

Temps et contretemps dans le livre de Qohélet

Bertrand Pinçon

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LYON

LYON

RESUMEN Este estudio trata sobre la temática del tiempo y sus contradicciones en el libro de Qohéleth. ¿Cómo debemos interpretar correctamente la palabra עת (tiempo) en el contexto de la caducidad del tiempo (הבל), cuando se encara la muerte? Qohéleth tiene en cuenta la inmensa distancia entre toda vida humana (עת) y la eternidad de Dios (עולם). A pesar de estas observaciones pesimistas, el único camino de la verdadera sabiduría es apreciar, en cada momento oportuno, los bienes cotidianos de la vida y, sobre todo, el temor de Dios.

PALABRAS CLAVE Tiempo, felicidad, ganancia, sabiduría, temor de Dios.

SUMMARY *This study deals with the topic of the time and its contradictions in the book of Qohéleth. How exactly interpreting the word עת (time) in the context of futility of the life (הבל) and face to death? Qohéleth takes into account the main gap between every human life (עת) and the everlastingness of God (עולם). In spite of those pessimistic observations, the only way of wisdom is to appreciate, at the proper time, the simple goods of everyday life and fear God above all.*

KEYWORDS *Time, Happiness, Profit, Wisdom, Fear of God.*

I. INTRODUCTION

S'il est un concept majeur qui parcourt l'ensemble du livre de Qohélet, c'est bien celui du temps. Il est clairement énoncé dans le poème qui lui est consacré au début du chapitre 3 (Qo 3,1-8) mais aussi, de manière implicite, dans les deux autres poèmes qui encadrent l'œuvre du sage : le poème introductif sur le perpétuel recommencement des choses (Qo 1,4-11) et le poème conclusif sur la fin de vie (Qo 12,1-7). Mises à part ces références, la question du temps affleure dans le reste du livre, ne serait-ce qu'à travers les

interrogations rhétoriques de Qohélet : quel profit, quel avantage, à quoi bon ? Sans compter les refrains fameux du livre : vanité des vanités, tout est vanité et poursuite de vent, si bien que le sujet du temps, qui apparaît de prime abord comme une limite voire un ennemi de la sagesse, finit par devenir un allié, certes modeste, mais bienfaisant capable d'aider le sage à tirer au mieux partie de sa vie.

II. LE TEMPS QUI VIENT, LE TEMPS QUI S'EN VA

Parmi les passages structurants de la pensée de Qohélet, les poèmes sur le temps ne manquent pas de retenir l'attention du lecteur. Ceux-ci sont rassemblés autour de deux aphorismes célèbres : “*rien de nouveau sous le soleil*” (Qo 1,4-11) et “*il y a un temps pour tout*” (Qo 3,1-8), sans oublier le poème ultime sur la fin de vie (Qo 12,1-7).

1. RIEN DE NOUVEAU SOUS LE SOLEIL (Qo 1,4-11)

Après le titre du livre et un court prologue, l'œuvre de Qohélet s'ouvre par un ensemble de huit versets décrivant, sous forme métaphorique, l'incessant recommencement des choses dans le ciel comme sur terre pour en conclure par cette affirmation bien connue selon laquelle il n'y a “rien de nouveau sous le soleil” (v. 9). Dans ces versets, le sage dénonce de manière imagée le temps qui ne fait que se répéter invariablement, aussi bien dans le cosmos qu'à travers le renouvellement des générations¹. La répétition des événements de la vie humaine est comparable au cycle de la nature qui ne fait que se reproduire à l'infini. Tout est toujours pareil, au point qu'il n'y a apparemment rien à attendre de vraiment inédit dans le monde. Mais la marche de l'histoire n'est cependant pas chaotique, d'autant qu'au mouvement perpétuel des choses et des personnes s'oppose la stabilité de la terre qui, elle, est toujours là (v. 4), à l'instar du temps qui, lui aussi, continue invariablement à scander le rythme de l'histoire (v. 10).

¹ Pour une analyse détaillée du poème, cf. B. PINÇON, *Qohélet, le parti pris de la vie* (LLB 169; Paris 2011) 29-38.

Pour en arriver là, le sage passe en revue les quatre éléments traditionnels de la création que sont la terre, la lumière, l'air et l'eau. En Qo 1,4-7, Qohélet insiste sur la répétition inéluctable de ce qui se produit sur la terre ou autour d'elle. Le monde subsiste toujours alors que ses habitants ne cessent de se succéder. Les générations se suivent inlassablement sur la terre, à la manière dont le soleil fait ses rotations autour du globe, tel un coureur essoufflé d'avoir à accomplir chaque jour un tel trajet. Le vent, lui aussi, fait ses tours tous azimuts, tel est l'être humain agité en tous sens. De même l'eau des fleuves, qui se jette dans la mer sans que jamais celle-ci n'en soit saturée, n'est pas sans rappeler l'activité humaine incessante et parfois stérile qui n'apporte guère de changement notable au déroulement de l'histoire. En négatif, ce que Qohélet perçoit de la nature est aussi valable pour l'homme, ce perpétuel insatisfait qui n'en aura jamais fini d'avoir tout vu, entendu, exprimé. Ses recherches et son questionnement sont sans limite, d'où son insatisfaction innée, cause de toute souffrance selon lui : "toute parole est lassante !" (v. 8)². En positif, le perpétuel recommencement des choses rabat les cartes du cours de l'existence humaine au sens où il remet en cause la notion même de temps. Ainsi, est gommée la différence entre le passé, le présent et l'avenir : "ce qui fut, cela sera, ce qui s'est fait se refera, et il n'y a rien de nouveau sous le soleil !" (v. 9). Et le sage de dénoncer ces apparentes nouveautés qui n'en sont pas. Ce que l'on croit être nouveau aujourd'hui s'est déjà produit par ailleurs. Seule fait défaut la mémoire de celui qui y pense encore, au point que l'oubli du passé donne encore l'illusion de la nouveauté : "le manque de mémoire donne l'impression aux hommes qu'ils découvrent quelque chose"³. Une telle critique en règle des temps anciens va à l'encontre de la théologie vétérotestamentaire contenue notamment dans les textes prophétiques où le croyant est, au contraire, appelé à faire mémoire de la fidélité du Seigneur pour se faire pardonner ses infidélités aujourd'hui et accueillir la nouveauté qui vient de Dieu (Is 43,18-19 ; 65,16-17 ; Jr 31,31-34 ; Ez 16,22.43). Etant donné qu'il n'y a pas de nouveauté pure et simple, chaque génération est contrainte de refaire, pour elle-même, l'expérience des générations antérieures car ceux qui

2 Ce motif de l'insatiabilité du sage sera repris en Qo 4,8 pour décrire l'appétit des richesses qui s'empare de celui qui ne vit que pour lui seul.

3 D. Lys, *L'Écclésiaste ou que vaut la vie ? Traduction, introduction générale, commentaire de 1, 1-4, 3* (Paris 1977) 139.

arrivent maintenant ont oublié ceux qui les ont précédés (v. 10)⁴. Ainsi, ce que l'on croit être nouveau ne l'est, en fait, que pour soi-même (v. 11). En définitive, ce mélange de mouvement et de stabilité annonce les développements à venir sur la critique en règle de la fugacité de la vie (הבל), le lot inévitable des souffrances humaines (עמל) en dépit des petits bonheurs (טוב) que nous offre ponctuellement la vie. Autant de situations que chaque génération est amenée à connaître pour elle-même. A son tour, Qohélet, après en avoir fait lui-même l'expérience, en tirera les conséquences qui s'imposent : seules sont transmissibles l'invitation à se réjouir des bienfaits de la vie et l'appel à s'en remettre à Dieu par-dessus-tout.

2. IL Y A UN TEMPS POUR TOUT (Qo 3,1-8)

Au début du chapitre 3, après ce qu'il est convenu d'appeler la "fiction salomonienne" (Qo 1,12-2,26) aux termes de laquelle le sage décide de se lancer dans une recherche éperdue de satisfaction personnelle, Qohélet en vient à réfléchir sur le temps favorable pour l'homme. Ce fameux poème débute en ces termes : "il y a un moment pour tout et un temps pour toute chose sous le ciel" (v. 1). Ce verset emploie deux termes distincts pour exprimer, chacun, un aspect du concept de temps dont il sera ensuite question. Le mot זמן traduit en grec par χρόνος⁵, désigne le temps quantitatif, la durée, une période de temps. Il n'y a qu'une seule occurrence de ce terme dans l'œuvre de Qohélet. Le mot עת traduit en grec par καιρος⁶ désigne, quant à lui, le temps qualitatif, l'occasion favorable. Le עת vise l'occasion à saisir pour effectuer quelque

4 Ce constat dévastateur de la mémoire des souvenirs qui tombent dans l'oubli sera énoncé à nouveau ultérieurement en Qo 2,6; 8,10; 9,5.

5 Terme traduit en français par "saison" par D. Lys et par "moment" dans la *Bible de la Pléiade*, la *BJ* et la *TOB*.

6 Terme traduit en français par "occasion" par D. Lys et par "temps" dans la *Bible de la Pléiade*, la *BJ* et la *TOB*. Pour une étude du concept de temps chez Qohélet, cf. M. V. Fox, *A Time to tear down & a Time to build up. A Rereading of Ecclesiastes* (Michigan 1999) 194-214 (en particulier 200-204 où sont exposées les différences de sens entre ces deux termes); M. FAESSLER, *Qohélet philosophe. L'éphémère et la joie* (Essais bibliques 47; Genève 2013) 72-80; M. GILBERT, "Le concept de temps (עַת) chez Qohélet et Ben Sira", in : *L'antique sagesse d'Israël. Etudes sur Proverbes, Job, Qohélet et leurs prolongements* (Pendé 2015) 315-334; B. PINÇON, "Quoi de nouveau sous le soleil ? L'épreuve du temps chez le sage Qohélet": *BN* 165 (2015) 45-47.

chose en temps opportun⁷. Mais, c'est surtout sur la cohérence d'ensemble des différents temps de la vie que le sage s'interroge. Il le fait au moyen de 29 occurrences en Qo 3,1-8 auxquelles s'ajoute une 30^e en Qo 3,11.

Sur le plan formel, les paroles sur le temps sont organisées en quatorze binômes contenant, chacun, le substantif **זמן** suivi de la préposition **בְּ**. Seules deux paroles font exception à la règle, les 6^e et 14^e binômes qui ne comprennent pas de préposition. Au sein de cette énumération, faut-il y voir un ordre quelconque ? Les occasions favorables sont présentées deux par deux, et chaque binôme met en évidence des actes contrastés. Dans certains cas, le constat positif précède un constat négatif (binômes 1.2.8.9.10.13) ; dans d'autres cas, le constat négatif précède le constat positif (binômes : 3.4.5.6.7.11.14). Il reste le binôme 12 pour lequel on ne peut trancher : "un temps pour se taire, un temps pour parler" (v. 7d). Mises à part ces observations formelles, il est difficile de mettre en valeur une organisation nettement structurée de l'ensemble des déclarations. Une chose est sûre : Qohélet observe qu'un temps est offert pour l'homme, temps qui dépend ou non de lui, en tout cas un temps qui, à vue humaine, s'oppose ou se contredit avec un autre. C'est donc cette apparente incohérence dans la succession des événements qui est observée par le sage sans y porter, pour l'instant, le moindre jugement de valeur.

"Un temps pour enfanter, et un temps pour mourir". L'énumération commence par le début et la fin de la vie, deux événements qui, assurément, échappent à toute emprise humaine. Cette considération généraliste ouvre l'ensemble des situations à venir. C'est bien dans cette vie présente que s'inscrivent les autres propositions à venir.

"Un temps pour planter et un temps pour arracher le plant". Ici, l'homme dispose de la maîtrise des choses, celle de faire comme de défaire. Selon le contexte général des paroles, insistance est mise non sur la continuité des opérations⁸ mais sur leur opposition : l'un fait, l'autre défait. Sans doute, en raison du parallèle antithétique précédent, faudrait-il comprendre ce binôme comme : naissance du plant/mort du plant.

7 Selon M. V. Fox, le concept de temps a partie liée, dans la Bible, avec l'idée de besoin : "Note the near-synonymy of 'need' and 'time'. 'Time' in Qohelet's Catalogue is when a certain 'need' presents itself." (Fox, *A Time to tear down & a Time to build up*, 206).

8 Sinon nous aurions eu le binôme : planter/récolter.

“Un temps pour tuer et un temps pour guérir”. On en revient au domaine de la vie mais, ici, l’ordre des choses a changé. A une attitude négative, suit une attitude positive. Le sage observe deux attitudes opposées par rapport à la vie : une maléfique, l’autre bénéfique. On ôte la vie aux uns tandis que l’on soigne d’autres vies. Une fois encore, ce qui est en cause est l’attitude contradictoire du genre humain lequel peut, selon les époques et les régions du monde, être meurtrier ou guérisseur.

“Un temps pour détruire, un temps pour bâtir”. Ce qui se passe dans le domaine du vivant s’observe également dans l’ordre des choses : on démolit ce qui a, un jour, été construit et on construit ce qui, un autre jour, pourra être détruit.

“Un temps pour pleurer et un temps pour rire ; un temps pour gémir et un temps pour danser”. A nouveau, alternent tristesses et joies, deuil (gémir) et réjouissances (danses) pouvant faire écho à la première opposition introductive : naître et mourir.

“Un temps pour lancer des pierres et un temps pour en ramasser”. Ce binôme fait l’objet d’une variété de lectures, allant d’une interprétation littérale à une interprétation métaphorique de nature érotique. En tout cas, quelque soit l’interprétation retenue, cette parole illustre à nouveau les apparentes contradictions des actions humaines qui se font et se défont au gré des événements de la vie.

“Un temps pour embrasser et un temps pour s’abstenir d’embrassements”. Ce binôme, qui ressortit clairement du registre des sentiments affectueux, vise tant de situations d’union et de séparation marquant les relations interpersonnelles.

“Un temps pour chercher et un temps pour perdre”. Là encore, il ne s’agit pas d’actions conjointes qui consisteraient à rechercher ce que l’on a perdu. Le sens général invite à retenir l’opposition entre les deux actions distinctes, dont l’une relève d’une décision, l’autre de la négligence⁹.

“Un temps pour garder et un temps pour jeter”. Là encore, un acte positif est suivi d’un acte négatif, tout dépend donc des circonstances et de la valeur des choses.

9 Peut-être faut-il étendre cette opposition à l’activité intellectuelle et lire ce binôme dans un sens sapientiel comme le fait M. Rose (cf. M. Rose, *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth* [OBO 168; Fribourg – Göttingen 1999]198).

“Un temps pour déchirer et un temps pour coudre”. A priori, l’opposition semble claire. On retrouve, dans le domaine des vêtements, le cycle inéluctable des démolitions et des constructions puisqu’il faut parfois remplacer ce qui est devenu usé¹⁰.

“Un temps pour se taire et un temps pour parler”. Savoir se taire et savoir parler au bon moment et à bon escient, telle est l’attitude de sagesse par excellence¹¹.

“Un temps pour aimer et un temps pour haïr”. Quelles situations sont visées, autres que celles du v. 5b ? Dans le livre, Qohélet n’emploie jamais le verbe haïr à l’endroit des personnes mais seulement pour désigner des entités telles que le travail, l’argent, le luxe. Un tel constat peut faire état aussi bien de situations indépendantes que successives : on finit par aimer ce que l’on a un temps détesté et, inversement, détester ce que l’on a jadis aimé. Ce passage trouve sans doute son prolongement dans le binôme suivant.

“Un temps pour la guerre, et un temps pour la paix”. Ce binôme conclusif ne contient plus de verbes, seulement des substantifs. Toute la vie est marquée par ces deux faits opposés qui résonnent en écho avec l’opposition précédente : aimer puis haïr, d’où guerre et paix. L’ensemble des énumérations s’achève par le *shalôm* qui, en littérature sapientielle, est plus que la paix. Il évoque un état de plénitude, de prospérité, d’où l’idée de santé, d’amitié et, finalement, de salut.

L’examen de ce catalogue de propositions met en évidence la complexité de la notion de temps telle qu’elle est perçue par le sage, à la fois un bien et un mal, selon qu’il est créateur de vie et de bien-être (naissance/paix) ou destructeur de vie ou de paix sociale (mort/guerre). En positif ou en négatif, ce qui advient en son temps relève tantôt d’une volonté humaine affichée (planter, arracher, démolir, bâtir), tantôt d’événements à accepter (naître, mourir, perdre...). Tout dépend des circonstances qui échappent, pour une part, à l’action humaine¹². A l’instar de la fresque introductive du livre, le poème sur le temps pointe du doigt autant de situations apparemment contradictoires dans lesquelles sont prises nos existences, entre une nécessaire stabilité des

10 M. Rose fait de cette parole une lecture sapientielle en envisageant de recoudre le parchemin pour réécrire, attitude sapientielle par excellence (cf. *ibid.*, 198-199).

11 Cf. Pr 10,19 ; 13,3 ; 17,27 ; 21,23.

12 Cf. V. D’ALARIO, “Liberté de Dieu ou destin ? Un autre dilemme dans l’interprétation du Qohélet”, in : A. SCHOORS (dir.), *Qohélet in the Context of Wisdom* (BETL 136; Leuven 1998) 457-463.

événements et le constat de la fugacité du mouvement de la vie. Ce qui s'observe dans le monde se produit inévitablement à l'échelle d'une vie¹³. Face à un tel constat ambivalent, le sage en vient à conclure que l'homme n'est décidément pas maître de sa vie. Il n'a souvent pas d'autre alternative que de subir les contraintes du réel en s'y adaptant de son mieux. D'où la question du profit qui ressurgit aussitôt en Qo 3,9. "Quel profit celui qui travaille trouve-t-il à la peine qu'il prend ?" Au moyen de cette question rhétorique qui reprend celle posée solennellement en ouverture du livre en Qo 1,3, le sage y répond en référence à la thématique du temps (עת) dans son rapport dialectique avec le tout (כל / עולם). L'observation de Qohélet porte sur l'occupation que Dieu a confiée à l'homme, occupation qui n'est plus décrite de manière négative comme en Qo 1,13 mais comme partie prenante de l'œuvre de création et du temps fixé par Dieu, qu'il soit bon ou mauvais¹⁴. L'homme, ramené à la mesure de chaque chose, ne bute plus devant le sens du réel qui vient en son temps mais seulement devant l'immensité de l'œuvre de Dieu (כל) et le sens ultime des choses (עולם). Face à ce qui dépasse l'entendement humain, la réflexion du sage porte sur un acte de confiance en ce Dieu qui fait tout ce qu'il convient en son temps (v. 11).

En conséquence, Qohélet en tire deux attitudes fondamentales de sagesse : l'une portant sur l'action de l'homme (v. 12-13), l'autre portant sur l'action de Dieu (v. 14-15). Dans la première, le sage prend acte du fait que tout ce qui est bon pour l'homme dans la vie de tous les jours est le fruit d'un don divin.¹⁵ Les parcelles de bonheur qui lui sont accordées sont autant de moments à saisir qui lui sont donnés par Dieu. Dans la seconde, il reconnaît que, même face à l'éternité du temps divin, l'homme n'est pas en reste, il lui revient de craindre Dieu par-dessus tout. A travers ce poème, s'affine le cœur de la pensée dialectique de Qohélet. La connaissance de l'homme est limitée dans le temps (עת) tandis que celle de Dieu reste entière (עולם), d'où la frustration du sage de ne bénéficier de si peu d'avantage dans la vie. C'est la raison pour laquelle l'homme est invité à profiter des bons moments de

13 Nous rejoignons ici la position de M. Gilbert qui soutient que le catalogue de Qo 3,1-8 indique "uniquement des situations contradictoires en face desquelles l'homme ne sait que penser" (GILBERT, *L'antique sagesse d'Israël*, 331).

14 Cf. le poème sur le temps Qo 3,1-8.

15 Le sage reprend ici des motifs de la parole de bonheur de Qo 2,24-26.

l'existence (Qo 3,12-13). Quant au reste, sur lequel il n'a guère de prise, il n'a plus qu'à s'en remettre à Dieu en le craignant (Qo 3,14).

3. TOUT RETOURNE À LA TERRE (Qo 12,1-7)

Le livre de Qohélet s'achève, comme il avait commencé, par un poème¹⁶. A la différence du poème initial, cette ultime péricope débute par une franche exhortation : "Et souviens-toi de ton Créateur au jour de ton adolescence" (v. 1) laquelle est suivie de trois séries d'explications (v. 1b.2 et 6) décrivant trois étapes dans la détérioration progressive de l'état de santé : perte du goût de vivre, déclin irrémédiable des forces physiques, évocation des derniers instants de la vie jusqu'au dernier souffle... Dans les deux premières étapes (v. 1-5), comme pour mieux exprimer le sens de la vie humaine, le sage procède à une relecture cosmologique des derniers temps de l'existence, ce qui n'est pas sans rappeler la fresque inaugurale du poème initial. Par le recours au langage métaphorique, la vie de l'homme est, à nouveau, comparée à celle de la nature, la vieillesse étant décrite comme l'arrivée de l'hiver et du chaos : le ciel qui se couvre, la lumière qui décroît, la terre qui s'obscurcit, le mauvais temps qui menace (v. 1 et 2). L'avancée progressive du grand âge frappe tous les membres de la maison : hommes et femmes, gardiens et servantes (v. 3). Certains auteurs s'accordent avec le midrash¹⁷ pour comparer la description de la maison avec les parties du corps humain qui déclinent : les gardiens de la maison qui tremblent représentant les jambes ; les hommes vigoureux qui se courbent, les bras ; la porte qui se ferme sur la rue, les oreilles sourdes ; la voix du moulin qui tombe, les dents qui se déchaussent ; l'obscurité qui gagne celles qui regardent par la fenêtre, la vue qui baisse. En outre, sont décrits quelques-uns des premiers effets ravageurs de la vieillesse : le sommeil léger, la

16 Sur le plan strictement littéraire, le poème final commence dès Qo 11,7. Cf. M. GILBERT, "La description de la vieillesse en Qohélet 12,1-7 est-elle allégorique ?", in : J. A. EMERTON (dir.), *Congress Volume Vienna 1980* (VT Sup. 32; Leiden – Boston 1981) 96-109, repris in : *L'antique sagesse d'Israël*, 335-349. Telle est aussi notre position, cf. B. PINÇON, *L'énigme du bonheur. Etude sur le sujet du bien dans le livre de Qohélet* (VT Sup. 119; Leiden – Boston 2008) 117-125.

17 Cf. *Qohélet Rabba* 12,2-4, cf. Ch. MOPSIK, *L'Écclésiaste et son double araméen* (Verdier 1990) 91 ; N. LOHINK, *Qohéleth*, 140 ; *contra* : M. Gilbert critique le recours à l'allégorie physiologique qui, selon lui, ne se justifie pas au regard du texte massorétique, cf. M. GILBERT, "La description de la vieillesse en Qohélet 12, 1-7 est-elle allégorique ?", in : *L'antique sagesse d'Israël*, 342-349.

voix chevrotante, le renoncement aux sorties, l'abandon progressif des forces. Finalement, l'homme se dirige à petits pas vers le lieu de son ultime demeure, "vers sa maison d'éternité" où "les pleureurs tournent déjà dans la rue" (v. 5).

Dans cette dernière étape de la vie (v. 6-7), sont employées deux images de rupture fracassante qui marquent la fin de vie : la chaîne qui lâche et la lampe à huile qui se casse ; la poulie qui cède entraînant la jarre au fond du puits. Au final, la mort de l'homme est décrite comme un double retour : le retour de l'homme terrestre vers la terre qui l'a vu naître et "le souffle à Dieu qui l'a donné" (v. 7)¹⁸. La vie humaine s'achève donc là, à la tombe, sans la moindre idée de retour à la vie après la mort¹⁹. D'où les appels pressants à profiter des temps heureux de la jeunesse tant que cela est encore possible (Qo 11,9-10) et à se souvenir du Créateur qui donne de quoi se réjouir en son temps (Qo 12,1).

III. L'HOMME LIMITÉ DANS LE TEMPS

Mis à part les passages dédiés au temps qui encadrent et structurent le livre, l'ensemble de l'œuvre de Qohélet comporte des références éparses aux limites inhérentes à l'action humaine. Ces limites surgissent tantôt, en négatif, de la critique sur le peu de profit que l'homme est en droit de recueillir sous le soleil, tantôt, en positif, des invitations récurrentes à prendre du bon temps pour vivre.

18 Le corps qui retourne à la terre et le souffle (רוח) qui retourne à Dieu n'est bien-sûr pas sans rappeler, en négatif, l'acte créateur de Dieu dans le second récit de création (Gn 2,7).

19 Qohélet n'envisage pas l'hypothèse d'une vie après la mort. Pour lui, le Shéol est perçu comme ce sort unique qui frappe tous les vivants, hommes et bêtes, justes comme méchants : "tout s'en va vers un même lieu, tout vient de la poussière, tout s'en retourne à la poussière" (Qo 3,20) indépendamment de la question rhétorique qui s'ensuit : "Qui sait si le souffle de l'homme monte vers le haut et si le souffle de la bête descend vers le bas, vers la terre ?" (Qo 3,21). Pour des compléments, cf. PINÇON, "Quoi de nouveau sous le soleil ?", 49-51.

1. QUEL PROFIT POUR TANT DE VANITÉ ?

La question du profit (תרון) revient de manière récurrente dans la première partie de l'œuvre de Qohélet (Qo 1-6). Dès les premiers versets du livre, le sage pose la question de manière rhétorique : "Quel profit trouve l'homme à toute la peine qu'il prend sous le soleil ?" (Qo 1,3). A cela, il y répondra plus tard par la négative. Après avoir tenté d'engager toutes ses forces, sa fortune et même sa sagesse pour se faire plaisir par lui-même, il parvient à la conclusion sans appel selon laquelle "il n'y a pas de profit sous le soleil" (Qo 2,11). La question du non-retour sur investissement sera posée à nouveau au début du poème sur le temps, au chapitre 3 : "quel profit celui qui travaille trouve-t-il à la peine qu'il prend ?" (Qo 3,9), au chapitre 5 : "quel profit retire-t-il d'avoir travaillé pour le vent ?" (Qo 5,15) pour finir par admettre avoir éprouvé dans la vie surtout du chagrin et des souffrances. Par la suite, l'interrogation sapientielle s'affine : "quel avantage a le sage sur l'insensé ?" (Qo 6,8) ; "plus il y a de paroles, plus il y a de vanité, quel avantage pour l'homme ?" (Qo 6,11) avant de considérer que les jours de la vie de l'homme passent aussi vite que l'ombre. Chacun des refrains sur le profit a en commun d'introduire le motif du souffle (רוח), terme souvent employé conjointement avec celui de הבל pour rendre compte avec plus d'acuité ce qui lui semble éphémère.

Les refrains en הבל sur la vanité, qui encadrent le livre de Qohélet, reviennent en effet tout au long de l'œuvre du sage, soit sous forme de refrains courts : tout est vanité, cela est vanité, soit sous forme de refrains longs : « cela aussi est vanité et c'est un tort grave » (Qo 2,21), « cela est vanité et cruelle souffrance » (Qo 6,2b), « tout est vanité et poursuite de vent »²⁰, le motif du souffle venant renforcer l'idée d'évanescence et de fugacité. Dans le texte massorétique, le terme de הבל désigne au sens propre ce qui est éphémère, passager, évanescent. Au sens moral, הבל exprime ce qui semble néant, vain d'où, par extension, ce qui est faux, trompeur²¹. Ces différents sens sont repris dans la première partie du livre, le הבל désignant, selon le contexte, tantôt ce qui ne dure pas, tantôt ce qui est sans valeur.

20 Sept emplois conjoints de הבל et רוח : Qo 1,14 ; 2,11.17.26 ; 4,4.16 ; 6,9.

21 Cf. A. SCHOORS, *The Preacher Sought to Find Pleasing Words. A Study of the Language of Qoheleth. Part II. Vocabulary* (OLA 143; Leuven 2004) 119-129 ; D. RUDMAN, "The Use of הבל as an indicator of Chaos in Ecclesiastes", in : A. BERLEJUNG – P. VAN HECKE (dir.), *The Language of Qoheleth in Its Context. Essays in Honour of Prof. A. Schoors on the Occasion of his Seventieth Birthday* (OLA 164; Leuven 2007) 121-141.

Finalement, que ce soient l'action personnelle du sage (Qo 1,12-26), ses réflexions sur la vie en société (Qo 3,16-4,16), sur la religion (Qo 4,17-5,7) ou la dénonciation des multiples injustices sociales (Qo 5,7-6,9), on ne peut être sûr de rien, tant les situations sont précaires et les événements fugaces ou dépourvus d'intérêt²². Une chose est sûre : tout investissement humain n'est pas automatiquement récompensé à sa juste mesure. Plus on en fait, plus on se fatigue. Le temps finissant toujours par faire son œuvre, tout passe invariablement et finit par disparaître un jour ou l'autre (Qo 6, 11-12). Que reste-t-il donc à faire sinon à jouir du bon temps quand il advient ?

2. PRENDRE DU BON TEMPS POUR VIVRE

A côté des refrains pessimistes en **הבל** sur la fugacité des choses et la fuite du temps, Qohélet identifie quelques moments heureux de l'existence qui lui redonnent espoir. Les paroles en **טוב** constituent une voie de sagesse appréciable pour tenir bon au jour le jour. D'une manière générale, les commentateurs du livre s'accordent à identifier sept paroles ou refrains de bonheur qui rythment la pensée du sage (Qo 2,24-26 ; 3,12.22 ; 5,17-19 ; 8,15 ; 9,7-10 ; 11,9) portant sur les bienfaits de la vie de tous les jours : manger, boire, se réjouir avec ceux que l'on aime²³. Ces moments de réjouissances sont décrits comme autant de dons divins accordés en propre à l'homme malgré la fatigue qu'il éprouve. Toutefois, ces temps heureux ne sont pas introduits de manière artificielle dans la pensée du sage pour se dédouaner d'une vision par trop pessimiste de l'existence. Chacune des paroles en **טוב** s'inscrit dans le raisonnement dialectique du sage, entre vanité des choses (**הבל**) et absence de profit (**יתרון**), dans le but d'opérer une relecture théologique de la quête de sagesse et offrir au sage une réponse réaliste face à l'immensité de l'œuvre qui le dépasse. Se réjouir de la vie est cette occasion bienfaisante dont dispose

22 N. LOHFINK, "Ist Kohelets **הבל** – Aussage erkenntnistheoretisch gemeint ?", in : A. SCHOORS (dir.) *Qohelet in the Context of Wisdom* (BETL 136; Louvain 1998) 41-59 ; "Zu **הבל** im Buch Kohelet", in : *Studien zu Kohelet* (SBAB 26; Stuttgart 1998) 251-258.

23 Mis à part ce septénaire de bonheur, la sagesse de Qohélet fait place, selon nous, à une huitième parole de bonheur en Qo 7,14, rarement prise en compte comme telle par les commentateurs, cf. PINÇON, *L'énigme du bonheur*, 171-220 ; "Au jour de bonheur, accueille le bonheur (Qo 7,14). Réhabilitation d'une parole de bonheur méconnue du livre de Qohélet" : *RivBib* 57 (2009) 311-325 ; *Qohélet. Le parti pris de la vie*, 189-217.

tout un chacun pour apprécier la vie telle qu'elle est, malgré tant de vanités constatées et, surtout, malgré la mort qui plane à l'horizon.

Aussi bien, en analysant chacune des paroles de bonheur dans leur contexte littéraire, il en ressort que le rôle du bonheur est perçu différemment selon les étapes du cheminement sapientiel de Qohélet. Dans la première partie du livre, le sage dresse une critique en règle de tout ce qu'il a appris eu égard à ses observations de l'existence. Ses propos sur le bonheur se présentent alors sous forme de simples constats : il y a du bonheur à manger et à boire (Qo 2,24 ; 3,12.22 ; 5,17). Dans ces termes, la reconnaissance des parcelles de bonheur apparaît comme un moindre mal par rapport au temps qui passe inéluctablement. Dans la seconde partie du livre, alors que Qohélet dispense des leçons de vie, les paroles de bonheur apparaissent sous forme de franches exhortations adressées au disciple l'invitant à saisir sans compter les plaisirs de la vie qui s'offrent à nous : «Va, mange avec joie ton pain et bois de bon cœur ton vin car Dieu a déjà apprécié tes œuvres» (Qo 9,7). Prendre du bon temps est non seulement ce qui nous est accordé par Dieu en son temps mais encore ce qui s'impose de faire tant que l'on en a encore les forces, sans attendre la fin de la vie : «Réjouis-toi, jeune homme, dans ta jeunesse, sois heureux aux jours de ton adolescence, suis les voies de ton cœur et les désirs de tes yeux, mais sache que sur tout cela Dieu te fera venir en jugement» (Qo 11,9).

IV. CONCLUSION

Que reste-t-il à l'homme pour supporter la vie qui passe avec ses contretemps ? Craindre Dieu par-dessus-tout. La crainte de Dieu est un thème trop souvent méconnu de la pensée de Qohélet²⁴. La première mention (Qo 3,14b) intervient dans le contexte entourant la deuxième parole de bonheur (Qo 3,10-15). Après avoir posé à nouveau, en Qo 3,9, la question rhétorique d'un éventuel profit que l'homme serait en droit d'attendre de ses efforts, le sage

24 G. BELLIA – A. PASSARO, "Qohelet, ovvero la fatica di conoscere", in : G. BELLIA – A. PASSARO (dir.), *Il libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia* (Cammini nello Spirito. Biblica 44; Milan 2001) 357-390 ; L. MAZZINGHI, "Qohelet tra Giudaismo ed Ellenismo. Un'indagine a partire da Qo 7, 15-17", in : *Il libro del Qohelet*, 90-116 ; M. SNEED, "(Dis)closure in Qohelet : Qohelet Deconstructed": *JSOT* 27 (2002) 115-126 ; A. NICCACCI, "Qohelet o la gioia come fatica e dono di Dio a chi lo teme": *LA* 52 (2002) 29-102 ; W. R. STEELE, "Enjoying the Righteousness of Faith in Ecclesiastes": *CTQ* 74 (2010) 225-242 (surtout 235-236).

répond que tout advient en son temps, bien que l'homme ignore tout de l'action divine (v. 10-11) sauf à trouver du plaisir malgré ses souffrances (v. 12-13) et indépendamment du gouvernement du monde car Dieu «fait en sorte qu'on le craigne» (v. 14). Craindre Dieu revient non seulement à accepter de jouir gratuitement des biens de ce temps mais également à entrer en relation avec Celui-là seul qui connaît tout et qui peut tout. Dans la seconde partie du livre, à partir du chapitre 7, la crainte de Dieu est présentée comme cette attitude qui incite l'homme à se tenir entre la sagesse qui le pousse à rechercher le sens des réalités des choses de ce monde et la sottise qui le pousse à se réjouir de tout sans se poser de questions. Craindre Dieu conduit donc à s'ouvrir à un autre que lui, qui le précède et le dépasse car il est plus fort que lui (Qo 7,13-14). Par suite, au chapitre 8, la crainte de Dieu est présentée comme un remède pour passer des déceptions amères à la joie humble et confiante en la vie, de la recherche orgueilleuse de satisfactions personnelles à une sagesse qui sait jouir modestement des moments agréables de l'existence (Qo 8,12). A côté de ces affirmations, Qohélet ajoute deux exhortations franches à craindre Dieu : une dans un contexte religieux (Qo 5,6), l'autre dans le contexte éditorial de la fin du livre : «Fin du discours. Tout est entendu. Crains Dieu et observe ses commandements, car c'est là le devoir de tout homme» (Qo 12,13). Au final, s'en remettre à Dieu à temps et à contretemps est bien cette seule vraie attitude de foi apte à relier les bienfaits de la vie au caractère nécessairement limité de toute sagesse humaine.