

## „Dieu te convoquera en jugement“: Qo 11,9c, un texte „intrus“?

Luca Mazzinghi

### 1. Le problème de Qo 11,9c: un texte „intrus“ dans le livre de Qohélet?

Le livre de Qohélet se clôt sur un poème célèbre et pourtant discuté: il s'agit du texte de Qo 11,7-12,7(8)<sup>1</sup>, une invitation à la joie adressée aux jeunes en vue de la vieillesse et de la mort; nous n'affronterons pas en ce lieu la question controversée relative à l'interprétation de ce poème. Au poème conclusif fait suite l'épilogue (Qo 12,9-14), que nous considérons comme l'œuvre d'un ou peut-être deux rédacteurs. Nous entendons ici nous arrêter sur un seul aspect concernant le texte de Qo 11,9c; nous reportons par commodité une traduction personnelle de tout le v.9:

- <sup>a</sup> Jouis, jeune homme, dans ta jeunesse,  
laisse que ton cœur te remplisse d'allégresse aux jours où tu es jeune,
- <sup>b</sup> suis les impulsions de ton cœur et l'enchantement de tes yeux
- <sup>c</sup> et / mais sache que pour tout cela Dieu te convoquera en jugement.

L'invitation adressée ici au jeune homme à se réjouir dans sa jeunesse a été interprétée de diverses façons par les commentateurs; si les anciens avaient tendance à la lire comme une invitation de style épicurien contre laquelle Qohélet réagit en 9c en rappelant le jugement divin, les modernes se partagent entre une forte majorité pour qui le thème de la joie est totalement marginal dans un livre qu'ils estiment essentiellement pessimiste, et une minorité qui, à l'inverse, interprète les invitations à la joie de Qohélet comme des éléments positifs et bien intégrés à sa pensée.

De quelque manière qu'on lise le livre de Qohélet, la dernière partie de ce verset a toujours posé des problèmes à ses interprètes: „et / mais sache que pour tout cela Dieu te convoquera en jugement“. La mention du jugement de Dieu est un peu inattendue et apparemment peu cohérente avec le contexte immédiat représenté par 11,7-10.

De nombreux commentateurs recourent ainsi à la solution de voir en ce stique une glose; de telle manière, le *waw* initial (וַ) est traduit par un adversatif: „mais“. Deux exemples récents: le commentaire de V. Morla,

---

<sup>1</sup> Nous n'entrons pas dans le débat qui concerne la délimitation du texte, pour établir si le refrain-*hebel* de Qo 12,8 doit être considéré comme la conclusion du livre entier ou seulement du poème qui s'est ouvert en 11,7; cependant, à mon avis, il est possible de considérer 12,8 comme un verset qui remplit les deux fonctions.

une œuvre de haute vulgarisation destinée à des non-spécialistes, reprend une vieille idée selon laquelle des passages comme le nôtre seraient à considérer comme des ajouts de caractère „religieux“, introduits dans le texte par un pieux rédacteur, comme aussi Qo 2,26; 5,6b; 7,29; 8,12b-13; 12,7. Morla parle explicitement de „gloses palliatives“ destinées à atténuer une attitude de Qohélet prétendue peu religieuse, du moins si elle est lue à la lumière de la foi traditionnelle d’Israël<sup>2</sup>. Le commentaire exégétique de M. Köhlmoos semble lui aussi présenter comme une évidence que 11,9c est une glose privée de toute fonction dans le texte<sup>3</sup>.

## 2. Les hypothèses de la source multiple

L’hypothèse selon laquelle Qo 11,9c serait une glose était déjà implicite à l’intérieur des théories de la source multiple qui se sont développées à la charnière entre le XIX<sup>ème</sup> et le XX<sup>ème</sup> siècle, dans le sillage des travaux de Wellhausen sur le Pentateuque, pour expliquer les contradictions depuis toujours reconnues au sein du livre de Qohélet. La route avait été ouverte en 1898 par C. Siegfried qui fit l’hypothèse de quatre auteurs différents, deux „épiloquistes“ et deux éditeurs successifs; 11,9c serait de la main d’un auteur „piétiste“<sup>4</sup>. En 1912, le commentateur français E. Podechard renouvela l’idée des quatre mains différentes présentes dans Qohélet, précisément en identifiant l’une comme celle d’un rédacteur „pieux“, responsable de l’adjonction de 11,9c<sup>5</sup>. Un siècle plus tard ce type de lecture a été reproposé par M. Rose, pour qui 11,9c est l’œuvre de celui qu’il définit comme „théologien-rédacteur“, en ce qu’il relit en clef théologique l’œuvre de base du „sage“ Qohélet<sup>6</sup>.

Les arguments aujourd’hui adoptés en faveur de l’unité du livre (épilogue à part) excluent désormais la plausibilité de lectures fondées sur une pluralité de sources; le style de Qohélet, en particulier, montre une cohérence et une substantielle uniformité tout au long du livre<sup>7</sup>. Toutefois, le crépuscule définitif des hypothèses d’une source multiple n’a pas éliminé la tentation de considérer des textes comme Qo 11,9c comme des gloses étrangères au texte.

<sup>2</sup> Cf. Morla Asensio, *Eclesiastés*, 58.90.126.137.148.193.207.

<sup>3</sup> Cf. Köhlmoos, *Kohelet*, 239.

<sup>4</sup> Cf. Siegfried, *Prediger*, 73.

<sup>5</sup> Cf. Podechard, *Ecclésiaste*, 452. Podechard cite un exégète juif d’origine italienne, Shmuel David Luzzato (1800-1865), qui aurait été le premier à proposer une telle interprétation.

<sup>6</sup> Cf. Rose, *Nouveau*, 470-471.

<sup>7</sup> Cf. Mazzinghi, *Studi*, 31-39.51-60 (en ce qui touche le style); cf. encore Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 64-69.

Selon nous, une reprise de cette question constitue une bonne occasion de réfléchir à l'exégèse et à l'herméneutique de Qohélet; en effet, il n'est pas rare que le sort du texte de ce livre passionnant dépende de l'opinion que ses interprètes se sont *déjà* faite du livre lui-même. C. Dell'Aversano, dans une étude peu connue, met en garde les exégètes contre le risque permanent de „ramener l'extravagance de Qohélet à leur propre normalité”<sup>8</sup>. Mais commençons par évaluer les arguments souvent avancés en faveur du caractère de glose de Qo 11,9c.

### 3. Qo 11,9c: une glose?

A. Lange écrivait en 1998 que voir en 11,9c une glose était à considérer comme *opinio communis*. Un rédacteur mettrait ici le thème du „jouir de la vie”, proposé par Qohélet en 11,7-10, à l'ombre du jugement eschatologique de Dieu<sup>9</sup>. J. Vilchez Líndez tient lui aussi l'hypothèse de la glose pour la meilleure option exégétique. Vilchez Líndez reprend l'idée, déjà avancée par D. Michel, que 11,9c est de la même main que 12,14: nous nous trouverions ainsi devant un conseil donné par le rédacteur de l'épilogue contre le danger d'interpréter le texte de Qohélet en un sens libertin en le lisant comme une invitation de caractère épicurien à se livrer à une joie sans frein<sup>10</sup>. Dans ce cas, le *waw* initial devrait être traduit comme un *waw* adversatif, „mais sache...”, précisément dans la ligne de 12,14 qui présente une construction analogue avec *בְּיָמַי בְּהַשְׁפֵּט* (cf. *infra*).

En réalité, les arguments en faveur d'une glose sont toujours ceux que déjà W. Zimmerli exposait en son temps: 11,9c serait une glose orthodoxe, œuvre de la même main que 12,14; le stique, selon Zimmerli, rompt le parallélisme entre 9aα et 9aβ et introduit un thème étranger à la pensée de Qohélet<sup>11</sup>. N. Lohfink ajoute que 11,9c est à considérer, selon toute probabilité, comme une glose en prose qui rompt le rythme poétique des v.9-10<sup>12</sup>.

Par ailleurs, beaucoup de commentateurs qui voient en 11,9c une glose font observer que le texte des LXX opère en 11,9 une modification théologique intéressante, qui tend à moraliser un texte perçu alors comme problématique. Nous reportons ici une traduction personnelle du texte grec de Qo 11,9:

<sup>8</sup> Cf. Dell'Aversano, *Mišpaṭ*, 124.

<sup>9</sup> Cf. Lange, *Diskussion*, 120 e n. 19, avec une ample bibliographie relative à ceux qui considèrent 11,9c comme une glose. Une liste analogue en Schoors, *Ecclesiastes*, 792 n. 9.

<sup>10</sup> Cf. Vilchez Líndez, *Ecclesiastés*, 399-400 et n. 24; Michel, *Untersuchungen*, 268 n. 31.

<sup>11</sup> Cf. Ringgren / Zimmerli, *Sprüche*, 240.

<sup>12</sup> Cf. Lohfink, *Studien*, 185-188.

Jouis, jeune homme, dans ta jeunesse  
 et que ton cœur te rende bon aux jours où tu es jeune;  
 marche *irrépréhensible* dans les voies de ton cœur  
 et *non* dans l'illusion de tes yeux<sup>13</sup>  
 et sache que sur tout cela, Dieu te convoquera en jugement.

Pourtant, c'est précisément la traduction des LXX qui confirme l'exactitude du texte hébreu, que le traducteur grec ne tente nullement de modifier comme il le fait au contraire dans les deux stiques précédents. Le texte des LXX suggère de même que les modifications introduites par le traducteur grec en 11,9b servent précisément à situer le thème singulier du jugement dans un contexte beaucoup plus traditionnel et rassurant dans lequel l'invitation à la joie est même niée.

Il est opportun ici de rappeler que les anciens rabbins trouvaient le texte de 11,9ab problématique en ce qu'il contredirait la *Torah*, plus précisément Nb 15,39; le *Midrash Qohelet Rabbah* rappelle explicitement ce texte du livre des Nombres, mais résout la contradiction précisément à l'aide de la mention faite juste après par „Salomon“ du jugement de Dieu<sup>14</sup>. Nous reviendrons plus loin sur cette connexion intéressante entre 11,9 et Nb 15,39.

A notre avis, le texte grec – et par ricochet la lecture qu'en donne le Midrash – atteste que le TM de 11,9c est très probablement original; que ce qui faisait problème aux interprètes anciens n'était pas tant la mention du jugement divin que l'invitation à la joie qui la précédait! D'un point de vue rigoureusement textuel, le TM est sûr et ne consent pas de lire 11,9c comme une glose; dans le cas où il le serait, il s'agirait d'une glose très ancienne, que ne soutient aucune version.

Contre la tendance à considérer 11,9c comme secondaire pour des raisons de type littéraire (cf. ci-dessus) s'ajoute encore l'analyse de la structure du texte telle que la propose L. Schwienhorst-Schönberger. Il voit 11,9c [9b selon sa subdivision] au centre d'une petite section concentrique représentée par 11,9-10<sup>15</sup>.

- 9a invitation au „jeune homme“ dans sa „jeunesse“ (ילדות)
- 9aβ référence à „cœur“ et „yeux“
- 9b le thème du jugement de Dieu
- 10a nouvelle référence à „cœur“ et „yeux“
- 10b de nouveau la „jeunesse“ (ילדות) et le thème du *hebel*

<sup>13</sup> Le terme „irrépréhensible“, ἄμωμος, est absent de l'édition de Rahlfs, mais il est présent dans les trois manuscrits majeurs, A, B et S; il faut ajouter encore, avec B et S, καὶ μὴ ἐν ὀράσει.

<sup>14</sup> Cf. Motos Lopez, *Midras*, 496.

<sup>15</sup> Cf. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 525. Pour une proposition globale de structure littéraire de 11,7-12,7(8) différente dans son ensemble de celle de Schwienhorst-Schönberger, cf. Mazzinghi, *Studi*, 270-273. Mais déjà M. Gilbert avait découvert une structure concentrique en 11,9-10; cf. Gilbert, *Description*, 98.

Du point de vue de la structure littéraire, 11,9c (9b dans l'analyse de Schwienhorst-Schönberger) s'intègre donc très bien à l'intérieur de son contexte; en sorte qu'il n'y a pas d'argument littéraire décisif en faveur du caractère prétendument secondaire de 11,9c.

Les raisons principales qui poussent de nombreux auteurs à considérer 11,9c comme une glose sont en réalité liées à son contenu et sont analogues, par bien des aspects, à celles qui suscitaient les préoccupations des rabbins, semblables du reste aux préoccupations de Jérôme. Pour le grand traducteur de la Vulgate, l'avertissement de 11,9c est de l'Ecclésiaste lui-même, qui aurait entendu corriger, en introduisant le thème du jugement de Dieu, sa précédente invitation au plaisir, apparemment trop épicurienne<sup>16</sup>.

Si les anciens commentateurs n'avaient pas besoin de recourir à l'idée d'une glose, tous les modernes pour qui dans son ensemble Qohélet serait un livre pessimiste et peu religieux résolvent la difficulté de cette mention apparemment imprévue du jugement de Dieu en 11,9c en éliminant simplement le texte, en le considérant comme une glose. L'argument répété à plusieurs reprises selon lequel 11,9c est de la même main que 12,14 et constitue, comme en ce dernier cas, une glose orthodoxe, est un argument qui, en réalité, peut être utilisé exactement en sens contraire: ce pourrait être l'„épilogueiste“, auteur de 12,14, qui aurait repris précisément à la fin du livre une thématique déjà rencontrée dans le livre du maître, c'est-à-dire le thème du jugement divin exprimé en 11,9c. Ce sont deux questions différentes: se demander si 11,9c présente le jugement divin de la même façon que 12,14, ou si l'„épilogueiste“ entend relire 11,9c selon une clef plus orthodoxe.

Si 11,9c ne peut être considéré comme une glose, il s'agit alors de comprendre quel est le sens du jugement de Dieu dans un contexte où Qohélet invite le jeune homme à jouir de la vie, avant qu'il ne soit trop tard, et à l'intérieur d'un livre dans lequel le jugement de Dieu n'est en aucun cas le thème central.

#### 4. La signification de משפט en 11,9c

Le thème du jugement nous amène à quelques réflexions sur le terme משפט qui n'est, en réalité, pas étranger au livre de Qohélet, où il apparaît cinq fois, plus une dans l'épilogue: Qo 3,16; 5,7; 8,5.6; 11,9; 12,14. En 3,16 et en 5,7, משפט a le sens de „jugement (juste)“, entre êtres humains; son sens est plus difficile à déterminer en Qo 8,5.6; ici, l'expression עת ומשפט a probablement le sens de „moment opportun“<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> „Rursum ne putaretur haec dicens, hominem ad luxuriam provocare, et in Epicuri dogma correre, suspicionem hanc abstulit, inferens: Et scito, quoniam super omnibus his adducet te Deus in iudicium“ (Comm. in Eccl., CCSL 72, 351).

<sup>17</sup> Cf. Schoors, Preacher; les termes משפט et שפט sont analysés aux 232-238.

En 12,14 **משפט** a sans aucun doute le sens traditionnel de „jugement“ divin. Ce texte de l'épilogue présente une construction analogue à celle de 11,9c (**יבא במשפט**), mais renvoie clairement au jugement divin, compris selon les canons traditionnels de la théologie d'Israël, et doit s'entendre „in a fully orthodox way“<sup>18</sup>.

Quant à 11,9c, dans son étude sur le vocabulaire de Qohèleth, A. Schoors reprend une proposition de L. Gorssen et lit l'expression **יביאך האלהים במשפט** au sens de „and know that God puts you in that condition“. Qohélet inviterait ainsi le jeune homme à jouir, tout en reconnaissant que Dieu le met exactement dans cette situation: celle de jouir des joies de la vie en les vivant précisément comme un don de sa part<sup>19</sup>. Il nous semble toutefois que le sens de **משפט** en 11,9c doit être lu précisément dans la ligne de 12,14; l'„épilogue“ reprend ici, avec une infime variante, l'expression de 11,9c (**יבא במשפט**) et l'insère dans un contexte théologiquement plus acceptable. Cela signifie que, nonobstant l'opinion de Schoors, il est difficile de donner à l'expression de 11,9c, **יביאך האלהים במשפט**, un sens différent de celui de 12,14; dans les deux cas, on se réfère au jugement de Dieu. Si en 12,14 il s'agit clairement du jugement punitif de Dieu à l'égard des actions humaines, nous devons nous demander si nous avons affaire à la même thématique en 11,9c.

Le célèbre hébraïste italien P. Sacchi observait avec acuité qu'en 11,9c, Qohélet affirme sans conteste un jugement de Dieu même s'il ne sait ni comment ni quand un tel jugement aura lieu<sup>20</sup>. Des passages comme Qo 7,15-18 nous poussent à conclure que Qohélet n'entendait nullement le jugement divin en un sens rétributionniste; du reste, tout le livre exclut cette idée (cf. par exemple 9,1-2). Des passages comme Qo 9,10, mais aussi 3,16-17 (cf. *supra*) montrent de plus comment Qohélet croyait ne pouvoir rien dire quant à un éventuel jugement divin *post mortem*. Dans l'opinion de Sacchi, en 11,9c, Qohéleth veut seulement dire qu'il faudra dans tous les cas tenir compte d'un jugement de Dieu, que jouir ou ne pas jouir dépend seulement de Lui: c'est cela, pour Qohélet, le **משפט** de Dieu.

Une étude peu connue de C. Dell'Aversano (cf. *supra*, note 8) se meut dans le sillage de Sacchi; elle critique toute tentative d'expliquer Qo 11,9c avec des éléments étrangers à la pensée de Qohélet. L'auteure propose de lire le terme **משפט** dans le sens de „sentence“: le jugement de Dieu ici annoncé équivaldrait à la condamnation à mort qui pèse sur tout homme, le

<sup>18</sup> Cf. Schoors, Preacher, 237.

<sup>19</sup> Cf. Schoors, Preacher, 236-237; Schoors, Ecclesiastes, 791-792; cf. Gorssen, Cohérence, 301-305.

<sup>20</sup> Cf. Sacchi, Ecclesiaste, 214.

triste sort de l’homme décidé par Dieu lui-même (cf. Qo 3,17; 8,5). Qo 11,9c inviterait donc le jeune homme à jouir avant que Dieu le conduise à la mort. La référence à la mort rappelle précisément, selon Dell’Aversano, le contexte de Qo 3,15-17.

C’est peut-être justement le texte de 3,17 qui, par son usage de  $\text{מִשֵׁשׁ}$ , unique occurrence du verbe dans Qohéleth, peut jeter davantage de lumière sur le sens de  $\text{מִשֵׁשׁ}$  en 11,9c. Ainsi le texte de 3,17 : „Moi j’ai dit dans mon cœur: „le juste et le malfaisant, Dieu les jugera, parce qu’il y a un temps pour chaque occupation et pour chaque action, là ( $\text{לָהּ}$ )““.

Le texte hébraïque de Qo 3,17 est sûr, et la lecture du terme  $\text{שֵׁשׁ}$  semble bien attestée; les versions anciennes suggèrent d’y voir un adverbe de lieu, „là“<sup>21</sup>. Le contexte de 3,18-21 et l’ensemble du livre de Qohéleth pointent dans la direction d’un sens ironique de cette expression: comme en Qo 9,10b, en 3,17 aussi Qohélet affirmerait qu’„il y a un temps pour chaque chose et pour chaque action, là...!“<sup>22</sup>. Il y a (ou plutôt il devrait y avoir, selon certains), semble vouloir dire Qohéleth, un jugement de Dieu après la mort, en relation avec les injustices commises par les hommes (cf. 3,16), un jugement qui interviendrait dans l’au-delà, c’est-à-dire dans le *šē’ôl*. En Qo 3,16 et 5,17, l’existence d’une vraie justice entre les hommes est niée; en 3,17, Qohélet cite la croyance en une intervention judiciaire de Dieu dans l’au-delà, telle qu’elle commençait à se concevoir dans la naissante tradition énochique. En réalité, „là“, il n’y a strictement rien; il n’existe pas de vie après la mort et l’on peut encore moins parler de jugement divin *post mortem*. Qohélet entre ici en polémique avec les conceptions de l’énochisme naissant<sup>23</sup>. Le sage ne met pas en doute que Dieu „juge“ l’homme sur cette terre; il nie plutôt que l’on puisse en quelque manière montrer comment un tel jugement adviendrait „là“, c’est-à-dire dans le *šē’ôl*, après la mort.

Il est donc possible de lire  $\text{מִשֵׁשׁ}$  selon la pensée propre de Qohélet<sup>24</sup>; mais qu’entend alors Qohélet en évoquant en 11,9c un jugement divin dans le contexte d’une invitation à la joie faite au jeune homme, en vue de sa mort?

<sup>21</sup> Cf. Goldman, Qohelet, \*76-77.

<sup>22</sup> Cf. Gordis, Kohelet, 235.

<sup>23</sup> Cf. Mazzinghi, Qohelet, 157-168. Au contraire, L. Di Fonzo suggère, avec un peu d’imagination, qu’en 11,9c Qohéleth croit au fond en un jugement divin *post-mortem*, mais qu’il n’en parle pas parce qu’il sait ne pas pouvoir le connaître (cf. Ecclesiaste, 313).

<sup>24</sup> Cf. Seow, Ecclesiastes, 350; toutefois il n’approfondit pas la question.

### 5. Un texte ambigu et ironique

Beaucoup de commentateurs partent, comme on l'a dit, du présupposé – ou plus souvent de la conviction profonde – que Qohélet est un texte de caractère pessimiste et négatif; les invitations à la joie seraient à lire elles aussi comme des avertissements réalistes pour que l'être humain ne perde pas ne serait-ce que ce peu de plaisir que la vie offre, dans un cadre d'absurdité générale.

Si à l'inverse nous prenons les sept invitations à la joie comme de réelles invitations à accueillir une joie qui, toute limitée et matérielle qu'elle soit, n'en est pas moins un don de Dieu (cf. par exemple Qo 3,14; 5,18)<sup>25</sup>, l'incise de Qo 11,9c peut acquérir un autre ton.

H. Graetz, commentateur allemand du XIX<sup>ème</sup> siècle, semble avoir été le premier à rapprocher Qo 11,9c du passage talmudique de *bNed* 10a, un texte dans lequel il est discuté du *nazîr* qui s'abstient du vin et où il est affirmé que celui qui s'abstient de ce qui est don de Dieu commet un péché<sup>26</sup>. Peu après (1912), dans un commentaire intéressant, L. Levy<sup>27</sup> ajoute une référence à *yQidd* 4,12:

„R. Hezekiah R. Kohen au nom de Rab: à l'avenir, l'homme sera appelé à rendre compte de lui-même pour tout ce que son œil a vu et que lui n'a pas mangé“<sup>28</sup>.

Par ailleurs, Levy rappelle encore, en plus du texte de Sir 14,11, *bEruv* 54a: „prends et mange, prends et bois, parce que le monde dont nous allons prendre congé est comme une fête de noces“, sous-entendu: pour en jouir tant que possible<sup>29</sup>. Levy commente: „Dieselbe Anschauung liegt den Worten Qoh's zu Grunde und harmoniert vollständig mit seiner Gottesidee...“<sup>30</sup>. L'idée de Levy serait reprise plus tard et reproposée par un autre célèbre commentateur juif de Qohélet, R. Gordis<sup>31</sup>. S'il est vrai que les textes

<sup>25</sup> Cf. Qo 2,24-26; 3,13-14. 22; 5,17-19; 8,15; 9,6-9; 11,7-12,7; on pourrait ajouter encore 7,14. Cf. Mazzinghi, Studi, 389-408, avec une ample discussion et bibliographie; voir encore MauSSION, Mal, 167-170.

<sup>26</sup> Cf. Graetz, Kohélet, 132. Per il testo di *bNed* 10a cf. Neusner, Talmud (1992), 30-31.

<sup>27</sup> Cf. Levy, Buch, 130.

<sup>28</sup> *yQidd*. 4,12; cf. Neusner, Talmud (1984), 224.

<sup>29</sup> “Said Samuel to r. Judah: ‘Sharp wit! Grab and eat, grab and drink, for the world from which we shall take our leave is like a wedding feast [to enjoy it while you can]’”; Cf. Neusner, Talmud (1993), 18.

<sup>30</sup> Levy, Buch, 130. Ainsi nous considérons inopportun le jugement de Dell’Aversano qui critique ces parallèles rabbiniques comme „non pertinents“ et fondés sur des présupposés conceptuels étrangers à Qohélet; cf. *Mišpaṭ* in Qoh. 11:9c, 124.

<sup>31</sup> Cf. Gordis, Kohelet, 335-337.



rabbiniques reflètent une pensée et un milieu différents de ceux de Qohélet, ils saisissent une dimension qui est présente dans Qohélet: Dieu donne à l'être humain la joie *dans cette vie* pour qu'il puisse en jouir (cf. aussi Qo 5,17-19).

Dans cette optique, le „jugement“ divin rappelé en 11,9c est précisément la mort qui attend l'homme, après laquelle, comme il apparaît clairement en 12,1-7 (quelle que soit l'interprétation que l'on fait du poème), il n'est plus possible à l'être humain de jouir des joies de la vie. Notre sage exhorte le jeune homme à jouir de sa jeunesse avant la vieillesse et la mort, parce que, diraient les rabbins, Dieu le jugera précisément sur les joies qui lui ont été offertes et dont il n'a pas joui.

Si le jugement de Dieu évoqué en 11,9c consiste dans la mort même, on peut donc affirmer que dans ce passage, Qohélet joue sur le double sens de la racine  $\text{שפט}$ , „juger“ et „condamner“. Dell'Aversano (cf. ci-dessus, note 8) observe que Qohélet exploite habilement la figure rhétorique de l'*antanaclase* (*eiusdem verbi contraria significatio*: Quintilien, *Inst.* 9,3,68). Dieu te juge, c'est-à-dire Dieu te condamne à mort. Du moment que Qohélet ne conçoit aucun jugement après la mort, une telle „condamnation“ revêt ultérieurement une portée ironique: Dieu te jugera, semble dire Qohélet, pour les biens desquels tu n'as pas su jouir; mais son jugement sera en réalité ta vieillesse et ta mort, décrites justement en 12,1-7<sup>32</sup>. Toutefois on ne peut totalement exclure que la mention du jugement divin ait en même temps un but prudentiel: éviter les malentendus au sujet de l'invitation à la joie qui, à la lumière de 11,9c, acquiert un ton moins „épicurien“, comme l'avaient du reste compris les anciens commentateurs<sup>33</sup>.

## 6. Une approche de caractère intertextuel

La lecture que nous avons proposée entend insérer pleinement 11,9c dans le cadre de la pensée de Qohélet; elle se trouve renforcée dès lors qu'est possible une approche de caractère intertextuel comme celle de W. Kynes<sup>34</sup>. La tradition rabbinique voyait déjà en 11,9c une référence au texte de Nb 15,39 (cf. ci-dessus), même si une telle référence posait justement un pro-

<sup>32</sup> Cf. Krüger, *Kohelet*, 196-197.

<sup>33</sup> Schwienhorst-Schönberger parle à ce sujet d'une „Doppeldeutigkeit“ en ce qui concerne 11,9c; ce texte renforcerait l'invitation à la joie dans la ligne de la pensée rabbinique exposée ci-dessus, et éviterait des malentendus de caractère justement „épicurien“; cf. *Kohelet*, 527-529. Pour cette idée, cf. aussi D'Alario: dans Qohélet apparaît „una ricca dialettica di temi che pur nella loro opposizione si chiariscono reciprocamente“; cf. *Libro*, 168-169.

<sup>34</sup> Cf. Kynes, *Heart*, 16-22.

blème aux interprètes anciens qui voyaient dans Qohélet un texte qui semblait contredire la *Torah*.

Nb 15,39 affirme, en relation avec l'usage des franges (*tzitzit*) à mettre sur les vêtements: „vous vous rappellerez tous les commandements du Seigneur et vous les exécuterez; vous ne suivrez pas les errances de votre cœur et de vos yeux, qui vous conduiraient à vous prostituer“. A part la mention des „yeux“ et du „cœur“, on doit remarquer en Qo 11,8 et 12,1 l'usage à deux reprises du verbe זכר présent en Nb 15,39. Selon Kynes, le texte de Nb 15,39 doit cependant être compris dans le contexte plus large de l'épisode des explorateurs de la terre promise raconté en Nb 13-14. Ces explorateurs, précisément pour s'être limités à suivre les voies de leur propre cœur et de leurs propres yeux, ont refusé d'entrer dans la terre fertile que Dieu leur a donnée, ne la jugeant finalement pas bonne; c'est-à-dire qu'ils n'ont pas su jouir des biens que Dieu leur offrait, et c'est sur cela que Dieu les a jugés. Ces allusions étaient sans aucun doute perceptibles aux lecteurs / auditeurs de Qohélet.

De cette manière, en se servant volontairement d'une allusion à un texte de la *Torah*, Qohélet entend montrer qu'accueillir la joie de vivre comme un don de Dieu et obéir à la Loi ne sont pas nécessairement deux choses à opposer l'une à l'autre. De ce point de vue, Qohélet ouvre une discussion sur la valeur même de la *Torah*. Une étude de Th. Krüger<sup>35</sup> parle d'une véritable „relativisation“ (*Relativierung*) de la *Torah* dans le livre de Qohélet, rappelant la façon dont les rabbins déjà avaient perçu le grave problème soulevé par Qohélet. Il est évident qu'un texte comme 11,9ab ne pouvait pas ne pas scandaliser les compositeurs du Talmud. Et pourtant, ce sont précisément ces difficultés qui montrent que l'éthique de Qohélet, malgré les tentatives des anciens interprètes pour montrer le contraire, n'est pas centrée d'abord sur la *Torah*; mieux encore: la *Torah* ne peut être prise, de façon moralisante, comme une série de normes et d'interdits qui, quand ils sont violés, attirent la punition divine, et qui, respectés, obtiennent sa récompense<sup>36</sup>.

## 7. Conclusions

L'analyse que nous avons proposée autour du thème du jugement divin en Qo 11,9c nous permet de tirer certaines conclusions:

a. A titre de considération d'ordre général, les interprètes de Qohélet doivent toujours être attentifs à la tentation (permanente) de projeter sur un livre aussi singulier leurs propres conceptions théologiques.

<sup>35</sup> Cf. Krüger, *Rezeption*, 303-326.

<sup>36</sup> Cf. Krüger, *Kohelet*, 24-25; Mazzinghi, *Fondamento*, 156-179.

b. Il n’y a pas de raisons certaines de considérer 11,9c comme une glose de caractère piétiste et orthodoxe (comme l’est selon toute probabilité Qo 12,14). Le texte de 11,9c doit être lu dans le cadre de la pensée de Qohélet.

c. Tout le livre de Qohélet, épilogue à part, exclut qu’on puisse lire le thème du jugement divin en 11,9c selon la clef d’un jugement *post mortem* (cf. 3,17). Au même moment, le livre de Qohélet exclut aussi l’idée d’un jugement divin fondé sur la conception traditionnelle de la rétribution.

d. Le contexte immédiat, soit le poème de 11,7-12,7(8), invite à lire le thème du jugement selon la double clef du rappel du caractère inéluctable de la mort et de l’invitation à la joie.

e. Cette référence double et en soi contradictoire (à la mort et à la joie) justifie une lecture ironique du thème du jugement divin en 11,9c.

f. Il est très probable, enfin, que Qo 11,9c fasse consciemment allusion au texte de Nb 15,39, offrant ainsi une vision critique, mais pas nécessairement négative, de la valeur de la Torah comme instrument de salut.

En conclusion: le jugement divin est pour Qohélet le pouvoir que Dieu exerce sur l’être humain en cette vie „sous le soleil“: tout dépend de Dieu, que ce soit la vie de l’être humain ou le don de la joie, sans toutefois que l’être humain soit en mesure de déterminer les principes de cet agir de Dieu (cf. Qo 3,10-11; 7,13-14; 8,16-17). C’est peut-être précisément pour cette raison que Qohélet évite de dire que Dieu est juste et qu’il exerce la justice.

Le stique 9c a donc un double but: en introduisant la figure de Dieu, il rappelle à l’être humain que la joie n’est possible que comme un don de Lui, comme l’a rappelé plusieurs fois Qohélet (cf. la référence à „ton créateur“ en 12,1a). La mort met fin à la joie; si tu n’as pas su en jouir quand tu en avais la possibilité (11,9ab), viendra le temps où ce sera trop tard (12,1-2). Éprouver la joie devient ainsi comme une mission que Dieu lui-même confie à l’homme et sur laquelle „Dieu te convoquera en jugement“. Nous ne sommes pas loin de la lecture rabbinique.

### Résumé

Des nombreux commentateurs ont considéré le texte de Qo 11,9c comme un texte „intrus“ qui introduit un thème étranger à la pensée du Qohélet, celui du jugement divin. La présente étude, en passant en revue certaines opinions d’auteurs antiques et modernes, entend avant tout montrer que Qo 11,9c ne peut pas être considéré comme une glose. Excluant l’idée d’un jugement *post mortem*, Qo 11,9c avec sa double référence à la mort et à la joie, apparaît totalement cohérent avec la pensée du Qohélet. En accord avec certaines lectures rabbiniques, le jugement de Dieu est la mort elle-même, qui met fin à la possibilité de jouir de la vie.

### Summary

Qoh 11:9c appears to several commentators an “intruder”, inserting in Qohelet a foreign idea extraneous to the author’s thought, meaning, that of divine judgement. The present study, revisiting proposals of both ancient and modern authors, aims to show that Qoh 11:9c cannot be considered a gloss; that excluding the idea of a divine judgement *post mortem*, the reference to both death and joy in Qoh 11:9c is coherent with Qohelet’s thought; finally, in line with some interpretations found in Rabbinic literature, that God’s judgement of death itself is seen as the end of the possibility of enjoying life.

### Zusammenfassung

Mehreren Kommentatoren erscheint Koh 11, 9c als „Eindringling“, der in Kohelet eine fremde Idee einfügt, nämlich das göttliche Gericht, das dem Denken des Autors fremd ist. Die vorliegende Studie, die Vorschläge sowohl antiker als auch moderner Autoren aufgreift, soll zeigen, dass Koh 11, 9c nicht als Glosse betrachtet werden kann. Ohne die Idee eines Gerichtes nach dem Tode scheint Koh 11, 9c mit seinem doppelten Bezug auf Tod und Freude völlig im Einklang mit dem Gedanken des Kohelet zu stehen. Nach bestimmten rabbinischen Lesarten ist der Tod selbst das Gericht Gottes, der der Möglichkeit ein Ende setzt, das Leben zu genießen.

### Bibliographie

- D’Alario, V., *Il libro del Qohelet: struttura letteraria e retorica* (Supplementi alla Rivista biblica 27) Bologna 1992.
- Dell’Aversano, C., *Mišpat in Qoh. 11:9c*, in: Vivian, A. (ed.), *Biblische und Judaistische Studien*, FS P. Sacchi (Judentum und Umwelt 29), Frankfurt a.M. u.a. 1990.
- Di Fonzo, L., *Ecclesiaste* (La Sacra Bibbia. Vecchio Testamento), Roma / Torino 1967.
- Gilbert, M., *La description de la vieillesse en Qohélet 12,1-7 est-elle allégorique?*, in: Emerton, A., (ed.), *Congress Volume Vienna 1980* (VT.S 32) Leiden 1981, 98 (= Gilbert, M., *L’antique sagesse d’Israël* [EB ns 68], Paris 2015, 337).
- Goldman, Y.A.P., *Qohelet*, in: Schenker, A. (ed.), *Biblia Hebraica Quinta* editione, 18, Stuttgart 2004.
- Gordis, R., *Kohelet. The Man and His World, A study of ecclesiastes*, New York <sup>3</sup>1968.
- Gorssen, L., *La cohérence de la conception de Dieu dans l’Ecclesiaste*, in: ETL 46 (1970), 301-305.
- Graetz, H., *Kohélet, oder der Salomonische Prediger übersetzt und kritisch erläutert, nebst Anhang über Kohélet’s Stellung im Kanon, über die griechische Übersetzung desselben und über Graecismen darin und einem Glossar* Leipzig 1871.
- Kynes, W., *Follow Your Heart and Do Not Say It Was a Mistake: Qoheleth’s Allusions to Number 15 and the Story of the Spies*, in: Dell, D., / Kynes, W. (eds.), *Reading Ecclesiastes Intertextually*, London / New York 2004, 16-22.
- Köhlmoos, M., *Kohelet. Der Prediger Salomo* (ATD 16,5), Göttingen 2015.
- Krüger, T., *Qoheleth. A commentary a commentary on the book of Qoheleth* (Hermeneia), Minneapolis, MN 2004.

- Krüger, T., Die Rezeption der Tora im Buch Kohelet, in: Schwienhorst-Schönberger, L. (ed.), *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie*, Berlin / New York 1997, 303-326.
- Lange, A., In Diskussion mit dem Tempel, in: Schoors, A. (ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom (BETHL 136)*, Leuven 1998.
- Levy, L., *Das Buch Qoheleth; ein Beitrag zur Geschichte des Sadduzäismus, kritisch untersucht, übersetzt und erklärt*, Leipzig 1912.
- Lohfink, N., *Studien zu Kohelet (SBA.AT 26)*, Stuttgart 1998.
- Maussion, M., *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohelet (OBO 190)*, Fribourg 2003.
- Mazzinghi, L., Il fondamento dell’etica del Qohelet, in: Rambaldi, E.I., / Pozzi, P. (eds.), *Qohelet: letture e prospettive*, Milano 2006, 156-179.
- Mazzinghi, L., *Qohelet and Enochism: a Critical Relationship*, in: Boccaccini, G. (ed.), *The Origins of Enochic Judaism: Proceeding of the First Enoch Seminar*, Univ. of Michigan, Sesto Fiorentino (Italy) June 19-23, 2001 = *Henoch* 24,1-2 (2002) 157-168.
- Mazzinghi, L., *Ho cercato e ho esplorato. Studi sul Qohelet*, Bologna <sup>2</sup>2009.
- Michel, D., *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet (BZAW 183)*, Berlin 1989.
- Morla Asensio, V., *Eclesiastés. El colapso del sentido (Colección Estudios Bíblicos 64)*, Estella 2018.
- Motos Lopez, M.d.C., *Midras Qohélet Rababah. Las vanidades del mundo*, Estella 2007.
- Neusner, J., *The Talmud of Babylonia. An American Translation, XVA. Tractate Nedarim*, Atlanta, GA 1992.
- Neusner, J., *The Talmud of Babylonia. An American Translation, IIIC: Erubin*, Atlanta, GA 1993.
- Neusner, J., *The Talmud of the Land of Israel. Qiddushin, 24*, Chicago, IL 1984.
- Podechard, E., *L’Ecclesiaste (Études bibliques)*, Paris 1912.
- Ringgren, H. / Zimmerli, W., *Sprüche – Prediger (ATD 16,1)*, Göttingen <sup>3</sup>1980 (1962).
- Rose M., *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre du Qohélet. Avec une bibliographie (1988-1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allisson (OBO 168)*, Fribourg / Göttingen 1999.
- Sacchi, P., *Ecclesiaste*, Roma 1971.
- Schoors, A., *Ecclesiastes*, Leuven 2012.
- Schoors, A., *The Preacher Sought to Find Pleasing Words, II, A study of the language of Qohelet (Orientalia Lovaniensia Analecta 41, 143)*, Leuven / Paris / Dudley, MA 2004.
- Schwienhorst-Schönberger, L., *Kohelet (HTh K.AT)*, Freiburg / Basel / Wien <sup>2</sup>2011.
- Seow, C.L., *Ecclesiastes. A New Translation and Commentary (AncB 18C)*, New York 1997.
- Siegfried C., *Prediger und Hoheslied*, Göttingen 1898.
- Vilchez Líndez, J., *Eclesiastés o Qohelet (Nueva Biblia española. Sapienciales 3)*, Estella 1994.

Prof. Dr. Luca Mazzinghi  
 Via della Chiesa 123  
 50036 Vaglia (FI)  
 Italien  
 E-Mail: [mazzinghi@unigre.it](mailto:mazzinghi@unigre.it)