant d'Epiloguiste, doit être en même temps considéré comme ayant inséré dans 1, 2 et XII, 10 les mots « dit Qohéleth » et introduit dans le corps de l'ouvrage le passage VII, 27-28, lequel, à la différence de tout le reste du livre, contient aussi ces deux mêmes mots, ce qui semble indiquer la citation, faite par un tiers, d'une parole sûrement authentique d'ailleurs.

« Outre XII, 11-14 l'épilogue contient encore deux versets (15-16), qui présentent peu d'analogie avec ce qui précède et rappellent en revanche à un plus haut degré les additions effectuées çà et là dans le texte pour lui donner une couleur plus religieuse. Aussi, parmi les savants qui se rangent à l'hypothèse des retouches, plusieurs des plus autorisés pensent-ils *qu'il ne suffit pas de faire intervenir un disciple unique* dans cette œuvre d'adaptation, et *qu'il faut en supposer deux, ou même trois*[1], à savoir : 1° l'Epiloguiste, auteur de XII, 11-14 ; 2° un homme pieux (*Khasid*), auquel on attribue XII, 15-16 et les adjonctions faites en plusieurs endroits ; 3° enfin, un sage (*Khakam*), qui a ajouté un choix de maschals, insérés surtout dans les ch. VII et X et se distinguant du

1. C'est nous qui soulignons.

texte même de l'Ecclésiaste par certains caractères spéciaux[1]. »

La théorie de L. Gautier est identique à celle de Podechard[2]. En donnant la première nous donnons également la seconde. Ainsi, pour ces deux savants critiques modernes, le premier protestant, le second catholique, le livre de Qohéleth est l'œuvre de 4 écrivains: Qohéleth, le disciple ou épiloguiste, le Khasid et le Khakam. L'œuvre personnelle de Qohéleth, ce qui constitue l'écrit fondamental, est obtenu par élimination, la part étant faite aux trois auteurs subséquents. Cette œuvre serait alors d'une réelle unité. Partout même style, même pensée originale, même doctrine, mêmes conclusions pratiques. « Sans doute, ajoute Podechard, on ne trouvera pas dans cet écrit une distribution absolument symétrique des parties, ni un enchaînement strict des raisonnements, ni une progression irréprochable de l'idée. Il n'est point parfaitement composé ; mais il l'est comme un livre hébreu de la sagesse peut l'être, aussi bien que Job et mieux que Ben-Sira[3]. »

Mais la théorie que nous venons d'exposer est encore relativement sobre. D'autres critiques sont allés beaucoup plus loin dans la distinction des auteurs de l'Ecclésiaste. Paul Haupt déclare que le livre de l'Ecclésiaste a pour auteur principal un médecin sadducéen, qui nie l'immortalité, et qui écrivit vers l'an 100, sous Alexandre Jannée. Son ouvrage fut publié par ses disciples, après sa mort, mais avec quelques retouches. Plus tard, une œuvre de correction fut effectuée par des adversaires de la tendance pessimiste de l'auteur qui voulurent

1. L. Gautier, Intr. *ouv. cit.* p. 176, 177.
2. Podechard, *op. cit.* p. 142-170.
3. Podechard, *op. cit.* p. 167.

donner à l'ouvrage une couleur plus conforme à la saine doctrine. La théorie de Haupt implique la suppression des deux cinquièmes du livre et des transpositions innombrables. Siegfried enfin distingue au moins cinq auteurs et plusieurs rédacteurs : un auteur principal, *le pessimiste ;* un deuxième auteur, correcteur des pensées du premier, l'*épicurien ;* un troisième auteur, le *Sage*[1] qui, choqué de voir la sagesse maltraitée par les premiers inséra les passages II, 13[a], 14[a] ; IV, 5 ; VI, 8, 9[a] ; etc. ; un quatrième auteur, le *Pieux*[2], qui corrigea ce qui restait de scandaleux et marqua l'ouvrage du sceau de son orthodoxie. Quant au cinquième auteur, il porte un nom collectif (Q^c), car il synthétise une série de glossateurs. Voilà pour les auteurs. Viennent ensuite les rédacteurs : un premier rédacteur (R^1) mit le livre en ordre, le pourvut d'un titre (I, 1) et d'une conclusion (XII, 8). L'épilogue, qui n'existait pas encore, est dû à trois mains successives : 9-10 est de E^1 ; 11-13 de E^2 ; 13-14 enfin est de R^2, un pharisien[3].

Est-il besoin de poursuivre cet exposé des thèses pluralistes pour montrer jusqu'à quelles exagérations et à quelle complexité peuvent aboutir des imaginations de critiques à l'affut de découvertes sensationnelles ? Est-il nécessaire d'aller plus loin pour se convaincre de la situation anarchique de la « critique radicale » en ce qui concerne spécialement le livre de Qohéleth ? Cette situation nous conduit déjà à une double conviction, c'est que d'abord, si le livre de Qohéleth pose un problème, ce problème ne saurait être résolu par la critique seule

1. Kakham.

2. Khasid.

3. Cf. Siegfried, *Prediger und Hoheslied (Handkom.* v. Nowack), Göttingen, 1898.

sans le concours de la psychologie et de l'histoire ; ensuite, suivant l'opinion de Kuenen, « il est peut-être difficile de prouver l'unite de l'Ecclésiaste, mais il est encore plus difficile de la nier[1] ».

3° *Notre thèse.* — Salomon peut-il avoir écrit le Livre dit de Qohéleth ? Telle est la première question que nous devons nous poser.

a) Considéré d'une façon superficielle, ce livre peut laisser croire qu'il est bien l'œuvre de Salomon. Au ch. I, les v. 1 et 12 ne nous montrent-il pas, sous le vocable de Qohéleth, le fils de David lui-même ? D'autres passages paraissent également évoquer ce grand roi (I, 16 ; II, 4-9). Cependant, une étude plus approfondie du livre nous convainct bien vite que la tradition s'est méprise à cet égard et qu'il faut délibérément écarter l'hypothèse de l'origine salomonienne.

Le style de Qohéleth est si différent du style du livre des Proverbes dont Salomon a certainement composé une grande partie. Ici, c'est un style paisible, sentencieux ; là au contraire, c'est un style inégal, exacerbé, heurté. Quelle différence aussi dans l'esprit ! Celui qui considère la sagesse comme inutile (I, 18) et la perfectibilité comme une utopie (I, 15 ; VII, 13), cet homme blasé pourrait-il être aussi l'auteur de la plupart des Proverbes ?

Les éxégètes qui nient l'authenticité du livre de Qohéleth, ont presque tous, sinon tous, invoqué, à l'appui de leur argumentation, le v. 12 du ch. I : « Moi, Qohéleth, היתי מלך, à Jérusalem. « Est-il possible, disent-ils, que Salomon ait pu parler ainsi de son vivant ? Celui qui

1. Kuenen, d'après Lucien Gautier, *op. cit.* p. 175.

règna jusqu'à sa mort pouvait-il dire : *J'ai été* roi à Jérusalem ?» Ce verbe, au passé, n'est-il pas une preuve tangible, irréfutable que Salomon n'est pas l'auteur de l'Ecclésiaste ?

Nous avouons que si nous n'avions d'autres arguments à faire valoir, ce dernier ne saurait nous convaincre. Et nous sommes étonnés de le voir utiliser, non pas tellement par la majorité des critiques d'outre-Rhin, de Grande-Bretagne ou de France, mais surtout par des exégètes de grande valeur, au premier rang desquels nous pouvons citer L. Segond[1]. Ne savons-nous pas, en effet, combien élastiques sont les temps des verbes hébreux, lesquels ne sont qu'au nombre de deux[2] pour exprimer les infinis moments de la durée ?

« Le mot prétérit, dit Preiswerk, ne renferme pas l'idée d'un temps passé dans le sens restreint que nous y attachons ; lorsqu'il est mis pour indiquer un état qui dure pendant quelque temps ou une action qui continue, *il peut correspondre au présent de nos langues*[3] ». Et Preiswerk ajoute plus loin : « Quelquefois le *prétérit* est employé pour exprimer une forte affirmation sans que l'idée du temps *passé* s'y attache. C'est alors le texte du discours qui montre s'il doit être traduit par le *présent* ou par le *futur*. » Or, à cet égard, nous trouvons la ligne directrice dans 1, 1 : « Paroles de Qohéleth, fils de David, roi à Jérusalem. » Evidemment, le verbe qui est ici sous-entendu est un présent, et la fameuse objection tirée de היתי est par là-même renversée.

Un autre hébraïsant et grammairien distingué, J. Touzard, écrit à son tour : « La conjugaison hébraïque n'in-

1. L. Segond, *op. cit.* p. 19.
2. Le parfait et l'imparfait.
3. *Grammaire hébraïque*, p. 191, 192, Genève 1838.

dique pas la période de la durée (présent, passé ou futur) durant laquelle s'opère l'action marquée par la racine. *Les deux « temps » de l'hébreu indiquent l'état de « perfection », c'est-à-dire d'achèvement où en est une action ou un état*, quel que soit le moment de la durée auquel on les considère. Le *parfait*, qui indique *l'achèvement d'une action, ou la pleine réalisation d'un état*, peut dès lors correspondre à notre parfait, à notre plus-que-parfait, à notre futur antérieur, et, *s'il s'agit d'un état, à notre présent*[1]. » Dans Ecclés. 1, 12, il s'agit bien d'un état.

Ailleurs le même auteur poursuit : « Les Sémites n'ont pas considéré primitivement, dans la conjugaison du verbe, la période de la durée (présent, passé, avenir) durant laquelle s'opère l'action marquée par la racine. Ils se sont placés à un point de vue plus objectif, et ils *ont noté à quel point d'achèvement, de « perfection », en étaient l'action ou l'état* indiqués par le radical, *examinés en eux-mêmes indépendamment du moment chronologique*[2] ». Voilà qui est clair. Et notre traduction (p. 29) nous paraît bien tenir compte, et de ces considérations, et du contexte, en donnant, non pas précisément : « *Je suis* », mais : « *Je suis devenu* ». S'appliquant à Salomon que l'auteur réel veut mettre en scène, cette expression est « indépendante du moment chronologique » de l'action ou de l'état ; elle signifie : *Je suis devenu roi* (et je le suis encore).

On le voit, le vieil argument exégétique qui porte sur 1, 12 tombe. « Rien de plus vague que les temps hébreux. En beaucoup de cas on peut employer l'un ou l'autre indifféremment : seuls le contexte et quelques principes

1. J. Touzard, *Grammaire hébraïque*, J. Gabalda, Paris, 1923 p. 28.
2. J. Touzard, *op. cit.* p. 175.

de syntaxe peuvent, en certains passages, permettre d'en saisir la valeur précise[1] ».

Mais, si nous ne pouvons retenir ce dernier argument quelques-uns nous restent qui suffisent à infirmer l'authenticité du livre de Qohéleth. Nous avons déjà indiqué la différence de style et d'esprit entre ce dernier et le livre des Proverbes. Signalons certaines invraisemblances, certaines contradictions de détails, si l'on fait de Salomon l'auteur de l'Ecclésiaste.

1° Ch. II, 7 Salomon se dépeint comme ayant possédé plus de serviteurs, de femmes et de troupeaux, « que tous ceux qui ont été avant lui à Jérusalem ». Il est évident que cela ne peut se rapporter à des particuliers. « La chose serait trop naturelle, et encore une fois trop niaise, dit Segond[2]. Un Roi ne se compare qu'avec des Rois, comme l'a très bien observé Eichhorn. » Comment, dans ce cas, Salomon peut-il dire : « *tous ceux* qui ont été avant lui... » puisqu'il n'y avait eu, avant lui, à Jérusalem même, que David ? Il s'agit ici d'une méprise d'un *lapsus calami* de l'écrivain.

2° Le Livre renferme plusieurs versets qui ne sont autres que des *satires* contre Salomon ou contre son règne. Salomon aurait-il écrit contre lui-même : « Mieux vaut un enfant pauvre et sage, qu'un roi vieux et insensé qui repousse les avis? » (IV, 13). Aurait-il parlé de son fils avec le mépris qu'impliquent les v. 15, 16 du ch. IV? Ce passage n'indique-t-il pas un auteur postérieur et très au courant des fautes de Roboam ? Cf. encore V, 8 ; X, 5-7, etc.

3° Les partisans de l'authenticité ont montré, non sans quelque force, que, malgré sa grandeur, son éclat, sa

1. J. Touzard, *op. cit.*, p. 176, 177.
2. L. Segond, *op. cit.* p. 20.

puissance, le règne de Salomon ne fut exempt ni de troubles et de désordres, ni de menaces dangereuses de la part de l'étranger. Mais il est impossible d'assimiler les désordres politiques et sociaux mentionnés dans le Qohéleth à ceux qui se produisirent sous le règne de Salomon.

Le siècle de Salomon n'est pas celui où les auteurs sacrés firent entendre des plaintes, des cris de mécontentement et de désespoir, pareils à ceux qu'on rencontre dans notre livre. On ne peut lire et relire les passages suivants, par exemple: IV, 1-4; V, 8; VI, 12; VIII, etc., sans être persuadé qu'il s'agit d'une époque d'asservissement et que le joug étranger pesait alors d'un poids très lourd sur le peuple israélite.

Voici enfin deux arguments d'ordre littéraires qui nous paraissent plus convaincants encore: 1° les mots propres au livre de Qohéleth; 2° la couleur araméenne de ce livre.

1° *Les mots propres au livre de Qohéleth.* — Segond déclare qu'il a compté dans l'Ecclésiaste trente-deux ἅπαξ λεγομένα, expressions qui ne se rencontrent pas ailleurs dans l'Ancien Testament. Et, au terme de son étude, cet auteur donne un très instructif tableau synoptique de ces ἅπαξ λεγομένα, des chaldaïsmes, syriasmes, etc., contenus dans l'Ecclésiaste[1].

Si le livre des Proverbes est bien, en partie — comme nous le croyons — l'œuvre de Salomon, n'est-il pas étonnant, si d'autre part Salomon a composé l'Ecclésiaste, qu'on ne retrouve dans les Proverbes aucun de ces ἅπαξ?

D'autre part, «sur quarante-six mots propres à l'Ecclésiaste, mais non ἅπαξ, et rares dans le texte de la

1. Segond, *op. cit.* p. 69 ss.

Bible, je n'en ai trouvé que *quatre* exclusivement communs aux *Proverbes* et à l'*Ecclésiaste*, et encore l'un d'eux n'a-t-il pas le même sens dans les des deux livres, dit Segond. Ces chiffres n'en disent-ils pas plus que bien des raisonnements?

« Outre les ἅπαξ, l'auteur a beaucoup de locutions et espèces de formules favorites, dont on ne trouve trace dans les *Proverbes :* je les rejette en note, ajoute Segond... Si Salomon est auteur des *Proverbes* et de l'*Ecclésiaste,* n'est-il pas étonnant que la préfixe ש, si commune dans celui-ci, ne se trouve pas une seule fois dans les premiers? »

Et Segond conclut ce paragraphe en disant : « L'ensemble de ces obsservations, joint à l'argument qui me reste à proposer, a définitivement emporté ma conviction [1]. »

2° *La couleur araméenne du Livre.* — Tel est l'argument suprême de Segond. Tel est, en effet, la plus forte objection contre l'authenticité de l'Ecclésiaste.

Nous avons vu précédemment que, même les partisants de l'authenticité reconnaissent le nombre très important d'aramaïsmes contenus dans l'Ecclésiaste. Aucun livre de l'Ancien Testament n'en renferme autant, tellement que certains théologiens sont allés jusqu'à admettre qu'à l'époque où fut écrit le livre de Qohéleth, la langue hébraïque avait été remplacée définitivement par l'araméen, dans l'usage courant [2].

Cependant, faut-il considérer un ouvrage biblique comme postérieur du fait seul qu'il renferme des mots araméens? Est-ce là une preuve suffisante? Nous savons

1. Segond, *op. cit.*, p. 21.

2. Voir Bertholdt, *Hist. Krit. Einleit* § 516, p. 2224. Cité par Segond, p. 29, *op. cit.*

combien les critiques du XVIII^e^ et XIX^e^ siècle ont usé et abusé de cet argument pour nier l'authenticité des écrits sacrés et pour affirmer leur postériorité. Nous ne devons pas les suivre à la légère. Il convient de rappeler ici ce que l'éminent hébraïsant que fut Dick Wilson écrivait, il y a cinq ans à peine, trois ans avant de mourir, dans un livre qui synthétise sa méthode critique de la littérature sacrée : « Un aramaïsme, dans un document hébreu, doit être considéré comme un mot araméen dont l'écrivain du document hébreu a usé pour désigner une chose, ou exprimer une pensée, soit parce qu'il n'avait à sa disposition aucun mot hébreu équivalent, soit parce qu'il fut lui-même fortement influencé par l'araméen, soit enfin parce qu'il devait faire usage de sa connaissance des langues étrangères... Il est aisé de montrer, ajoute Dick Wilson, combien les commentateurs du XVIII^e^ siècle ont pris l'habitude de désigner tous les mots rarement employés dans la Bible hébraïque, dont les racines et les formes sont communes en araméen, sous le vocable d'aramaïsmes...[1] »

Segond écrit également : « Un écrit ne doit pas être considéré comme appartenant à une époque postérieure, uniquement parce qu'il renferme *quelques mots araméens*... Il faut chercher la source de pareils chaldaïsmes dans l'origine commune des langues hébraïque et chaldaïque. Il ne faut pas non plus se laisser séduire par quelques *formes, terminaisons, permutations de lettres, propres aux dialectes araméens :* toutes ces choses se trouvent dans l'Ecclésiaste, mais je les considère comme ne pouvant rien *à elles seules*, parce qu'on en trouve des

1. Cf. Dick Wilson, *A Scientific Investigation of the old Testament* Copyright 1926, *by the Sunday Scholl Times Company*, p. 140 ss.

exemples dans la Genèse et dans quelques-uns des plus anciens livres[1]. »

Quelle sera donc la preuve décisive de l'inauthenticité de l'Ecclésiaste ? Cette preuve a été très judicieusement exposée en quelques lignes par Segond. Nous l'acceptons intégralement. « Mais quand, écrit Segond, outre une accumulation de mots araméens, je vois une quantité d'ἅπαξ λεγόμενα trouvant presque constamment leur explication dans le chaldéen et le syriaque ; quand je vois l'auteur donnant souvent la préférence aux mots plus usités en chaldéens qu'en hébreu, et détournant parfois des expressions de leur sens ordinaire, pour les revêtir de la signification dominante en araméen ; quand je vois des altérations de l'emploi grammatical ordinaire, des tournures, des constructions et des particularités de syntaxe propres aux Araméens : voilà ce qui prouve et voilà ce qu'on rencontre abondamment dans notre Livre. Sa langue, étudiée dans ses différents rapports et comparée soigneusement avec les dialectes voisins, rend inadmissible, suivant ma conviction, l'hypothèse d'une composition antérieure à la captivité de Babylone[2]. »

L'auteur apporte ensuite une longue série d'exemples pour démontrer le bien fondé de ses affirmations. Il nous suffit d'y renvoyer le lecteur[3].

Ainsi donc, une étude attentive du Livre de Qohéleth, de son cadre, de son style, de son esprit, de sa langue surtout, nous conduit à la conviction intime et profonde que ce Livre n'est pas, qu'il ne peut pas être, raisonnablement, l'ouvrage de Salomon.

Mais alors, ici se pose une deuxième question :

1. Segond, *op. cit.* p. 29.
2. *Ibid*, p. 29.
3. *Ibid*, p. 30-32.

b) Le Livre de Qohéleth est-il l'œuvre d'une pluralité d'auteurs? Nous avons exposé en leur place les théories pluralistes de L. Gautier, Podechard, Haupt, Siegfried, etc.[1], et nous avons vu que ces théories reposent surtout sur l'idée exprimée ainsi par Podechard: «... certaines affirmations catégoriques, insérées dans le texte, loin de se fondre dans la trame ordinaire du livre, semblent en contredire la pensée essentielle et les développements les plus nets[2]».

Qohéleth, devant le problème de la vie, remet tout en question. Il examine ce problème qui l'angoisse sous des faces contradictoires et il aboutit au néant. D'autre part, après avoir poussé les soupirs les plus expressifs du libertinisme intellectuel et du découragement, il donne les affirmations les plus formelles de l'existence de Dieu, du Dieu tout-puissant, sans la volonté duquel rien ne se fait et qui impose à la liberté humaine de sévères limites. Ne sont-ce pas là les preuves que l'Ecclésiaste est l'œuvre d'une série d'auteurs d'esprit et de pensée différents?

Reuss nous paraît avoir parfaitement compris ses apparentes contradictions[3] quand il expliquait que Qohéleth, après avoir commencé par poser une question, se complaît à la considérer sous toutes ses faces, à constater des faits, à en tirer des leçons, à confirmer enfin une réponse préalablement donnée, par des observations variées et des études de détail.

Nous ne pouvons nier les affirmations paradoxales et apparemment contradictoires qui remplissent le livre de Qohéleth. Mais encore une fois, l'étude de l'Ecclésiaste

1. Cf. p. 88-95.
2. Podechard, *op. cit.* cf. p. 88-89 de notre travail.
3. Cité p. 90.

nous semble ressortir beaucoup plus de la psychologie que de la critique ou de la pure logique. Examiné, selon cette règle, notre Livre offre, nous semble-t-il une réelle unité.

c) *Unité du Livre de Qohéleth.* — Nous n'entreprendrons pas l'étude critique des deux sources que les théoriciens de la pluralité d'auteurs ont dénommé : le *hasid*, ou Khasid et le *hakham* ou Khakam. Ces deux sources représentant chacune, soit un collaborateur de l'auteur principal, soit une raison sociale recouvrant une série de sages, soit les moyens faciles dont ont usé ces théoriciens pour expliquer et légitimer leur notion de l'anarchie interne de l'Ecclésiaste. Il nous suffira de dire notre pensée sur l'*épilogue* pour exprimer du même coup notre opinion sur les divers auteurs. D'ailleurs, c'est dans l'épilogue que les pluralistes ont trouvé les indices les plus marqués d'une pluralité d'auteurs.

Ewald, Wright et enfin Bickell ont montré que l'épilogue est révélateur de l'auteur de l'Ecclésiaste et que, d'après les vv. 9-11, cet auteur est sans contredit un sage ordinaire, un sage quelconque.

Ces critiques ne se trompent pas. Le prétendu épiloguiste parlant de Salomon n'aurait pas parlé *d'un sage* (XII,9) mais du plus grand des sages.

Mais que prouve l'épilogue? Il confirme notre opinion déjà fondée que Salomon n'est pas l'auteur du Livre.

Knobel[1] considère cet épilogue comme « un tardif et regrettable *post-scriptum* », écrit d'un main postérieure.

Que l'épilogue se distingue nettement du livre et forme

1. Knobel, *Commentar über das Buch Kohéleth*, Leipzig, 1836.

une section à part, personne ne le nie : le livre finit au v. 8 du ch. XII par les mots qui l'ont commencé (1,2), et le caractère de ce qui suit est très distinct Mais il ne saurait en résulter, *a priori*, que XII,9-14 soit d'une autre main. Un auteur peut adapter à son ouvrage un épilogue, un *post-scriptum*, comme d'autres le font précéder d'un prologue, d'une préface.

en vers

Mais, cet épilogue, ajoute Knobel est « d'un style différent du style général du livre, donc il est d'un auteur différent ».

Mais, qui ne sent que dans ses pénibles investigations parmi les vanités du monde entier, le Qohéleth doit recourir à toutes les formes de langages possibles pour rendre exactement sa pensée et ses sentiments? Cette considération explique le brusque contraste qui existe entre la fin du discours et l'épilogue. L'auteur vient de faire une vive peinture de la décrépitude de l'homme et de déclarer que tout est vanité. Arrivé là, il s'arrête, il jette un coup d'œil rétrospectif sur son travail, travail rédigé vraisemblablement au gré des évènements de sa longue vie ou au gré de ses méditations, non d'un seul trait, mais par étape; et, vieillard blanchi par les années, il réalise que ce travail exprime toute la vérité. Puis, s'adressant à son fils, ce jeune homme qu'il semble avoir constamment devant les yeux, il lui répète, et presque dans les mêmes termes, ce qu'il avait écrit au ch. VII, 18 : « Crains Dieu et garde ses commandements, tout est là. »

D'autre part, est-il vrai que le style de l'épilogue accuse une main étrangère? Nous remarquons, au contraire, dans ces six versets, plusieurs indices d'un style qui s'harmonise avec ce qui précède. Ainsi, nous rencontrons le préfixe ש , l'ἅπαξ λεγομενον תקן, les mots chal-

déens יתר, סיף pour קץ, employés dans le courant de l'ouvrage.

La plupart des critiques qui rejettent le caractère primitif de l'épilogue, et en particulier Knobel[1], Grätz[2], Reuss[3], Barton[4], se fondent sur cet argument : dans l'épilogue, il est parlé de Qohéleth à la troisième personne, et dans les termes trop élogieux pour que lui-même ait osé se les appliquer. Et ils concluent que l'épilogue est l'œuvre d'un lecteur qui, de même que l'auteur du titre (1, 1) s'est laissé prendre à la fiction des deux premiers chapitres, a confondu l'auteur réel avec Salomon, et a entrepris de faire son éloge.

Nous dirons qu'il est superflu de s'arrêter à combattre des opinions aussi subjectives. L'auteur qui avait mis Salomon en scène, se montre ici et ajoute en son propre nom quelques remarques. Peut-être considère-t-il ce procédé comme de nature à faire plus facilement passer ses sentences sur le compte de Salomon. L'écrivain nous paraît, en outre, avoir voulu corriger le vague qu'il sentait bien devoir résulter de la lecture de son livre, en terminant par ces deux versets catégoriques : « Ecoutons la conclusion, tout ayant été entendu : crains Dieu et garde ses commandements, etc. »

Knobel va plus loin encore ; il trouve l'épilogue en contradiction manifeste avec les enseignements du livre lui-même. Il remarque que l'affirmation d'un jugement de Dieu, par exemple, vient à l'encontre du septicisme professé dans le discours. Mais ce critique oublie que le Qohéleth, en parlant au ch. VIII, 11, de la sentence

1. Knobel, *op. cit.* p. 365, cf. p. 82.
2. Grätz, *Kohèleth oder der Salomonische Prediger*, Leipzig, 1871, p. 50 ss.
3. Reuss, *L'Ecclésiaste*, dans *La Bible, Ancien Testament*, VI, Paris, 1878, p. 329.
4. Barton, *A critical and exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes.*

contre les mauvaises œuvres qui ne s'exécute pas sur-le-champ, suppose évidemment un avenir où elle aura son accomplissement[1] ; il oublie encore qu'au ch. xi, il est dit au jeune homme : « Marche dans les voies de ton cœur ; mais sâche seulement que pour tout cela Dieu t'appellera en jugement[2] » ; il méconnaît enfin que Qohéleth croit fermement à l'existence de Dieu, ce qui implique *a priori* une certaine croyance, une certaine foi en une rétribution finale.

Nous ne dirons pas que l'unité du livre de Qohéleth est frappante, évidente à première lecture. Nous n'avons pas la prétention d'harmoniser à tout prix les vues de Qohéleth. Non. Mais après une étude attentive de notre ouvrage, nous affirmons que : en dépit des apparences, son homogénéité est certaine. Selon la thèse soutenue par L. Gautier dans la première édition de son « Introduction à l'Ancien Testament[3], » nous disons : « ... qu'étant un observateur pénétrant et sagace, (Qohéleth) faisait sur ses semblables et sur lui-même des remarques non seulement variées, mais opposées, qu'il se laissait, aller à l'impression du moment et notait avec sincérité les faits qui l'avaient frappé. Voyant les choses de ce monde tantôt sous un aspect, tantôt sous un autre, très différent et parfois contraire, il rapportait ce qu'il avait remarqué et formulait même des jugements, mais sans se préoccuper de faire la synthèse et d'établir un accord entre des assertions discordantes. Puis, il lui arrivait d'insérer dans son ouvrage des maximes ou locutions proverbiales, accroissant ainsi la diversité du tableau,

1. R. f. vv. 12, 13 de ce ch. 8.
2. 11, 9 *b.* et *c.*, du texte massorétique. Alias, 12, 1.
3. Cf. L. Gautier, *op. cit.* p. 174.

et d'exercer son humour quelquefois à ses propres dépens. »

Qu'on nous permette de citer encore, à l'appui de notre opinion de l'unité d'auteur, cette page de Cornill : « Voici, dit Cornill, un auteur qui discerne, aussi clairement que les pessimistes modernes, la misère du monde ; qui ne voit partout que des dissonances et des énigmes insolubles et qui ne recule devant aucune des conséquences de sa pensée. Eh bien, cet esprit-là est tellement dominé et pénétré par la piété de sa nation qu'il ne songe pas à donner aux problèmes qui l'agitent la solution la plus naturelle et la plus simple en apparence : des faits qu'il a mis en lumière avec une clairvoyance impitoyable, il ne songe pas à conclure qu'il n'y a pas de Dieu et que l'univers entier n'est que le jouet du hasard aveugle. C'est là une pensée qui demeure totalement en dehors de son horizon et qu'il n'effleure pas même. Mais, d'autre part, l'Ecclésiaste montre, plus clairement qu'aucun autre livre, qu'il n'est pas donné à l'ancienne alliance de prononcer le mot final et décisif. Notre auteur a beau maintenir sa foi inébranlable au Dieu personnel et à l'ordre moral universel, ce n'est de sa part qu'un postulat, et il n'arrive pas à en faire la synthèse avec sa conviction de la misère du monde ; il renonce à trouver l'explication de ce mystère, et se replie avec résignation sur sa foi d'enfant, quoiqu'il l'ait reconnue insuffisante[1]. »

Vaines sont donc toutes les objections qui tendent à détruire l'unité de notre livre. Celle-ci résulte, non seulement du plan que nous avons tracé, mais encore du caractère partout égal de la langue, du rapport constant des différents mots et expressions avec la pensée fonda-

1. Cornill, *Einleitung*, 7e édition, p. 262. Cité par L. Gautier, *Introduction*, t. 2, p. 175.

mentale que tout est vanité, et enfin du but supérieur que l'auteur semble déjà avoir entrevu dès qu'il a pris la plume et qu'il finit par atteindre après avoir passé par toutes les alternatives du doute et du découragement. A la vérité, elle est nue et parfois un peu rude cette unité, mais elle n'en est pas moins réelle et émouvante pour cela. « Il peut être difficile de prouver l'unité de l'Ecclésiaste, disait Kuenen, mais il est encore plus difficile de la nier[1] ».

4° *Qohéleth*. — L'Ecclésiaste n'est pas l'œuvre de Salomon ; il n'est pas davantage l'œuvre d'une pluralité d'auteurs ; il est l'œuvre d'un seul auteur. Quel est cet auteur ? Pouvons-nous arriver à cet égard à une détermination quelconque ?

A première vue, l'étude du *titre* du livre de l'Ecclésiaste paraît concluante. Nous allons examiner ce titre et nous conclurons.

Le Titre de notre Livre est le suivant : « *Paroles de Qohéleth, fils de David, roi à Jérusalem.* » (1, 1) Salomon étant le seul fils de David, ayant régné à Jérusalem, il est difficile, au premier moment, et à quiconque n'a pu se livrer à notre examen critique, de ne pas voir en lui l'auteur du livre. Nous avons suffisamment montré qu'il n'en est rien.

Mais si Salomon n'est pas l'auteur, qui sera celui-ci ? Une seule solution s'offre au lecteur du titre parvenu au point où nous sommes. L'auteur de l'Ecclésiaste, c'est *Qohéleth*.

Très bien, dira-t-on, mais encore une fois, Qohéleth, n'est-il pas un surnom de Salomon ? n'est-il donc pas

1. Voir dans le sens de l'unité : Ch. Bruston, *Le Prétendu épicurisme de l'Ecclésiaste*, p. 337, Revue de Théologie de Montauban, 1881-14.

Salomon lui-même? Or, si nous admettons que Salomon n'a pas écrit le livre, de deux choses l'une, ou bien l'auteur réel a commis un faux, ou bien notre titre n'est pas primitif!

Remarquons d'abord que 1, 1 reproduit en partie 1, 12: « Moi, Qohéleth, j'ai été roi d'Israël, à Jérusalem. » Toutefois, le titre est beaucoup plus précis encore. Tandis que 1, 12 parle d'un roi d'Israël règnant à Jérusalem, 1, 1 indique nettement de quel roi il peut-être question dans le cours de l'ouvrage, en ajoutant la mention : *fils de David*.

De nombreux commentateurs dont Siegfried, Haupt, Zapletal, Podechard, estiment que le titre aurait été tiré de 1, 12, sauf l'addition « fils de David » et serait l'œuvre d'un éditeur qui, sur la foi de 1, 12 et 11 dont il n'a pas saisi la fiction, a cru que Salomon était l'auteur du livre. Nous estimons au contraire — car il n'y a là rien d'inadmissible — que 1, 12 n'est en quelque sorte qu'une nouvelle présentation de l'auteur au moment où il vaut la peine que le lecteur se souvienne en face de quelle expérience il va se trouver placé ; l'auteur s'est déjà présenté une première fois, tout au bébut de son ouvrage, avec une précision qui suffit une fois pour toutes et qu'il ne juge pas utile de rééditer intégralement, et dans le détail, au v. 12. Nous éliminons ainsi l'hypothèse d'un éditeur nécessaire à l'explication du titre. Ce dernier nous apparaît comme l'œuvre du rédacteur unique de l'Ecclésiaste.

Néanmoins, et en admettant que ce titre soit primitif, celui-ci n'est-il pas un faux, si nous admettons également que Salomon ne peut être l'auteur du livre?

Pour qualifier l'auteur de faussaire, il faudrait ignorer totalement ce procédé souvent employé par les auteurs

sapientiaux et qu'on appelle : la *fiction*[1]. La fiction n'est pas du tout la fraude littéraire. Elle consiste à placer son expérience personnelle sous une expérience analogue mais revêtue d'une autorité plus grande, dans le seul but de faire entendre l'objective vérité et sans arrière-pensée de duperie. C'est le cas de l'auteur de l'Ecclésiaste. A l'époque où il écrivait, Salomon était resté, dans l'imagination populaire, le type du sage. Jamais expérience des plaisirs n'avait été réussie comme la sienne. Il était donc qualifié dans l'esprit de tous pour proclamer avec plus d'autorité que personne la vanité de tous les biens. De telles circonstances suffisent à expliquer que l'auteur de notre Livre ait évoqué cette grande figure et qu'il ait, dès le début, franchement, par la suite, plus timidement (cf. I, 1 ; 1, 12 ; II ; XII, 9) effacé sa personnalité devant celle du grand roi, du plus sage des rois.

Fiction donc, mais non supercherie littéraire. Car si l'auteur de l'Ecclésiaste avait voulu réellement tromper ses lecteurs et se faire passer pour Salomon, il se serait donné un peu plus de peine qu'il ne l'a fait en réalité pour ne pas se trahir à chaque instant. Une lecture attentive du livre nous convainct, en effet, rapidement que le monarque ne paraît ici que comme un prête-nom[2]. (Cf. p. 110 ss.) Le nom du fils de David n'a d'autre but que de caractériser la nature de l'ouvrage. Salomon est resté pour les Orientaux le type du sage ; on lui a attri-

1. Les Proverbes (I ; 8 ; 9) donnent volontiers la parole à la Sagesse. L'auteur du livre de Job a reporté dans un lointain passé la discussion d'un grave problème de philosophie, et choisi un type bien connu de souffrance et de misère. Enfin, le livre de la sagesse a usé d'une fiction identique à celle de l'Ecclésiaste. (VII-IX.)

2. « Voulant nous donner un morceau de philosophie éléate, Platon choisit Parménide ; voulant nous donner un morceau de philosophie pythagoricienne, il choisit Timée, et il leur met dans la bouche des discours conformes aux doctrines de leur école. Ainsi fait notre auteur. » Renan, *Etude sur l'Ecclésiaste*, p. 7.

bué la plupart des Proverbes et des maximes prononcés par les *Khakamins*, de même qu'on a placé sous le nom de David une grande partie des Psaumes. Nous comprenons, dès lors, le mobile qui a poussé le véritable auteur de l'Ecclésiaste à dérober sa personnalité sous celle de Salomon : il déclare, par là, appartenir à la même tendance que lui ; il place sa propre philosophie sous le patronage de ce maître, et il espère que la réputation du prince des sages aidera au succès de son traité. Qohéleth est donc selon nous, un nom symbolique dont l'auteur véritable s'est servi pour désigner Salomon. Ce procédé n'était pas chose nouvelle ou extraordinaire chez les Hébreux. (Cf. Ez. 23, 4 ; Esaï 29, 1 ; Jér. 25, 26 ; 51, 41.) Salomon lui-même possédait un autre surnom qui lui fut donné à sa naissance par le prophète Nathan[1]. D'ailleurs, ce nom symbolique de Qohélet est en parfaite harmonie avec le contenu de l'Ecclésiaste. Et c'est ce qu'il nous reste à montrer dans ce paragraphe.

Bien des interprétations différentes ont été données du terme קהלת, titre sous lequel figure notre livre dans le canon de l'Ancien Testament. On a traduit ce mot par *collecteur*. D'après cette interprétation, le livre serait un recueil de sentences, de pensées, provenant non seulement de l'auteur, mais aussi de personnes qui ont vécu avant lui[2]. Mais cette hypothèse repose sur deux erreurs : d'abord, selon le dictionnaire, קהל, radical d'où dérive קהלת, ne signifie jamais *réunir des choses*, mais toujours et invariablement *réunir des personnes ;* ensuite, le livre n'est pas un recueil de sentences et de proverbes. Il n'a

1. 2 Sam. 11, 24-25. *Jédidja*, ce qui signifie *favori de l'Eternel*.

2. Cajetan, Grotius, Mendelssohn, Zapletal, etc. Cités par Podechard, *op. cit.* P. 129.

pas la forme d'un discours ; il est consacré beaucoup plus à la recherche philosophique qu'à l'exhortation morale.

Nous rejetons également l'explication de Döderleim[1], qui sous-entend avec le mot קהלת celui de חכמים, et, grâce à cette combinaison trouve l'expression : *Assemblée de sages.* Siegfried[2] écrit : « Le premier sens du mot est assemblée de sages, mais ensuite maître de sagesse dans cette assemblée. » Siegfried a parfaitement compris que le contexte des propositions dans lesquelles le mot est employé exclut le sens d'« Assemblée ». 1, 1 et 12 indiquent nettement qu'il s'agit d'un individu et non d'une collectivité. Comment d'ailleurs une assemblée serait-elle appelée « fils de David » (1, 1) ou Roi dans Jérusalem (1, 1, 12)?

D'autres critiques rapportent le nom de קהלת à la sagesse personnifiée ; elle aurait été pour ainsi dire la mère de Salomon, et c'est en son nom que ce roi aurait donné des conseils à ses sujets. A cette idée se rattachent les opinions d'Ewald, de Hitzig et de quelques autres savants. Mais ces derniers sous-entendent le mot חכמה, *sagesse*. Mais cette sagesse n'est plus le personnage de Salomon, c'est une abstraction, une personnification et nous ne comprenons plus les mots בן־דוד מלך בירושלם. Nulle part, d'ailleurs, Qohéleth n'apparaît comme la personnification de la sagesse ; c'est un personnage, un sage, qui a connu les expériences et les amertumes de la vie, et qui peut par cela même donner des conseils à ses lecteurs.

קהלת dérive d'un radical קהל inusité au *Qal*, et qui signifie, au *niphal, se réunir, se rassembler* et, au *hiphil, convoquer, rassembler,* particulièrement en parlant du peu-

1. *Scholia in libros...* p. 160 ss. Salomons Prediger... p. xv.
2. Siegfried, *op. cit.* p. 1.

ple. (Cf. Nomb. 8, 9; 10, 7; 20, 8; Job, 11, 10; Ez. 38, 13, 1 Rois 8, 1.) D'après Segond[1], Knobel[2] et la majorité des exégètes protestants[3], קהלת serait proprement le participe féminin singulier du *Qal*, ayant le même sens que l'*hiphil*; ce participe ferait ici fonction de substantif, désignant littéralement *celui qui convoque une assemblée du peuple*. Mais, celui qui provoque une réunion le fait dans l'intention d'y porter la parole. Ainsi, le sens de Qohéleth passe tout naturellement de « *convocateur d'assemblée* » à celui de « *prédicateur* »[4], selon Luther, ou plus exactement d'« *orateur* » (concionator). L'auteur du livre de l'Ecclésiaste, en surnommant Salomon Qohéleth, n'avait-il pas dans l'esprit le récit du livre des Rois (1 Rois 8, 1 ss) ou du livre des Chroniques (2 chron. 5, 2) où Salomon est dit avoir convoqué (יקהל) le peuple pour la consécration du Temple et lui avoir adressé à cette occasion une exhortation à rester fidèle à Dieu ?

Nous pensons donc que קהלת signifie : celui qui parle dans l'assemblée du peuple (cf. 12, 9), *l'orateur populaire,* un docteur apportant au peuple, avec son expérience de la vie, des paroles de sagesse. Cette appellation ne serait donc point un nom commun, mais bien le surnom, le nom symbolique de Salomon, sous l'égide duquel l'auteur du livre place sa propre expérience.

Quant à la *terminaison féminine* affectée par le participe קהלת, elle n'est point un obstacle insurmontable à l'admission de notre thèse. Cette forme féminine de mots masculins n'est pas sans exemple en hébreu, pour dési-

1. Segond, *op. cit.* p. 10.

2. Knobel, *op. cit.* p. 2.

3. Cf. Podechard, p, 130.

4. Les Septante ont traduit par ὁ ἐκκλησιαστής, *celui qui tient un discours dans une assemblée du peuple.* La Vulgate a suivi les Septante. Ecclésiastes, ainsi que les versions françaises après Luther (der Prediger).

gner une fonction ou un emploi. (Cf. פחה gouverneur, Esaïe 36, 9, Ez. 23, 6, Néh. 5, 14, etc.; כנת, concitoyen, Esd. 4, 6; cf. encore, Esd. 2, 55-57.) Cette explication nous semble très suffisante, et nous ne comprenons pas les subtilités d'un Renan ergotant sur ces quatres lettres et aboutissant à la conclusion d'un pseudonyme indéchiffrable, énigmatique, composé suivant un procédé analogue à l'*albam* ou à l'*atbasch* des rabbins[1].

Ainsi, si l'étude du terme קהלת confirme notre thèse de la fiction littéraire, elle ne projette aucune lumière nouvelle sur la personne de l'écrivain réel du livre. Et nous devons avouer que nous ne trouvons à cet égard, ni dans le Livre, ni ailleurs, aucune indication pouvant orienter nos recherches ou nous aider à les poursuivre. D'ailleurs, il importait sans doute à l'auteur de taire son nom, en vertu même de la fiction qu'il employait.

Notre titre : *Le Livre de Qohéleth* ne signifie donc pas, pour nous : livre écrit par Qohéleth, mais bien : livre attribué à Qohéleth; placé, à cause de la fiction employée par son auteur réel, sous l'autorité de Qohéleth, le fils de David. Du côté de l'auteur ce titre est exact; de notre côté, il est vrai dans la forme, mais non dans le fond.

Quant à l'auteur réel, s'il faut renoncer à l'identifier, nous pouvons du moins supposer qu'il fût un personnage d'un rang certainement élevé, à l'esprit très indépendant, mais à l'âme humble et profondément religieuse, qui, au soir de la vie, a jeté un regard vers le passé et consigné le résultat de ses expériences pour l'instruction des générations futures. S'il doit demeurer inconnu, celui qui nous a laissé ce livre précieux d'expériences,

1. Cf. Renan, *L'Ecclésiaste*, p. 3-15.

il fait partie de ces modestes pour lesquels la gloire hu
maine passe au dernier plan, de ces vivants, dont
parle, qui ont passé et dont on oublie la mémoire.

Le Temps. — S'il est impossible de déchirer le voil
dont s'entoure le sage qui a écrit l'Ecclésiaste, au moin
peut-on essayer de fixer l'époque où il vivait, le temp
approximatif où il composa son ouvrage.

C'est un temps de trouble et de désordre; les juge
sont iniques (III,16); les opprimés gémissent, cherchan
en vain une main secourable (IV,1); les fonctionnaire
se livrent à des concussions (V,7); le roi, vieux et insens
est impuissant à réprimer les débauches des grand
(IV,13; X,16,19) et donne les charges les plus importan
tes à d'indignes parvenus (X,5-7); la tyrannie fait pé
nétrer ses espions partout (X,20). La religion, ell
aussi est en décadence : l'avarice et la poursuite effré
née des richesses sont à l'ordre du jour (IV,4-8; V,9,12
14), les méchants ne croient plus au châtiment (VIII,11
IX,13). Les sectes existent déjà, au moins en germe : cer
tains, qui semblent bien être les premiers Pharisiens
placent tout leur culte dans de longues prières machi
nales (IV,17-V,6); les Sadducéens, septiques et jouisseurs
paraissent être visés dans les sentences VII,2-6, et on
peut voir une allusion au mépris que témoignaien
sans doute déjà les Esséniens pour les sacrifices dans l
passage IX,2.

Une telle situation nous paraît correspondre parfai
tement à l'époque du prophète *Malachie*. Ce dernier, en
effet, nous révèle une période semblable de trouble e
d'anarchie morale dont la religion fait bien des frais
On se lasse de servir l'Éternel. Le culte du Temple
avec ses sacrifices, est devenu une charge pénible

supporter, et l'on essaye de s'en tirer le plus économiquement possible et non sans murmurer contre les exigences des prêtres. La bête boiteuse ou infirme qu'on n'oserait présenter au gouverneur, on la trouve bonne pour l'Eternel. Les prêtres font mépriser la Loi de Dieu ; les fils de Jérusalem répudient leurs femmes pour adopter des étrangères, etc.

Avec Malachie, comme avec le livre de Qohéleth, nous assistons à la première manifestation de l'esprit pharisaïque qui bientôt dominera le judaïsme postéxilique et préchrétien.

Et, non seulement la situation historique des deux ouvrages, mais le style lui-même offre de très grandes analogies. Le livre de Qohéleth « abonde en termes dont on ne retrouve des analogues que dans les tout derniers écrits de l'A. T., ceux qui sont postérieurs à l'exil comme Esdras, Néhémie et en particulier le prophète Malachie. A tous égards, pour le fond comme pour la langue, l'Ecclésiaste n'a son pareil que dans l'écrit de Malachie[1] ». « De tous les livres de la Bible, dit Ewald, c'est celui de Malachie qui ressemble le plus à l'Ecclésiaste[2] ». Et la Bible Annotée ajoute : « Il n'y a pas jusqu'au terme d'ange de l'Eternel, pour désigner le souverain sacrificateur, qui ne soit commun à ces deux écrits, et à eux seuls (Eccl. v, 6 et Mal. II, 7). »

Or, nous pouvons fixer l'époque de la la prophétie de Malachie aux environs de l'an 430 avant J.-C. Sans aucun doute, Malachie et Néhémie furent contemporains. Nous savons que ce dernier, après une première période d'activité en Palestine, est retourné auprès du roi de Perse en 432 et ne revint à Jérusalem que six ou sept ans

1. Bible Annotée, Anc. Test. *Les Hagiographes*, p. 258.
2. Cité par *La Bible Annotée, ouv. cit.* p. 258.

plus tard. (Cf. Néh. 13.) Le silence de Néhémie relativement au ministère de ce prophète est un indice très fort en faveur de la composition du livre de Malachie à cette époque, c'est-à-dire, dans l'intervale entre les deux périodes de l'administration de Néhémie en Palestine. Nous ne croyons pas utile de rapporter ici la thèse de Schmidt qui place l'époque de composition de l'Ecclésiaste avant l'exil[1]. Le raisonnement de ce commentateur provient de l'examen exclusif de quelques versets, sans égard pour les détails, pour l'ensemble et pour le style. Nous avons suffisamment exposé notre point de vue sur ces divers sujets.

Quant à la thèse qui fait descendre la période de composition après la période d'Alexandre, sous les Séleucides et plus bas encore, sous le règne de Jean Hyrcan (135-104), elle ne saurait retenir longuement, non plus, notre attention. Cette thèse, soutenue avec des variantes, par des théologiens tels que Plumptre[2], Hitzig[3], Tyler[4], Kuenen[5], Zapletal[6], Barton[7], Siegfried[8], L. Gautier[9], etc., se fonde sur la pluralité d'auteurs, sur la décadence de la langue, sur la prétendue influence de la civilisation hellénique. Nous avons suffisamment montré ce que valent les deux premiers arguments pour qu'il soit inutile d'y revenir ici. Examinons rapidement la valeur du

1. Schmidt, cité par Segond, p. 26, *ouv. cit.*

2. Plumptre, *Ecclésiastes, or the Preacher*, Cambridge 1881.

3. Hitzig, *Der Prediger Salomo's erklärt*, Leipzig, 1847.

4. Tyler, *ouv. cit.*

5. Kuenen, *Historisch-Kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments*, III Teil, II Stück, Leipzig, 1894.

6. Zapletal, *ouv. cit.*

7. Barton, *A critical and exegetical Commentary on the Book of Ecclésiastes*, Edinburgh, 1908 *(dans The International Critical Commentary)*.

8. Siegfried, *ouv. cit.*

9. L. Gautier, *ouv. cit.* tome 2, *l'Ecclésiaste.*

dernier argument: Peut-on dire qu'on rencontre des hellénismes dans le livre de Qohéleth ?

Zirkel[1], (et d'autres après lui), qui a soutenu cette thèse, a cru reconnaître des mots grecs dans les mots פרדס (verger), II, 5 et פתגם (sentence), VIII, 11. Mais il est généralement admis que ces mots sont d'origine persane[2].

La méthode de Zirkel nous paraît assez superficielle et de parti-pris. Qu'on en juge encore par ces deux exemples : le verbe עשה (faire), observe Zirkel, est employé VI, 12, évidemment comme le grec διάγειν *passer*, en parlant du temps. Certainement, mais qu'est-ce qui démontre qu'il y a eu emprunt de la part de l'auteur de l'*Ecclésiaste*? D'ailleurs, à moins qu'on ne place la composition de Pentateuque au temps d'Antiochus Epiphane, nous disons que le contraire paraît autrement vraisemblable du fait que la même acception se rencontre dans Ex. 12,48, Nomb. 9,10,14, Dent. 5,15.

« Enfin Zirkel voit dans ילך השני, IV, 15, le δεύτερος τοῦ βασιλέως des Grecs; et dans משל בכסילים, IX, 17, l'expression πρῶτος ἐν τοῖς ἀρχουσι. Ce sont de ces rapprochements. écrit Segond, comme on en pourrait faire beaucoup d'autres; mais qui ne prouvent absolument rien[3]. » Sans fixer de chiffre, le savant hébraïsant conclut : « Sans penser qu'on puisse avec sécurité donner une date positive, je pense qu'on ne s'écartera guère de la vérité, en plaçant la composition de notre livre une centaine d'années après le retour de la captivité, au temps où vivait Néhémie, c'est-à-dire un siècle environ avant Alexandre. » La date de 430 que nous avons indiquée comme approxi-

1. Cf. Segond, *op. cit.* p. 32.
2. Cf. ibid, p. 50-52.
3. Cf. Segond, *ouv. cit.* p. 33.

mation se trouve donc corroborée par un témoignage singulièrement autorisé. « Je m'arrête à ce terme intermédiaire, poursuit Segond, à cause de la grande profusion des araméismes, qui suppose déjà un long usage dans la langue hébraïque des expressions et tournures particulières au Chaldéens[1]. »

Après avoir examiné dans le détail des théories qui prétendent découvrir dans l'Ecclésiaste des traces réellement importantes de la pensée grecque, H. Bois conclut à son tour, avec cette pointe d'ironie qui caractérisait si bien notre maître de Montauban : « En résumé, Pfleiderer n'a pas démontré sa thèse, pas plus que Tyler et Plumptre. Mais il me semble qu'il y a une chose que ces critiques sagaces et ingénieux ont démontrée, et une conclusion, au moins, que nous pouvons retirer de cet examen assez complet quoique rapide des interprétations hellénistiques de l'Ecclésiaste, c'est l'impossibilité de prouver, d'une manière satisfaisante, la réalité d'une influence grecque subie par Kohélet. Si l'auteur de *l'Ecclésiaste* a subi l'influence grecque, il l'a sans doute trop peu subie pour qu'il soit bien possible de la reconnaître sûrement, de la mettre hors de doute, et d'en regarder l'affirmation comme une vérité scientifiquement établie[2].»

Reste la question du lieu de la composition. Il est difficile de se prononcer à cet égard, et la solution, en somme, importe assez peu. Pourtant, certaines considérations : la mention de « la ville » (x,15), l'énumération de ce qui se passe dans le temple (v,1 ss), semblent bien militer, sinon en faveur de Jérusalem-même, du moins des environs de cette ville, et très certainement, en tous cas, de la Judée.

1. Segond, *ouv. cit.* p. 35.

2. Henri Bois, *Essai sur les origines de la Philosophie judéo-alexandrine*. Toulouse, Impr. A. Chauvin et Fils, 1890, ch. III, p. 127 ss.

DEUXIÈME PARTIE

ÉTUDE PHILOSOPHIQUE

CHAPITRE PREMIER

Qohéleth et l'Hellénisme

Nous avons déjà indiqué la méthode de G. Zirkel, un érudit catholique qui, le premier, affirma en 1792, qu'il y avait des grécismes dans la langue de Qohéleth. Mais, laissons de côté la philologie, et occupons-nous du fond-même de notre livre.

« De tous les livres de l'Ancien Testament, écrit H. Bois[1], il n'y en a qu'un — et c'est précisément l'Ecclésiaste — où l'on ait prétendu découvrir des traces réellement importantes de la pensée grecque. »

La « thèse de l'hellénisme » (comme on peut l'appeler) part de ces deux principes: 1° L'Ecclésiaste est postérieur à la conquête d'Alexandre (332); 2° Cette conquête rendit prépondérante l'influence grecque en Palestine.

Il nous suffirait donc d'invoquer nos seules conclusions critiques sur la date de composition du livre de Qohéleth, pour montrer la faiblesse de cette thèse. Il est bien évident qu'au temps de Malachie, aux environs de 430, l'influence grecque était encore bien éloignée du judaïsme, quelque grandiose que fut à Athènes « le siècle de Périclès ».

1. H. Bois, *Essai sur les Origines de la Philosophie Judéo-Alexandrine*, p. 57. Paris 1890.

Mais il vaut la peine de pousser plus avant nos investigations, c'est-à-dire de considérer et d'examiner d'un peu près les théories qui ont voulu étayer la thèse de l'hellénisme. Cet examen ne saurait infirmer *a priori* nos conclusions précédentes de date, d'auteur, de lieu de composition ; mais il peut avoir une réelle valeur quant à notre détermination du caractère philosophique du livre et de la pensée intime de son auteur. Il s'impose, d'ailleurs, comme le complément indispensable à une étude sérieure et quasi-complète de l'Ecclésiaste.

1. *Influence de la philosophie d'Aristote.* — C'est un anglais, D. S. Margoliouth, disciple de Tyler, qui, poussant beaucoup plus loin encore le procédé du maître, a cru discerner en l'auteur de l'Ecclésiaste un disciple du philosophe de Stagire.

Margoliouth[1], reprenant une idée de Tyler[2], s'est efforcé de montrer que Eccl. II, 3 : « jusqu'à ce que je visse ce qu'il est bon pour les fils d'Adam de faire sous les cieux durant les jours de leur vie », avait comme prototype le texte I, VII de l'*Ethique à Nicomaque* : τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, εἰδὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην ἔτι δ'ἐν βίῳ τελείῳ[3]. Cet auteur a repris chaque détail du verset de l'Ecclésiaste et l'a mis en regard d'une référence d'Aristote.

« Ce qu'il est bon de faire » rappellerait les spécula-

1. *The Prologue of Ecclesiastes*, in *The Expositor*, nov. 1911, p. 462 ss.

2. Tyler, *ouv. cit.* p. 8 ss et 70 ss.

3. « Le bien propre de l'homme est l'activité de l'âme dirigée par la vertu, et s'il y a plusieurs vertus, par la plus haute et la plus parfaite de toutes ; ajoutez encore que ces conditions doivent être remplies durant une vie entière et complète. » (Traduction de Barthélemy Saint-Hilaire) (Paris 1856, I, 30. Cité par E. Podechard, *ouv. cit.* p. 84.)

tions des philosophes grecs sur « la fin de la vie ». « Pour les fils d'Adam » évoque l'*Ethique à Nicomaque* (1176ª, 6) qui montre que chaque animal à son plaisir particulier: le plaisir d'un cheval, d'un chien et d'un homme sont différents. L'expression « sous les yeux » s'inspire du du même traité (1100ª, 1, 2), qui nous avertit de ne pas nous exposer à rendre les gens heureux seulement après leur mort, mais de chercher à les rendre heureux pendant leur vie. Enfin, « durant les jours de leur vie » reproduit le « dans la vie entière » (1100ª, 15) qui, dans l'ouvrage d'Aristote, fait partie de la définition du bonheur.

Mais c'est surtout le prologue de l'Ecclésiaste (1, 2-11) qui fournirait la démonstration la plus péremptoire de l'inspiration aristotélicienne de Qohéleth. La mention de la direction du vent (w. 5-6) par rapport au mouvement du soleil, serait un emprunt direct à la *Météorologie* (361ª). Ces w. 5 et 6 disent que le vent se dirige du nord au sud et du sud au nord, tandis que le soleil va de l'est à l'ouest. Cette affirmation sur les deux directions du vent est d'Aristote et résulte de son système météorologique. Le soleil, allant de l'est à l'ouest, ne visiterait ni le nord ni le midi, mais déclinerait seulement vers ces régions, et c'est là que s'accumuleraient les vapeurs qui constitueraient la substance des vents. Cette notion est d'Aristote, dit Margoliouth, car un écrivain palestinien n'eût pas considéré le vent d'est comme une quantité négligeable. Le v. 7 trahirait également un emprunt à la *Météorologie* (335ᵇ, 16, 23), car un auteur palestinien ne pouvait parler non plus d'un fleuve se jetant à la mer. Le v. 8 exprimerait encore une idée aristotélicienne: « l'univers ne se fatigue pas » (*Métaphysique*, 1050ª, 24). Enfin, la doctrine péripatéticienne de l'éternité du

monde, éternité basée sur le mouvement circulaire des choses, n'est-elle pas au fond de la philosophie de Qohéleth ? N'est-elle pas la cause-même de l'oubli mentionné dans ce même prologue (w. 9-11)?

Ainsi se révèlerait donc la source où l'Ecclésiate a puisé. Rien d'étonnant alors si l'on nous propose, en fin de compte, d'identifier le « pasteur » de l'épilogue (XII, 11) avec Aristote, et les « maîtres des collections » avec les sillogismes du philosophe grec[1].

Que l'on découvre des analogies, des préoccupations semblables chez l'auteur de l'Ecclésiate et chez Aristote (la recherche du bonheur, par exemple), rien de plus vrai. Mais de telles préoccupations ne sont-elles pas le patrimoine de toutes les philosophies ? Toutes n'ont-elles pas spéculé plus ou moins sur le bonheur, sur la vertu, sur la justice?... Mais qui ne voit que Qohéleth, s'il procède par voie d'induction, suivant la méthode d'Aristote, se fonde plus sur l'expérience que sur le raisonnement? Et si l'on prétend que les notions météorologiques et physiques que nous signalons plus haut sont des emprunts directs au philosophe grec qui professait au Lycée d'Athènes aux environs de 335 avant J.-C., il faut faire du livre de Job et du livre des Psaumes où ces mêmes notions se retrouvent, des ouvrages contemporains d'Alexandre, sinon postérieurs[2]. Or, les critiques les moins conservateurs tels que Renan et Duhm, oscillent entre l'an 700 et le V[e] siècle quant à la date de composition du livre de Job.

Pourquoi vouloir confondre l'idée toute spéculative d'Aristote, que tout s'oublie parce que tout se répète

1. Cf. E. Podechard, *ouv. cit.* p. 84-85.

2. Cf. Job, XXXVI, 27-29 ; XXXVII, 17, 22. Psaumes, *passim*.

dans le mouvement circulaire qui enferme le cosmos, et la simple constatation du philosophe juif: l'oubli du passé fait croire à la nouveauté (w. 9-11 prologue). Quant à l'idendification du « pasteur » de l'épilogue avec Aristote, et des « maîtres des collections » avec les sillogismes, rien de plus invraisemblable.

2. *Influence de la philosophie d'Héraclite.* — En 1886, E. Pfleiderer a publié un ouvrage sur la philosophie d'Héraclite[1], auquel il a ajouté en guise d'appendice, un commentaire destiné à démontrer tout d'abord l'absurdité des tentatives qui ont voulu établir un lien de dépendance entre Qohéleth et les systèmes stoïciens et épicuriens, ensuite, l'influence que le philosophe d'Ephèse aurait, par contre, exercée sur Qohéleth.

On sait que le livre d'Héraclite, qui se répandit avec beaucoup de rapidité vers l'an 477 avant J.-C. est antérieur à l'Ecclésiaste. *A priori* donc, rien ne s'oppose à ce qu'un juif, épris de sagesse et de science, ait pu connaître cet ouvrage célèbre, lu et relu partout, c'est-à-dire non seulement en Grèce, mais en Asie-Mineure et en Egypte.

Y a-t-il eu réellement influence d'Héraclite sur Qohéleth ? Y a-t-il, en tous cas, rapport étroit entre les deux doctrines ?

Nous ne pouvons donner ici qu'un aperçu des démonstrations de Pfleiderer, démonstrations dont H. Bois a fait un exposé détaillé dans son *Essai sur les origines de la Philosophie Judéo-Alexandrine*[2], auquel nous empruntons la plupart des détails suivants.

1. *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee,* von Dr Edmund Pfleiderer, Reimer 1886.

2. H. Bois, *ouv. cit.* ch. III. *L'Ecclésiaste (Pfleiderer).* p. 109 ss.

C'est surtout le contenu des chapitres I et III de l'Ecclé
siaste qui révèlerait le rôle du philosophe grec sur l
pensée de Qohéleth. « Ces deux chapitres, écrit H. Bois
si je puis ainsi parler, *héraclitisent* à un extraordinair
degré, d'après Pfleiderer. »

Est-ce vrai ?

Le chapitre premier de l'Ecclésiaste révèle le néan
de toutes les choses terrestres qui subissent de
transformations constantes et fournissent une cours
circulaire sans repos (I, 4-9). N'est-ce pas là une de
idées essentielles du philosophe d'Ephèse ? Le commen
cement du v. 8 ne serait-il pas la traduction hébraïqu
de la célèbre formule : πάντα ῥεῖ (ou Χωρεῖ) ?

Comme Ecclésiaste I, 10, Héraclite n'a-t-il pas écrit
« Ce monde est le même pour tous : ni quelqu'un de
dieux, ni quelqu'un des hommes ne l'a fait, mais il
toujours été et il est et il sera, feu toujours vivant, s'al
lumant et s'éteignant périodiquement[1] ? »

Au chapitre III, Qohéleth dresse une liste de fait
contradictoires : « il y a un temps pour naître et u
temps pour mourir ; etc... » Or n'était-ce pas là une de
idées fondamentales d'Héraclite que toute chose « de
vient ce qu'elle est uniquement par l'apparition inces
sante des contraires entre lesquels elle se trouve pla
cée[2] ? »

Au v. 8, l'antithèse de la guerre et de la paix, la seul
précisément que l'Ecclésiaste exprime par des substan
tifs, ferait allusion à la formule d'Héraclite : πόλεμο
πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, tout provient de l

1. Fragment 20, édition de Bywater, *Heraclili Ephesii reliquiæ*. Oxonii 187
cité par Podechard.

2. Zeller. *La Philosophie des Grecs considérée dans son développement historique*
première partie, traduite par E. Boutroux, tome II, p. 124.

discorde, la guerre est le point de départ de toutes choses, le droit et la loi de l'univers[1]. En définitive, pour Héraclite, les contraires s'unissent pour concourir à l'ordre de monde, et la guerre est la condition de l'harmonie du monde.

Nous nous bornerons à quelques brèves remarques pour montrer l'inanité de la thèse de Pfleiderer.

Le thème du chapitre 1 de l'Ecclésiaste est si courant que, *a priori*, il n'y a aucune raison pour admettre une dépendance quelconque entre l'auteur de ce chapitre et tel ou tel autre philosophe ayant traité le même sujet. La vanité, la fugacité des phénomènes et des événements! Mais est-il sujet plus banal, plus général que celui-là? Est-il donc nécessaire d'avoir recours à un penseur d'un autre pays, d'une autre langue, d'un autre esprit pour se livrer à des spéculations aussi universellement pratiquées?

D'ailleurs, lorsqu'on compare d'un peu près, et sans parti-pris, les préoccupations morales de Qohéleth et les spéculations toutes métaphysiques d'Héraclite, on a de la peine à comprendre la théorie de Pfleiderer.

Que signifie la fameuse formule d'Héraclite : πάντα ῥεῖ? Pour lui cet « écoulement universel » n'est qu'une incessante circulation des éléments sous l'apparente stabilité des choses sensibles. L'Univers est un feu en voie de transformation (πυρὸς τροπή), un feu éternellement vivant qui, périodiquement, s'allume et s'éteint. Il n'est l'œuvre ni d'un Dieu ni d'un homme. Il n'a pas commencé d'être et il ne finira pas. Suivant une loi immuable, le feu des régions célestes se transforme successivement en vapeur, eau, terre, pour retourner, en sens inverse, à

1. Fr. 44, édition de Bywater.

son principe, s'épaissir encore, remonter vers les cie
et ainsi de suite à l'infini. La vie universelle est u
alternance sans fin de création et de destruction,
jeu que Zeus joue avec lui-même[1].

Rien de semblable dans Qohéleth qui parle simp
ment des mouvements tangibles des phénomènes : rév
lutions du soleil, sauts du vent, cours des fleuves. L'ét
nelle répétition de ces mouvements lui semble prouv
leur stérilité. Ce qu'il dit du cours des fleuves, par exe
ple, n'implique nullement la théorie de la circulati
des éléments, mais simplement cette observation cor
tatée déjà par ses inspirateurs directs : Job, les Prov
bes[2], que, malgré l'incessant apport des fleuves, le
veau de la mer reste invariable.

Si Héraclite peut dire comme Qohéleth : « Ce qui
été c'est ce qui sera », cette formule n'a de sens pour
qu'autant qu'elle s'applique à la somme et à la propo
tion des éléments constitutifs du κόσμος. Pour Qohéle
il s'agit de l'ordre de la nature, des phénomènes sen
bles. En tous cas, Héraclite n'eût jamais pu dire : «
qui s'est fait, c'est ce qui se fera », car il n'attribue, l
aucune fixité aux phénomènes particuliers auxque
songe Qohéleth ; ni : « il n'y a rien de nouveau sous
soleil », car pour lui, le soleil lui-même, comme la m
comme la terre, comme le feu, est en perpétuel deven

Et lorsqu'on songe à l'économie totale que fait
Dieu le système d'Héraclite, on se demande, à cet éga
seulement, comment Pfleiderer a pu tenter un rappr
chement sérieux entre Qohéleth et le physicien d'Ephès

1. Cf. Weber, *Histoire de la Philosophie Européenne, Héraclite*, p. 31 Fisch
cher, Paris 1914.

2. Job XXXVIII, 10, 11 ; Prov. VIII, 29.

L'œuvre de Qohéleth est, en définitive, du commencement à la fin, un hymne à אלהים : Dieu créateur, organisateur du monde, auteur de tout ce qui est beau et noble, inspirateur des plus grandes pensées, conseiller, juge souverain, source suprême du bonheur. Il suffit de lire, pour s'en convaincre, les passages suivants: « Dieu est dans les cieux... » (v, 1); « Prends garde a l'œuvre de Dieu ; car qui pourra redresser ce qu'Il a courbé » (vii, 13); « Lorsque j'ai appliqué mon cœur à connaître la sagesse... alors j'ai reconnu toute l'œuvre de Dieu... et mon cœur a observé ceci : que les justes et les sages et leurs œuvres sont dans la main de Dieu » ; (viii, 16-17 à ix, 1) « ... Il (Dieu) a fait toute chose appropriée à son temps, en outre, il a mis dans le cœur (des fils d'Adam) la pensée de l'Eternité, bien que l'homme ne puisse saisir l'œuvre que Dieu fait, du commencement jusqu'à la fin » ; (iii, 11) « ... le bonheur sera pour ceux qui craignent Dieu... » (viii, 12) ; Crains Dieu et garde ses commandements, car c'est là tout ce qui importe pour l'homme. Car Dieu fera venir en un jugement (portant) sur tout ce qui est caché, toute œuvre, soit bonne, soit mauvaise. Telle est la conclusion (de Qohéleth). » (xii, 13).

Quel abîme entre ce langage si profondément religieux et la sécheresse spirituelle d'Héraclite, entre ce spiritualisme d'une part et ce matérialisme archaïque d'autre part où se rencontrent, en germe, le monisme de Hæckel et le déterminisme logique de Hegel et de la spéculation moderne ! Quelle richesse dans la notion divine de Qohéleth ! Vraiment, nous sommes loin, ici, de la métaphysique spéculative et naïve à la fois de l'hellénisme d'Héraclite. Avec Qohéleth, nous respirons au souffle pur des montagnes de Juda ; et, sur cet *élohisme*

formel passe encore, limpide et frais, le courant du vie
yahvisme populaire et du prophétisme hébreu[1].

Mais c'est certainement la table des antithèses du ch
pitre III qui a poussé Pfleiderer à son hypothèse s
l'influence d'Héraclite.

Cependant, « est-il bien vrai, demande le professe
H. Bois, que cette « table » soit si extraordinaire, si
zarre, si inouïe qu'on veut bien le dire, qu'elle constit
un tel ἄτοπον dans la littérature hébraïque, comme l'
firme Pfleiderer ? »

Parmi tous les arguments de valeur que l'on a pu o
poser à la thèse du théologien allemand, je n'en conna
pas d'aussi bref et d'aussi mordant à la fois que la r
ponse de H. Bois à sa propre question. Qu'on no
permette de citer *in extenso* cette réponse :

« ... Pour une sorte de poète-philosophe qui veut e
poser d'une façon vive et saisissante l'éternelle tran
formation de l'univers, quoi de plus naturel, de pl
simple, de plus spontané, si j'ose dire, que des antith
ses du genre de celles que renferme le chapitre III
l'Ecclésiaste ? Tant vaudrait affirmer que la table d
oppositions de Pythagore est, elle aussi, un *Atopon* dan
la littérature grecque ! Mais encore pourrait-on, à
rigueur, comme le dit fort bien Paul Menzel, admett
l'hypothèse de Pfleiderer, la supposition d'une influen
d'Héraclite sur l'Ecclésiaste, dans le chapitre III, si l
phrases de Kohelet et les fragments d'Héraclite s'acco
daient, s'harmonisaient, se recouvraient réellement dan
leur essence. Au contraire, Pfleiderer lui-même avou

1. Qohéleth n'emploie que le terme אלהים pour désigner Dieu, jamais יהוה
Certains théologiens, comme Bergst, ont vu là une preuve de la postériorité de l'E
clesiaste. Cet argument n'a aucune valeur. Les premiers documents élohist
remontent au VIIIe siècle, plus haut peut-être.

que la table des antithèses, dans Kohelet, a une tout autre tendance que les antithèses d'Héraclite. Eh bien alors! Quel prétexte reste-t-il pour maintenir un lien de dépendance entre l'Ecclésiaste et Héraclite? Pourtant, soyons en veine de concessions ! Admettons cette dépendance, — à condition toutefois, c'est que véritablement, chez Héraclite, toutes les antithèses de l'Ecclésiaste se retrouvent. Toutes? c'est encore trop dire ! — qu'une partie seulement des antithèses de Kohelet figurent ensemble, réunies comme table d'oppositions, chez Héraclite. Hélas ! cela même n'est pas ! Mais tout simplement parceque l'opposition *vie-mort* ouvre la table des antithèses en Kohelet, et que l'opposition *guerre-paix* la ferme, et que les oppositions de *vie-mort*, *guerre-paix*, jouent un rôle prétendu principal chez Héraclite, tout simplement pour cette fragile raison, Pfleiderer émet cet énorme et tranquille affirmation que la table des antithèses en Kohelet est mot à mot empruntée à Héraclite.

« Je me rappelle bien, poursuit H. Bois, qu'il y a, au milieu de la table, une antithèse sur laquelle notre critique allemand fait grand fond, celle du verset 5 : *Il y a un temps pour lancer des pierres et un temps pour ramasser des pierres*... Oui, si cette unique preuve de Pfleiderer se trouvait exacte ! L'éxégèse de l'Ecclésiaste serait fixée au sujet d'un passage très difficile, et l'imitation d'Héraclite par Kohelet solidement établie. Mais la preuve est caduque. Car d'après Pfleiderer lui-même, il faudrait admettre que Kohelet a bien utilisé, dans le verset III, 5, un passage d'Héraclite, mais qu'il l'a utilisé... en le comprenant tout de travers ! Et quant au participe συνδιαφερόμενος, qui se trouve finalement porter presque tout le poids de la preuve, il ne se trouve pas dans le texte d'Héraclite avant Lucien. Lucien est le pre-

mier qui l'y mette. Et il est fort douteux que l'additi
ne soit pas de son cru[1]. »

Est-il nécessaire d'insister? je veux dire de poursui
l'examen de la thèse déjà si mal en point de Pfleider
Ne sommes-nous pas suffisamment convaincus de l'
tière indépendance des deux pensées : de celle de Qo
leth et de celle d'Héraclite[2]? Pourtant, un point mér
encore notre attention dans la thèse de Pfleiderer. E
minons-le brièvement.

Le philosophe allemand se fonde sur un verset
l'Ecclésiaste pour induire deux conclusions : d'abo
que Qohéleth combat Héraclite et ensuite que, si Hé
clite a enseigné l'immortalité de l'âme, Qohéleth a co
battu cet enseignement. On va voir combien ce raiso
nement, à caractère syllogistique, est singulièreme
fantaisiste.

Voici le verset : « Qui sait si le souffle (de vie) des
d'Adam monte en haut, et si le souffle (de vie) de la b
descend en bas vers la terre? » (III, 21.)

Cette question de Qohéleth, sur un ton sceptique, i
diquerait que son auteur combat l'idée de l'immortal
de l'âme. Et ce qui trahirait l'origine de la doctrine co
battue, ce sont les termes « en haut » et « en bas ».

L'expression ὁδὸς ἄνω καὶ κάτω, chemin qui monte
chemin qui descend, s'explique, en effet, d'une faç
très particulière dans la philosophie d'Héraclite : le c

1. H. Bois, *ouv. cit.* p. 126, 127.

2. Il est curieux de constater que la plupart des thèses qui établissent
dépendance de Qohéleth d'une philosophie quelconque, émanent du cerveau
spécialistes versés dans la philosophie dont ils rendent Qohéleth tributaire. Di
(*Skeptics of the old Testament*, London 1885, p. 122 ss) explique le pessimism
Qohéleth par une influence bouddhique. Dillon est un indianiste. Pfleiderer
plique la table des antithèses de Qohéleth, etc, par une influence d'Hérac
Pfleiderer était helléniste et professeur de philosophie.

min qui monte, c'est le retour de la terre et de l'eau à l'élément primitif; le chemin qui descend, c'est la transformation du feu en eau et de l'eau en terre ; appliqués à l'âme, ces termes désignent, le premier son retour à l'état de feu pur, le second, sa descente, lors de sa naissance, dans un organisme matériel. Dire qu'une âme, après la mort, suit le chemin descendant, n'aurait pas de sens dans le système héraclitien. D'ailleurs, qu'elle différence entre la notion d'âme chez les deux philosophes que compare Pfleiderer!

Sans doute, le terme *rouah* employé par Qohéleth dans III, 21 désigne, comme l'âme héraclitienne, un principe impersonnel de vie, *la* force vitale initiale et universelle, et ce terme est applicable aussi bien aux animaux qu'aux hommes. (Cf. notre commentaire (2) de III, 19, p. 37). Mais nous ne pouvons nous tromper sur le concept particulier que chaque auteur se fait de ce principe. Et c'est là précisément que gît la différence irréductible des deux notions d'âme.

Chez Héraclite, l'âme est une émanation du feu céleste et ne peut vivre qu'en restant en contact avec cette source de la vie. Elle s'y renouvelle incessamment par la respiration et par la sensation. La génération est la transformation de la semence liquide en souffle sec. C'est donc le feu latent dans la terre, qui, à travers l'état liquide, revient à son état primitif dans l'âme humaine. Dans la mort, le souffle de vie, ou l'âme, retourne par degrés à l'état terreux. L'énergie de la vie individuelle dépend de notre communion plus ou moins suivie avec le feu céleste, âme du monde souverainement intelligente et sage.

Chez Qohéleth, l'âme est une émanation de Dieu. Et nous avons vu quel abîme sépare le Dieu de l'Ecclésiaste

et le Principe universel (le feu) d'Héraclite. Chez Q
héleth le principe impersonnel de vie, le *rouah*, a s
origine, non dans la matière, si fine, si déliée soit-el
mais dans l'Esprit vivant et vivifiant, dans l'âme divi
Ici la spéculation métaphysique d'Héraclite n'a aucu
place. Nous sommes en pleine philosophie *yahviste*
sacerdotale, sinon dans les termes, du moins dans l'
prit. (Cf. Gen. II, 7 et I, 30.) Chez Héraclite, Matière
Esprit se confondent. L'âme n'est qu'une forme de
matière essentielle et universelle. Chez Qohéleth, com
chez tous les écrivains hébreux, les deux principes so
essentiellement distincts, et l'Esprit domine la matiè
la gouverne et lui survit.

Enfin, nous ne savons pas qu'Héraclite ait jama
rien enseigné sur les destinées de l'âme de l'anim
après la mort. Et Pfleiderer lui-même en est réduit
supposer que Qohéleth, par une nouvelle méprise, a i
troduit ce trait dans la doctrine qu'il critique.

Si réellement, dans ce passage (III, 21), Qohéleth a
en vue l'idée de l'immortalité, il n'y a aucune preuv
absolument aucune, que ce soit dans la philosoph
d'Héraclite qu'il l'ait rencontrée. Bien au contraire.
nous pouvons conclure, sans autre forme, à l'échec
la thèse de Pfleiderer et à la parfaite indépendance
Qohéleth à l'égard du physicien d'Ephèse.

3. *Influence de la philosophie stoïcienne.* — C'est
anglais, Tyler, qui le premier a exposé avec force,
1874, l'hypothèse d'une influence marquée des systèm
stoïciens et épicuriens sur la pensée de Qohéleth[1]. S
idées, adoptées par le critique allemand Siegfried[2] ont é

1. Tyler, *ouv. cit.* p. 8 à 30.
2. Siegfried, *Prediger und Hoheslied übersetzt und erklärt*, 1898.

reprises et complétées par un autre savant anglais Plumptre[1].

Remarquons en passant que, si ces auteurs ont raison, il nous faudra corriger, en dépit de nos conclusions critiques, notre date de composition du livre de Qohéleth de 100 à 150 ans, au bénéfice, bien entendu, des thèses judéo-alexandrines. Il vaut donc la peine d'étudier de près les conclusions de Tyler et de ses émules.

Nous allons considérer d'abord l'hypothèse de l'influence stoïcienne, réservant celle de l'influence épicurienne au paragraphe suivant.

Le fondateur de l'école stoïcienne, Zénon, était d'origine phénicienne. Il fut successivement le disciple de Cratès le cynique, de Stilpon de l'école de Mégare, des académiciens Xénocrate et Polémon; puis il professa lui-même la philosophie sous les halles du Pécile à Athènes. Il mit fin à ses jours vers 260 avant J.-C., laissant de nombreux disciples. Tous ses écrits sont perdus; et c'est à des auteurs et continuateurs postérieurs de plusieurs siècles, à Cicéron, à Sénèque, à Epictète, à Marc-Aurèle qu'il faut avoir recours pour connaître le système et la pensée du maître.

Le stoïcisme n'est pas une simple doctrine scientifique, il est surtout une morale et une religion, un système très complexe, un ensemble de doctrines très eclectiques, mais de tendance essentiellement pratique.

La morale stoïcienne s'exprimait dans la formule τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν[2], *vivre conformément à la nature*, suivre la nature *(naturam sequi)*, c'est-à-dire la loi

1. Plumptre, *Ecclesiastes, or the Preacher*, Cambridge, 1881.

2. D'après Diogène Laërce (VII, 1, 87).

qu'elle prescrit à la conscience et qui est identique à celle qui gouverne le monde[1].

Or, cette morale aurait laissé des traces sérieuses dans l'Ecclésiaste, au dire de Tyler, et très spécialement au chapitre III, dans le *Catalogue des temps et des saisons*.

« Il y a un temps pour tout, et chaque chose a son heure sous les cieux : il y a un temps pour naître et un temps pour mourir, un temps pour planter et un temps pour arracher ce qui fut planté, etc... (III, 2-8). »

Cette portion du livre de Qohéleth, assez étrange si on l'examine du point de vue théocratique, s'éclaire et s'explique aisément si l'on admet son origine stoïcienne. Chacune des actions qui constituent la vie humaine a un moment déterminé dans la nature et chacune doit être accomplie en son temps. L'homme « juste » est celui qui respecte cet ordre naturel. L'homme pervers, « méchant » est celui qui le méprise. (Cf. III, 16-17). Le mot שׁם (là) du v. 17, qui a tant embarrassé les exégètes, désigne tout simplement *le cours de la nature* et fait allusion à ce qui a été exposé aux versets 2-8, et nous en aurions une preuve indiscutable en ce que plusieurs expressions du v. 1 se retrouvent aux w. 16 et 17. Ici Tyler rapproche de ce chapitre III de Qohéleth un passage de Marc-Aurèle[2] : « Considère par exemple le temps où régnait Vespasien. Tu y verras tout ceci : gens qui se marient, qui élèvent des enfants, qui sont malades, qui meurent, qui font la guerre, qui célèbrent des fêtes, qui négocient, qui cultivent la terre, qui flattent, qui sont remplis d'arrogance, de soupçons, d'intrigues ; qui souhaitent la mort de l'un ou de l'autre ; qui sont mé-

1. ἀκολούθως τῇ φύσει, κατὰ φύσιν ζῇν, κατὰ λόγον ζῇν λογικῶς ζῇν.

2. εἰς ἑαυτόν, IV, 32.

contents de l'état de choses actuel; qui se livrent à l'amour; qui thésaurisent; qui briguent des consulats, des royautés. Eh bien! cette activité qui fut la leur a cessé. Descends ensuite au temps de Trajan : même spectacle encore. Et cette activité aussi s'est éteinte. Vois, contemple de même les épitaphes d'autre temps, de nations entières: combien d'hommes qui, après des efforts inouis, sont tombés bientôt, se sont dissous dans les éléments des choses. »

Mais Tyler ne découvre pas seulement la morale stoïcienne, il découvre encore la physique stoïcienne à la base du même chapitre III.

La physique stoïcienne nous apprend que le cours des choses dans la nature procède dans un ordre prédéterminé et invariable. C'est, en somme, la physique d'Héraclite dont elle adopte les idées sur la chaleur (πῦρ, πνεῦμα, αἰθήρ) comme principe de la vie, sur les transformations de cet agent en éléments aériforme, liquide, solide (ὁδὸς κάτω), la réabsortion de ces éléments par le feu céleste après un temps déterminé (ὁδὸς ἄνω). L'univers est ici encore une chaîne indéfinie de mondes qui périssent et renaissent. Tout s'y répète indéfiniment par une nécessité fatale. C'est le *fatum stoïcum*. C'est la théorie des cycles ou périodes successives. Quand un cycle de phénomènes est achevé, la procession des événements se répète, et reproduit, dans ses plus petits détails, tout ce qui a eu lieu auparavant. Tyler croit retrouver cette conception dans le livre de Qohéleth (III, 14-15 et I, 5-7).

« J'ai reconnu que tout ce que Dieu fait existera toujours: il est impossible d'y rien ajouter ni d'en rien retrancher... Ce qui est fut déjà, et ce qui sera a déjà été... » dit Qohéleth III, 14-15. Le cours des choses dans le

monde n'est-il pas comme une roue qui tourne sans cesse? Et relisez au chapitre I les v. 4-7 qui parlent du travail incessant et inutile de la nature. Il y manque sans doute, la conflagration périodique et générale qui achève chaque cycle stoïcien; celle-ci paraît même exclue du fait que Qohéleth affirme la permanence de la terre (« et la terre subsiste toujours ») (I, 4). Mais cette affirmation elle-même ne serait pas incompatible avec la théorie des conflagrations, si l'on se souvient que cette théorie ne fut pas acceptée par tous les disciples de Zénon. En effet, tout en maintenant la doctrine des cycles, des révolutions périodiques dans l'histoire du monde, Boëthus, Panætius, Posidonius rejetaient le dogme magistral des conflagrations[1].

Evidemment, on ne peut pas ne pas remarquer les coïncidences de forme et aussi d'idées entre les passages précités de Qohéleth et les passages que voici de Marc-Aurèle : « L'âme fait le tour du monde entier examine sa figure et le vide qui l'entoure. Elle s'étend jusque dans l'infini de la durée, elle comprend et considère la rénovation périodique de toutes choses, et elle constate que ceux qui seront après nous ne verront rien de nouveau, et que ceux qui ont été avant nous n'ont rien vu de plus, mais que l'homme de quelques sens, s'il parvient à quarante ans, a vu en quelque façon toutes les choses passées et toutes les futures puisque toutes se ressemblent absolument. » (XI, 1.)

« Qui voit le présent a tout vu, ce qui a été de toute éternité et ce qui sera indéfiniment. » (VI, 37.)

« Les événements du monde se répètent périodiquement, en haut, en bas, de siècle en siècle » (IX, 28.)

1, Cf. Tyler, *ouv. cit.*, p. 15.

Ne peut-on pas encore rapprocher Qohéleth (I, 9b-11) : « Il n'y a rien de nouveau sous le soleil. S'il est quelque chose dont on dise : C'est nouveau, cela a déjà existé aux temps qui furent avant nous... » de l'empereur philosophe (VII, 1) : « toujours en haut, en bas, tu trouveras les mêmes choses dont sont remplies les histoires anciennes, les moins éloignées et les récentes, et dont sont remplies maintenant les villes et les maisons. Rien n'est nouveau, toutes choses sont coutumières et transitoires? »

C'est encore à l'influence stoïcienne que Tyler attribue l'idée de Qohéleth exprimée dans Eccl. IX, 11-12. Ces versets lui rappelleraient exactement la doctrine fataliste du Portique.

Quand Qohéleth écrit encore : « Au jour du bonheur sois heureux, et au jour du malheur, réfléchis : Dieu a fait l'un, aussi bien que l'autre... » (VII,14), il ne ferait que reproduire l'enseignement de Marc-Aurèle qui considérait le mal physique comme indispensable à l'harmonie d'un plan bien organisé : « Même la gueule du lion,... tout ce qui peut nuire, écrit Marc-Aurèle, comme les épines, la boue, sont des accompagnements des choses nobles et belles. »

Enfin, il n'est pas jusqu'au thème central de l'ouvrage de Qohéleth : « tout est vanité », qui ne puisse, selon Tyler, être considéré comme une conclusion normale de la doctrine stoïcienne. C'est bien l'idée fondamentale de Marc-Aurèle que tout effort humain est voué à l'échec. L'homme ne peut faire aucun progrès. La lutte est vaine, « tu ne verras jamais, écrit le philosophe stoïcien (X,31), dans les choses humaines, que fumée et néant. »

Arrêtons ici notre enquête. Nous en avons dit assez

pour qu'on puisse aisément juger de la thèse de T
et pour donner notre opinion sur le prétendu stoï
de Qohéleth. Avouons tout de suite que le savan
glais « ne s'en est pas mal tiré ». Les rapprochen
qu'ils a faits sont adroits et bien venus. Ils ne peu
guère laisser indifférents, s'ils n'arrivent à le conva
aisément, le lecteur non prévenu. D'ailleurs, Tyler
séduire bien des théologiens qui, après la lectu
son livre, se sont déclarés convaincus de l'influ
grecque dans l'Ecclésiaste. « Il semble que si l'influ
grecque sur l'Ecclésiaste pose des problèmes diffi
écrit M. Leenhardt, sans cette influence, les probl
que pose ce livre restent insolubles. »[1]

M. Leenhardt reconnaît que « l'influence grecque
des problèmes difficiles. » Et nous présumons
songe, en accordant cette concession à ses advers
théologiques, au souffle d'hébraïsme authentique
l'on ne peut pas ne pas sentir passer sur les 12 chap
de Qohéleth, quand on a vraiment pratiqué sa la
et fouillé sa pensée. Néanmoins, il reste un de ce
braïsants qui ont trouvé plus facile, pour expl
Qohéleth, de recourir à l'influence stoïcienne.

Que le recours à l'influence stoïcienne soit un pro
qui permette une compréhension — pas à priori la
préhension juste et vraie — mais une compréhe
rapide et aisée de l'Ecclésiaste, nous n'en disconve
pas. Et c'est là, précisément, ce qui explique plu
rien le succès de la thèse de Tyler. Mais la preuve
à faire — c'est là notre avis —, après avoir lu Tyle
la valeur de ses explications et de la vérité de sa t

1. F.-J. Leenhardt, *Notes sur l'Ecclésiaste. Etudes théologiques et Reli*
Revue de la Faculté de Théol. de Montpellier, juillet-octobre 1929, p. 31

Le grand argument — le plus grand peut-être — contre la thèse de Tyler, c'est Tyler lui-même qui nous le fournit.

Nous faisions remarquer, au début de notre deuxième partie, que, pour repousser d'emblée la prétendue influence de l'hellénisme sur le livre de Qohéleth, il nous suffirait d'invoquer nos seules conclusions critiques relatives à la date de composition de ce livre.

Mieux encore, ajoutons-nous : pour repousser la prétendue influence hellénistique, et tout spécialement l'influence stoïcienne, il nous suffit d'invoquer l'argumentation de Tyler lui-même sur la date de l'Ecclésiaste. Tyler fixe la date de composition de Qohéleth entre la mort de Zénon et la composition de l'*Ecclésiastique*, soit entre 250 et 180 avant J.-C., soit vers 200 environ avant J.-C. telle est l'argumentation de Tyler. A elle seule, elle suffit à ruiner sa thèse.

En effet, sans entrer dans le détail des faits qui, sur le terrain critique, nous conduiraient à prouver que l'Ecclésiastique date de 270 environ et non de 180, que, par conséquent, l'Ecclésiaste est antérieur à 270, donc antérieur à la mort du fondateur du Portique, si, toujours, selon Tyler, l'Ecclésiaste a été composé avant l'Ecclésiastique; sans entrer, dis-je, dans ces détails, Tyler détruit son édifice, en apparence solidement agencé, en rapprochant continuellement l'Ecclésiaste, non pas des premiers auteurs, mais, au contraire, des derniers auteurs, des autorités les plus jeunes du stoïcisme. Marc-Aurèle était loin d'exister à l'époque où Tyler place la composition du livre de Qohéleth.

Ainsi, en dépit de son apparente ingéniosité, la thèse du critique anglais n'a pas réussi à infirmer nos conclusions critiques.

Examinons quand même la valeur interne de cette thèse. Les arguments de détails de Tyler, considérés de près, nous apparaissent extrêmement fragiles.

Tyler a cru retrouver dans Eccl. III, 1-8 le principe fondamental de la morale stoïcienne : *naturam sequi*. Il se peut que, pour un lecteur superficiel de Qohéleth, ce passage s'explique aisément si l'on fait de Qohéleth une émule de Marc-Aurèle. Mais, outre qu'il y a, dans un tel rapprochement, un singulier anachronisme, il y a, de plus, un profond abîme entre la pensée de l'auteur de l'Ecclésiaste et l'essence même de la formule stoïcienne : τὸ ὁμολογουμένως τῇ ζύσει ζῆν.

Vivre conformément à la nature signifie, pour le stoïcien, vivre selon la loi de la raison, avec la raison individuelle d'abord, mais aussi avec la *Raison universelle*, immanente, laquelle, étant elle-même *Dieu*, crée l'ordre général du monde, et dont la raison individuelle n'est qu'une émanation. Si Qohéleth se rattachait à ces règles, pourrait-il, comme il le fait sans cesse, contredire les principes stoïciens : immanence de la raison universelle, perfection de l'univers, valeur absolue de la sagesse, identification du bonheur avec la vertu, etc.? La formule stoïcienne est en contradiction avec la pensée de Qohéleth pour qui tout évolue ici-bas en dépit du bon sens. Sans doute, Dieu dirige les événements et même « il fait toute chose appropriée à son temps » (III, 11). Sans doute, « il a mis dans (le cœur de l'homme) la pensée de l'éternité » (III, 11). Mais ce sont là des intuitions sublimes. L'œuvre divine échappera toujours à la raison humaine. La loi de Dieu reste impénétrable. (Cf. III, 11^{b} ; VIII, 16-17 ; IX, 5). La transcendance de Dieu l'emporte ici sur l'orgueilleuse immanence des stoïciens pour lesquels la raison est, en définitive, identique dans

l'univers et dans l'homme, et auxquels, par conséquent, il est possible de conformer leurs actions à l'ordre général de la nature.

Nous le constatons : Qohéleth est la négation même du stoïcisme sur le terrain moral et philosophique. Et si nous comparons seulement la forme des sentences stoïciennes à la forme de pensée de Qohéleth, quelle différence qui ne saurait échapper au lecteur quelque peu averti. « Il n'y a pas simplement différence de doctrine entre les maximes stoïciennes et les maximes chrétiennes, mais une manière toute différentes de sentir les choses », écrit W. James[1]. Et nous pouvons remplacer ici l'épithète : « chrétienne » par l'épithète « hébraïque ». « Quand Marc-Aurèle médite sur la Raison éternelle, ordonnatrice de l'univers, poursuit W. James, il y a dans ses paroles un son glacial qui nous fait frissonner et qu'on ne rencontre presque jamais dans les écrits religieux des juifs, jamais dans ceux des chrétiens. Comme eux, il accepte l'univers ; mais il y a peu de passion, peu d'exaltation dans l'esprit de l'empereur romain. »

Le chapitre III du livre de Qohéleth est-il vraiment basé sur la physique stoïcienne ? Rappelle-t-il vraiment la théorie des cycles ? Ici encore, il faut avouer la faiblesse des arguments de Tyler. Le cycle stoïcien dure longtemps, s'achève par un embrasement général, puis recommence, identiquement pareil. C'est comme une seconde représentation d'un même drame : les mêmes événements se déroulent dans le même ordre, et les mêmes personnes reparaissent pour vivre la même vie[2].

1. William James, *L'Expérience Religieuse*, traduit par Frank Abauzit, 3e édition, revue et corrigée, Paris, Alcan, 1931, p. 56.

2. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, Leipzig III, 1, p. 154 ss. Cité par E. Podechard, *ouv. cit.* p. 91.

Y a-t-il quoique ce soit de semblable dans la pensé
Qohéleth ? Assurément, non ! Qohéleth compare
génération à une autre génération (1, 4) un jour à
autre jour, une saison à une autre saison, une ann
une autre année (1, 5-8) ; il ne compare pas un mon
un autre. Il indique que d'autres générations, celles
viendront après, reprendront les expériences des pr
dentes ; mais il ne donne pas à entendre, comme
stoïciens, que les mêmes personnes réapparaîtront p
jouer le même rôle dans le même décor et au m
point de la vie du monde.

Parfois, on surprend dans certains textes stoïci
une phrase, un certain nombre de propositions qui
semblent davantage aux affirmations de Qohéleth. M
ceci-même confirme la sérieuse divergence et l'i
pendance des deux esprits. « L'Ecclésiaste observe ;
stoïciens dogmatisent », dit avec pleine justesse M.
dechard[1]. Telle est la règle. Et lorsque, par hasard,
héleth rencontre les stoïciens, c'est que ceux-ci, a
donnant momentanément les hauteurs de la spécula
pour le domaine de l'expérience, ont consenti à ob
ver un instant. Mais c'est ici l'exception.

Tyler retrouve en l'Ecclésiaste le *fatalisme* des
ciens. Sans doute, faut-il reconnaître un certain dé
minisme chez Qohéleth, mais quel est exactemen
déterminisme ? Et, peut-on vraiment l'assimiler ou
lement le comparer au fatalisme stoïcien ? Pour désig
cette puissance supérieure, plus forte que la vol
humaine et qui n'est autre que Dieu lui-même, Qohé
ne se sert jamais d'un nom qui ressemble aux ter
stoïciens εἱμαρμένη, πρόνοια[2]. Il affirme seulement la so

1. *Ouv. cit.* p. 92.
2. Cf. P. Kleinert, *Der Prediger Salomo*, Berlin 1864, p. 767.

raineté de Dieu et l'absolue dépendance de l'homme. Et ces idées-là, nous les rencontrons à chaque page dans l'Ancien Testament.

Qohéleth reconnait que Dieu dirige les évènements, que ses desseins sont irrévocables (I, 15; III, 14; VI, 10; VII, 13; IX, 11-12; X, 8-9; XI, 3, 5). Mais cette idée de la souveraineté de Dieu qui s'oppose plus à la puissance qu'à la liberté humaines, n'est-elle pas foncièrement hébraïque? Qu'on relise simplement Ex. IV, 21; VII, 3; Esaïe VI, 9-10; XXVII, 11-12; LIII, 17; Amos III, 6; Proverbes XVI, 1, 3-4, 9, 33; XXI, 1, 30-31 et l'on se rendra compte que Qohéleth n'avait nul besoin d'emprunter cette idée au stoïcisme grec et qu'il trouvait dans le patrimoine religieux de son peuple des notions autrement plus inquiétantes que les siennes pour la liberté humaine. La notion du *Destin* est une notion essentiellement sémitique[1], et s'il faut parler d'emprunt, il est plus logique et plus vraisemblable d'affirmer qu'à cet égard la Grèce est tributaire de la Palestine et de la Chaldée.

Tyler, avons-nous dit encore, considère le refrain de Qohéleth : *tout est vanité* comme inspiré du stoïcisme. Les stoïciens ont fait, en effet, la critique des biens de ce monde. Marc-Aurèle a bien dit : « les choses humaine sont que fumée et un pur néant » ; mais quand le stoïcisme méprise les richesses terrestres, c'est pour exalter le calme intérieur qui provient de l'harmonie entre la raison de l'homme et la raison universelle. Qohéleth ne connaît pas cette discrimination. Pour lui rien ne peut donner la paix à l'âme, ni la richesse, ni les plaisirs, ni la sagesse elle-même (I, 18). Dans sa course vers le bon-

1. Cf. P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris 1907, p. 299 et *passim*.
Cf. H. Bois, *ouv. cit.* p. 79.

heur, l'homme luttera toujours en vain ici-bas. Et « crainte de Dieu », cette soumission de l'homme à la v lonté divine que Qohéleth signale comme le suprêr bien, la crainte de Dieu, si elle doit créer en l'homme état nouveau de vie, avec des perspectives nouvelles plus nobles d'avenir, ne paraît pas devoir lui donn la paix et le bonheur ici-bas[1]. Ainsi s'explique le mépr de Qohéleth pour les choses humaines, et son pessimisr à cet égard. Ce mépris, ce pessimisme ne sont qu'a parents pour le stoïcien puisque, pour lui, la vie a u sens ; l'univers est parfait, il a un but ; le bonheur exist il consiste dans la vertu.

Ici encore, Qohéleth ne saurait rencontrer le stoïcism sauf pour le combattre. Il ne pouvait guère combatt une théorie qui ne devait se faire jour que 150 ans pl tard.

Nous concluons ce paragraphe en disant avec Pod chard : « Tyler a été victime d'un mirage, quand il a c découvrir dans l'Ecclésiaste les théories stoïcienne Certaines analogies existent entre les doctrines de l'E clésiaste et celles du stoïcisme. Mais c'est que partou à un certain degré de développement, les mêmes que tions se posent devant l'esprit humain. Ces questior n'ont pas été suggérées à Qohéleth par une philosoph étrangère : les difficultés qui naissent pour lui de constatation de certains faits d'expérience sont dé sensibles... dans des auteurs hébreux plus anciens, n tamment dans Jérémie, Ezéchiel et le livre de Job. Il e l'héritier et le continuateur de leur pensée. Même s des points secondaires, ou dans sa façon d'envisager de résoudre les problèmes, il ne sort pas des conceptior

1. Consulter à cet égard : Ch. Bruston, *Le Prétendu Epicurisme de l'Ecclésias* Revue Théologique de Montauban 1881-14, p. 319.

sémitiques ou hébraïques. Son point de vue est surtout pratique, et il ignore les spéculations de la philosophie grecque[1]. »

La cause de l'hébraïsme de l'Ecclésiaste nous paraît entendue ; elle ressort, triomphante, de l'examen des plaidoyers de ses plus grands ennemis. Est-il besoin de pousser plus loin cet examen ? Non, sans doute. Mais qu'on nous permette, malgré tout, de considérer encore le prétendu épicurisme de Qohéleth. Ceci nous paraît d'autant plus nécessaire que c'est encore Tyler qui s'est fait le défenseur de cette hypothèse.

4. *Influence le la Philosophie épicurienne.* — Tyler n'use pas ici de cette sorte de précaution épistolaire par laquelle il a introduit son premier exposé. Tandis qu'il a cru nécessaire de présenter quelques considérations préliminaires pour montrer qu'une influence stoïcienne sur Qohéleth n'avait *a priori* rien d'improbable, il entame d'emblée, sans aucun préambule, la démonstration de la réalité de l'influence épicurienne.

Remarquons ici encore que la date de composition de l'Ecclésiaste suffirait à anéantir cette seconde hypothèse du philosophe anglais. Epicure, le maître de l'Ecole, est né à Samos vers 341[2], presque un siècle après l'époque de Qohéleth. Et, en admettant que nos conclusions soient fausses et qu'il faille adopter une date de composition très postérieure (l'an 200 par exemple), encore même, l'épicurisme de Qohéleth découvert par Tyler à la lumière d'un Lucrèce[3], c'est-à-dire d'un auteur qui

1. Podechard, *ouv. cit.* p. 94-95

2. Weber, *Phil. Européenne*, p. 119.

3 Tyler a surtout recours à Lucrece, *De natura rerum*, pour la démonstration de son hypothèse épicurienne. Or, quand on sait que, d'une part, Lucrèce a con-

mourut seulement un demi-siècle avant l'ère chrétien
cet épicurisme, dis-je, serait singulièrement prématu
Mais, donnons, malgré tout, la parole à notre hellénis

Tyler nous dit que l'influence d'Epicure se trahir
surtout dans Eccl. III, 18-22 et V, 17-19 (Cf. *ouv. cit.*
21 ss.).

Dans le passage III, 18-22, Qohéleth se rattacherai
la doctrine épicurienne, laquelle déclarait, d'une pa
que les hommes comme les bêtes viennent également
la poussière de la terre, et d'autre part, que tous égal
ment retournent à la poussière. Ainsi, Qohéleth se s
parerait de l'enseignement stoïcien qui établissait u
distinction entre l'âme non raisonnable des bêtes
l'âme raisonnable des hommes ; il nierait ici cet arran
ment du cours de la nature qu'il venait d'exposer sel
les données stoïciennes pour adopter l'idée épicurien
de la négation de l'immortalité de l'homme. Dès lo
Qohéleth ne pouvait que faire sien le principe de
morale d'Epicure : Le but de l'existence, de cette ex
tence éphémère, c'est le bonheur ; et le souverain bie
c'est le plaisir et le plaisir devenu état permanent.
principe, Qohéleth l'a formulé au v. 22, en ces terme
« Et j'ai vu dès lors que, pour l'homme, il n'y a rien
meilleur que de se réjouir dans ses œuvres ; c'est là s
lot ; car qui le fera jouir de ce qui surviendra après lui

Le texte V, 17-19 est peut-être encore plus conclua
selon Tyler. « 17. Voici, dit Qohéleth : ce que j'ai recon
comme bon, comme convenable, c'est de manger et
boire, et de jouir du bien-être dû au travail qu'il (l'homm

signé dans ce traité les résultats de ses observations personnelles sur le monde
sur la vie, et que d'autre part, ce sont ces observations-mêmes qui ont servi
Tyler pour étayer sa démonstration, on ne peut guère prendre son hypothèse
sérieux.

accomplit sous le soleil, pendant les jours de vie que Dieu nous donne; c'est là notre part. 18. En effet, un homme à qui Dieu donne richesses et fortune, qu'il rend maître d'en jouir, d'en prendre sa bonne part et de se réjouir en son travail, c'est là un don de Dieu; 19. car il ne songe pas beaucoup à la durée de son existence, Dieu l'occupant par la joie de son cœur. »

Dans cet oubli de l'existence qui s'écoule dans la sérénité des plaisirs, Tyler découvre la fameuse ἀταραξία[1] que les épicuriens appréciaient au premier chef.

La dernière proposition du v. 19, si obscure, devient très claire pour Tyler. Adoptant la traduction : « Dieu *répond* à la joie de son cœur », Tyler explique que les dieux et les hommes heureux « se répondent » comme deux chœurs qui exécutent ensemble un même chant. Selon la théorie épicurienne, les dieux jouissaient, dans l'espace qu'ils occupaient entre les mondes, de cette ἀταραξία que les sages épicuriens se proposaient d'atteindre. Ainsi, entre ceux qui possèdaient la tranquillité parfaite et ceux qui y aspiraient ou qui ne la possédaient que virtuellement, une correspondance s'établissait, correspondance conçue comme des chœurs qui se répondent, qui chantent des strophes alternées.

Tyler ne s'appesantit pas longement sur les vv. 5-10 du chapitre IX. Un rapide examen doit nous convaincre de l'épicurisme de ce passage.

Enfin, le critique anglais trouve un lien étroit entre le verset XII, 12 : « Au reste, mon fils, sois averti : on ne finirait pas, si l'on voulait faire un grand nombre de livres; et beaucoup d'étude est une fatigue pour le corps, » et ce que nous savons de la philosophie après Aristote.

1. La parfaite tranquillité.

Ce verset donne l'idée d'une grande activité littéra
Or, nous savons qu'une énorme production littéra
caractérisa l'époque stoïcienne et épicurienne. Ce
dernière fut particulièrement féconde si nous en croy
Diogène Laërce (x, 26) d'après lequel Epicure lui-mê
aurait écrit trois cents traités, Apollodore quatre ce
(x, 25) et Chrysippe, plus de sept cent cinq (vii, 180)

En somme, pour Tyler, Qohéleth n'est pas spécifiq
ment épicurien ; il est à la fois stoïcien et épicurien
est tantôt l'un, tantôt l'autre et parfois l'un et l'autr
la fois. Et Tyler conçoit parfaitement ces contradicti
ou ces superpositions de pensée, car explique-t-il, Q
héleth a voulu certainement discréditer la philosop
grecque en général en révélant ses contradictio
D'ailleurs, ajoute-t-il, il suffit de se rappeler que le ter
même de « Qohéleth » désigne une assemblée symb
que de sages juifs, stoïciens, épicuriens et autres[1].

Plumptre[2] croit les emprunts de Qohéleth à l'épi
risme plus nombreux encore que ne l'a cru Tyler. Il
même plus loin : il trouve dans l'Ecclésiaste des tra
de l'influence d'une troisième école philosophique,
scepticisme de Pyrrhon. Mais nous ne faisons que sig
ler en passant le nom de l'un des disciples les plus é
nents de Tyler, et nous revenons à la thèse de ce dern

Que pouvons-nous retenir de toutes les allégati
du grand critique anglais ?

Nous sommes frappés d'abord par certaines incon
quences de détail. Je n'en signalerai qu'une, citée
H. Bois dans son livre sur *Les Origines de la Philo
phie Judéo-Alexandrine*, p. 78. Tyler a signalé com

1. Tyler, *ouv. cit.* p. 33 et 74.
2. *Ibid*, p. 63 ss.
3. E. H. Plumptre, *Ecclésiastes, or the Preacher*, 1881.

une inspiration du stoïcisme, la maxime de Qohéleth : « *tout est vanité* ». Or, dès qu'il en vient à traiter de l'épicurisme de l'Ecclésiaste, le premier trait qu'il indique comme preuve de l'influence épicurienne, c'est encore la même maxime : « *tout est vanité* », dans le passage III, 18-22.

Plus fort encore. Cette maxime, tout à l'heure purement stoïcienne, maintenant nettement épicurienne, finit par n'être ni épicurienne, ni stoïcienne. Qu'est-elle donc? Mais elle est personnelle à Qohéleth, affirme Tyler. Et c'est ici que notre savant critique, sans doute dérouté lui-même par ses spéculations, en arrive à dire que, en définitive, Qohéleth dégoûté par toutes les philosophies de son temps, a tout simplement voulu faire partager son dégoût à ses compatriotes, et les engager à retourner au judaïsme par la crainte de Dieu.

« Ainsi cet aphorisme, qui a d'abord été stoïcien, pour devenir ensuite épicurien, dit H. Bois, se trouve tout à coup non pas même indépendant de l'épicurisme et du stoïcisme mais directement inspiré par l'hostilité contre ces systèmes, érigé en réfutation de ces doctrines! Ne semble-t-il pas que Tyler imite un peu trop *son* Koheleth, je veux dire qu'il abuse lui-même de la permission de se contredire octroyée si généreusement par lui à l'Ecclésiaste qu'il s'est fabriqué[1]? »

De telles considérations suffisent à infirmer les hypothèses de l'épicurisme et du stoïcisme de Qohéleth. Examinons néanmoins d'un peu plus près les allégations de Tyler.

Tyler prétend que Qohéleth partage les idées d'Epicure sur l'immortalité, c'est-à-dire que, suivant la doc-

1. H. Bois, *ouv. cit.* p. 79.

trine du *Jardin*, il nie l'immortalité de l'homme. notre critique appuie cette assertion sur le passage 18-22.

L'épicurisme, en effet, niait l'immortalité de l'âme. théorie à cet égard était la suivante : l'âme (celle d hommes comme celle des animaux), est chose matériel et partage les destinées du corps. Ce qui prouve qu'el est matière — matière infiniment délicate, il est vrai c'est l'influence exercée sur elle par le corps dans l'év nouissement, l'anesthésie, le délire, etc, c'est surtout fait que l'âme se développe et décline parallèlement au forces corporelles.

Qohéleth a-t-il vraiment tiré de l'épicurisme l'id qu'il exprime, selon laquelle les hommes et les animau sont nés de la terre et retournent à la poussière? No Qu'on relise donc les passages bibliques suivants, p exemple : Gen. II, 7 ; III, 19 ; Ps. CIV, 29, et l'on ver que l'idée de Qohéleth provient bien plutôt des notion cosmogoniques communes à tout l'ancien hébraïsm Dans ce passage III, 18-22, Qohéleth n'a d'ailleurs pa pour but de nier ou d'affirmer la thèse de l'immortalit Sa pensée ici est la même qu'au ch. XII, 7 : c'est la pe sée-même de l'ancien hébraisme : il affirme que to vient de la poussière et retournera à la poussière, qu tout (l'homme comme l'animal) est vanité. C'est là l'idé même du yahvisme (Gen. III, 19) lequel ne nie pas pou cela le « souffle de vie » que l'Eternel a soufflé dans l narines de l'homme (II, 7). Ce souffle retournera à Dieu mais le retour du רוח à Dieu n'avait rien de très rass rant pour les hébreux. A l'instar des Assyro-Babylonien des Egyptiens, des Grecs aussi, les Hébreux ont u séjour des morts. C'est le שאול, lieu souterrain où habite les ombres, les רפאים. « Le Scheôl est un pays de ténè

bre et de désolation, « Terre obscure comme la nuit, où règnent l'ombre de la mort et le chaos, où la lumière même est semblable à la nuit » (Job x, 22). C'est le pays dont on ne revient pas. (Esaïe xxxviii, 18-19) Les habitants du Scheôl sont faibles comme ceux de l'Hadès homérique ; ils mènent une existence pâle et décolorée... C'est le peuple, amoindri, affaibli, alangui des ombres[1]. » Et l'on comprend que Qohéleth ait pu logiquement conclure, après iii, 19 comme après xii, 7 que *tout est vanité*.

Qohéleth se meut, disons-nous, en plein terrain hébraïque. Sur les traces de Job, il revient sans cesse à l'idée de שאול, mais cette idée le heurte et le scandalise. « Le même sort, dit-il, est réservé à l'homme et à la bête. Point d'avantage de l'un sur l'autre. Ils ont tous un même souffle. » Ailleurs, il dit encore, comparant sans doute entre eux des humains, mais dans un sens identique : « Il y a pour tous un même sort, pour le juste et pour le méchant, pour celui qui est bon et pur, et pour celui qui est impur, pour celui qui sacrifie et pour celui qui ne sacrifie pas ; il en est du bon comme du pécheur, de celui qui jure comme de celui qui ne craint pas de jurer. Ceci est un mal parmi tout ce qui se fait sous le soleil, qu'il y ait pour tous un même sort; aussi le cœur des fils de l'homme est plein de méchanceté, et la folie est dans leur cœur pendant leur vie ; après quoi... (en route) vers les morts ! Car qui est excepté ? » (ix, 2-4.)

Mais si Qohéleth rappelle la notion hébraïque de Job sur la destinée humaine, peut-on dire qu'il nie par là l'immortalité ?

1. Cf. H. Clavier, *L'Expérience de la vie éternelle*, Etude de Psychologie Religieuse en vue d'une solution pratique du problème de la destinée. Paris, Fischbacher, 1924, p. 114-115.

On peut dire, d'après les passages cités ci-dessu
leurs parallèles que Qohéleth comme Job et comme
braïsme en général, possède sur la mort deux not
juxtaposées : la conception d'après laquelle la mort,
sociant les deux éléments qui constituent l'être hum
anéantit complètement son existence individuelle, é
croyance populaire qui se figure les morts continu
de vivre d'une vie insconsciente, mais personn
dans le Scheôl. On comprend, en effet, que parmi
troubles et les secousses morales qui venaient ébra
sa foi, tandis que tant de problèmes se posaient à
esprit, Qohéleth ait rêvé, dans un moment de déco
gement, un repos absolu qui ressemble à l'anéanti
ment. Toutefois, cette conception ne tranche nullen
la question de la permanence de l'âme après la mor
corps, permanence que Qohéleth, loin de mettre
doute, affirme au contraire à plusieurs reprises.
poussière retourne à la poussière, selon ce qu'elle é
nous dit-il, mais le souffle (de vie) retourne à Dieu,
l'avait donné. » (XII, 7.) Ce passage est d'autant
concluant dans la question qui nous occupe que
esprit, est bien plus que נפש, âme, considéré dans
thropologie hébraïque, comme le principe spirit
animus et non *anima*. Qohéleth a « tourné et retour
dirons-nous, le problème de la destinée. Il en a co
déré toutes les faces, à la lumière de l'hébraïsme et
nécessairement d'autres notions étrangères (surtout
à la lumière de l'épicurisme), et il a fini par conc
avec XII, 7 à la permanence de l'esprit.

Ailleurs, il revient à cette idée que Dieu amènera t
chose en jugement, toute œuvre cachée, soit bonne,
mauvaise (XII, 14), pensée qui n'a point de sens s'il
a pas une autre vie, car la justice ne s'accomplira

ici-bas, en tous cas pas dans l'économie présente. Remarquons, en outre, que l'idée du jugement implique nécessairement l'idée d'une personnalité consciente et responsable, et que, sur ce point, Qohéleth est au moins aussi clair et aussi affirmatif que n'importe quel auteur de l'Ancien Testament.

Et en admettant même qu'au moyen d'une exégèse habile on parvienne à obscurcir le sens des passages que nous venons d'invoquer, il restera toujours vrai que Qohéleth croit au jugement de Dieu, c'est-à-dire à une rétribution finale après la mort; il restera toujours que Qohéleth croit en l'existence de Dieu, d'un Dieu dont nous avons déjà considéré les caractères[1], d'un Dieu qui est une personne vivante et toute spirituelle.

Qohéleth croit au jugement de Dieu. C'est la conclusion qui ressort du passage III, 17 et sans doute aussi XI, 9 : « ... mais sâche que pour tout cela Dieu t'appellera en jugement. » Or, cette croyance en une justice suprême, en une suprême rétribution, implique la croyance, non pas à l'immortalité selon les conceptions helléniste et panthéistes[2], mais *à une continuation de la vie après la mort, à une survivance personnelle et consciente.*

Telle nous apparaît la conception de Qohéleth sur la vie après la mort, conception qui n'a rien de la notion métaphysique des stoïciens sur l'immortalité de l'âme, et rien non plus de la doctrine épicurienne qui nie l'immortalité.

Qohéleth croit en l'existence de Dieu. Mais quelle différence encore entre ce Dieu créateur, providence,

1. Cf. p. 129-130.

2. Qohéleth examine cette notion de l'immortalité de l'âme, ou plus exactement une notion semblable, dans III, 18-21. Mais il la rejette aussitôt comme incompatible avec les anciennes notions hébraïques.

juge souverain, personnel, parfait, et les divinités d
l'épicurisme !

Pour Epicure, comme pour Démocrite, l'univers e
éternel. Il ne saurait être question ni d'une création
d'une fin du monde au sens absolu, ni en aucun ca
d'une création au sens propre. Pour se convaincre qu
le monde n'est pas l'œuvre des dieux, il suffit, selo
l'école, de considérer, d'une part la nature de ses préte
dus créateurs et d'autre part le monde et ses imperfec
tions.

Il est possible, il est même certain qu'il existe de
dieux : tous les peuples de la terre en tombent d'accord
mais ces êtres souverainement heureux, élevés au-dessu
de toute passion, de tout favoritisme, de tout ce qui
trait à l'humaine faiblesse, jouissent d'un repos absol
de la divine ἀταραξία. Dans leur lointaine demeure, l
misères humaines ne sauraient les émouvoir, et réc
proquement, ils ne sauraient influencer en rien l'exi
tence humaine. Il n'y a ni magie, ni divination, ni m
racle, ni commerce d'aucune sorte entre eux et nous.

Et si nous considérons d'autre part, ce monde remp
de maux de toute espèce : les déserts stériles, les mo
tagnes arides, les marais pernicieux, les glaces inhab
tables, les régions desséchées par le brûlant soleil, l
ronces, les épines, la grêle, les orages, les tempêtes, l
bêtes féroces, les maladies, les décès prématurés,
sommes-nous pas abondamment convaincus que la D
vinité n'est pour rien dans la création ?

Voilà la doctrine d'Epicure. N'est-elle pas en contra
diction formelle avec la pensée de Qohéleth ? Qohéle
a-t-il enseigné que la divinité vive dans l'ἀταραξία ? L'id
de l'impassibilité divine est absolument contraire à l'e
prit de Qohéleth qui affirme partout que c'est Dieu q

fait toute chose (cf. II, 2, 25 ; III, 11-15 ; V, 17b-18 ; VI, 2 ; VII, 13-14 ; IX, 1-7). Quant au problème du mal, il s'est posé, troublant aussi, pour Qohéleth, mais ce dernier ne l'a point résolu en prononçant l'exclusive contre Dieu. Au contraire : pour lui, une certitude subsiste, et cette certitude il la donne comme le fruit de ses observations, de ses enquêtes douloureuses, c'est que Dieu a créé l'homme; il l'a créé juste et bon; il l'a créé pour le bien. Lui, le juste et le bon, le parfait, Il ne pouvait le créer autrement. Seulement (et ici Qohéleth, s'il laisse de côté toute explication philosophique, nous montre qu'il n'ignore point le problème de la liberté), seulement, dit-il, « ils ont cherché toutes sortes de détours » (Cf. VII, 29). S'il y a un responsable du mal qui est dans le monde, ce responsable n'est pas le Créateur, mais la créature libre.

S'il faut voir ici une influence quelconque, une inspiration quelconque, celle-ci ne saurait provenir de la sagesse grecque, surtout pas de la philosophie d'Epicure. Elle provient en ligne directe, cette fois encore, de l'hébraïsme le plus authentique. La pensée de Qohéleth ne fait-elle pas écho, en effet, à l'auteur de la Genèse ? Au terme de chacune des créations successives, « *Dieu*, nous dit cet auteur, *vit que cela était bon* » (Gen. I, 10, 12, 18, 21, 25), et au terme final de toutes créations, quand Dieu jette un regard sur son œuvre définitive, ce qu'Il contemple en cette œuvre, c'est sa perfection. « Dieu vit tout ce qu'il avait fait ; et voici, *cela était très bon.* » (Gen. I, 31a.) Ensuite lorsque l'homme est maudit par Dieu, condamné à un travail pénible, à une vie difficile et finalement à la mort, nous avons saisi déjà en ces premières pages de la Genèse et sous le symbolisme du serpent, la raison profonde de la chûte : l'auteur du mal,

le fauteur du désordre universel, ce n'est pas Dieu, (c
ne peut être Dieu), c'est le *Séducteur* sans doute, ou
mais c'est en définitive, la créature séduite, c'est l'homm
libre de son choix, et par conséquent, responsable
(Cf. Gen. III.)

Mais, dira-t-on, Dieu qui est Tout-Puissant n'aurait
il pas pu supprimer le mal, ou le faire cesser? Et Qohé
leth répond à cette question en disant: si Dieu laiss
triompher le mal, c'est «à cause des fils d'Adam, pou
les éprouver» (III, 18); Il donne à qui bon lui semble l
richesse et les trésors, et il accorde ou refuse le pouvoi
d'en jouir (V, 18; VI, 2). Le mal que Dieu réprouve de
venant la grande épreuve, la grande pédagogie dan
l'ascension vers la perfection perdue, n'est-ce pas là l
grand thème de l'Ancienne Alliance?

Dès lors, il est évident que l'exhortation à la jouis
sance n'est pas, dans le livre de Qohéleth, la conséquenc
de l'indifférence de la divinité et qu'elle n'a rien non plu
d'une exhortation à la débauche.

On ne saurait accuser d'indifférence vis-à-vis de Die
celui qui d'un bout à l'autre de son livre ne cesse de fair
intervenir Dieu dans l'organisation du monde et dan
tous les détails de la vie humaine.

Manger, boire et se réjouir (V, 17) ne signifie pas s
livrer à toutes les débauches de la table ou de la licence
mais réduire ses désirs au strict nécessaire, pour offri
moins de prise au souci (VI, 9), réfléchir le moins pos
sible aux jours de la vie (V, 19), pour ne pas trop se rap
peler que tout dans le monde est vanité (I, 13-18). Est-c
bien de l'épicurisme que Qohéleth a tiré cette morale
Mais Tyler lui-même ne relève chez lui la trace d'aucun
des formules courantes de l'école. De plus, ces précep
tes sont, dans l'Ecclésiaste, étroitement associés à l'idé

de la Providence qu'Epicure voulait à tout prix bannir de la philosophie: pour Qohéleth, en effet, la jouissance est un don de Dieu qu'il accorde à qui il lui plaît (II, 24, 26; III, 12-13; V, 17-19). C'est la part qu'il a attribuée à l'homme dans son travail (IX, 9; cf. II, 10; III, 22; V, 17). « La simple logique et l'inclination de la nature ont pu suffire à lui suggérer cette solution (III, 22), ou plutôt ce pis-aller, (l'exhortation à jouir de la vie) dit Podechard[1], du jour où il a été convaincu que la rétribution morale ne se réalisait pas en ce monde, et d'autant plus que la rétribution dont il regrette l'absence aurait consisté, elle aussi, dans la jouissance de biens terrestres et pour la plupart d'ordre sensible. Mais rien n'invite à chercher du côté des Grecs l'initiateur qu'il aurait suivi. Ni les éléments techniques, ni la terminologie du système d'Epicure n'ont passé dans l'Ecclésiaste. Il faut beaucoup de la bonne volonté pour reconnaître l'ataraxie épicurienne dans Eccl. V, 19ª, et surtout pour entendre מענה (V, 19ᵇ) en ce sens que le bonheur de Dieu « répond » à celui de l'homme, ou inversement. »

Le bonheur, il est vrai, pour Epicure, consiste dans les jouissances modérées de l'esprit et du cœur autant que dans celles des sens, mais il n'en est pas moins vrai que le plaisir est la base de toute sa philosophie et de sa morale. Pour Qohéleth, les biens divers que la Providence nous accorde ont aussi leur prix, mais seulement à la condition qu'on en use dans la crainte de Dieu et l'obéissance à la sainte loi du devoir. Aussi peut-il dire du rire, qu'il est insensé, et de la joie, « de quoi sert-elle? » Il peut même préférer la maison de deuil à celle de festin, proclamer la vanité de toute jouissance

1. E. Podechard, *op. cit.* p. 98.

en face de la mort et finir par détester la vie, choses auxquelles Epicure ne songeait guère assur

Qohéleth se montre assez hostile aux sacrifices (il blâme les longues prières, recommande la c pection et la conscience dans l'accomplisseme vœux (v. 2-6) ; mais il n'y a rien là qui ne soit pa ment conforme à l'enseignement des prophètes. qui concerne les exhortations à la patience, à l pérance, l'éloge de l'amitié, ce sont certes là des communs à l'Ecclésiaste et à l'épicurisme, mais quoi Qohéleth les aurait-il empruntés à Epicure se trouvent dans les livres hébreux plus anciens sultons en particulier le livre des Proverbes. N verrons de nombreux conseils relatifs à l'amitié modération dans les plaisirs[3], etc.

Ainsi nous avons abondamment prouvé que Qo s'il a subi quelque influence, n'a pu subir que l'inf de la tradition israélite, et que nous ne trouvon lui aucun des caractères du système épicurien, pa que les caractères des systèmes précédemment é Qohéleth n'a pas subi l'influence hellénique. Il n vait la subir, du fait qu'il la précédait dans le Mais, même eut-il été contemporain des grands sy philosophiques de la Grèce, nous devrions recon aussi bien la complète indépendance du sage hé leur endroit. Le témoignage de Renan à cet égard paraît décisif. Ce critique, à la fois helléniste et l sant très distingué, mais qui ne se mettait pas en pour défendre la Bible, Renan qui croyait à la po rité de Qohéleth vis-à-vis d'Epicure, Renan a

1. Prov. xvii, 17 ; xviii, 23 ; xxvii, 9-10.
2. Prov. xxi, 17 ; xxiii, 19-21, 29-35 ; xxv, 16.
3. Renan, *ouv. cit.* p. 63.

« ... il semble bien cependant qu'il (Qohéleth) n'avait pas reçu d'éducation hellénique. Son style est sémitique au premier chef. Dans toute sa langue, pas un mot grec, pas un hellénisme caractérisé. » Et encore : « Tout absolument s'explique dans le livre par le développement logique de la pensée juive[1]. » En vérité, un adversaire de nos conclusions d'ordre critique, ne pouvait mieux servir notre thèse de l'hébraïsme de Qohéleth !

Il nous paraît tout à fait inutile de poursuivre cet examen comparé de la pensée de Qohéleth et des systèmes grecs des IV[e] et III[e] siècles avant J.-C. L'étude du *scepticisme* de Pyrrhon[2], celle de la *culture grecque générale* ne pourrait que confirmer les résultats déjà acquis. Nous en avons dit assez pour montrer combien apparaissent fantaisistes et fragiles à la fois les hypothèses de l'influence helléniste. Certes, bien des problèmes qui ont préoccupé Qohéleth ont été également les objets des préoccupations des philosophes grecs. Mais tandis que Qohéleth, fidèle à toutes les traditions de sa race, aborde ces problèmes d'un point de vue utilitaire et dans un but moral et religieux, ce qui caractérise toute la philosophie grecque avant et après Aristote, c'est la façon spéculative et toute théorique de traiter les questions. On peut dire que « l'orientation immédiate vers la pratique a toujours été le trait essentiel de la sagesse juive et la différencie de l'hellénisme d'un bout à l'autre de son histoire[3]. »

A ceux qui nous feraient remarquer que nos conclusions sont loin de résoudre tous les problèmes que pose l'Ecclésiaste ; que ces problèmes, au contraire, devien-

1. Renan, *ouv. cit.* p. 62.
2. Né vers 370 av. J.-C., contemporain d'Aristote.
3. Cf. E. Podechard, *ouv. cit.* p. 108.

nent insolubles lorsqu'on repousse toute influence hel
léniste, nous répondrons : nous avons reconnu que les hy
pothèses de l'influence grecque facilitaient l'explicatio
de certains passages du livre de Qohéleth. Mais, facilit
ou habileté ne sont pas toujours synonymes de vérité
D'autre part, les obscurités de la pensée de Qohéleth, s
elles existent réellement, s'expliquent par les imperfec
tions de la langue du livre. Qohéleth — c'est un fait —
ne disposait pas, dans la tractation d'une série de ques
tions essentiellement abstraites et d'une grande exten
sion, d'un instrument assez souple, assez riche, asse
compréhensif. Le génie hébreu n'avait pas la puissance
l'envergure du génie grec pour créer des concepts abs
traits, pour embrasser les idées générales et surtout pou
les formuler.

« L'obscurité du livre est incontestable, écrit Reuss...
elle provient surtout du peu de facilité que montre l'au
teur dans le maniement de la langue, du peu de ressour
ces de son vocabulaire philosophique, d'un style, enfin
qui est bien le moins soigné que nous connaissions dans
la sphère de l'antique littérature hébraïque. En revanche
à moins que nous ne nous trompions fort, cette obscu
rité ne réside pas du tout dans le fond-même de la pen
sée de l'écrivain. Celle-ci nous paraît, au contraire, suf
fisamment claire et transparente. Et si c'est encore de ce
côté-là qu'on a affecté de la retrouver, c'est que cette
pensée elle-même n'a pas été du goût de tout le monde,
nous voulons dire des théologiens, qui se sont efforcés
d'en écarter ce qui n'allait pas à leurs théories, d'en
changer la couleur, d'en émousser les pointes. » Nous
applaudissons à ces paroles, surtout venant d'un criti
que comme Reuss. Quelques lignes plus loin, après avoir
soutenu un point de vue tout différent du nôtre à propos

de l'épilogue qu'il nomme « une espèce de post-scriptum » interpolé, Reuss écrit encore : « Mais qu'on veuille bien ne pas apporter à la lecture de ces quelques pages des préjugés qui en voilent le sens, et avant toutes choses, qu'on sâche se reporter au siècle qui les a produites, à ses croyances, à ses souffrances et à ses aspirations, et non seulement on n'aura plus de peine à se rendre compte de ce qui a mis la plume à la main de l'auteur et donné à ses méditations leur teinte particulière, mais on éprouvera une vive sympathie et pour sa personne et pour la sincérité de ses épanchements[1]. »

Bravo, M. Reuss ! Encore que nous ayons quelque difficulté à concilier « l'obscurité incontestable du livre » avec ce que vous appelez un peu plus loin « la pensée de l'écrivain », cette pensée « suffisamment claire et transparente ». Le livre et la pensée sont assez solidaires que les qualités ou les défauts de l'un soient également imputables à l'autre. Voulez-vous dire que la pensée, quelque limpide qu'elle fut, ne pouvait se traduire que confusément sous les traits d'une langue imparfaite ? Il n'en est pas moins vrai que, pour nous qui sommes tributaires du texte, la langue demeure la seule traduction, le seul écho, le seul reflet de la pensée de Qohéleth. Que cette pensée fut « claire et transparente », nous voulons bien le croire ; mais, à cet égard, nous ne pouvons guère émettre que des conjectures. En vérité, le

1. Edouard Reuss, *La Bible, Philosophie relgieuse et Morale des Hébreux*, t. VII, p. 285, 286, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1878.

La dernière citation que nous faisons est parfaitement à sa place ici ; elle vient à l'appui de notre opinion personnelle. Mais nous avouons qu'elle paraît tout à fait en contradiction avec la thèse-même de Reuss qui, immédiatement après, non seulement accuse Qohéleth d'épicurisme et de scepticisme, mais prétend que, de cet épicurisme et de ce scepticisme, Qohéleth est lui-même pleinement conscient. N'est-ce pas à lui-même que Reuss peut adresser le reproche d'« apporter à la lecture de ces quelques pages des *préjugés* qui en voilent le sens ? »

livre et la pensée de l'auteur se confondent pour
ils sont étroitement unis, et nos opinions à l'ég
l'un doivent être identiques à l'égard de l'autre. L
sée de Qohéleth ne laisse pas de présenter des di
tés de compréhension, des obscurités-mêmes, q
nous, et ceci parce que la langue du livre qui n
transmise, parce que la langue de Qohéleth ne
tait pas assez aux jeux délicats de la dialectique. C
cette pensée nous est apparue assez fréquemment «
et transparente », et nous verrons plus loin que,
sous ses vêtements les plus sombres, il est p
d'en découvrir le secret. Il reste vrai que l'aut
l'Ecclésiaste gît tout entier dans son livre, que la
de ce livre nous le dissimule parfois assez jalous
et que, cependant, c'est par ce livre, et par lui seu
nous faut tâcher à le comprendre.

CHAPITRE II

La Doctrine de Qohéleth.

Parler d'une doctrine, c'est parler d'un enseignement, d'un ensemble d'idées ou de dogmes présentant une véritable homogénéité sinon une parfaite unité, et reflétant par là-même l'opinion générale ou les opinions particulières d'une école ou d'un maitre. Dès lors, est-il permis de parler de la doctrine de Qohéleth ? Les opinions de l'auteur de l'Ecclésiaste dont la pensée s'avère souvent confuse, dont les idées sont parfois difficiles à coordonner, au point qu'elles apparaissent à certains critiques comme contradictoires, permettent-elles de retrouver dans son livre quelques lignes générales précises, une certaine unité ? Oui, disons-nous tout de suite, et nous l'avons déjà montré (pp. 104-109). D'autre part, un certain nombre de formules, toujours les mêmes : « il y a un temps pour toute chose[1] » ; « tout est vanité[2] », et d'autres encore, nous montrent bien un aboutissement quasi-invariable de la pensée de l'auteur, si tourmentée que soit cette pensée. Comme le fait remarquer M. Lods[3], cette insistance à répéter les mêmes formules, cette uniformité dans les conclusions[4], révèlent un but précis, une unité réelle dans les idées.

Tout le livre de Qohéleth converge autour de cette question : « Quel profit revient-il à l'homme de toute la

1. III, 1, 17 ; VIII, 6 ; cf. III, 11 ; IX, 11.

2. *Passim.*

3. *Op. cit.* p. 51, 52.

4. Le premier et le dernier mot du livre est le même : Tout est vanité ! (I, 2 ; XII, 8.)

peine qu'il se donne sous le soleil ?» (I, 3) Tel problème qui s'est posé à notre auteur, qui a pe fait l'objet des méditations de toute sa vie et qui fait prendre la plume le jour où il a cru devoir fai fiter les autres de ses observations, de ses enquêt fruit de son expérience. C'est le problème du Y c'est-à-dire du profit, du bénéfice qui doit subsister de compte au terme de la vie. Mais ce profit, c existe-t-il vraiment ? La vie vaut-elle vraiment la d'être vécu ?

Au moment où Qohéleth ouvre son livre et p problème qui en sera le thème fondamental, son rience est faite. Il sait, en ce qui le concerne, à qu tenir à cet égard. Et voilà pourquoi, immédiat après la suscription, il pousse cette exclamatio reviendra sans cesse dans la suite du livre et qui s conclusion : « Vanité des vanités, tout est vanité. XII, 8[1].) Mais, comme on ne convainct pas par des mations, Qohéleth est prêt à faire passer son lecte tout le dédale de sa propre expérience. C'est l'exp cette expérience qui nous permet de saisir la doctr Qohéleth, doctrine dont nous grouperons les essentiels sous les trois rubriques suivantes : ant logie, éthique, théologie.

1. **Anthropologie.** — Essayons de déméler les ses notions anthropologiques de Qohéleth. Nous rons souligner ensuite leurs caractères nettement ïques.

Qohéleth distingue d'abord, en l'homme, un matériel, charnel, בשר qui est, sinon la source du

1. Cf. I, 14 ; II, 1, 11, 15, 17, 19, 21, 23, 26 ; III, 19 ; IV, 4, 7, 8, 16 ; V, 9, 11 ; VII, 6 ; VIII, 10, 14 ; XI, 8 : XII, 2.

du péché, du moins leur siège, l'organisme des impulsions mauvaises, le principe d'infection qui travaille sourdement dans les régions profondes de la vie. Le *bâsâr* est traduit indifféremment dans nos versions par *chair* ou par *corps*. Dans les deux cas, ce terme désigne la substance matérielle, l'organisme dit « charnel » de l'homme, mais une substance animée, vivante. (Cf. II, 3 ; XI, 10) par opposition avec le cadavre גויה ou avec l'être originel non encore animé du souffle de vies, נשמת חיים (Gen. II, 7) ou רוח.

Qohéleth distingue ensuite le רוח, terme traduit tantôt par âme, tantôt par souffle, tantôt par esprit, et dont l'emploi est fait par l'auteur très indifféremment. Le *rouâh* désigne simplement le vent, un souffle de vent, et c'est là certainement le sens primitif du mot, lequel a servi à désigner ensuite l'esprit, le souffle de vie dans la conception primitive et figurée qu'Israël se faisait de l'origine divine de l'âme. Ce terme, pris ainsi au sens propre, se confond d'abord, dans notre livre, avec le הבל, la *vanité*. Le *rouâh* comme le *hébel* n'est qu'un souffle, une vapeur, la chose du monde qui a le moins de consistance (Ps. LXII, 10; Job, VII, 16) : elle n'a que l'apparence de la réalité. (Cf. I, 14.)

Le *rouâh*, c'est un souffle, le souffle divin, insufflé à l'homme par le créateur (Cf. Gen. II, 7) et devenu principe de toute vie humaine[1]. De ce souffle venu d'en haut, l'homme n'est point le maître, il peut lui être retiré d'un moment à l'autre (cf. VIII, 8). Il vient de Dieu et il retourne à Dieu.

1. Tout être vivant, l'animal comme l'homme, avait reçu un souffle de vies *(nis'emat h'aïm)* mais ce souffle divin en l'homme a reçu le terme spécial de ruâh. (Gen. VI, 10 ; cf. Gen. I, 20, 21, 24, 30 ; Lev. XI, 10, 46 ; Job XII, 10 ; Ez. XLVII, 9.)

Qohéleth distingue encore la נפש, terme traduit cons
tamment par *âme* dans l'Ancien Testament et qui dés
gne non plus le principe (rouah) de vie, mais la vi
elle-même, la vie humaine dans son sens le plus larg
le plus général. La *nephèsh* n'indique pas une quali
spéciale, un caractère particulier de la personne hu
maine ; elle distingue l'homme de l'animal, elle est ell
même l'*homme*. Et Qohéleth emploie le mot *nephès*
chaque fois qu'il pourrait dire : *vie*. (Cf. VI, 2, 3 ; VII, 28

Qohéleth distingue enfin le לב, *le cœur*. Ce terme r
vient très souvent dans notre livre et désigne tour à tou
la raison (II, 3, 15 ; VII, 14 ; X, 2) ou la volonté, la sens
bilité (II, 10, 20 ; XI, 9, 10), les facultés d'intuition ou d
jugement (III, 11 ; VIII, 5, 16 ; IX, 1), de réflexion (III, 1
18 ; VII, 22), la connaissance (I, 13, 17 ; VII, 25 ; VIII, 16

Remarquons enfin que, quelquefois, pour désigne
une des qualités du לב, Qohéleth se sert du terme רו
C'est ainsi qu'il emploi *rouâh* pour désigner l'humeu
ou le caractère (VII, 8, 9 ; X, 4), c'est-à-dire des vertus o
des défauts inhérents au לב.

Ainsi, Qohéleth fait du *cœur* le centre de la perso
nalité humaine, le foyer des affections diverses, bonne
ou mauvaises, qui agitent l'homme. Le לב de Qohéle
correspond à *l'âme* de la psychologie classique modern
synthèse des trois grandes facultés humaines : volont
intelligence, sensibilité. C'est dans le לב que réside l'i
dividualité.

Qohéleth est-il, par son anthropologie, le digne hé
tier de la tradition hébraïque ? Ou bien, pouvons-no
surprendre chez lui quelques traces de la philosoph
grecque ?

Nous savons que ce qui distingue de façon très cara
téristique l'anthropologie platonicienne qui a servi

base à tous les systèmes anthropologiques de la Grèce, c'est la fameuse *trichotomie* ou division de l'âme en trois facultés : l'élément immortel, c'est-à-dire l'intelligence ou la raison (τὸ λογιστικὸν μέρος) ; l'élément mortel, parce qu'il dépend essentiellement de la vie corporelle, c'est la sensualité (τὸ ἐπιθυμητικόν) ; le lien de ces deux éléments, qui constitue l'âme proprement dite et son individualité, c'est la volonté, l'énergie, le courage (τὸ θυμοειδές).

L'Ancien Testament ne nous offre aucune trace de semblable système. L'homme est à la fois esprit et matière. Formé de la poussière terrestre (Gen. II, 7), il est « corps » ; animé du souffle divin, il est « esprit » et le tout dans l'unité d'une « âme vivante ». Telle est la division qui prévaut, non seulement dans la Bible hébraïque, mais aussi dans le Nouveau-Testament, et qui n'est pas sans laisser quelques traces chez saint Paul. (1 Cor. VII, 34 ; 2 Cor. VII, 1.) Cependant saint Paul, avec son esprit analytique pénétrant, pousse plus loin l'étude des phénomènes qui se rapportent à la vie spirituelle. Tandis que le Nouveau-Testament, sur les traces de l'Ancien, tend à confondre l'esprit, l'âme et le cœur (πνεῦμα, ψυχή. καρδία), Paul a toujours soin de distinguer. D'après sa théorie, l'esprit, l'âme et le corps (πνεῦμα, ψυχή, σῶμα) sont des termes parallèles, c'est-à-dire que cette psychologie repose sur la division en trois, conception platonicienne qui avait passé dans le judaïsme alexandrin. D'ailleurs, l'apôtre n'adopta cette division qu'en l'incorporant à l'organisme de son système[1]. Il serait facile de montrer, en effet, combien différentes des notions platoniciennes sont les notions psychologiques de saint Paul.

1. Cf. Bovon, *Théologie du Nouveau-Testament*, t. I, p. 429-431 ; t. II, p. 147-160.

Ainsi donc, si le grand théologien de l'Eglise primitiv
le seul auteur qui, dans la Bible, pourrait offrir quelq
apparente analogie avec le système platonicien, eu éga
à la *trichotomie,* ne peut pas être accusé d'avoir cop
Platon, à combien plus forte raison ne pourrait-on a
cuser Qohéleth du même plagiat ! Du reste, nous l'avo
suffisamment montré, le livre de Qohéleth est certain
ment antérieur à la naissance de Platon[1] ; il remonte
tous cas plus haut que la parution de *Phèdre* et du *Time*
Cette seule remarque suffit à dégager Qohéleth de tou
possibilité d'influence.

L'anthropologie de Qohéleth n'a rien d'hellénistiqu
Elle est essentiellement hébraïque. A l'instar de to
les écrivains sacrés de l'Ancienne Alliance et des Eva
giles eux-mêmes, Qohéleth se borne à reproduire à c
égard les traits essentiels de la conception yahviste tel
qu'on la trouve dans l'énumération de Genèse II, 7.

L'emploi fréquent des termes, l'un pour l'autre,
saurait être une objection. Nous savons, en effet, q
c'est là un grief qui peut être fait à tous les auteurs b
bliques sans distinction. Ce qui prouve seulement « q
les notions bibliques sont loin d'être précises et qu
probablement, il y a eu des différences de conceptio
assez grandes aux diverses époques et au même m
ment[2]. »

Un seul point pourrait nous troubler : c'est l'empl
presque constant dans Qohéleth du mot נפש pour dés
gner l'*âme* au sens psychologique du terme. Presq
tous les auteurs de l'Ancien-Testament emploient
contraire le mot נפש. (Cf. Ps. 44, 26 ; 107, 9 ; 42, 2,

1. 427 avant J.-C.
2. H. Clavier, *L'Exp. de la Vie Eternelle, op. cit.* p. 108,

84, 3 ; Prov. 13, 4 ; 19, 8, 15 ; Jér. 31, 25 ; Esaïe 26, 8, 9 ; 55, 3 ; etc. ; Ez. 21, 11 ; 27, 31 ; etc. ; 1 Sam. 17, 55 ; 2 Rois 2, 2 ; 4, 27 ; etc ; Job 33, 28, etc.) La notion de nephèsh, dans toute la Bible hébraïque, correspond exactement à la notion du לב (cœur) chez Qohéleth. Cependant, nous trouvons ce même terme avec la même signification dans le livre des Chroniques (cf. II chr. XV, 12 ; XXXIV, 31). Or, nous avons toutes raisons de croire ce livre à peu près contemporain de celui de Qohéleth, et nous ne pouvons guère nier son caractère essentiellement juif.

Quelle est maintenant, d'après Qohéleth, la destinée de l'homme ?

Nous ne nous occuperons ici que de la doctrine générale de Qohéleth, réservant pour un prochain paragraphe les points de détails que recèle cette doctrine.

La Bible emploie deux termes pour désigner l'homme : אדם et איש. Le premier, qui se trouve dans la Genèse, s'applique à l'espèce. C'est un terme générique pour caractériser le genre humain par opposition au végétal ou à l'animal. C'est l'*homo* latin dans le sens si bien rendu par Térence lorsqu'il écrivait : *homo sum*, je suis homme, c'est-à-dire : j'appartiens à l'humanité.

Le second, qui se rencontre dans certains livres poétiques (cf. Ps. 1, etc.) désigne le genre, le sexe. C'est le *vir* des latins, le mâle, par opposition à la femme (אשה, en hébreu ; *mulier*, en latin).

Qohéleth qui traite d'un sujet essentiellement moral et philosophique n'emploie jamais que le premier terme : אדם.

Quelle sera donc la destinée de cet être créé à l'image de Dieu (בצלמו, Gen. 1, 27) ? de cet אדם à la fois si éloigné de l'animal et pourtant si proche ? Car, les éléments essentiels de l'homme, ne sont-ils pas identiques à ceux

de l'animal ? Le Créateur ne forma-t-il pas l'animal, comme l'homme, de la poussière de la terre ? Et ne donna-t-il pas à l'un comme à l'autre une âme vivante (חיה נפש, Gen. I, 31 et II, 7) ? Oui, sans doute. Mais ce qui distingue l'homme de la bête, ce qui fait de cette créature tirée elle aussi de la poussière de la terre (Gen. II, 7) l'image du Créateur c'est ce principe spécial, ce sceau particulier dont elle seule est gratifiée, le *rouâh*, souffle divin portant en lui toutes les virtualités d'une vie transcendante.

Et Qohéleth, imbu de la doctrine yahviste la plus authentique, considérant en l'homme les deux éléments constitutifs, la chair, tirée de la poussière, et l'esprit (rouâh), émanation divine, écrit : la poussière retourne à la terre, d'où elle provient, et le *rouâh* retourne à Dieu qui l'avait donné. (XII, 7.)

Telle est la destinée humaine. Pour vivre la vie terrestre, l'homme a dû être à la fois terrestre et divin, matériel et spirituel. Mais cette créature complexe, formée d'éléments contradictoires, ne réalisera sa suprême destinée qu'au prix d'une dissociation, lorsque chaque élément, nécessairement unis pour l'épreuve humaine, aura repris sa liberté, aura retrouvé sa source originelle. Ce sont là, sans doute, spéculations métaphysiques, mais qui, sous la plume de Qohéleth, laissent apparaître des considérations plus profondes de l'ordre moral.

En somme, la fin de l'homme est double, comme est double sa nature, et autre est la destinée de la chair et autre la destinée de l'esprit.

Dualisme humain d'origine, dualisme de finalité, telle est la conception de Qohéleth et de la Bible toute entière. Mais tandis qu'il affirme la fatalité de la destinée de l'or-

ganisme charnel, Qohéleth affirme-t-il aussi la fatalité de la destinée de l'organisme spirituel ? La poussière retourne à la poussière d'où elle a été tirée. C'est là son orientation, son but naturel et fatal. Mais, l'esprit de l'homme est-il aussi naturellement et fatalement conduit vers sa source, vers la vie en Dieu, vers l'immortalité ? Sur la vie future Qohéleth n'apporte aucune précision. Il serait vain d'en chercher dans son livre Mais ce philosophe s'est posé le problème de la rétribution finale ; il s'est posé le problème du mal, et la façon dont il a envisagé ce dernier problème, si elle ne nous permet point de découvrir une solution quelconque, prouve qu'il n'assigne pas au juste et au méchant le même aboutissement. Dieu a destiné toutes les âmes humaines, créées à son image, à un retour à leur divine origine. Mais ces âmes, créées libres, peuvent choisir une voie détournée qui les empêche d'atteindre à ce but. « Dieu, dit Qohéleth, a fait les hommes droits ; mais ils ont cherché beaucoup de détours. » (VII, 29.)

Ne demandons pas davantage à Qohéleth, du moins pour l'instant. Sa doctrine anthropologique s'arrête à ces dernières intuitions. Mais celles-ci ne sont-elles pas l'écho des intuitions prophétiques et ne font-elles pas pressentir les solutions futures de l'Evangile et les hypothèses pauliniennes ?

La doctrine anthropologique de Qohéleth aboutit à certaines considérations morales que notre auteur relève çà et là et que nous devons signaler avant de clore ce paragraphe.

Cet homme qui unit en lui la double nature, le terrestre et le divin, cette créature de Dieu qui participe à la fois de la matière et de l'esprit, se trouve, vis-à-vis de son Créateur, dans un état d'absolue dépendance et de

profonde impuissance. « On sait ce qu'est un homme, il ne peut contester avec plus fort que lui. » (VI, 10.) L'homme est *impuissant* à prévoir ou à modifier le cours des événements. (III, 11-14; VII, 24 ss.) Il ne peut saisir l'œuvre de Dieu ; il ne peut atteindre ce qui est profond. Il n'est pas admis à contester avec Dieu « qui fait toutes choses », et qui tient dans ses mains toute sa destinée. (IX, 1).

L'homme est impuissant; il ne peut rien contre Dieu, rien contre les événements que Dieu dirige; sa vie est une « vie de hébel », un souffle (VI, 12; VII, 15; IX, 9); et de plus, il ne saisit ni le pourquoi ni le comment des événements, « il a beau se fatiguer à chercher, il ne trouve pas; s'il veut connaître, il ne peut pas trouver » (VIII, 17). La sagesse, la science humaine, ne lui livre pas le secret de la puissance et de l'infinie grandeur de Dieu. L'homme est un *ignorant*. « Il ne sait rien. Tout le dépasse » (IX, 1.) Jouet du temps et des circonstances, « il ne connaît pas non plus son heure » (IX, 11-12), « ce qui lui arrivera », « ce qui sera après lui » (X, 14). L'œuvre de Dieu lui échappe complètement. (Cf. XI, 1-6.)

Est-ce à dire que Qohéleth soit ici un champion du déterminisme absolu? Nous ne le pensons pas. Nous savons au contraire que Qohéleth a fait une large part à la responsabilité humaine. Il croit donc à la *liberté*, à une liberté relative sans doute, mais à la liberté, quand même, et celle-ci ressort de cette assertion déjà remarquée : « Dieu a fait les hommes droits; mais ils ont cherché beaucoup de détours. » (VII, 29); elle ressort des exhortations nombreuses à la sagesse, à la crainte de Dieu, et de l'affirmation d'un jugement. Ce que l'homme ignore, c'est la volonté mystérieuse de Dieu relativement à l'origine et à la destinée du monde et de ses

créatures ; ce contre quoi il ne peut rien, c'est le cours mystérieux des choses qui entraîne la nature. Mais l'homme ignore-t-il la volonté de Dieu à l'égard de sa conduite morale, le bien et le mal ? Ne peut-il rien changer à la direction morale de sa vie et n'a-t-il aucun rôle à jouer dans le drame de sa destinée? Au contraire : Qohéleth affirme l'intuition de Dieu en l'homme (III, 11) et il invite les hommes à marcher dans la crainte de Dieu, c'est-à-dire selon la volonté-même de Dieu, dans la perspective d'un suprême règlement des comptes (XII, *passim*). D'ailleurs, l'œuvre de Dieu qui nous échappe ou nous écrase n'est pas livrée au hasard. Car, pour Qohéleth, Dieu est créateur, il est le maître, il conduit toutes choses, il sait tout.

Relevons enfin le *pessimisme* de la doctrine anthropologique de Qohéleth. Notre auteur est loin, très loin des idées de Jean-Jacques. Pour lui, l'homme, si Dieu l'a créé à son image, c'est-à-dire « droit », bon ; cet homme, doué de liberté, s'est égaré dans le péché. Qohéleth croit à la chûte, il croit à la nature humaine déchue, pervertie, « soumise à la vanité » (IX, 3^{b} ; cf. Rom. VIII, 20). Ainsi, la peinture de la perversité du cœur humain qui dans l'ancienne littérature hébraïque tient une si grande place, se retrouve dans notre livre (IV, 4 ; VII, 7, 20, 26, 28). Et, au lieu de conseiller à l'homme, selon l'avis de M. Lods[1], de prendre son parti de cette perversité, Qohéleth le convie à tenter un redressement moral, à ne pas persister dans le mal, à se souvenir de son Créateur (VIII, 3 ; X, 4 ; VII, 26 ; XII, 1-3).

2. **Ethique.** — Les quelques considérations morales que nous venons de relever à propos de l'anthropologie

1. Lods (Adolphe) *L'Ecclésiaste et la Philosophie grecque*, 1890, p. 55.

de Qohéleth, ne sauraient nous dispenser d'une étud
plus approfondie de la doctrine morale de notre auteu

a) *Le problème du Yitron.* — L'objet fondamental d
livre de Qohéleth, c'est le problème du Yitron, et ce pro
blème est posé dès le début : « Quel profit (יתרון) revien
il à l'homme de toute la peine qu'il se donne sous le so
leil ? » (I, 3). La question sera reprise plusieurs fois
dans le corps de l'ouvrage à mesure que l'auteur expo
sera le résultat de ses observations. (Cf. II, 11, 22 ; II
9 ; V, 15 ; VI, 12, etc.) La doctrine morale de Qohélet
se meut autour du centre de cristallation de sa pensée
le profit qui peut bien revenir à l'homme de tous se
efforts, de toutes ses ambitions.

Qohéleth ne fait ici que reprendre l'éternel problèm
de la sagesse antique. Le *profit* qu'il cherche n'est au
tre chose que le *bonheur*. La vie vaut-elle la peine d'ê
tre vécue ? L'homme qui travaille, qui lutte, qui s'amuse
qui nourrit des espérances, peut-il escompter un heu
reux aboutissement de son activité ? Et, sans fausse
honte, en sage qui veut faire bénéficier ses semblable
du fruit de ses recherches personnelles comme de se
observations, et leur éviter de vains tâtonnements, Qo
héleth passe en revue ses expériences. Il a bu lui-mêm
aux coupes les plus diverses où la soif des homme
cherche à s'étancher (I, 17ª) ; toutes n'ont laissé sur se
lèvres et dans son cœur qu'une profonde amertume (
17ᵇ). Il est donc en mesure de proclamer que ni les pla
sirs, ni la fortune, ni l'effort, ni la science, ni la vert
elle-même, ne peuvent assouvir la soif de bonheu
Dira-t-on que l'inévitable progrès des générations appo
tera tôt ou tard la solution désirée ? Mais Qohéleth a soi
de prévenir cette objection. Et avant d'entreprendre l'ex

posé de ses expériences, il annonce qu'aucun progrès ne satisfaira jamais l'âme humaine (I, 8ᵇ) dans ses besoins profonds. L'espoir de l'homme de trouver l'objet de son rêve dans la réalisation d'un avenir meilleur, est un leurre et ne s'explique que par l'ignorance ou l'oubli du passé. L'humanité pourra découvrir des formes nouvelles de vie; au fond rien ne sera jamais changé dans les résultats. Car, « ce qui a été, c'est ce qui sera, ce qui s'est fait, c'est ce qui se fera. Il n'y a rien de nouveau sous le soleil. » (I, 9.) Si le bonheur existe, il ne se trouve certainement pas dans la recherche des biens terrestres.

Il ne se trouve pas dans les satisfactions charnelles. Qohéleth, à cet égard, a vidé la coupe des joies terrestres jusqu'au fond. Il ne s'est rien refusé de tous les plaisirs que peuvent procurer et la fortune et le rang social et les ambitions; il n'a refusé à ses yeux et à son cœur aucune joie. Et lorsqu'il a considéré tout ce qu'il avait fait ou amassé, il n'a trouvé comme dédommagement à ses efforts et à ses convoitises que la vanité (II, 1-11). Car l'homme n'est pas libre de disposer à sa guise de ses biens (II, 25; III, 13; V, 18); et puis, ceux-ci lui seront retirés un jour, à l'heure de la mort, et laissés entre des mains étrangères (II, 21-23).

Le bonheur ne se trouve pas dans la réussite. Celle-ci est d'ailleurs indépendante, dans une large mesure, des efforts de l'homme. Dieu dirige lui-même les évènements dont dépendent en grande partie, les succès humains (III, 1-8, 15). Comment l'homme pourrait-il apporter quelque modification à l'ordre des événements? Comment pourrait-il organiser ses desseins d'après eux? Il ne peut les prévoir. Il les ignore. Dieu seul les connaît et les règle à la guise. (Cf. I, 15; II, 25; III, 11, 14, 22 *in fine*; VI, 12, 13; VII, 14; VIII, 17; X, 14; XI, 5.)

Qu'est-ce à dire, sinon que la réussite de l'homme dépend de la volonté de Dieu? Elle dépend de la volonté de Dieu et non de lui-même ou du hasard, ou d'une fatalité occulte, car si « tout dépend du temps et des circonstances » (IX, 11 *in fine*, etc.), en un mot des événements, ceux-ci dépendent bien de Dieu (VII, 13-14; IX, 5 *in fine*, etc.).

Le bonheur ne se trouve pas non plus dans la sagesse ou la science, (deux termes synonymes chez Qohéleth). La sagesse résumait chez les juifs toutes les connaisaances : philosophie, morale, religion ou théologie. L'acquisition de ces connaissances implique de durs efforts (I, 12-13, 18; VIII, 16). Sans doute, la sagesse vaut mieux que la folie, c'est-à-dire que l'ignorance ou la sottise ou la force (II, 13, 14, 21 ; IX, 13-16) ; sans doute, elle procure des avantages considérables. Mais que sont ces avantages si l'on songe qu'ils disparaissent avec l'homme, qu'ils ne sont d'ailleurs pas toujours assurés (IX, 11-16; II, 11^{b}-16)? D'autre part, la sagesse ne parvient pas à révéler à l'homme le mystère des lois physiques et morales selon lesquelles Dieu régit le monde et ses créatures. Ce mystère demeure impénétrable au sage comme à l'insensé (III, 11 ; VII, 23-25 ; VIII, 15-17, etc.). « A quoi bon la sagesse? dit Qohéleth. Et j'ai dit en mon cœur que c'est encore là une vanité. » (II, 15.)

Le bonheur est-il davantage dans la pratique de la justice et de la vertu? Non, dit Qohéleth. Nulle part il ne dira que la vertu est une vanité, mais il ne fera jamais d'elle une source de bonheur. L'expérience montre des justes qui vivent et meurent dans la misère et des insensés qui prolongent heureusement leurs jours (VII, 15 ; VIII, 14). Qohéleth affirme même que le sort des justes n'est pas différent de celui des méchants (IX, 1-3.) Et le terme de la vie des uns et des autres, c'est la mort qui sup-

prime toute espérance de rémunération terrestre (IX, 4-6), c'est-à-dire de réhabilitation, de récompense de la vertu et de châtiment du péché; ce qui apparaîtrait ici-bas comme une œuvre de justice. Et la satisfaction du devoir accompli, comme le bonheur extérieur, manquent à celui qui sait se conduire (VI, 8). Non, la vertu ne conduit pas au bonheur. Elle peut au contraire conduire à l'oppression, à l'exil, à l'oubli (IV, 1-3; VIII, 10).

Toutes ces considérations permettent de conclure à la faillite des jouissances humaines, des biens terrestres, de la sagesse et de tous les efforts de l'homme, même les plus louables, en ce monde. Ce n'est pas ici-bas que nous devons voir les fruits de la justice et de la foi. La vie terrestre trompe nos espérances; elle ne récompense pas notre labeur.

b) *La Règle de vie.* — Mais alors, si l'homme ne peut escompter aucun profit en ce monde, si la vertu ne lui assure aucun avantage sur le vice, n'a-t-il pas toutefois quelque intérêt à suivre ses propres instincts et à se livrer ainsi à la loi du moindre effort? Ou bien, ne doit-il pas, tout simplement, renoncer à tout effort? Quelle est la conduite à suivre, dans une économie où toute initiative, bonne ou mauvaise, semble vouée à la vanité, à l'échec?

Qohéleth qui, dans une heure de découragement, sous le sombre pessimisme qui recouvre sa philosophie, a écrit: « mieux vaut une main pleine de repos que les deux mains pleines de travail et de poursuite du vent » (VI, 6), et « les morts sont plus heureux que les vivants... » (IV, 2, 3); Qohéleth condamne l'oisiveté qu'il considère comme insensée (IV, 5); et s'il entend bien que nous ne

devons poursuivre avec âpreté aucun des biens de
monde[1], il n'interdit aucun des éléments de bonhe
dont il vient de faire la critique. Inutile de se l
vrer à une recherche passionnée d'un bonheur te
restre qui n'existe pas puisque l'homme ne sera jama
satisfait sur la terre ; inutile de poursuivre une chimè
et de croire parvenir à la réalisation de son rêve par d
moyens humains. Cependant, ces moyens, s'ils ne do
vent pas aboutir à la possession du bien suprême ic
bas, doivent être utilisés; ils peuvent, sous certain
conditions, adoucir la vie humaine et la rendre plu
tolérable. Et c'est ainsi que Qohéleth recommande l
travail (IX, 10[a]; cf. II, 24), la recherche de la sagess
dans la mesure où elle est accessible (II, 13-14; IV, 13
IX, 10, 13-15) ; c'est ainsi qu'il ne rejette pas les riche
ses lorsque celles-ci considérées comme un don de Dieu
sont soumises au contrôle d'un esprit sage et avisé, ca
pable de discerner leur rôle et leur but dans la vie hu
maine (V, 18). Quand on sait qu'une chose est un don d
Dieu, il est clair qu'on ne doit pas en abuser, mais e
user avec reconnaissance. Et personne ne lui fera u
crime d'avoir réprouvé la recherche effrénée des riche
ses pour elles-mêmes et combattu également l'avaric
et la parcimonie (V, 9-16, cf. IV, 7 ss.). C'est ainsi enfi
que Qohéleth n'exclut ni le plaisir, ni la société de l
femme : « Il n'y a rien de mieux pour l'homme que d
manger et de boire, et de faire jouir son âme du bien-êtr
dans son travail... » (II, 24). « Va, mange avec joie to
pain et bois ton vin d'un cœur content, ... Jouis de l
vie avec une femme que tu aimes tous les jours de ta vi

1. I, 13-18; II, 20-23; III, 10-11; IV, 6-8; V, 9-10, 15-16; VI, 9; VII, 18-23; VII
16-17; XI, 10.

de vanité qu'il te donne sous le soleil, car c'est ta part dans la vie et dans ton travail. » (IX, 7-9).

Qohéleth n'est pas un ascète : il ne méprise pas les dons de Dieu ; il veut qu'on en jouisse en temps et lieu, c'est-à-dire modérément, parce que, dit-il, chaque chose est « belle en son temps. » III, 11) Certes, il n'y a rien là dont puisse s'effaroucher la plus austère morale.

Ainsi, bien que profondément déçu et troublé par les désordres qui règnent dans le monde, la morale de notre auteur n'est point ascétique ; et ceci précisément parce qu'il considère les biens qui sont à la disposition de l'homme comme des dons de Dieu. « S'il flétrit les matérialistes (III, 18-22), écrit M. Ch. Bruston[1], s'il a su s'élever au-dessus du sensualisme, du matérialisme pratique, qui, à certains moments se présentait à son esprit comme la conséquence naturelle du spectacle des choses humaines (VIII, 5-IX, 12, il n'en est pas moins vrai qu'il approuve l'usage modéré des plaisirs matériels qui sont, à ses yeux, des dons de Dieu (V, 17-19). D'autre part, il enseigne partout la nécessité du jugement à venir. Sa conclusion consiste précisément dans l'union de ces deux idées : il est permis, il est bon de jouir de la vie, mais il faut en même temps se souvenir de son Créateur et se dire que Dieu nous fera paraître un jour en jugement devant lui, afin que la jouissance légitime ne dégénère jamais en sensualité... Ainsi donc, poursuit M. Bruston, jouis de ta jeunesse, (dit l'Ecclésiaste) car elle ne sera pas de longue durée, bientôt la vieillesse viendra avec toutes ses infirmités, bientôt aussi « la poudre retournera à la terre. » Mais en même temps, souviens-toi de ton Créateur, car si la poudre retourne à la terre, « l'esprit retournera à Dieu qui l'a donné »,

1. *Op. cit.* p. 334, 336 *passim*.

et Dieu t'amènera en jugement sur toutes ces jouiss
ces que tu te seras permises, pour voir si tu n'as
dépassé la mesure, si tu en as usé avec reconnaissar
comme de dons de Dieu. Qu'a-t-on à objecter à une t
morale ?» On a dit que l'idée de Dieu ne jouait au
rôle actif dans la morale de Qohéleth[1]. Nous somı
persuadés au contraire que seule l'idée de Dieu
crainte du jugement, la pensée du Créateur, expliqu
cette morale et la pénètrent réellement. Qohéleth
appel à l'idée de Dieu comme à la seule norme de la
au seul critérium de la mesure, du bon sens, de la
ralité en un mot.

Nous avons essayé de dégager des pages quelque
obscures du livre de Qohéleth les notions morales
pres à son auteur, en dépouillant celles-ci de certai
observations plus ou moins contradictoires dont Qo
leth a pu se faire le porte-parole, qu'il a même pu ad
ter à certaines heures de lassitude ou de découragem
mais que le contexte et les conclusions toutes pers
nelles ne nous permettent pas de lui imputer. Et n
croyons pouvoir dire que la morale de Qohéleth ne
carte guère des données éthiques de la tradition jui
Qohéleth, en effet, connaît et professe la distinction
bien et du mal moral (III, 16; IV, 1; V, 7; VII, 15; VIII,
14; IX, 2); il a le sens aiguisé de la justice (III, 16; IV
V, 7; VIII, 9); il est révolté par l'injustice et par l'
quité qu'il coudoie; il souffre de voir que le bonh
n'est pas l'apanage de la vertu, ni la souffrance la c
séquence naturelle du péché; à son avis, c'est là un
sordre profond (VII, 15; VIII, 10, 14). Ainsi se révèle
haute moralité.

1. A. Lods, *op. cit.* p. 65.
2. Cf. *Proverbes, Job.*

Toutefois, nous ne devons pas oublier que Qohéleth n'a pas voulu écrire un traité des mœurs dans le genre du livre des Proverbes, et pour cette raison nous ne pouvons lui réclamer un système de morale parfaitement logique et bien coordonné.

3. **Théologie.** — Peut-on parler d'une théologie de Qohéleth ? A vrai dire, nous ne découvrons dans son livre aucun système, aucune esquisse même d'un système quelconque. Si l'ouvrage de Qohéleth n'est pas un traité des mœurs, il est encore moins un traité théologique. Pourtant, si Qohéleth a émis des opinions précises sur le bien et le mal, sur la liberté et l'autorité, il a parlé également de Dieu, du jugement, de la rémunération, et ce sont là des notions théologiques qu'il vaut la peine d'apprécier chez lui car elles peuvent nous éclairer encore sur le fond de sa pensée. Qohéleth a fait plus que de parler de ces choses, en passant. Dans son esprit, ces notions tenaient une place importante, si nous en jugeons par la forme générale de son livre.

a) *Théodicée.* — Dans le livre de Qohéleth, on rencontre le nom de Dieu exactement trente-neuf fois. De plus, Dieu est nommé une quarantième fois sous le vocable de Créateur (XI, 11). Ce nombre seul dans un livre de 12 chapitres nous révèle l'immense place occupée par Dieu dans la pensée de notre auteur. Cette place, en effet, est considérable. Nous avons eu l'occasion d'indiquer le sens spécifique de la divinité chez Qohéleth (p. 129, 130 et *passim*). Nous n'avons donc pas à nous attarder sur ce sujet.

Ce qu'il est intéressant de signaler ici, ce sont les diverses conceptions de l'auteur de l'Ecclésiaste sur la divinité. Le Dieu de Qohéleth est d'abord l'explication

métaphysique du monde. Ce Dieu qui est au ciel (v, 1 est le créateur et l'ordonnateur du monde. Toutes cho ses ont été faites par lui (III, 11, 14-15 ; VIII, 17 ; XI, 1, 5 11). C'est lui qui donne la vie à l'homme, la lui mesur et la lui reprend (v, 17 ; VIII, 15 ; IX, 9 ; XII, 7). C'est lu qui impose le travail (I, 13 ; III, 10), qui donne la richesse VI, 2), qui distribue les biens et les maux (VII, 14). A cette œuvre souveraine, l'homme ne peut rien change (III, 14 ; VII, 13 ; cf. I, 15) ; le résultat de toute actio humaine, et particulièrement le succès des justes, dé pend de sa volonté (IX, 1). Mais ici-bas, il paraît ne pa favoriser davantage les bons que les impies : le sort de uns et des autres est pareil (IX, 2). Aussi la conduite d Dieu et sa façon de gouverner le monde sont-elles in compréhensibles (III, 11 ; VII, 14 ; VIII, 17 ; XI, 5). Est-ce à dire que ce Dieu omnipotent soit injuste ou qu'il agiss sans discernement ? Est-ce à dire qu'il n'attache aucun importance à la conduite des hommes ? Qohéleth ne di pas cela. Il se borne à constater les faits. Dans la prati que, les choses se passent *comme si* Dieu ne faisait au cune distinction entre l'œuvre des justes et l'œuvre de impies, parfois même comme s'il favorisait cette der nière. La vérité, c'est que l'homme, le sage lui-mêm est incapable de comprendre la pensée divine, d'inter préter les faits. Toutefois, Qohéleth a l'intuition d'un profonde sagesse divine qui, un jour, remettra tout chose à sa place (III, 17) ; il a le sens de la souverain justice de Dieu, et c'est ainsi qu'il préconise envers e contre la mystérieuse et souvent déconcertante réalité la supériorité de la sagesse ; et c'est ainsi qu'il enseign la crainte de Dieu.

On le voit, le Dieu créateur et organisateur du mond est encore providence. Qohéleth croit à l'action cons

tante et universelle de la puissance et de la sagesse de Dieu, qui conserve et régit le monde conformément aux fins qu'il s'est proposées en créant, de sorte que tout est de lui, par lui et pour lui (Rom. xi, 31). Elohim n'est pas un despote transcendant, sans relation avec sa créature. Bien au contraire : s'il est le maître de nos biens (vi, 3), il en est aussi le dispensateur (ii, 24^{b}; iii, 13; v, 17^{b}-18; vi, 2); il intervient donc dans la vie des hommes. Il s'intéresse à ses créatures (ix, 7); il est pour elles la source de toute sagesse, préservant l'homme qui le craint de tout excès (vii, 18), le gardant des embûches grossières de la débauche (vii, 26^{b}).

Enfin, Dieu, pour Qohéleth, est la raison dernière, le but et la fin de toutes choses. Et cette conception de la divinité explique parfaitement la sérénité de notre auteur quand il parle de Dieu. Lui qui, à en juger d'après ce qui se voit, pourrait conclure à un gouvernement du monde dépourvu de toute justice et de toute raison, il ne laisse échapper aucun mot de critique à l'égard de Dieu. Nulle part il n'incrimine sa justice ni ne blâme sa sagesse. C'est que, il croit de toute son âme et malgré tout que Dieu est sagesse et justice, et qu'il finira par triompher. Toute chose aura son aboutissement en lui et sera jugé par lui (xii, 7, 14; cf. xi, 9^{b}).

Remarquons que Qohéleth, dans sa théodicée, ne se fait point le champion du particularisme israélite post-exilique. Bien au contraire, il se place à un point de vue philosophique et universaliste. Ce qui le préoccupe, ce sont surtout les relations de l'homme, de tout homme avec Dieu, ou plutôt les rapports de la Providence avec l'homme en général. Cette conception n'est point particulière à notre auteur; elle se retrouve dans les autres livres de sagesse, surtout dans les plus anciens. Aucune

préoccupation rituelle non plus. Qohéleth se place avan
tout sur le terrain moral et chez lui, comme chez l'auteu
du livre des Proverbes, nous ne trouvons que quelque
rares allusions aux institutions religieuses (IV, 17 ; V, 6)

b) *La Rétribution future.* — Nous avons déjà montré qu
Qohéleth croit à la rétribution finale, au jugement après
la mort (p. 154, 155). Nous avons ajouté que cett
croyance impliquait l'idée d'une survivance personnelle
c'est-à-dire la croyance à l'immortalité. « Partout, écri
M. Ch. Bruston, partout chez lui domine la grande idé
de la nécessité morale du jugement de Dieu et par con
séquent de l'immortalité de l'âme[1]. » Cette dernièr
croyance nous parait d'ailleurs ressortir de l'affirmatio
du retour à Dieu de l'esprit de l'homme (XII, 7). Cepen
dant quelques explications s'imposent sur le sens préci
de la rétribution. Celle-ci apparaît sous des aspects très
différents, suivant qu'on admet ou non la pluralité d'au
teurs.

Qohéleth a considéré d'abord le problème de la rétri
bution sous l'angle de la théologie hébraïque tradition
nelle. Les hébreux se faisaient du séjour des morts et d
l'état des âmes défuntes, une image fort sombre. Plon
gés dans une sorte d'engourdissement, incapables d
louer Dieu, les trépassés connaissaient une existence
des plus amoindries. Ils ne pouvaient d'ailleurs espére
aucune récompense (Ps. VI, 6 ; XXX, 10 ; LXXXVIII, 6, 11
13 ; CXV, 17 ; Job, X, 21-22, etc). Lorsque le Scheôl es
mentionné en rapport avec la sanction, il s'agit unique
ment d'une mort vengeresse, pour le pécheur. (Prov. v
5 ; VII, 27 ; Ps. XXXVII, 2, 10, 20, 36 ; XLIX, 15 ; LV, 16, 24
etc), et de l'espoir d'un terme prochain de l'épreuve e

1. *Op. cit.* p. 340.

d'un repos dans la tombe, pour le juste (Job III, 13-22; VII, 15; XVII, 13-16). Si très rarement la rétribution paraît dépasser les limites de la vie présente, c'est à titre d'exception (Gen. V, 24) ou d'une façon indirecte, en vertu de la solidarité qu'on croyait exister entre l'état du cadavre et celui de l'âme (I, Rois XXI, 23-24; Jér. VIII, 1 ss; Ez. XXXII, 17-32). Dans tout cela, il n'y a, on le voit, que de vagues lueurs d'une doctrine de la rétribution future. Or, Qohéleth s'est préoccupé de la rétribution terrestre et il a dû avouer que celle-ci n'existait pas (VII, 15; VIII, 10, 14; IX, 1-3), que la mort ferme irrévocablement toutes les perspectives humaines, sans en ouvrir aucune autre (V, 14-16; VI, 2-6; IX, 4-6, 10; XI, 8). A cet égard, il est bien resté dans le grand courant de la tradition israélite.

Cependant, il s'écarte de cette tradition quand il nie l'existence d'une rétribution temporelle. Nous savons, en effet, que la Loi ne promettait aux justes que les biens de la terre et qu'elle ne menaçait le pécheur que de châtiments temporels (Lév XXVI, 3-45; Deut. IV, 40; XXVIII). On trouvera l'affirmation des mêmes sanctions dans la plupart des livres saints et en particulier dans le livre des Psaumes[1]. Les amis de Job ne se font-ils pas eux aussi les protagonistes de cette thèse traditionnelle[2]?

Qohéleth a réalisé combien cette théorie de la rémunération terrestre est insoutenable. Par l'examen des faits il s'est rendu compte que la plupart du temps les privilèges de ce monde sont le lot des méchants tandis que les justes ne connaissent que l'infortune. D'ailleurs,

1. *Prov.* II, 21-22; III, 2, 16; IV, 10; X, 2, 6; etc; *Ps.* I, 2-5; XXXI, 20-21; XXXIII, 18-19; XXXIV, 10-23; XXXVII, 1-2, 9-10, 18-19, 27-40; XLI, 2-4; LV, 19-24, etc.

2. *Job* IV, VIII, XI, XV, etc.

notre auteur n'était pas le premier à constater cela : plusieurs psalmistes avaient exprimé avec éloquence le scandale qu'était pour les âmes religieuses le spectacle du bonheur des méchants(Ps. XXXVIII, XXXIX, XLIX, LXXIII, XCII). Job surtout avait agité longuement le problème. Mais Qohéleth le reprend avec quelques variantes qu'il est intéressant de noter. Voici ce qu'écrit à cet égard E. Podechard : « Job ne traitait que de la rétribution ; Qohéleth étudie un problème plus vaste, celui de la valeur de la vie. Job observait seulement que le mérite moral n'est point récompensé ; Qohéleth embrasse toute l'activité humaine, moralité, intelligence, travail, habileté, mérite sous toutes ses formes, plaisir même, pour contater l'impuissance, non pas seulement de la vertu, mais de tous les efforts de l'homme à lui assurer le bonheur. Job enregistrait la déception du juste ; Qohéleth ajoute celle du sage, du savant, du riche, du travailleur, du jouisseur... Aussi, au sens de Qohéleth, n'est-ce point seulement la justice qui parait absente de ce monde, mais d'une façon générale la raison et l'ordre : toutes choses semblent aller ici-bas au rebours du bon sens. La sagesse, aussi bien que la justice de celui qui gouverne le monde, seraient-elles donc en défaut ? Mais nous touchons ici à une seconde divergence des deux auteurs. Job se place surtout, pour traiter le problème, au point de vue des attributs divins : la souffrance des justes et la prospérité des méchants lui semblent inconciliables avec la justice du maître souverain. Aussi met-il Dieu en cause fort librement, et il lui arrive de critiquer la Providence. Qohéleth s'en garde. Son point de vue à lui est uniquement celui des intérêts de l'homme lésés par la vie. Il s'y cantonne, et se contente pour le reste de déclarer, non sans regrets, que le gou-

vernement divin du monde est incompréhensible (III, 11 ; VIII, 17, XI, 5). Un respect profond lui interdit d'aller plus loin et d'opposer aux attributs de Dieu les anomalies dont il a constaté l'existence[1].» Ce parallèle fait ressortir de façon lumineuse la pensée de Qohéleth et la manière un peu spéciale selon laquelle il a commenté le problème de la vie humaine. On le voit, Qohéleth ne critique pas les apparentes injustices de la Providence à l'égard des hommes. Et s'il adopte cette attitude résignée, stoïque, c'est sans doute parce qu'il a fait l'expérience de l'ignorance humaine, parce qu'il déclare incompréhensible l'œuvre et le gouvernement divins, mais c'est aussi parce qu'il croit, malgré tout, à la justice, sinon immanente, du moins transcendante de Dieu. Et c'est là surtout, nous semble-t-il, que Qohéleth se sépare des sages qui l'ont précédé dans l'ancienne alliance. Si la rémunération n'est ni terrestre, ni temporelle, elle ne peut cependant pas être écartée définitivement. Ce serait le triomphe de l'iniquité et du péché. Qohéleth ne peut admettre cette solution, car il est convaincu de la souveraine sagesse de Dieu. Alors, si les bons et les méchants ne doivent pas être rétribués ici-bas, ils le seront dans une autre économie. Et notre auteur affirme — et n'est-ce pas là l'un des caractères les plus originaux de sa doctrine — le jugement de Dieu et la rétribution future.

Podechard écrit que Qohéleth « souhaite que la rétribution se réalise. Il souffre, dit-il, de voir les injustices et les oppressions qui s'exercent dans le monde (III, 16 ; IV, 1-3) ; le fait que les justes sont malheureux et que les méchants prospèrent lui paraît un désordre grave en

1. E. Podechard, *op. cit.* p. 178.

soi d'abord, car c'est une violation de la justice (VIII, 10, 14), et dans ses conséquences aussi puisque ce spectacle encourage les hommes à mal faire (IX, 3). Le respect de la vérité ne lui permet pas d'affirmer que la rétribution s'exerce en ce monde[1].»

En effet, Qohéleth repousse, *a fortiori*, toute idée de rétribution terrestre. Mais il fait plus que de *souhaiter*, selon le mot de M. Podechard, que la rétribution se réalise. Il croit et il affirme sa réalisation dans un monde nouveau. Il suffit, pour s'en convaincre, de relire les deux derniers versets de son livre (XII, 13-14) : « Crains Dieu et garde ses commandements, dit Qohéleth, car c'est là l'essentiel pour tout homme. Car Dieu fera venir en jugement tout ce qui est caché, toute œuvre humaine, soit bonne, soit mauvaise. » M. Podechard déclare que ces versets ne sont pas de Qohéleth ; ils sont du *hasid*. Seule cette solution permet, selon le savant auteur catholique, d'éviter la contradiction et l'incohérence de l'œuvre de Qohéleth, d'en sauvegarder l'unité et la logique[2]. Le contenu des w. 13-14, dit M. Podechard « ne s'harmonise pas avec la pensée essentielle de Qohéleth. D'après 13-14, la conclusion du livre est que l'homme doit craindre Dieu en raison de la rétribution qu'il exercera. Or, s'il est une doctrine formulée par Qohéleth et une conclusion répétée, c'est que l'homme doit cueillir ici-bas les joies que Dieu met à sa disposition, précisément parce qu'il n'existe apparemment aucune différence entre le sort des bons et celui des méchants. Qohéleth affirme à plusieurs reprises que la sanction morale ne se réalise point en ce monde, et

1. *Op. cit.* p. 178-179.
2. E. Podechard, *op. cit.*, p. 162.

c'est là le principal motif pour lequel il déclare que la vie est vaine et ne mérite pas d'être vécue. Non seulement il constate des cas particuliers dans lesquels des méchants sont toute leur vie heureux et des bons malheureux (VII, 15 ; VIII, 10, 14), mais il affirme énergiquement que d'une façon générale les justes ne sont pas sur terre l'objet d'un autre traitement que les pécheurs, et cela, bien que Dieu gouverne le monde et que tout y dépende de lui (IX, 1-3ª). Et comme d'autre part le cheol ne renferme à sa connaissance aucune espérance (IX, 4-6, 10), il conclut que l'homme doit prendre ici-bas les jouissances que Dieu met à sa disposition (VIII, 15 ; IX, 7-10). Il est indéniable que XII, 13-14 représente une autre conception[1]. »

Nous sommes pleinement d'avis que XII, 13-14 représente une autre conception théologique que celles précédemment émises par Qohéleth. D'ailleurs, est-ce que nous ne trouvons pas des passages ayant trait à la crainte de Dieu, au jugement, à la rémunération future, absolument dans l'esprit de XII, 13-14, dans le corps-même de l'ouvrage ? (II, 26 ; III, 17 ; VII, 26ᵇ ; VIII, 5-8, 11-13, XI, 9ᶜ). Faut-il déclarer aussi que cette série de textes appartient à une main étrangère ? C'est bien ce que prétend expressément M. Podechard. Pour nous qui admettons l'unité d'auteur, nous devons constater une évolution de la pensée théologique de Qohéleth, à l'endroit de XII, 13-14, et déjà dans les passages que nous venons de citer. Sans doute ces versets expriment une notion différente de celles primitivement indiquées ou étudiées par Qohéleth, mais qui songerait à lui faire un crime si, après avoir sondé le système traditionnel de la rému-

1. *Op. cit.* p. 160, 161.

nération terrestre et constaté son insuffisance flagra
il l'a éliminé en fin de compte, pour adopter la conc
tion de la rétribution future?

« Le problème de l'Ecclésiaste n'est pas d'ordre c
tique, mais d'ordre mental », a dit très justement M.
J. Leenhardt[1]. Il ressort beaucoup plus de la psych
gie que de la critique et de la logique. Il ne faut
chercher en lui un manuel de science, même de scie
morale, précise, organisée ; un système bien coordon
Le Livre de Qohéleth est le journal intime d'un sa
c'est-à-dire d'un homme à l'esprit duquel se sont po
les graves problèmes de la vie humaine ; et ce jour
est l'écho fidèle des expériences, des réflexions, des p
sées presque quotidiennes de cet homme qui, sans s
ger sans doute qu'elles seraient un jour révélées au gr
public, les a écrites comme elles lui venaient[2]. Ce s
n'a pas eu toujours, sur la vie, sur le présent ou l'a
nir les mêmes conceptions. Sa pensée a suivi la mar
de ses réflexions et de ses observations. Et nous ne so
mes pas étonnés, en essayant de suivre dans son li
l'évolution plus ou moins marquée de sa pensée, de
voir conclure sur l'affirmation de la rétribution fina
Cette affirmation ne contredit en rien, d'ailleurs, l'i
des saines jouissances que l'homme doit cueillir ici-b
(Cette idée prouve seulement que Qohéleth n'avait r
d'un ascète.) Elle est, d'autre part, l'aboutissement lo
que d'une croyance invincible en la justice de Dieu.

Que le méchant triomphe souvent ici-bas tandis qu
juste est malheureux, c'est là un profond mystère, m
un mystère qui n'altère pas l'espérance de Qohéleth

1. *Op. cit.* p. 309.

2. « Il faut être prêt chez Qohéleth aux plus étranges inconséquences... »
M. Ad. Lods, note 1, p. 70, *op. cit.*

une suprême réparation. L'œuvre de Dieu est essentiellement bonne : Dieu a fait l'homme droit (VII, 29), il n'a pas fait l'homme pervers. L'œuvre du juste ne périra pas, car Dieu ne peut laisser périr son œuvre. « J'ai reconnu que tout ce que Dieu fait durera toujours : il est impossible d'y rien ajouter ni d'en rien retrancher, dit Qohéleth. » (III, 14.) Les âmes qui auront su maintenir en elles, en dépit des désillusions de l'existence et des tentations du mâlin, l'œuvre divine, vivront éternellement. Quant aux autres, aux âmes qui auront faussé, corrompu l'œuvre de Dieu, l'auteur ne dit pas expressément ce qu'elles deviendront ; mais nous pouvons supposer qu'il admet leur perdition, sinon à l'heure de la mort, du moins dans le Scheôl (IX, 10), ou plutôt au moment du jugement (XII, 14). Ici-bas, les méchants relèvent parfois la tête. Mais Dieu leur réserve une rétribution. Car Dieu « jugera le juste et le méchant ; il y a un temps pour toute chose et pour toute œuvre » (III, 17).

Qohéleth rappelle dans VIII, 5 une sentence familière à l'antiquité hébraïque, c'est que « celui qui observe la loi morale ne connaîtra pas de malheur ». Que de fois cependant, dira-t-on, l'expérience a démenti ce précepte. Oui, certes, mais « un cœur sage connaît un temps et un jugement, car il y a pour toute chose un temps et un jugement » (VIII, 5, 6). Le juste peut souffrir, le méchant peut prospérer ; mais le sage ne se laisse pas troubler par une telle anomalie ; il sait qu'il y a un temps et un jugement, c'est-à-dire que le temps vient où Dieu jugera avec justice (cf. III, 17 ; XI, 9 et XII, 14) ; le temps vient où le méchant recevra le juste châtiment de ses fautes. (VIII, 8b).

Sans doute, Qohéleth dira encore : l'expérience semble déjouer la théorie. « J'ai vu des méchants recevoir

leur sépulture et des justes s'en aller loin du lieu sa
Cela aussi est une vanité (VIII 9, 10).» Mais est-
une preuve décisive de l'injustice du sort? Non, dit
héleth. Il ne s'agit là que d'une illusion. « Parce q
sentence contre l'œuvre du mal ne s'exécute pas pr
tement, pour ce motif le cœur des fils de l'homme s
plit en eux du désir de faire le mal (VIII, 11).»

Un jugement attend donc le méchant. La sent
peut tarder à s'exécuter; certains peuvent dispar
sans avoir subi le châtiment de leurs péchés, mais
pouvons être assurés que la sentence divine sera
noncée tôt ou tard; si elle n'est pas prononcée ici-
elle le sera au jour du jugement. Il faut que le juste
heureux, et il le sera quand même il aurait souffert in
tement toute sa vie, car il est immortel (III, 14, 11
XI, 9; XII, 14). Quant au méchant, le bonheur *ne*
pas pour lui, sa prospérité éphémère aura bientôt p
avec sa vie, il descendra au Scheôl « où il n'y aura
ni action, ni pensée, ni savoir, ni sagesse (IX, 10)[1]»

Plus nettement encore qu'il n'avait affirmé la pe
tion pour le pécheur, Qohéleth affirme le bonheur
du juste. (VIII, 12[b].)

Quand Qohéleth a voulu raisonner, essayer d'ex
quer l'énigme du monde qui l'entourait, de compre
les choses humaines, il a pu adopter les conclusion
matérialisme. Mais quand il a repris le problème s
l'angle de l'éternité et de la justice de Dieu, il a s
toutes les conséquences néfastes de sa première posit
et il a conclu au triomphe du bien.

L'auteur affirme, en terminant, écrit M. Ch. Brus
ce qu'il a affirmé dès le début et en divers endroits d

1. Cf. Ch. Bruston, *op. cit.* p. 326-329.

morceau (ch. VIII) et ailleurs : que les méchants n'échapperont pas au châtiment. Quand on ne considère que ce qui se passe sur la terre, on pourrait en douter et se dire qu'après tout, puisqu'il y a des justes qui souffrent et des méchants qui prospèrent, puique l'œuvre de Dieu est incompréhensible, le meilleur est de jouir de la vie sans s'inquiéter du reste. Tel est le sens de VIII, 14; IX, 10. Mais il n'en demeure pas moins que les méchants seront punis. Avis à ceux qui seraient tentés de mettre en pratique la conclusion provisoire que, dans un instant de découragement et de faiblesse, l'auteur avait cru devoir tirer du spectacle des choses humaines[1]. »

c) *La Vie après la mort.* — L'affirmation du jugement final (XII, 14 et *passim*), celle du bonheur réservé aux justes (cf. VIII et *passim*) implique, avons-nous dit, une vie future. Puisque les justes doivent recevoir leur récompense, puisque, par ailleurs ils ne la reçoivent pas, ou presque jamais ici-bas; puisque, d'autre part, les pervers, au lieu de recevoir sur la terre le châtiment de leurs péchés, semblent échapper à ce châtiment et trop souvent jouir de privilèges que les justes sont en droit de leur envier; un monde de justice et de vérité s'impose, postulat de la conscience religieuse de Qohéleth, lequel est profondément pénétré de la justice de Dieu et convaincu de la nécessité morale d'une rétribution.

La doctrine de la rétribution selon Qohéleth, postule donc une vie après la mort. Mais si le *pourquoi* de cette vie future s'explique aisément pour notre auteur, comme nous venons de le voir, le *comment* demeure enveloppé de brume.

La vie future, condition de réparation et de bonheur

1. Ch. Bruston, *op. cit.* p. 333.

pour ceux qui ont marché sur la terre dans les voies
Dieu, ne faisait aucun doute pour le sage israélite.
cet égard, Qohéleth se révèle conditionnaliste abs
Pour lui, la vie éternelle, sera essentiellement bell
sainte, car elle sera la vie en Dieu. L'homme, alors
pouillé de la chair, de la « poussière » dont son co
était formé, l'homme vivant en Dieu, ne connaîtra p
ni le péché, ni l'injustice, ni la mort. Mais une telle
ne saurait être le partage des impies. Elle sera réser
aux seuls justes qui l'auront méritées. Quand aux
chants, le jour du jugement sera pour eux le verdict
prême de la condamnation à mort ; ils descendront
Scheôl pour n'en plus remonter ; ils périront. (VIII,
Mais est-il possible de préciser la pensée de Qohél
sur l'existence des âmes dans l'au-delà ?

Bien que les Hébreux n'aient pas élaboré avec be
coup de soin leurs idées eschatologiques, et que le
penseurs et leurs poètes ne nous donnent pas un s
tème nettement formulé, nous pouvons néanmoins
firmer que les principales idées que ce peuple se fais
de la vie à venir sont les suivantes : l'âme, après la m
se rendait dans le Scheôl, lieu morne et sombre, sa
lumière, sans soleil et sans Dieu ; là, les défunts, o
bres des corps terrestres, que n'attendait aucune rém
nération, ni pour le bien, ni pour le mal, étaient pl
gés dans un silence complet et éternel ; de là, chez
Juifs, la crainte de la mort, considérée à juste ti
comme le roi des épouventements. Telles sont enc
les idées émises par Job (VII, 6 ss. ; X, 20 ss. ; XIII, 28
XVII, 13 ss.) avec une incomparable poésie.

Il n'en est pas ainsi pour Qohéleth. Avec Job, a
quelques Psalmistes (XVI, XLIX, LXXIII), avec quelques
ges des proverbes et quelques passages prophétiqu

Qohéleth a finalement rompu avec cette eschatologie décevante ; il a su s'élever au-dessus, très au-dessus de l'idée du Scheôl ; et son livre forme, à côté des précédents, comme la transition entre l'ancien hébraïsme et le judaïsme, au sujet des notions sur la vie d'outre-tombe.

Sans doute, avec Qohéleth, nous nous trouvons bien en présence de deux courants d'idées, dont les unes se rattachent aux vieilles croyances des temps antérieurs à l'exil, les autres aux croyances nouvelles qui commençaient à se faire jour depuis le retour de Babylone.

Dans le passage IX, 10, où il affirme qu'il nous faut descendre dans le Scheôl, où il n'y a ni travail, ni pensée, ni science, ni sagesse, Qohéleth songe évidemment à la vie somnolente des ombres, telle qu'elle nous est décrite dans Job X, 20-22.

Mais cette idée d'une descente dans les enfers n'est plus maintenue dans l'exhortation finale, où l'auteur postule au contraire, au nom de la conscience morale, que l'âme retourne à Dieu pour être jugée (XII, 7). Ou plus exactement, si l'idée du Scheôl subsiste encore dans l'esprit de Qohéleth, elle ne saurait être qu'une image de la fin réservée aux impies, un symbôle de l'anéantissement, de la mort des pécheurs. En ce qui concerne la destinée des justes, si le corps s'en retourne vers la poussière et l'âme vers Dieu, il ne saurait y avoir aucune place pour le sombre Scheôl. Enfin, si pour Qohéleth il y a un jugement rémunérateur, si Dieu prononce ses arrêts non seulement dans cette vie, mais encore dans une vie future, ce רוח, ce souffle divin qui s'en retourne vers Dieu, est bien nécessairement autre chose qu'une substance impersonnelle, un fluide émané de l'Etre ab-

solu ; nous y voyons l'âme vivante du yahvisme, q
est le lien de la personnalité et de la conscience.

Qohéleth ne nous dit pas autre chose sur la vie d'o
tre-tombe. Si nous en jugeons seulement par les 12 ch
pitres de son livre, il n'apparaît pas que ce penseur s
gace et raisonneur à ses heures se soit jamais posé à c
égard, d'autre question que celle-ci : peut-il y avoir u
vie après la mort? A cette question qui troublait s
âme éprise de vérité et surtout de justice, comme e
troublait les âmes les plus délicates de son peup
il a répondu par l'affirmative. Mais il n'a pas osé,
plutôt, il n'a pas cru devoir aller plus loin. Convain
de son ignorance, il s'est arrêté sur le seuil du *comme*
de la vie future, s'en remettant à cet égard à la sages
infinie de Dieu.

.....

Au point où nous sommes parvenu, il nous semb
que nous ne pouvons considérer le livre de Qohéle
que comme un authentique monument de la littératu
hébraïque. Notre ouvrage n'a rien à voir avec les ph
losophies hellénistiques ; il les a toutes devancées et
est demeuré étranger aux divers courants qui les c
préparées. Tandis qu'il se révèle au contraire comme
livre de Hokmah par sa forme : c'est un recueil de pe
sées, de réflexions, fruits d'une perpétuelle observatio
plus qu'un traité de démonstration ; par ses idées s
l'homme et sur Dieu ; par les problèmes qu'il abord
expérience de la vie, conseils pratiques, action divi
dans le monde, destinée humaine.

Il est vrai que Qohéleth donne à ces problèmes u
solution parfois bien différente des solutions proposé
par les anciens sages. Ceux-ci avaient construit u
morale ; Qohéleth doute que l'homme puisse en co

truire une. Ils avaient apporté une explication aux souffrances du juste ; Qohéleth affirme, à cet égard, sa complète incompréhension du plan divin. Ils supposaient le bonheur accessible ; Qohéleth ne croit pas au bonheur ici-bas. Ils ne pouvaient enfin assez exalter la grandeur de la sagesse ; Qohéleth ne croit pas à la sagesse humaine. Mais ce sont les grandes questions qui ont préoccupé la sagesse juive, et en particulier l'auteur du livre de Job, plusieurs psalmistes, l'auteur du livre des Proverbes, qui le préoccupent au premier chef. Son originalité réside en ceci : c'est qu'il a repris à la base toutes ces grandes questions ; il ne s'est pas contenté de les adopter en en tirant des conclusions nouvelles, ou de les enrichir par des emprunts à d'autres philosophies ; il les a soumises à l'examen de sa propre vie, d'abord, à celui de ses observations des hommes et des choses ensuite, et au creuset se son expérience et de sa pensée, ces problèmes ont abouti à des solutions imprévues. Cette tâche ne s'est pas opérée sans lutte et sans souffrance. Qohéleth a traversé des crises redoutables de doute et de désespérance qui sont restées gravées dans son livre, écho fidèle des diverses phases de sa pensée ; mais il a fini par en triompher : sa foi profonde est sortie victorieusement du creuset de l'épreuve intellectuelle et morale. Et l'on peut dire avec M. Lods qu' « il appartient à cette phalange de grands croyants, qui, dans l'ancienne alliance, ont lutté pour sortir des contradictions de leur foi imparfaite et s'élever à cette foi nouvelle que devait apporter Jésus de Nazareth : d'autres l'ont pressentie plus clairement ; mais bien peu ont aussi amèrement souffert de l'insuffisance de l'ancienne[1] ».

1. *Op. cit.* p. 73.

Certes, les idées de Qohéleth sont loin d'être toujou
clairement exprimées ; leur enchaînement laisse bea
coup à désirer. Le flux et le reflux incessant de ses pe
sées, dont on peut suivre presque pas à pas les traces
travers son ouvrage, rendent particulièrement diffici
un travail précis de synthèse. L'auteur semble avoir je
des idées, des impressions sur le papier, presque sa
ordre, comme elles se présentaient à son esprit. C
peut regretter un tel procédé car il appelle toutes l
confusions ; et l'on comprend qu'en certains endroits
lecteur soit dérouté, étonné, scandalisé. Toutefois, c
sera plus indulgent quand on saura que, pour exprim
ses expériences et ses conclusions toutes philosoph
ques, Qohéleth ne disposait pas d'un instrument fav
rable. Hébreu, devant précisément se servir de sa pr
pre langue, il n'a pu, en cette langue hébraïque si pa
vre de syntaxe, si insuffisante à rendre les idées compl
quées, que traduire très imparfaitement ou très obsc
rément ses pensées. M. A. Causse a montré que si *l*
langues sémitiques sont réalistes et fortement imagé
elles ont un vocabulaire restreint et une syntaxe d'u
extrême simplicité, ce qui rend singulièrement diffici
le mécanisme de la phrase et l'expression exacte de
pensée. « Les mots racines, écrit-il[1], y sont pour ain
dire formés à l'imitation de la nature. On dirait que
sensation y est directement reflétée. Ces mots sont a
tant de métaphores qui donnent à la pensée une form
concrète et visible. En hébreu la colère c'est le feu q
consume, le désir c'est la soif inapaisée, l'orgueil c'e
le regard élevé, l'obstination c'est la raideur du cou,
la justice c'est la voie droite. Et plus une conception e

1. A. Causse, *Les Plus Vieux Chants de la Bible*, Paris, Alcan, 1926, p. 43.

abstraite, plus elle tend à prendre corps et à se matérialiser dans l'expression.

« Une telle langue, poursuit le savant professeur de Strasbourg, si elle s'adapte merveilleusement au lyrisme du poète, une telle langue est particulièrement impropre à la démonstration philosophique et au développement oratoire. »

Indulgence donc à l'égard de Qohéleth! Ne nous laissons pas rebuter par la forme nécessairement imparfaite qu'il fut contraint de donner à sa pensée. Allons au fond même de sa pensée. Son ambition a été d'une part, d'écrire avec exactitude des paroles de vérité, et d'autre part, de s'appliquer à trouver des paroles agréables (XII, 10). Sâchons lui gré pour un tel effort, et, s'il n'a pas toujours réussi, cherchons surtout la cause de ses échecs dans l'outil insuffisant dont disposait la Sagesse hébraïque pour se traduire adéquatement. Qohéleth n'était pas un poète. « Qohéleth fut un sage » (XII,9), un philosophe. Plus encore, il a enseigné la sagesse au peuple, il a pesé et examiné, ajusté de nombreuses sentences (XII, 9). Pour cette tâche à la fois spéculative et pédagogique, sa langue manquait trop de souplesse et de précision. Nous le louons d'autant plus pour sa délicate entreprise et ses prodigieux efforts de réalisation.

CONCLUSION

La Personnalité de Qohéleth

Le livre de Qohéleth est l'œuvre d'un seul auteur
vant en Palestine au temps du prophète Malachie. Il
l'œuvre d'un juif authentique dont la pensée origina
n'a subi d'autre influence que celle du yahvisme et
prophétisme hébreu. Telles sont les conclusions au
quelles nous ont successivement conduit l'étude critiq
et l'étude philosophique de l'Ecclésiaste.

Quelques froides et énigmatiques qu'aient pu génér
lement nous paraître les pages de cet illustre anonyn
qui a voilé son nom sous le vocable de Qohéleth, c
pages ont revêtu pour nous tant d'intérêt ; elles no
ont révélé de si poignants problèmes que nous voudrio
avoir sur leur auteur des renseignements plus préci
Connaître son nom, ses origines, le lieu exact où il
vécu, sa manière de vivre, les circonstances et les co
ditions sociales de son existence, autant de mystèr
que nous voudrions pouvoir pénétrer. Mais si nous d
vons nous résoudre à ignorer ces détails qui, tout en no
intéressant, n'auraient pas manqué de faciliter grand
ment notre tâche, du moins pouvons-nous essayer, a
terme de cette étude, de brosser à grands traits la pe
sonnalité morale de Qohéleth.

Bien des critiques dont les conclusions théologiqu
sont différentes des nôtres, ont vu en Qohéleth succe
sivement un épicurien au sens vulgaire du terme, un d
sabusé, un égoïste, un matérialiste, un orgueilleux, u
incrédule,

Disons tout de suite qu'un tel portrait est en contradiction flagrante avec les opinions et les sentiments que l'étude de l'Ecclésiaste nous a, chemin faisant, révélés. Toute opposée nous apparaît la psychologie de Qohéleth.

Qohéleth n'est pas un épicurien. — Sans doute, les plaisirs sensibles ne lui sont pas indifférents et nous ne pouvons dissimuler qu'il recommande leur usage. Mais peut-on dire avec Renan que, par ce caractère-même, notre ouvrage nous apparaît comme « une chanson d'amour et un petit écrit de Voltaire égarés parmi les *in-folio* d'une bibliothèque de théologie[1] ?» Quelle aberration ! Où se trouve donc la chanson d'amour? Si celle-ci se borne au v. 9 du ch. IX : «Jouis de la vie avec la femme que tu aimes...», elle est vraiment bien peu de choses dans un ouvrage de 12 chapitres. Et nous savons que le sens de cette invitation de Qohéleth n'a rien que de très louable. Qohéleth n'a jamais en vue, ici comme ailleurs, que les joies régulières et normales de la vie humaine. S'il n'est pas un ascète, il n'enseigne jamais la morale du plaisir. Les plaisirs qu'il préconise (II, 24 ; III, 13 ; V, 18 ; IX, 7) sont considérés par lui comme des dons de Dieu, d'un Dieu qui les permet, dans les limites de la morale traditionnelle et de toute mesure (X, 17), pour atténuer la misère des hommes (V, 19). Epicure n'avait en vue que de libérer l'homme de la crainte des dieux. Qohéleth, au contraire, fait toujours de la crainte de Dieu la condition du bonheur de l'homme.

Au reste, lorsque Qohéleth parle des plaisirs, il en parle avec une prudence de langage que nous ne trouvons pas toujours chez les sages hébreux. Deux fois seu-

1. Renan, l'*Ecclésiaste*, *op. cit.* p. 41.

lement il mentionne la femme, une fois pour la critiqu
avec sévérité (VII, 26), une autre fois pour indiqu
qu'elle est la compagne naturelle de l'homme (IX,
(Cf. Prov. V, 18 ss. B. S. XXX, 20 ; Ecclésiastiq. XXVI, 1

Qohéleth a expérimenté les plaisirs que le monde of
à l'homme, comme il a expérimenté la valeur de to
les autres biens : sagesse, science, etc.) mis à sa disp
sition. Et son expérience l'a convaincu de la vanité d
plaisirs qui sont, dit-il, impuissants à remplir le but
la vie (II, 1 ; XI, 8 ; XI, 10) et à satisfaire les besoins p
fonds du cœur de l'homme. Aussi bien, tout en exh
tant ses lecteurs à une jouissance modérée, il révèle
bien tout ce que les biens terrestres ont d'insuffisant
de décevant, qu'il nous prépare à nous en détacher. Ai
donc, s'il faut être bien aveuglé par des soucis de cas
religieuse pour fonder sur notre livre l'édifice du mor
chisme, ou pour transformer la pieuse résignation qu'
y trouve parfois en une austère vertu stoïcienne ; il fa
l'être presque autant pour faire de Qohéleth, à l'inst
d'Ewald et de ses disciples, un précurseur d'Epicure,
apologiste de la jouissance sous toutes ses formes.
bonheur, pour Epicure, consiste sans doute dans l
jouissances modérées de l'esprit et du cœur autant q
dans celles des sens, mais il n'en est pas moins vrai q
le plaisir est la base de toute sa philosophie et mêr
de sa morale, et que ses disciples, les épicuriens de to
les siècles, ont encore considérablement accentué
caractère matérialiste et sensualiste de son systèm
Pour Qohéleth, nous l'avons suffisamment montré, l
biens que Dieu nous accorde ont aussi leur prix, ma
seulement à la condition qu'on en use dans l'obéissan
à la loi du devoir et dans la mesure où ils s'accorde
avec la volonté sainte de Dieu. N'est-ce pas là la sagess

même, la sagesse tout court, sagesse qui ne se comprendrait guère dans l'esprit d'un « épicurien blasé » à la mode du Qohéleth de Renan ? Qohéleth fut avant tout un philosophe au sens le plus noble de ce terme ; averti par l'expérience et porté par l'idéal d'une foi solide, il n'était pas homme à s'enliser dans les jouissances qui avilissent. « Il s'est adonné avec passion aux travaux de l'intelligence. Il a usé ses forces à vouloir résoudre le problème de la vie (VIII, 16), et il ne l'a certainement pas fait sans renoncer à plus d'une joie qu'il eût eu le droit de goûter. Non plus que la conscience du devoir, le sentiment de l'idéal ne lui a manqué. Une existence maladive, qui en le déprimant n'a pas été sans influer sur le caractère de son œuvre, et une vieillesse prématurée furent le résultat le plus tangible de son acharnement à l'étude. » (XII, 12 ; cf. 9-10) Parvenu presque au terme de sa vie, il avoue son échec : il n'a pas trouvé, et personne ne trouvera, le moyen de parvenir à un bonheur qui corresponde aux efforts de l'homme et comble ses désirs. En désespoir de cause, il recommande la vie commune comme le dernier mot de la sagesse humaine : « Tenons-nous-en là. » Contentons-nous de l'ordre de choses établi par Dieu et prenons la vie telle qu'il l'a faite. Toute autre ambition est vaine et risque, en outre, de nous faire perdre les quelques joies que nous pouvons réellement espérer. « C'est là, semble-t-il, tout son épicurisme[1]. »

Qohéleth fut-il davantage un *désabusé?* Nous ne le croyons pas. Sans doute, l'expérience lui a appris la vanité de tous les efforts humains et cette conclusion qui revient si souvent sous la plume : « Vanité des vanités,

1. Podechard, *op. cit.*, p. 191.

tout est vanité» (I, 2, 14; II, 11, 17, 19, 26; IV, 4, 8, 16; VI, 9; VIII, 10, 14; XI, 8; XII, 8) nous révèle bien un homme qui n'en est plus aux illusions candides de la jeunesse. Et cependant, ce penseur austère et avisé, s'il ne peut plus se leurrer sur la valeur de la sagesse et de la science, sur les promesses alléchantes des plaisirs; sur les gloires terrestres, sur le résultat définitif du travail et des soucis humains, sur les sentiments des hommes; s'il souffre de voir « l'homme dominer sur l'homme pour l'asservir..., des justes auxquels il arrive selon l'œuvre des méchants, et des méchants auxquels il arrive selon l'œuvre des justes» (VIII, 9, 14): Qohéleth est fort loin d'avoir pris son parti d'un état de choses en apparence immuable; il est fort loin d'avoir adopté l'attitude de passivité ou d'indifférence qui caractérise un désabusé. Oui, ce monde est bien décevant, les hommes et les choses, les circonstances aussi sont souvent bien troublants. Mais, quand même, la vie a un sens car elle est dominée et dirigée — quoique mystérieusement — par Dieu; et il vaut la peine d'adopter un certain mode de vie morale plutôt qu'un autre. La sagesse est supérieure à la folie; elle vaut même plus qu'un héritage; elle a un grand avantage sur la force; elle transfigure l'homme (II, 13; VII, 11; VII, 19; VIII, 1; IX, 16, 18, etc.).

Qohéleth ne ferme pas les yeux aux beautés de la nature (XI, 7), au charme des saisons, et, d'une façon générale, à cette loi du rythme qui domine les hommes et les choses. « Il y a un temps pour tout, un temps pour toute chose sous les cieux», dit-il (III, 1); et s'il «considère dans les œuvres humaines le retour rythmique de réalités bien laides: tuer, haïr, abattre, faire la guerre, parmi les choses qui sont l'œuvre de Dieu, il voit *toute chose belle en son temps*. Il est un temps pour la beauté

de chaque saison. Quand la neige fond sur les hauteurs, la neige qui faisait de la vallée toute blanche un pays de rêve et de féerie, un pays de l'immaculée pureté, le montagnard ne dit pas : Le temps de la beauté est fini. Il reviendra à l'heure chaude où les troupeaux peupleront le pâturage verdoyant, il reviendra dans les aurores du printemps et dans les couchants de l'automne. Il est un temps pour la beauté qui exulte et claironne au-dessus des blés mûrs ; il est un temps pour la beauté qui se recueille dans l'automne pensif ; il est un temps pour la beauté de l'hiver qui s'endort pour attendre[1] ».

Il n'a rien d'un désabusé ce sage qui, non seulement sait faire la discrimination entre la beauté et la laideur, mais admet la possibilité pour lui et pour les autres de trouver quelques joies légitimes ici-bas dans les limites tracées par la loi de la conscience et le respect pour Dieu (VIII, 15 ; IX, 7-10 ; XI, 9-10). Quant aux derniers versets de son livre, ne peut-on pas dire qu'ils sonnent comme un *sursum corda* d'espérance, l'affirmation d'une invincible certitude en la victoire définitive du bien ! (XII, 13-14).

Dirons-nous donc que Qohéleth fut foncièrement optimiste ? Son livre ne nous a-t-il pas révélé, au contraire, un profond pessimisme, un pessimisme souvent excessif ? Eh ! bien, disons-nous, Qohéleth n'est ni foncièrement optimiste, ni foncièrement pessimiste, ou plutôt il est à la fois l'un et l'autre.

Qohéleth est évidemment un pessimiste, en ce sens que son attention se porte d'une façon à peu près exclusive sur les côtés sombres de l'existence et sur les travers de la condition humaine. A son avis, la vie est

1. Aug. Lemaître, *Les Devises du Croyant*, p. 283, Genève Jeheber, 1930.

mauvaise : elle manque son but, si du moins ce n'est autre que notre félicité. Les efforts de l'homme le bonheur ne sont assurés d'aucun succès (III, 1-14 ; et s'il s'est acquis quelques biens, la mort doit les enlever (II, 14, etc.) ; entre temps, il lui faut subir foule de maux (III, 16 ; IV, 1, 4 ss., 7 ss. ; V, 9-13 ; VI, etc.).

Mais que pouvons-nons reprocher à ce jugement joratif de la vie humaine, à l'opinion d'un croyant considère d'autre part, *a fortiori*, que la nature huma est pervertie, soumise à la vanité (IV, 4 ; VII, 7, 20, 26 IX, 3[b]) ? Qohéleth n'est-il pas le précurseur de la mo chrétienne par le caractère pessimiste de sa pensée e son œuvre ?

D'ailleurs, notre auteur ne s'en est pas tenu à constatations négatives. La foi qui brillait, malgré t au fond de son âme, lui permettait d'entrevoir un red sement final, le triomphe du bien, de la justice, d vérité. Aussi bien, il y a, dans son livre toute une positive, toute une série d'affirmations ou de cons qui révèlent, chez Qohéleth croyant, un principe in fectible d'optimisme. Ici-bas règne l'injustice du s c'est la victoire du mal et l'apparente défaite du bi mais il y aura une victoire de la vérité ; car il y a Dieu, un Dieu qui a créé l'homme droit, un Dieu ess tiellement juste et saint ; il y a un jugement. Dieu avoir le dernier mot. « Cependant, dit Qohéleth, b que le pécheur fasse cent fois le mal et qu'il s'y co plaise longtemps, j'ai l'assurance que le bonheur s pour ceux qui craignent Dieu... Mais le bonheur ne s pas pour le méchant... » (VIII, 12-13.) « Celui qui cre une fosse peut y tomber ; et celui qui démolit un m peut-être mordu par un serpent » (X, 8.) « Jeune hom

réjouis-toi dans ta jeunesse, livre ton cœur à la joie pendant les jours de ta jeunesse... ; mais sâche que pour tout cela Dieu t'appellera en jugement. » (XI, 1.)

Le pessimisme de Qohéleth ne sombre ni dans le découragement, ni dans l'excès de jouissance. Il aboutit, non point à la mort, mais à l'acceptation de la vie normale et l'espérance d'une vie meilleure, car il est dominé par l'optimisme de la foi. Et l'on comprend ainsi que Qohéleth ait fait une large part à l'activité humaine : « Tout ce que ta main trouve à faire, fais-le avec force », dit-il (IX, 10). « Jette ton pain à la surface des eaux, car avec le temps tu le retrouveras. » (XI, 1.) « Dès le matin sème ta semence, et le soir ne laisse pas reposer ta main » (XI, 6), etc. L'œuvre de l'homme n'est pas inutile puisque Dieu jugera un jour d'après elle (XII, 14) ; de cette œuvre, au contraire, dépend l'avenir ; à elle est liée la rétribution future.

Il n'est pas vrai, comme on a osé l'affirmer, que le pessimisme de Qohéleth ne diffère pas essentiellement de celui de Schopenhauer et des pessimistes modernes[1]. Ce dernier est basé sur l'athéisme et aboutit au désespoir et au néant. Celui-là au contraire, est fondé sur le sentiment religieux, sur la croyance à une morale et surtout à la justice divine ; il s'épanouit dans le rayonnement de la foi. Si Qohéleth-philosophe sait courber le front et gémir sur les laideurs du monde et du cœur de l'homme, Qohéleth-croyant sait ouvrir les yeux sur les beautés de la nature, il sait vibrer aux joies légitimes de la vie et relever son front vers le ciel pour saluer en Dieu le triomphe du bien.

1. Anna Taubert appelle les premiers chapitres de l'Ecclésiaste (I-III ; IV, 1-4) « un catéchisme de pessimisme » et affirme que ce pessimisme ne diffère pas essentiellement de celui de Schopenhauer. (cf. Podechard, *op. cit.*, p. 192.)

Plusieurs critiques parmi lesquels nous nomm
Renan et Kuenen ont spécialement insisté sur *l'ég*
qui caractérise, à leur avis, l'auteur du livre de
leth. (Cf. Renan, l'*Ecclésiaste*, p. 89 ; Kuenen, *Histo*
Kritisches Einleitung in die Bücher des Alten
ments, III Teil, II Stück, Leipzig, 1894, p. 169.) L
serait chez lui le critère et la mesure des choses,
vie serait appréciée, jugée en fonction des besoins
désirs du moi.

En fait, Qohéleth pose dès l'abord une questio
reviendra d'ailleurs plusieurs fois dans son livre c
un *leit-motif* ; cette question, évidemment, ne se
pas révéler un esprit très altruiste et désintéressé : «
profit y a-t-il ?» Quel avantage procure la pein
hommes, ses fatigues, ses travaux, ses soucis ? Qu
tire-t-il de la fortune elle-même, des biens acqui
ses efforts, de la sagesse, etc. ? (Cf. I, 3 ; II, 22 ; III, 9 ;
15 ; VI, 8, 11.) Le travail ne doit-il pas rapporter à
qui l'accomplit (II, 22 ; IV, 8, etc.) ? Pourquoi se do
trop de peine (IV, 5), se priver inutilement (IV, 8), r
ger de jouir de ses biens (V, 9-10 ; VI, 2) ? Ne sont-c
là les principes-mêmes d'une morale utilitaire fo
sur un culte indéniable du moi ? Et ne sont-ce pa
core ces mêmes principes qui, selon Qohéleth, do
régler jusqu'à nos rapports avec la loi morale (VI
17) ?

Sans doute, il y a chez Qohéleth, comme chez la
part des hommes de tous les temps, un certain sou
soi, un désir plus ou moins légitime de ne rien fai
pure perte, sans en retirer un profit quelconque.
vailler, acquérir, lutter pour se perfectionner mo
ment, espérer, et aboutir à des déceptions, à des éc
à la ruine de ses biens ou de ses illusions, n'est-ce

réellement déprimant? Rares sont les hommes qui, réalisant des expériences analogues, ne se posent à eux-mêmes, s'ils ne les posent ouvertement en public, les questions que nous venons de relever sous la plume de Qohéleth. Seulement, nous y mettons des formes ; nous essayons de paraître détachés de nous-mêmes. Qohéleth, lui, est plus ingénu, il est plus loyal, il est tout simplement plus vrai. Et sa franchise doit nous le rendre plus sympathique. Mais Qohéleth est-il vraiment un égoïste, c'est-à-dire un homme qui ramène tout à lui, qui ne vit que pour lui? En vérité, s'il se met en scène si souvent, c'est comme représentant de l'humanité et non pour écrire son autobiographie. Ce qui le prouve, c'est le but parfaitement désintéressé qui fut le mobile de son livre (XII, 9, 10). Certes, il a souffert, et quelle expérience de la vie pouvait-être plus clairement décrite et plus utilement interprétée par lui, que la sienne propre? Mais il a surtout vu souffrir (III, 16; IV, 1, 4, 8, 16; V, 7, 12; VI, 1; VII, 15; VIII, 10; IX, 1-2, 11, 13 SS; X, 5 SS). S'il se plaint du mal qui frappe les hommes, c'est donc que les hommes ne le laissent pas indifférents, qu'il n'a pas un cœur de pierre ; s'il s'émeut au spectacle de l'oppression des faibles (III, 16; IV, 1 SS; V, 7), c'est donc qu'il ne se résigne pas, comme tant d'autres, au malheur d'autrui ; enfin, s'il tient, lui, le vieillard lassé par les désillusions d'une vie passée à l'étude et à la poursuite vaine de la sagesse, lui dont la course est maintenant finie ou sur le point de s'achever, s'il tient à faire de ses expériences et de ses observations des avertissements aux générations qui montent (XI, 9), c'est donc qu'il s'intéresse à l'humanité; c'est qu'il place au-dessus de l'intérêt personnel, l'intérêt humain. En présence d'une existence qui lui semblait absurde, sans but en elle-

même et sans espérance, ne lui a-t-il pas fallu que
générosité pour rester obstinément fidèle au devoi
Dieu?

On a accusé Qohéleth de prêcher le *matérialisn*
me semble que le portrait que nous en avons déjà
nous dispense de longs commentaires pour démo
que nous avons affaire, avec Qohéleth, à un spiritua
authentique. Cependant quelques explications s'i
sent ici, car certaines pages de l'Ecclésiaste ne lai
pas de nous troubler. N'y a-t-il pas lieu de s'émou
de ses candaliser même, quand on lit un passage co
celui-ci : « J'ai considéré encore ceci sous le soleil
place du droit il y a l'iniquité, à la place de la ju
il y a la méchanceté. J'ai dit dans mon cœur: «
jugera le juste et le méchant, car il y a un temps
toute chose, et pour toute œuvre. J'ai dit encore en
cœur, au sujet des fils d'Adam : Dieu veut les épro
et leur révéler à eux-mêmes qu'ils sont aussi des b
Car le sort des fils d'Adam et le sort de la bête son
sort identique: telle la mort de l'un, telle la mo
l'autre, et il n'y a qu'un même souffle (de vie) pour
(deux). Et l'avantage de l'homme sur la bête est
car tout est vanité. Tous (deux) vont dans un m
lieu ; tous (deux) sont sortis de la poussière, et tous (d
retournent à la poussière. Qui sait si le souffle (de vi
la bête descend en bas vers la terre? Qui sait si le so
(de vie) des fils d'Adam monte en haut?... Et j'ai vu
n'y a rien de meilleur pour l'homme que de se réj
dans ses œuvres, car c'est son lot : et qui lui don
de découvrir ce qui arrivera par la suite?» (III, 16

A relire ce passsage — même lorsqu'on s'est fait
la personnalité de Qohéleth l'opinion que nous av
pu nous en faire jusqu'ici — on ne peut se défe

d'un certain malaise ; on a le droit de se demander si celui qui écrivit ses pensées presque au jour le jour, au gré de ses observations, ne s'est pas révélé, tantôt attiré par les promesses de Dieu dont on avait bercé son enfance, et tantôt écrasé par la triste constatation des faits qui s'imposaient à lui? Dans tous les cas, le passage que nous venons de citer nous paraît bien marqué au coin du matérialisme le plus pur.

Cependant, Qohéleth a prononcé, au début même de cette longue péricope (III, 17) une parole qui semble au contraire se mouvoir sur un plan nettement spirituel : « Dieu jugera le juste et le méchant. » Il y a donc un Dieu, un Dieu juste, qui peut permettre momentanément que la justice soit foulée aux pieds, mais qui ne le permettra pas toujours. Y aurait-il donc contradiction entre cette parole et le reste de la péricope? Celui qui si souvent se tourne vers Dieu, nous l'avons vu, comme vers la source de toute justice, celui qui croit à la rétribution et qui affirme d'autre part que « l'esprit retournera vers Dieu qui l'a donné » (XII, 7) passerait-il sans transition du spiritualisme au matérialisme presque grossier? Que faut-il donc penser du passage III, 16-22?

M. Ch. Bruston a proposé une explication très ingénieuse de ce passage[1]. Il place les versets 19-22 dans la bouche des méchants, ce qui transforme complètement l'ensemble de notre citation. Qohéleth commence par constater qu'au temps fixé, Dieu jugera le juste et l'impie. Si, sur la terre, il laisse place à la liberté humaine, c'est afin de manifester plus clairement ceux qui lui appartiennent. En effet, si les justes étaient toujours récompensés et les méchants toujours punis ici-bas, tout le monde voudrait être juste, ne serait-ce que par inte-

1. *Le prétendu épicurisme de l'Ecclésiaste*, *op. cit.*, p. 314-317.

rêt ; tandis que dans l'état actuel des choses, ceux
sont réellement pieux se refusent seuls à commettre
justice. Dieu laisse aller le monde comme s'il ne
inquiétait pas afin de voir « ceux qui sont des bêtes,
mêmes pour eux-mêmes, » c'est-à-dire ceux qui cro
que l'homme est au niveau de la bête, qu'il n'y a p
lui ni immortalité, ni jugement.

Quelque séduisante que nous paraisse cette inter
tation, nous ne pouvons nous empêcher de la trouve
peu forcée. A la rigueur, on pourrait sous-enter
disent-ils, au v. 19. Mais on ne comprend plus le v.
s'il faut le placer dans la bouche des méchants : «
vu qu'il n'y a rien de meilleur pour l'homme que d
réjouir dans ses œuvres, car c'est son lot : et qui lui
nera de découvrir ce qui arrivera par la suite ?» Il n
paraît évident que cette première personne, ראיתי, *j'a*
ne peut s'appliquer qu'à l'auteur, comme c'est le
dans tout le livre.

Mais pourquoi n'admettrions-nous pas — puis
nous sommes prévenus sur les obscurités de cert
passages de notre ouvrage, sur la façon très particul
dont il a dû être rédigé ; — pourquoi n'admettrions-n
pas que nous nous trouvons en présence, avec III,
22, sinon d'une boutade, du moins d'un sursau
l'homme naturel qui, en face des pires iniquités,
proie aux plus amères constatations, se laisse mon
tanément emporter par la vague du plus profond dé
ragement. Que Qohéleth ait traversé de ces heure
crise où l'amertume confine au désespoir et se trad
sous sa plume en expression matérialiste, nous
sommes pas surpris outre mesure. Les pages qu'il n
a laissées n'en sont que plus émouvantes et plus
maines. On y sent autre chose encore qu'un penseu

qu'un philosophe, on y sent un homme qui vibre intensément. Autrefois, certain que toute chose a son heure, il a cru que le jugement de Dieu finira par arriver; demain, il retrouvera cette apaisante certitude; mais aujourd'hui, il se demande si Dieu, en refusant d'intervenir, ne veut pas montrer tout simplement à l'homme qu'il n'est qu'une bête, un être dépourvu de toute valeur morale et qui, en conséquence, n'a pas le droit de faire appel à sa justice.

Cette épreuve n'est pas sans portée : elle doit humilier l'homme. Puisque l'Eternel ne répond pas au cri qui monte de l'humanité vers lui, c'est que ce cri ne mérite pas plus l'exaucement que celui des animaux. D'ailleurs, l'homme a-t-il le droit de prétendre à une situation meilleure que celle de l'animal ? Le sort de l'un n'est-il pas celui de l'autre? Leur existence à tous deux ne se résume-t-elle pas dans cette brève formule : naître, souffrir, mourir ? Cependant, à la pensée de la mort, Qohéleth se sent pris d'un doute, qui est un scrupule : « Qui sait?» On dit qu'après la mort les routes bifurquent : que l'esprit de l'homme « monte en haut », vers Dieu, tandis que le souffle des bêtes « descend en bas », dans la poussière et le néant. Qui sait?... En tous cas, jouissons honnêtement du présent : l'avenir est si incertain...

Ainsi, dans ce passage, il nous apparaît clairement que Qohéleth, dans une heure de défaillance et de découragement, au spectacle particulièrement décevant des injustices du sort, a laissé échapper de son cœur un cri de désespoir, presque le cri d'un désabusé. Et si nous n'avions, pour fixer sa personnalité, que ces quelques versets et quelques rares autres dispersés çà et là dans son livre (VI, 6 ; IX, 4-6 ; XI, 8^b), nous pourrions franchement lui reprocher, à notre tour, d'avoir prêché le

matérialisme. Mais il nous a laissé autre chos
nous avons eu l'occasion de la montrer à ma
reprises.

Qohéleth, avons-nous dit, n'est ni un épicurien, n
désabusé, ni un égoïste, et nous ajoutons, si étrang
cela paraisse après nos remarques précédentes, il
pas davantage un matérialiste. Qohéleth a eu ses he
de défaillance et de pessimisme, mais il fut, en dé
tive, *un homme de foi*.

Est-il nécessaire de nous étendre longuement su
côté de son caractère ? N'avons-nous pas acquis
certitude dans l'exposé que nous avons fait de la th
gie de Qohéleth ? Quelques critiques, cependant, a
ment que la foi de notre auteur a fait naufrage[1]. L'E
siaste doit-être considéré, d'après eux, comme « le
viaire de la plus parfaite indifférence[2] ». Il est vrai
ces critiques ont, pour la plupart, considérable
réduit l'écrit fondamental, qu'ils n'en ont guère
servé que les passages susceptibles de servir leur th
Pourtant, Siegfried ne devrait-il pas reconnaître qu
textes suivants, qu'il attribue à Qohéleth, expri
nettement la foi en Dieu : I, 13 ; III, 10, 15, 18 ; VI, 2
26 ; VIII, 17 ? En réalité, pour faire de Qohéleth un i
dule, il faudrait retrancher de son livre, non seule
les passage attribués par certains exégètes à une sér
rédacteurs postérieurs, mais à peu près tout l'ouv
car à peu près partout se trouve le nom ou l'idée de D
Renan lui-même n'a pas cru pouvoir aller jusqu'à
de Qohéleth un athée. « La philosophie de l'auteur, é
il, n'est pas non plus très rigoureusement enchaî
La conséquence de ses prémisses devait être l'impié

1. Siegfried, *op. cit.*, p. 7.
2. Hartmann, *Das Lied vom Ewigen*, Sauct Gallen, 1859, p. 12.

Mais l'inconséquence de Qohéleth a quelque chose de touchant. Aux deux ou trois endroits où l'on croirait qu'il va s'enfoncer dans le pur matérialisme, il se relève tout à coup par un accent élevé[1]. » Ailleurs Renan dit encore plus clairement : « L'auteur est loin d'être un des insensés qui disent : « Dieu n'est pas ». On peut le trouver sceptique, matérialiste, fataliste, pessimiste surtout ; ce que sûrement il n'est pas, c'est athée. Nier Dieu, pour lui, ce serait nier le monde, ce serait la folie même[2] ». Qohéleth ne s'explique pas les principes et les procédés du gouvernement divin, mais pour lui, en effet, Dieu reste la suprême explication du monde : le maître souverain, le régulateur des événements et de la destinée humaine. Et Barton exprime assez exactement l'opinion courante des exégètes lorsqu'il écrit : « Bien que Qohéleth soit un sceptique, il n'a pas abandonné la foi en Dieu[3]. »

Qohéleth est un sceptique, dit Barton. Il l'est, en effet, à l'égard des biens de ce monde et des efforts de l'homme vers un bonheur inaccessible. Il ne l'est plus dès qu'il regarde à Dieu. D'ailleurs, un tel scepticisme, loin de paralyser l'élan de l'âme vers Dieu, provoque, au contraire, et explique cet élan. Si les aspirations les plus nobles de l'âme ne peuvent se réaliser ici-bas, rien n'empêche qu'elles se réalisent dans une autre économie. Si la sagesse et la justice n'existent pas dans ce monde, pourquoi nier qu'elles s'accompliront en Dieu? Car Qohéleth n'est pas de ceux qui prennent leur parti du mal qui les environne. Pour lui, le monde est mauvais, mais ce monde ne marche pas selon la logique de l'hy-

1. Renan, *L'Ecclésiaste*, p. 87.

2. Renan, *op. cit.* p. 20.

3. Barton, *A critical and exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes*, Edinburgh, 1908 (dans *The International Critical Commentary*, p. 49).

pothèse matérialiste et athée; il y a là une contradict
une déviation du plan initial. Et Qohéleth est troub
il ne peut cacher son désarroi. Mais ce trouble, ce
sarroi de son âme, ne sont-ce pas là précisément,
preuves manifestes de sa foi? Si, pour lui, toutes
ses vont à l'encontre de la justice et de la raison, si
événements procèdent sans règle, c'est qu'il croit q
Dieu juste et sage gouverne le monde. Qohéleth
effet, a pu proclamer la vanité des richesses, des
sirs, de la science, de l'amour; il a pu douter de to
ces choses; il n'a jamais douté de Dieu. Au milie
ses déceptions les plus cruelles et de ses désespoirs
plus profonds, il n'a jamais perdu la certitude
existe, au-dessus du monde, un Dieu souverainer
juste. La crainte de Dieu, voilà le phare qui le diri
travers les écueils.

Et sa foi n'est pas une croyance morte, un héri
de la tradition; elle est une certitude ancrée au plus
fond de son être; on sent que pour la lui arrache
faudrait lui arracher le cœur. Il est prêt à admettre
paradoxes les plus étonnants; il ira jusqu'à nier l
dence, plutôt que d'émettre un doute à l'égard de l'e
tence de Dieu et de sa justice.

Deux grands courants d'idées traversent l'ouvrag
Qohéleth, et ces deux courants, nous les retrouv
nettement indiqués, dans l'épilogue: le premier a po
l'auteur vers le scepticisme et le pessimisme, l'autr
entraîné vers la crainte de Dieu et la certitude d'un
gement et d'une rétribution. Les paroles des sages
de deux sortes: « les unes, dit-il, semblables à des
guillons ». Ce sont les paradoxes qui excitent l'esp
l'invitent à chercher une réponse plus satisfaisante.
autres, semblables à « des clous plantés, porteur

provisions ». Ce sont les sentences morales ou religieuses indiscutables et définitives. Il faut se défier de la première de ces tendances; si son influence est inévitable, elle doit être passagère; les résultats insuffisants auxquels elle aboutit ne peuvent et ne doivent satisfaire l'esprit, mais doivent le pousser au contraire à trouver mieux. Ce mieux, ce sont les vérités éternelles qu'il faut soigneusement serrer dans sa mémoire et dans son cœur, et qui se résument dans le « crains Dieu et garde ses commandements ». Cette exhortation, la dernière du livre, est bien le cri de la foi triomphant malgré toutes les obscurités.

Sans doute, la foi de Qohéleth peut nous paraître parfois mal étayée et vacillante au sein des troublantes questions qui se posent à sa conscience et qu'il tente en vain de résoudre. Sans doute n'arrive-t-il pas à faire le juste départ entre la toute-puissance de Dieu et la liberté humaine; mais s'il sacrifie l'un de ces termes, c'est toujours le second, et dans tous les conflits entre son cœur et sa raison, c'est le cœur qui finit par l'emporter Avant tout, il veut sauvegarder la dignité de Dieu. Le spectacle des efforts qu'il fait pour y arriver a quelque chose de tragique et de profondément émouvant. Il lutte corps à corps, désespérement, contre la réalité qui l'étreint; par moment, il faiblit; mais il sort vainqueur de ce combat terrible, affirmant sa foi. Ah! certes, malgré ses défaillances (et quel est le croyant qui n'a point de défaillances). Qohéleth était digne de figurer à côté des grands croyants énumérés par l'épitre aux Hébreux, car, lui aussi a cru sans voir. La solution du problème que lui posait la vie, il ne l'a pas trouvée : « J'ai dit : « Je veux être sage. » Mais c'est là (chose) inaccessible pour moi. Ce qui arrive est lointain

et profond, profond : qui pourra le découvrir?... J
connu (au sujet de) l'œuvre de Dieu, que l'hom
peut découvrir l'œuvre qui se fait sous le soleil
beau se fatiguer à chercher, il ne trouve pas, et mê
le sage croit y parvenir, il ne trouve pas (davanta
(VII,23,24; VIII,17). Qohéleth n'a pas pu percer les
bres du tombeau pour contempler les glorieuses v
de cet au-delà qu'il pressentait et qui s'imposai
conscience comme à son cœur. Il n'a pas su de
comment s'opèrerait la revanche du bien sur le
Alors, en sage, il a résolu de réclamer à la vie ter
ce qu'elle pouvait lui donner de meilleur dans le
de la stricte morale et de la crainte de Dieu, confi
la justice divine, lente mais sûre, certain de voir se
le jour où seraient satisfaites les revendications
conscience et de son cœur. On peut estimer qu'il
pas beaucoup d'héroïsme dans cette résignation.
possible. Pour nous, nous trouvons admirable
foi qui n'a pas fléchi sous l'effet de la tempête, d'a
plus admirable qu'il lui manquait la clef de l'én
Cornill a dit à cet égard : « Que la piété de l'anc
alliance n'a jamais remporté de plus grande victoi
dans le livre de l'Ecclésiaste... Cet esprit-là, ajou
est tellement dominé et pénétré par la piété de
tion qu'il ne songe pas à donner aux problèmes q
gitent la solution la plus naturelle et la plus si
des faits qu'il a mis en lumière avec une clairvo
impitoyable, il ne songe pas à conclure qu'il n'y a
de Dieu et que l'univers entier n'est que le jouet d
sard... La foi au Dieu personnel, à laquelle il tie
tement, n'est guère pour notre auteur qu'un post
Il renonce à la solution et se rabat sur sa foi d'

bien qu'elle se soit manifestée à lui comme insuffisante[1]. »

Il renonce à la solution et se rabat sur sa foi d'enfant. — Voilà qui résume admirablement, nous semble-t-il, les caractères de la personnalité de Qohéleth. Ce philosophe de l'ancienne alliance a abordé les problèmes les plus graves et les plus tragiques qui se puissent poser à l'esprit humain; il les a envisagés en face, sans détour et sans faux-fuyant. Les dangers qu'il courait étaient immenses : plus qu'aucun autre, il pouvait commettre ce péché d'orgueil qui guette l'homme habitué aux profondes spéculations; privé des lumières de la révélation chrétienne, il risquait de sombrer dans l'athéisme le plus complet. Rien de tout cela. Au bord de l'abîme, il s'arrête, il crie son ignorance, il affirme la vanité de tout effort humain et il proclame que rien ne compte ici-bas hors la crainte de Dieu et l'observance de sa loi. (Cf. VIII, 17; XI,5; XII, 13.)

Quel contraste entre cette profonde humilité du sage israélite et l'orgueil de la philosophie grecque! Héraclite affirmait qu'il savait tout, qu'il possédait cette sagesse qui consiste à connaître la γνώμη, laquelle conduit tout. Il s'exprimait comme s'il prétendait jouir de la science du plan divin. Combien de telles assertions devait paraître choquantes, absurdes à Qohéleth, car rien ne s'oppose à ce que ce dernier ait eu connaissance de la philosophie d'Héraclite, et nous serions assez disposés même à voir dans l'Ecclésiaste une sorte de polémique contre l'orgueil païen du physicien d'Ephèse.

Sans doute, pour Qohéleth, Dieu a fait toute chose belle en son temps (III, 11), et tout ce que Dieu fait durera tou-

1. Cornill, *Das Buch Kohéleth*. Cité par F.-J. Leenhardt, *op. cit.*, p. 320.

jours; il n'y a rien à y ajouter et rien à en retran
(III, 14). D'autre part, il est exact que, à son avis, I
a donné à l'homme la capacité d'une telle contempla
de l'éternité. Mais à quoi cela sert-il? Avec tout c
l'homme ne réussit pas à embrasser le tout depu
commencement jusqu'à la fin (VII, 23, 24; VIII, 17; XI
A l'instar de l'auteur du livre de Job, le philoso
juif insiste ici sur le profond abîme qui sépare la v
science, la toute science divine et la plus haute c
naissance humaine, qui n'en est qu'un petit fragm
(Cf. Job, XI, 7; XXVIII, 21; XLII, 3).

Ainsi, chez Qohéleth, le philosophe s'éclipse de
le croyant, la foi d'enfant l'emporte sur la raison sp
lative. L'orgueil du sage s'évanouit pour faire place
touchante humilité du croyant.

Certes, nous devons reconnaître bien des lacu
dans la pensee religieuse de l'auteur de l'Ecclésias
les ombres sont nombreuses qui voilent trop souver
clarté du ciel. Il semble qu'il ne pouvait guère en
autrement : Une existence aussi tourmentée que c
de Qohéleth, un esprit tellement préoccupé et qui
cessé de sonder les plus graves problèmes, une co
cience constamment troublée par l'intime convict
des perfections divines d'une part et le lamentable sp
tacle des réalités d'ici-bas d'autre part, un tel hom
n'était-il pas voué à toutes les débâcles morales et
rituelles? Ce qui nous surprend, au contraire, chez
c'est bien la victoire de l'esprit sur la matière, c'es
fidélité aux traditions religieuses de son peuple, p
encore, ce sont les géniales intuitions religieuses,
par dessus tout, c'est le triomphe de l'humilité et de
foi. Et ceci nous explique, sans doute, plus que to
autre considération de l'ordre historique ou dogm

que, que les docteurs juifs aient assigné à notre livre une place d'honneur dans le Canon de l'Ancien-Testament.

Il resterait à étudier la part qui revient à Qohéleth dans le domaine de la *Révélation biblique*. Peut-on dire que ce livre est un fruit de l'esprit d'en haut, au même titre que la majorité, pour ne pas dire la totalité, des livres canoniques? Cette question vaudrait d'être longuement étudiée. Nous ne pouvons que l'effleurer au terme de notre travail. Nous savons combien l'autorité de Qohéleth a été discutée dès l'origine. Le talmud nous a conservé les échos de ces controverses passionnées. Quoi qu'il en soit, la tradition juive, et après elle, la tradition chrétienne, ont toujours maintenu cette autorité; et, en fait, quel que soit le caractère très particulier de l'ouvrage, nous ne pouvons dénier à Qohéleth sa part d'inspiration. Or, parler d'inspiration, n'est-ce pas parler en même temps de révélation? L'inspiration ne désigne-t-elle pas l'opération surnaturelle par laquelle Dieu communique sa volonté aux hommes qui doivent en être les propagateurs? La révélation réclame et implique l'inspiration, et l'inspiration a pour conséquence ou pour objet la révélation. Les deux termes se touchent et finissent par se confondre.

Cependant, si nous sommes convaincus de l'inspiration de Qohéleth, nous ne croyons pas que celle-ci comprenne, suivant l'idée des rabbins juifs ou de Gaussen la *suggestio rerum et verborum, l'impulsus ad scribendum* et la *gubernatio* dans les moindres détails de la mise en œuvre. Nous croyons que la théorie de l'inspiration plénière, communément appelée *théopneustie*, a contre elle les grandes données scripturaires et, en particulier, cet élément personnel et humain dont il faut

tenir compte, et qui se trahit partout dans la p
comme dans le style. Nous ne faisons pas des écri
sacrés — moins encore peut-être de Qohéleth -
hommes infaillibles en tous points parce qu'ins
Ils ne furent ni toujours des littérateurs, ni des p
ciens, ni des érudits. Ils n'ont pas eu la prétenti
nous enseigner toutes choses. L'examen impart
attentif des Livres saints nous montre les écrivai
bliques conservant toujours, sous l'intervention cé
leur pleine liberté intellectuelle et morale, l'usa
toutes leurs facultés naturelles, soumis, comme
au devoir de la vigilance et de la prière, toujours
nement responsables; ils déclarent rapporter chac
propre expérience; ils discutent, il argumentent,
appellent à leur bonne foi (Cf. Rom. IX, 1; II Cor.
23; Gal. I, 20); ils sont quelquefois dans le dout
2 Cor. XII, 2, 3).

Ainsi donc, ce n'est pas dans les tâtonnement
losophiques, ni dans les multiples expériences d
héleth que nous cherchons la révélation. Nul
être plus que lui, parmi les auteurs sacrés, n'a
paraître sa personnalité dans son écrit. Toutefois,
avons découvert dans le livre de Qohéleth, non pa
prophétie, mais bien une méditation individue
profonde sur des sujets que Dieu lui-même et Dieu
a pu mettre en son cœur. Incontestablement, ce
que l'expérience humaine aurait pu détourner cen
et pour jamais de toute croyance religieuse et de
espérance, et qui ne cesse d'en revenir à Dieu
affirme sa confiance absolue en Sa justice et sa fo
vincible en la rétribution; ce sage a reçu, plus ma
tement peut-être que d'autres, une illumination s
turelle, une inspiration de l'esprit divin.

D'ailleurs, un passage du livre nous apporte, à cet égard, et sous une forme symbolique, quelques précieuses indications. Dans l'épilogue, Qohéleth dit que « les paroles des sages sont comme des aiguillons, et comme des clous plantés porteurs de provisions; elles sont donnés par un seul berger נתנו מרעה אחד. (XII, 11.) Ce verset ne peut-il être ainsi traduit : Je sais que les paroles des sages sont comme des aiguillons qui pénètrent l'âme, comme des clous perçants et solides, mais je sais et je veux qu'on sâche mieux encore que ce que j'écris procède d'*un seul Berger* qui est bien supérieur aux sages de ce monde, de Dieu lui-même?

Le Livre de Qohéleth est bien un livre profondément humain, mais il n'est pas pour cela l'œuvre de la seule sagesse humaine; parmi bien des détails troublants ou obscurs, il porte la marque indélébile de l'intervention profonde et réelle de Dieu, le sceau de l'inspiration.

Sans doute, nous ne trouvons pas chez Qohéleth cet abandon et cette confiance expansive que nous admirons chez les psalmistes; il n'étale pas, à nos yeux, comme les prophètes, les splendeurs des temps messianiques, mais il a fait une œuvre qui, pour être différente, n'en est pas moins utile et bénie. C'est une œuvre négative qui consiste à nous révéler le néant des appuis terrestres et à nous faire désirer la plénitude des réalités invisibles. Après avoir lu ce livre on réalise plus intensément sa pauvreté, sa faiblesse, son ignorance; avec Qohéleth, on soupire après la révélation parfaite de Dieu, et l'on sent mieux alors son privilège immense de posséder, en Jésus-Christ, celui qui est le chemin, la vérité et la vie.

La présence de Qohéleth dans le recueil biblique n'est pas seulement un enrichissement au point de vue

religieux, mais aussi au point de vue historique. C
vre nous permet de jeter un coup d'œil dans un m
spécial que, sans lui, nous connaîtrions à peine; i
flète de façon très exacte, le grand courant d'opin
qui, après la captivité, se manifestait chez les sa
Dieu, qui a voulu que fussent racontés les événem
extérieurs de la vie de son peuple, a pris soin de
laisser aussi des témoins de l'histoire des idée
Israël. Or, cette histoire renferme d'utiles leçons.
nous apprend que si le respect de la foi était g
chez les juifs, le travail, même audacieux, de l'int
gence n'était pas interdit; et qu'une forme de la pe
religieuse a existé, celle des sages, qui pour n'être
toujours populaire, ni expansive et conquérante, p
néanmoins nécessaire, obtint la reconnaissance
cielle et fut favorisée par l'inspiration divine. C
histoire nous apprend ainsi que la pensée, même la
hardie, lorsqu'elle sait se mettre sincèrement au ser
de la vérité et surtout se placer humblement sou
contrôle de l'esprit, loin de constituer un danger
la foi, est pour elle un appui précieux.

FIN

INDEX DES OUVRAGES CITÉS[1]

Barton (G.-A.), p. 106, 118, 217.
Bible Annotée, p. 117.
Bickell (G.), p. 27.
Bois (H.), p. 120, 121, 125, 132, 145, 151.
Bost (L.), p. 17, 22, 85.
Bovon (A), p. 169.
Bruston (Ch.), p. 109, 146, 181, 186, 194, 195, 213.
Causse (A.), p. 200.
Clavier (H.), p. 153, 170.
Cornill, p. 221.
Delitzsch (F.), p. 41, 63.
Dhorme (P.), p. 145.
Eichhorn, p. 22, 91.
Eusèbe, p. 16.
Ewald (H.), p. 76.
Gautier (L.), p. 19, 20, 23, 91, 93, 95, 107, 118.
Grätz (H.), p. 27, 106.
Hengstenberg (E. V.), p. 22.
Herder, p. 91.
Hitzig (F.), p. 23, 118.
James (W.), p. 143.
Jérôme, p. 17.
Kleinert (P.), p. 14, 144.
Knobel (A.), p. 104, 106, 114.
Kuenen (A.), p. 118.
Lagrange (P.), p. 45.
Lemaitre (A.), p. 207.
Leenhardt (F. J.), p. 89, 90, 140, 192.
Lods (Ad.), p. 37, 47, 165, 175, 182, 192, 199.
Lortsch (D.), p. 71.
Lowth, p. 79.
Margoliouth, p. 122.
Pfleiderer (E.), p. 125.
Plumptre (E. H.), p. 91, 118, 135, 150.
Podechard (E.), p. 18, 27, 32, 38, 46, 51, 59, 63, 64, 67, 68, 77, 79, 89, 93, 103, 114, 144, 147, 159, 161, 189, 190, 191, 205, 209.
Renan (E.), p. 11, 69, 72, 77, 115, 160, 161, 203, 217.
Reuss (E.), p. 90, 106, 163.
Rougemont (de F.), p. 23.
Schmidt (J. E. Chr.), p. 69.

1. Les renseignements bibliographiques se trouvent aux pages indiquées.

Schürer (E.), p. 56.
Segond (L.), p. 73, 74, 75, 79, 88, 96, 98, 99, 100, 102, 114, 119, 120.
Siegfried (C.), p. 38, 57, 94, 113, 118, 134, 216.
Thébault (F.), p. 78, 86, 87.
Tyler (Th.), p. 76, 118, 122, 134, 138, 150.
Vaihinger (J. G.), p. 78.
Volck (W.), p. 14.
Weber (Alf.), p. 128, 147.
Westphal (A.), p. 26, 28, 6
Wilson (Dick), p. 75, 101.
Zapletal (V.), p. 76, 78, 118
Zeller (E.), p. 126, 143.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

Pages.

Les motifs qui nous ont déterminé à écrire cet ouvrage. Les divisions de notre travail. Justification de l'orthographe du mot : Qohéleth 7

PREMIÈRE PARTIE

ÉTUDE CRITIQUE

CHAPITRE PREMIER

Qohéleth et le Canon des Ecritures 13
1. — Le témoignage des Ecritures 13
2. — Le témoignage des auteurs profanes 14
3. — Les témoignages patristiques 16
Conclusion 18

CHAPITRE II

Analyse du Livre 22
1. — Les plans proposés 22
2. — Notre plan 24
3. — Exposition 25
Traduction 27

CHAPITRE III

La langue du Livre .....
1. — Caractéristique générale de la littérature postéxilique .....
2. — La langue de Qohéleth .....
3. — Le style de Qohéleth .....

CHAPITRE IV

La Question d'Authenticité .....
L'auteur : 1) Salomon est-il l'auteur de l'Ecclésiaste? ...
2) Y a-t-il pluralité d'auteur? .....
3) Notre thèse .....
Discussion de la théorie de l'unité d'auteur : le « J'ai été roi... », 95. — Contradictions, 98. — Les mots propres au livre de Qohéleth, 99. — La couleur araméenne du livre, 100.
Discussion de la théorie pluraliste. Généralités .....
Unité du livre .....
4) Qohéleth .....
Etude du terme קהלת .....
Le temps .....

DEUXIÈME PARTIE

ÉTUDE PHILOSOPHIQUE

CHAPITRE PREMIER

Qohéleth et l'Hellénisme .....
1. — Influence de la philosophie d'Aristote .....
2. — Influence de la philosophie d'Héraclite .....
3. — Influence de la philosophie stoïcienne .....
4. — Influence de la philosophie épicurienne .....

CHAPITRE II

Pages.

La Doctrine de Qohéleth 165
Généralités 165
1. — Anthropologie 166
2. — Ethique 175
a) Le problème de Yitron 176
b) La Règle de vie 179
3. — Théologie 183
a) Théodicée 183
b) La rétribution future 186
c) La vie après la mort 195
Quelques explications liminaires 198

CONCLUSION

La Personnalité de Qohéleth 202
Qohéleth n'est pas un épicurien 203
Il n'est pas un désabusé 205
Qohéleth à la fois pessimiste et optimiste 207
Qohéleth est-il un égoïste? 210
Qohéleth est-il un matérialiste? 212
Qohéleth, un homme de foi 216
Qohéleth et la révélation 223

Index des Ouvrages cités 227
Table des Matières 229

INSTITUT BIBLIQUE ET PASTORAL DE L'ESTE
ALGRANGE
BIBLIOTHÈQUE