

Qohéleth ou le livre d'une sagesse athée ?

« Rien de nouveau sous le soleil »

« Il y a un temps pour tout »

Et surtout :

הָבֵל הַבָּלִים הַכֹּל הָבֵל
Havel havâlîm hakol hâvel
"Vanité des vanités, tout est vanité"

Avant toute chose, il semble important de rappeler la définition de ce terme rendu dans la plupart des traductions par le mot « vanité » et que nous serons amenés à employer très souvent.

Le mot hébreu הָבֵל *hèvel*, que l'on trouve tantôt avec un *segol* comme ici (*hével*), tantôt avec un *hatef patah* dans l'expression ci-dessus (*havel*) a le sens de "souffle impalpable", qui n'arrive même pas à faire bouger le sable ; comme une forme d'haleine, c'est-à-dire du « rien », d'où l'extension vers le mot "vanité" : qui n'a aucun effet sensible.

Rappelons au passage que *Hével* fut également le patronyme hébreu du fils cadet d'Adam et Ève, que l'on retient généralement sous le nom d'Abel et qui connut le sort funeste d'être la première victime d'homicide, doublé d'un fratricide, de l'histoire biblique. Là aussi, l'explication de son nom permet d'exprimer la brièveté de son passage sur terre, lui dont les oblations en viandes grillées avaient pourtant plu à la divinité¹.

Ainsi, par un certain nombre de formules, devenues de véritables aphorismes, le livre de *Qohéleth* ou, dans sa traduction habituelle héritée de la traduction grecque de la *Septante*, l'*Ecclésiaste*, est peut-être, malgré sa relative concision – il n'est composé que de douze petits chapitres –, celui qui présente la plus grande modernité par la nature des propos qu'on peut y lire.

L'auteur se désole en effet sur la brièveté de la vie, mais aussi et surtout la finitude de l'homme dès lors qu'il est privé de son rapport à son dieu. Et cette séparation entre l'homme et YHWH apparaît, pour l'auteur ou les auteurs, dès que l'on passe de vie à trépas.

Alors, visionnaire d'un athéisme qui ne verra réellement le jour que bien des siècles plus tard, grand pessimiste peut-être inspiré par le scepticisme grec ou témoin d'un moment dans l'histoire du judaïsme où il manquait, au monothéisme judéen, un élément essentiel de son universalisme ? Nous essaierons de répondre à ces différentes questions. Mais nous ne manquerons pas non plus de souligner que c'est probablement l'une des plus belles pages littéraires de la Bible, tant par sa forme que par son contenu.

Son intégration dans le corpus canonique fut cependant l'une des plus tardives et aussi l'une des plus discutées à l'instar, mais pour d'autres raisons, du *Cantique des cantiques*.

1. *Genèse* IV, 1-8.

1. Présentation du livre

1.1. Situer l'auteur

Ainsi que nous l'avons dit, le livre de *Qohéleth* se compose de douze chapitres qui alternent des textes en prose avec des formes poétiques.

Le patronyme de l'auteur n'est pas clairement annoncé. Le livre commence en effet ainsi :

Paroles de Qohéleth, fils de David, roi de Jérusalem.
(Qohéleth, I, 1)

Une première erreur à éviter serait d'imaginer que le nom de l'auteur est Qohéleth. Ce terme en effet, en hébreu קֹהֵלֶת *qohélet* vient du mot קָהָל *qâhâl* signifiant "assemblée". *Qohéleth* désigne donc quelqu'un qui prend la parole au sein de l'assemblée. La traduction en *Ecclésiaste* vient évidemment du grec *ecclésia* de signification identique et qui a donné le mot français « église ».

Il est donc précisé que son père fut le roi David. Or, le seul fils de David qui régna sur Jérusalem, dans la tradition biblique des livres de *Samuel*, puis des *Rois*, ce fut Salomon. Cela daterait donc ce livre des environs du X^{ème} siècle avant notre ère.

Cette paternité semble d'ailleurs adhérer parfaitement avec la personnalité de ce roi dont la sagesse est proverbiale :

Élohîm donna à Salomon sagesse et intelligence à profusion et un cœur aussi vaste que le sable sur la grève de la mer. La sagesse de Salomon fut plus ample que la sagesse de tous les fils de l'Orient et que toute la sagesse des Égyptiens [...].
Il proféra trois mille maximes et le nombre de ses chant fut de mille cinq.
(I Rois V, 12)

Une telle description fait donc de Salomon l'auteur idéal pour ce magnifique ouvrage littéraire que représente le livre de *Qohéleth*. Ce personnage est d'ailleurs évoqué ailleurs dans le corpus biblique, surtout lorsqu'il s'agit d'illustrer la sagesse.

Il y a en particulier le livre des *Proverbes* qui commence ainsi :

Proverbes de Salomon, fils de David, roi d'Israël, pour connaître la sagesse et l'instruction, pour comprendre les discours de l'intelligence, pour acquérir une instruction éclairée, justice, jugement et droiture...
(Proverbes I, 1-3)

On trouve également, en tête du livre des *Cantique des cantiques*, cet incipit :

Le cantique des cantiques, qui est de Salomon.
(Cantique I, 1)

Il existe enfin un autre livre intitulé *Sagesse de Salomon* qui attribue également à ce roi des écrits sapientiaux. Mais ce livre fut rédigé en grec et n'apparaît donc pas dans la Bible hébraïque telle que nous l'avons reçue. En outre, il est fort peu probable que Salomon ait pris la peine d'apprendre le grec pour rédiger ce livre à l'époque où il vécut. Et, de fait, les exégètes s'accordent pour situer la rédaction de ce livre au I^{er} siècle avant notre ère, bien des lustres après le règne de Salomon.

Mais le texte de *Qohéleth* fut écrit en hébreu, ce qui donne davantage de poids à une éventuelle paternité salomonienne.

Plusieurs éléments s'opposent cependant à cette paternité, que Martin Luther fut le premier à contester. L'histoire d'abord, car nous avons vu que le règne de Salomon,

comme celui de David, sur un royaume unique rassemblant autour de Jérusalem Israël et Juda, fut surtout une construction de l'esprit née à la cour de Jérusalem après la chute du royaume du Nord en 722, au moment où les rois Ézéchias (728-698) mais surtout Josias (639-609) commençaient à faire rédiger une histoire nationale du peuple qu'ils dirigeaient.

On sait en outre, grâce à l'archéologie, que l'écriture ne commença vraiment à se développer dans le royaume de Juda qu'à partir de la seconde moitié du VIII^{ème} siècle. Salomon, vivant au X^{ème} siècle, aurait été un sacré précurseur.

Mais c'est surtout son contenu et même sa forme qui retirent à Salomon toute forme de paternité sur ce texte. La forme tout d'abord : la langue dans laquelle le livre a été écrit est un hébreu tardif, avec des traces d'araméen et comporte même deux mots perses. Il est donc largement postérieur à l'Exil à Babylone (587-532).

Sur le fond, il reprend certains thèmes chers à la philosophie grecque, même s'il serait dangereux de n'y voir que cela. On peut donc, sans beaucoup plus de certitude, le dater de l'époque hellénistique, sans doute autour du III^{ème} siècle, car des traces de *Qohéleth* ont été trouvées à Qumrân, datant du milieu du II^{ème} siècle.

Quant à son auteur, il devait être un Juif de Palestine, probablement de Jérusalem même. A-t-il vécu avant la construction du second Temple, achevé en 417 ? Cela expliquerait son pessimisme mais c'est peu probable. Il confronte de toute évidence sa foi avec le contexte politique et religieux de son époque et, surtout, se trouve à un moment où l'édifice conceptuel du monothéisme n'est pas pleinement achevé. Nous aurons l'occasion de revenir abondamment sur ce point.

Auteur ou auteure ?

Nous avons précisé que le terme hébreu de קהלת *qohélet* était rattaché au mot קהל *qâhâl* signifiant "assemblée". Mais nous avons omis de préciser que ce mot est employé au féminin et qu'il signifie, littéralement, "celle qui assemble". Ce qui pourrait laisser entendre que l'auteur pourrait être une femme. Certes, la chose serait très surprenante d'imaginer qu'une femme ait pu, dès cette époque, prendre la parole pour interpeller une assemblée composée uniquement d'homme.

La suite du récit nous propose une autre hypothèse :

Moi, Qohéleth, j'ai été roi sur Israël à Jérusalem et j'ai appliqué mon cœur pour recourir à la sagesse pour étudier et comprendre tout ce qui se fait sous les cieux.

(Qohéleth I, 12-13)

Le terme de *Qohéleth* pourrait donc désigner métaphoriquement la sagesse, en hébreu חכמה *hokmâh*, qui pourrait être ainsi personnifiée. C'est sans doute là la version la plus probable quant à l'utilisation de ce terme. Mais cela ne nous dit pas grand-chose de son auteur, sinon qu'il devait être issu d'une famille importante, pour être ainsi autorisé à prendre la parole devant les Anciens assemblés.

Cependant, il semble difficile d'attribuer à une seule main la totalité du livre, au vu des différentes opinions manifestées, où alternent une forme d'hédonisme (profite du temps présent !) et un pessimisme noir (tout est vanité). On y trouve également des propos relevant d'une tradition fondamentalement judéenne et d'autres inspirées par la culture hellénistique.

On a cette impression très nette qu'au moins deux auteurs différents entrent constamment en dialogue, chacun opposant à l'autre ses propres arguments, sans vraiment prendre l'avantage.

Mais les récits s'entrecroisent sans qu'il soit vraiment possible de définir à qui appartient telle ou telle main et même à préciser l'antériorité ou la postériorité des propos tenus. Sont-ce les propos pessimistes qui sont démentis ou l'inverse ? On a

cependant l'impression que les deux auteurs sont d'accord sur le fond : l'éphémérité de la vie terrestre mais qu'ils y réagissent d'une manière différente : déprimée chez l'un, plus réactive chez l'autre.

Le livre enfin fut assez tardivement intégré au canon juif des *Ketuvîm*, les « Écrits »,

au prix d'un débat sans doute assez long. Rappelons pour mémoire que la Bible hébraïque regroupe ses différents livres en trois ensembles distincts :

– la תּוֹרָה *Torah*, c'est-à-dire la "loi" qui rassemble les cinq premiers rouleaux (*Genèse, Exode, Lévitique, Nombres et Deutéronome* ;

– les נְבִיאִים *Nevî'îm*, les "prophètes" qui englobent aussi bien les livres dits « historiques » (des *Juges* aux *Rois*), qualifiés de prophètes antérieurs, que les livres strictement prophétiques, appelés « prophètes postérieurs » ;

– les כְּתוּבִים *Ketoûvîm*, les "Écrits" qui regroupent ce qu'on a coutume d'appeler les livres sapientiaux¹.

La compilation des derniers livres commença à la fin du premier siècle de notre ère, avec le synode de Yavneh déjà évoqué, mais les discussions se prolongeront au moins jusqu'au IV^{ème} siècle, en particulier quand il s'agira de retenir certains livres comme *Qohéleth*, *Le Cantique des cantiques* ou encore le livre d'*Esther* au sein du corpus sacré.

C'est alors que commença le travail des Massorètes.

On trouve trace de ce débat dans la *Mishnah*, qui constitue un premier état écrit de la tradition rabbinique, datant du III^{ème} siècle de notre ère et qui sera l'un des fondements du *Talmud*.

Toutes les saintes écritures souillent les mains. Le Cantique des cantiques et Qohéleth souillent les mains.

(Mishnah, Yadaïm III, 5)³

Cette différence entre les livres qui « souillent les mains » et les autres permet d'écarter les livres bibliques rédigés en grec, comme le *Siracide* ou *Judith*, mais aussi et surtout toute la littérature chrétienne concurrente : les Évangiles et les autres textes du Nouveau Testament. Ces derniers devaient être impérativement détruits.

Il ne faut bien sûr pas entendre cette expression « souiller les mains » au sens de « salir les mains » ; elle veut simplement dire qu'il ne faut pas être en situation d'impureté quand on ouvre ces livres et qu'on doit se laver les mains rituellement après les avoir fermés.

On remarquera enfin que le livre de *Qohéleth* fait l'objet du même aparté que le *Cantique des cantiques*. Ce sont en effet les deux livres qui ont posé problème aux rabbins du début de notre ère, le second livre présentant des caractères érotiques jugés inconvenants par certains⁴.

1. Daniel FAIVRE, *À la recherche du peuple de la Bible*, vol. 2, éditions L'Harmattan, Paris, 2022, pp. 155-163.

2. Thomas RÖMER, *L'Ancien Testament*, op. cit., pp. 34-35.

3. Cité par Albert DE PURY, « Qohéleth et le canon des Ketubim », in Martin ROSE (éd.), *Qohéleth, regards croisés sur un livre biblique*, Publications de la Faculté de Théologie de Neuchâtel, 1999, p. 77.

4. Daniel FAIVRE, *À la recherche du peuple de la Bible*, vol. 1, éditions L'Harmattan, Paris, 2020, pp. 317-318.

Cette critique ne concerne certes pas le livre de *Qohéleth*, mais nous allons voir maintenant qu'il manifeste une forme de foi teintée de scepticisme qui a dû choquer nombre de ses lecteurs postérieurs.

Dans le Talmud de Babylone, publié au début du VI^{ème} siècle, la discussion au sujet de ce livre ainsi que la décision finale est bien résumée dans ces paroles :

Les sages voulurent retirer le livre de Qohéleth de la circulation parce qu'il contient des contradictions internes. Et pourquoi ne l'ont-ils pas fait ? Parce que le livre commence par des paroles fidèles à la Torah et qu'il se termine par des paroles fidèles à la Torah.

(Talmud, Shabbat 30b)

Ainsi, pour les auteurs du *Talmud*, les véritables fondateurs de la religion juive telle que nous la connaissons aujourd'hui, seuls comptaient le début et la fin du livre, ce qui permettait d'occulter toutes les parties gênantes.

1.2. La composition de Qohéleth

Il n'est pas facile de découper de façon formelle douze chapitres, qui ne couvrent même pas un pour cent de l'ensemble du texte biblique.

On peut cependant distinguer, par leur contenu, quelques ensembles cohérents. Passons rapidement sur les deux premiers versets, déjà mentionnés, qui évoquent le nom supposé de l'auteur et contiennent ensuite cet aphorisme : *vanité des vanités, tout est vanité.*

Chapitre I, 3-12.

Dans un court prologue, l'auteur évoque le retour cyclique de toute chose, à commencer par l'homme ; le premier verset illustre tous les autres :

Une génération s'en va, une génération s'en vient et la terre subsiste éternellement.

(Qohéleth I, 3)

Chapitres I, 13 – II, 26.

Conformément à l'affirmation qui introduit le livre, l'auteur fait faire à Salomon une forme d'autocritique. Vainement, il a voulu connaître la sagesse ainsi que toutes les œuvres humaines :

J'ai mis tout mon cœur à connaître la sagesse et à connaître la folie et la sottise et j'ai connu que cela aussi est poursuite du vent.

(Qohéleth I, 17)

Pour bien mesurer la futilité de cette recherche, la formule que nous traduisons généralement par "poursuite du vent" correspond à l'hébreu רָעוּן רֵיחַ *ra"yôn rouâh* signifiant littéralement "pâturage du vent".

La quête de la sagesse, même pour un roi aussi prestigieux que Salomon, est comparé à un mouton qui chercherait à paître le vent.

Dans le chapitre II, l'autocritique touche sur tout le luxe dont Salomon s'est entouré, ainsi que toute la puissance qu'il a manifestée quand il était sur le trône de Jérusalem. Cela aussi, c'était pâturage du vent.

Même si, dans les mentalités hébraïques, richesse et puissance étaient synonyme de bénédiction de la part de la divinité.

Chapitres III, 1 – VI, 12.

Le ton change et le roi Salomon n'est plus directement évoqué. Cependant, la narration reste toujours à la première personne du singulier.

Le chapitre III commence par affirmer qu'il y a un temps pour toute chose. Puis, au verset suivant, l'auteur lance une suite d'anaphores fatalistes commençant à sept reprises par la formule לַעֲתָתָא "ét le, c'est-à-dire "un temps pour... ". Cela permet de développer le côté cyclique de la vie de l'homme et dont on peut lire la première mention :

Un temps pour enfanter et un temps pour mourir...
(Qohéleth III, 2)

Les six autres versets utilisent le même procédé stylistique présentant une chose et son contraire : tuer-guérir ; rire-pleurer ; chercher-perdre...

Le reste de cette partie présente les aspects les plus négatifs de la condition humaine et met tout particulièrement en évidence le contraste entre la brièveté de la vie et l'éternité du temps.

En définitive, pour l'auteur, à quoi bon toutes les œuvres humaines, puisque l'homme ne peut échapper à sa condition.

Chapitres VII, 1 – XII, 8.

Cette partie reprend le procédé de l'anaphore, mais avec le mot תוֹב *tôv* "bon" que l'on rend généralement par l'expression « mieux vaut... » qui revient non pas à sept reprises comme précédemment, mais apparaît quatorze fois à la suite.

Le premier verset donne le ton :

Mieux vaut une bonne renommée qu'une bonne huile et le jour de la mort que le jour de la naissance.

(Qohéleth VII, 1)

Dans le premier stique, il y a un jeu de mots entre le mot שֵׁם *shem* "nom" et שֵׁן *shèmen* "huile". Le second montre probablement que la seule certitude que l'homme puisse appréhender est sa propre mort, qui scelle définitivement son destin.

Dans cette partie, qui est la plus longue, l'auteur développe à l'envi le thème de la sagesse, mise en relation avec la justice, la femme, le pouvoir, le destin... Il développe les injustices sociales en particulier qu'il constate parmi ses contemporains et s'interroge sur le fait que, très souvent, les fautes demeurent impunies.

Chapitre XII, 9-14.

Les six derniers versets constituent une forme d'envoi qui vient clore l'ensemble et qui paraît avoir été rajouté après-coup.

Le message est simple : l'homme n'a d'autre choix que se soumettre à la volonté divine.

2. Le choix de Salomon

Pourquoi le ou les auteurs anonymes de *Qohéleth* ont-ils choisi, dès le début de leurs écrits, de se présenter sous les traits de l'héritier de David ?

2.1. Un choix politique ?

Nous avons précisé que le livre fut sans doute rédigé durant l'époque hellénistique. Mais il est difficile d'être beaucoup plus précis. Est-ce sous la dynastie lagide (321-200), quand la Judée était gouvernée depuis Alexandrie, en Égypte, ou sous

l'ère des Séleucides (200-167), qui régnaient depuis Antioche, en Syrie ? L'auteur a-t-il connu la révolte maccabéenne (167-142) ?

La réponse à ces questions est complexe car la période est mal connue. D'abord, concernant la révolte nationaliste des Maccabées, la réponse est négative puisqu'on a retrouvé, comme cela a été précisé, des traces de ce manuscrit à Qumrân, datant du milieu du II^{ème} siècle.

Mais l'histoire judéenne entre la fin de l'Exil et l'insurrection maccabéenne nous est peu limpide et d'abord parce que la Bible n'en parle absolument pas. Les seules informations précises que l'on connaisse viennent essentiellement de l'historien juif romain qui a vécu au I^{er} siècle de notre ère, Flavius Josèphe, qui a rédigé une somme intitulée *Histoire ancienne des Juifs*¹.

Comme la première partie de l'époque séleucide fut particulièrement troublée et, donc peu propice à l'écriture, on peut raisonnablement penser que le livre fut rédigé quand la Judée se trouvait dans la sphère d'influence égyptienne. En effet, ce fut en particulier sous le règne de Ptolémée II Philadelphe (283-246) que les juifs d'Alexandrie, qui avaient perdu l'usage de l'hébreu, furent autorisés à traduire la *Torah* en grec. Cela marqua le début de la création de la *Septante*, la Bible grecque.

Cet épisode montre donc une relative sollicitude des autorités alexandrines envers les Juifs et, chez eux, l'existence de prêtres qui pouvaient être détachés de leurs activités liturgiques pour des travaux scripturaires. Et cela d'autant plus que la Judée a connu durant une grande partie de l'époque lagide, une incontestable prospérité.

Cependant, l'embellie économique du III^{ème} siècle ne se traduit pas, pour les Judéens, en termes politiques. Certes, elle est dirigée localement par une *Gerousia*, c'est-à-dire une assemblée des Anciens, qui prendra progressivement le nom de Sanhédrin, du grec *synédrión* signifiant "conseil, assemblée", mais les pouvoirs de cette assemblée sont restreints et se limitent à l'exercice culte. La province en effet est devenue une *hyparchie* dirigée par un stratège et possède une administration royale et fiscale entièrement hellénisée.

L'auteur était probablement donc un Juif lettré qui devait prendre la parole au sein de cette *Gerousia*.

Revenons à la question de départ : le choix de Salomon pour illustrer son propos est-il politique ?

Un élément pourrait le laisser entendre, c'est la référence à David, car on remarquera que le nom de Salomon n'apparaît jamais dans le livre. Pour les Juifs de toutes les époques, David incarne le principe dynastique.

C'est un principe qui a présidé à toute la généalogie des rois de Juda depuis, précisément, David. Dans la vision politique que les dirigeants judéens pouvaient avoir de leur peuple, seuls les descendants de David étaient autorisés à régner sur eux. Or, la Judée était devenue, depuis l'époque de l'Exil, une simple province alternativement babylonienne, perse et hellénistique.

Qu'en était-il des rejetons de la famille royale ? Le dernier roi régnant, Sédécias (597-587) a eu les yeux crevés en présence de Nabuchodonosor II, avant d'être déporté à Babylone², où l'on a perdu sa trace. Le roi précédent, Jehoyakin, qui n'avait régné qu'un an avant que son oncle Sédécias ne le remplace, avait été préalablement déporté et, s'il semble être rentré en grâce auprès d'Amel-Marduk, successeur de Nabuchodonosor vers la fin de l'Exil³, il disparaît également de la circulation.

Lors du retour, le livre d'*Esdras* évoque bien un certain Sheshbaççar qui, en tant que prince judéen, guide la première expédition juive⁴, mais outre le fait qu'il ne paraît

1. Arnaud D'ANDILLY, *Flavius Josèphe, Juif et citoyen romain. Les Juifs*, éditions Auzou, Paris, 1982.

2. *II Rois XXV*, 6-7.

3. *II Rois XXV*, 28-29.

4. *Esdras I*, 8-11.

pas spécialement comme un membre de la lignée royale, il disparaît aussi rapidement des radars qu'il n'y était entré.

En résumé, la lignée davidique n'existe plus, au moins en tant que force politique susceptible de reprendre le pouvoir, à l'époque hellénistique. Cependant, si elle a disparu politiquement, elle reste profondément enracinée dans la pensée judéenne puisque, quelques siècles plus tard, l'évangile de Matthieu commence par une longue généalogie qui, d'Abraham à Joseph en passant par David et Salomon, rattache Jésus à cette lignée. Il s'agit naturellement là d'une généalogie à laquelle aucun historien ne saurait souscrire.

Alors, si le lien entre la puissance de Juda et son roi mythique est resté ancré dans la pensée politique judéenne d'une façon aussi pérenne, ne serait-il pas impossible de voir, dans le recours à David invoqué par l'auteur de *Qohéleth*, un propos éminemment politique.

Cela aurait pu s'envisager si le propos du livre lui-même avait été de nature plus politique. Mais à aucun moment, l'auteur n'envisage la monarchie comme un recours possible contre les méfaits de son temps.

Pire même, il situe son pessimisme en l'homme et dans la condition humaine à une époque perçue comme une forme d'âge d'or dans l'historiographie d'Israël.

Reprenons, en le complétant, le verset énoncé plus haut :

Moi, Qohéleth, j'ai été roi sur Israël à Jérusalem et j'ai appliqué mon cœur pour recourir à la sagesse pour étudier et comprendre tout ce qui se fait sous les cieux.

C'est une tâche funeste qu'Élohîm a donnée aux fils de l'homme pour qu'ils s'y emploient.

(Qohéleth I, 12-13)

Son élection à la royauté n'a pas réussi à le placer au-dessus de sa condition humaine, puisqu'il ajoute ensuite :

Voilà que j'ai fait grandir et progresser la sagesse davantage que quiconque avant moi à Jérusalem et mon cœur a pénétré toute sorte de sagesse et de savoir. J'ai appliqué mon cœur à comprendre la sagesse et le savoir, la sottise et la folie.

J'ai compris que tout cela aussi était pâturage du vent.

(Qohéleth I, 16-17)

Ainsi, la condition est la même pour le roi le plus puissant comme pour l'homme le plus humble. Cette constatation nous amène donc à écarter définitivement l'hypothèse politique.

2.2. Un choix théologique ?

Cependant, le roi Salomon n'est certainement pas choisi par hasard. Nous avons précisé qu'il incarnait, dans l'histoire biblique, le parangon de la justice, avec son fameux jugement, lorsque deux prostituées lui amènent un enfant vivant et un enfant mort. L'auteur se sert probablement de ce personnage pour montrer l'inanité de toute tentative d'accéder à une sagesse véritable.

La suite de la première partie du livre nous donne d'ailleurs raison, qui montre le supposé roi se livrer à une autocritique digne de la révolution culturelle dans la Chine de Mao.

Il n'est pas inutile de le lire, au moins dans les grandes lignes.

J'ai fait de grandes œuvres : je me suis bâti des palais et je me suis planté des vignes.

Je me suis fait des jardins et des vergers où j'ai planté toutes sortes d'arbres fruitiers.

Je me suis fait des bassin pour arroser de leur eau les jeunes arbres de mes vergers.

J'ai acheté des esclaves et des servantes, j'ai eu des domestiques ainsi que du gros et du petit bétail à profusion, plus que quiconque avant moi à Jérusalem.

Je me suis aussi amassé de l'argent et de l'or, le trésor des rois et des provinces. Je me suis procuré des chanteurs et des chanteuses, des sommelières.

[...]

Je n'ai rien refusé à tout ce que mes yeux m'ont demandé et je n'ai privé mon cœur d'aucune joie car mon cœur se réjouissait de tout mon travail ; cela aussi était la part de tout mon travail.

(Qohéleth II, 4-10)

L'auteur dresse donc ici une liste assez exhaustive de ce que pouvait constituer, pour ses contemporains, les principaux éléments d'une réussite sociale qui est ici, royauté oblige, poussée à ses extrêmes limites. Et on retrouve des éléments récurrents dans tout le texte bibliques.

Cette réussite, rappelons-le, constituait la récompense directe offerte par YHWH à l'homme qui servait ses desseins à la perfection. Elle permet donc de faire du personnage le parangon de la bonne religion.

ce sont d'abord des biens matériels et humains à profusion. Le verger et l'eau y trouvent une bonne place dans une région connue pour son aridité. C'est sans doute pour cela que ces deux éléments viennent en tête de cette énumération. Rappelons que, pour figurer l'image de la réussite et du bonheur, les anciens Israélites disposait d'un proverbe simple, que l'on retrouve à deux reprises :

Chacun sous sa vigne et sous son figuier.

(I Rois V, 5 & Michée IV, 4)

Mais il faut du personnel pour les entretenir et les esclaves arrivent rapidement, sans que cela ne pose le moindre problème déontologique à l'auteur qui vivait, certes, dans un système où l'esclavage ne constituait qu'un simple rouage de l'activité économique. Signe de cette banalisation, les esclaves apparaissent dans le même verset que le gros et le petit bétail.

On remarquera que la richesse, or et argent, n'apparaît qu'à la fin de cette énumération. Peut-être que cette formule de l'abondance parlait moins directement à l'imaginaire des contemporains de l'auteur. Cependant, c'est cette forme de richesse, qui n'appartenait qu'aux puissants, qui permet à l'auteur de s'appuyer sur l'image de Salomon. Car avec la puissance viennent d'autres plaisirs que les joies simples de la consommation et du repos sous un arbre.

Ce bonheur-là est un bonheur de réception, avec des banquets égayés par des chants et sans doute des danses. Dans ce verset, il est un mot qui n'apparaît nulle part ailleurs et sur lequel les spécialistes sont très hésitants : il s'agit du mot *שִׁדָּחַ* *shidâh*., rendu ici par "sommelière".

Certains le rattachent au mot *שָׂרָחַ* *sârâh* "princesse", qui constitue également le nom de l'épouse d'Abraham, Sarah ; selon cette origine, le mot de *Qohéleth* pourrait être traduit par "dame". Le problème vient surtout de la transformation du *shin* et *sin*, mais un point sur une lettre a pu facilement se perdre.

L'autre possibilité est de le relier au verbe *שָׂחַ* *shâdâh* "verser" ; le mot désignerait alors, comme il est au féminin, celle qui verse, ce que la *Septante*, que nous suivons ici, a traduit par "sommelière".

Ainsi, il est clair que l'auteur veut représenter l'image de quelqu'un d'infiniment sage et qui a tout essayé pour trouver le plaisir.

Mais le résultat est, de prime abord, des plus décevants :

Je me suis tourné alors vers les œuvres que mes mains avaient réalisées et vers le travail que j'avais fourni pour les faire. Eh bien, tout cela n'est que vanité et pâturage du vent. On n'en tire aucun profit sous le soleil.

(Qohéleth II, 10)

Ce dernier verset laisse évidemment apparaître que tout effort ne sert de rien et que le bonheur pour l'homme n'est pas de ce monde. Les réalisations humaines, même poussées à leur paroxysme, ne suffiraient donc pas à l'homme pour le conduire au bonheur...

Curieusement, le verset suivant semble entrouvrir une porte et, à tout le moins, prendre le contrepied de ce qui a été écrit précédemment :

Je me suis alors tourné pour regarder la sagesse, la folie et la sottise, car que fera l'homme qui viendra après le roi, qui a déjà été fait. Moi j'ai vu qu'il y avait plus de profit dans la sagesse que dans la folie, tout comme la lumière est profitable à l'obscurité.

(Qohéleth II, 12-13)

La fin du verset 12 est difficile à traduire, mais le ton semble résolument optimiste. Peut-être faut-il y voir la main d'un autre rédacteur, qui s'inscrivait en faux à des propos aussi noirs.

Il semble qu'il y a là l'amorce d'une discussion entre deux auteurs, car le précédent ajoute, pour enfoncer le clou, ce qui ressemble à une forme de proverbe :

Le sage à les yeux dans sa tête mais l'insensé marche dans les ténèbres.

(Qohéleth II, 14)

À quoi l'autre répond illico :

Et je sais, moi aussi, qu'un destin identique arrive à tous deux. [...] Il n'est de souvenir durable ni pour le sage, ni pour l'insensé car, dans les jours qui suivent, tous deux tombent dans l'oubli. Et quoi ! Le sage meurt avec l'insensé !

(Qohéleth II, 15-16)

Et le même discours peut reprendre, après ce qui semble n'avoir été qu'un bref insert.

3. La sagesse dans le livre de *Qohéleth*

3.1. Une littérature répandue dans tout le Proche-Orient ancien

Avant toute chose, précisons que le thème de la sagesse ne constitue une préoccupation spécifiquement hébraïque. On la retrouve en effet dans toute la littérature du Proche-Orient.

Elle apparaît dès l'Ancien Empire (fin du III^{ème} millénaire) en Égypte avec, par exemple, la *Sagesse pour Kagemni*, ou encore les *Maximes de Ptahhotep*, puis sous le Moyen Empire (première moitié du II^{ème} millénaire) avec l'*Instruction pour Merikare*.

Dans l'espace sémitique, ce thème apparaît tout aussi précocement, en Mésopotamie évidemment, dont certains textes semblent remonter à l'époque sumérienne (III^{ème} millénaire). L'âge d'or, pour la production d'une littérature sapientale, fut peut-être la seconde moitié du II^{ème} millénaire à Babylone, avec des écrits très marquants. C'est d'abord le *Poème du Juste souffrant*, qui a probablement inspiré fortement le livre de *Job*. On trouve également des récits comme le *Dialogue pessimiste*, qui résonne curieusement dans les écrits de *Qohéleth*, ainsi que nous le verrons plus loin.

Cette forme d'inspiration littéraire a naturellement irrigué tout le Croissant Fertile et on en trouve des manifestations dans l'espace hittite, mais aussi sur tout le Levant méditerranéen, depuis la Syrie et Ugarit jusqu'en Canaan, en passant naturellement par Israël et Juda.

Dans de très nombreux cas, cette littérature se présente sous une même forme. Ce sont des recommandations données par un adulte, le plus souvent le père, à un jeune garçon.

On peut s'en faire une idée en comparant deux extraits, le premier tiré d'un livre intitulé *Sagesse d'Ahikar*, un scribe du roi assyrien Sennachérib, qui a donc probablement vécu au VII^{ème} siècle avant notre ère. Son livre, s'il en est vraiment l'auteur, est rédigé en araméen.

Le second extrait est tiré du livre biblique des *Proverbes* :

O mon cher fils, ne t'élève pas contre celui qui est plus âgé que toi ; il te donnera satisfaction au jugement et tu sortiras vainqueur. Ne sois pas impudent, écarte les disputes et vaincs le mal à l'aide du bien.

(Sagesse d'Ahikar III, 74)¹

Écoute, mon fils, l'instruction de ton père et ne repousse pas l'enseignement de ta mère, car ils sont une couronne de grâce pour ta tête et un collier pour ton cou.

(Proverbes I, 8)

Dans les deux cas, on constate que la transmission de toute forme de sagesse passe d'abord par le canal parental, si la source en est évidemment d'origine divine. En Égypte, ces « enseignements » étaient souvent adressés à un jeune garçon destiné à porter la double couronne à la mort de son père.

Ainsi, les lettrés d'Israël et de Juda, rédacteurs d'une abondante littérature sapientiale, n'ont fait que suivre un courant dont ils n'étaient pas les auteurs et dont, sans aucun doute, ils se sont abondamment inspirés.

Cependant, si le besoin de sagesse a vivifié tout le Proche-Orient ancien – comme il l'a fait d'ailleurs dans la quasi-totalité des civilisations –, il pouvait s'exprimer un peu différemment d'un livre à l'autre.

3.2. Différents termes hébreux pour la nommer

Il est temps maintenant de tenter de définir, autant que faire se peut, ce que l'auteur entendait par le mot de sagesse. Il ne la définit pas clairement, aussi devons-nous nous tourner vers d'autres livres bibliques.

Attardons-nous d'abord sur le terme hébreu qui la désigne ! חִכְמָה *hokmâh*. Il apparaît 154 fois dans l'Ancien Testament, dont huit fois en araméen et trente fois dans le seul livre de *Qohéleth*. C'est énorme quand on connaît la concision des textes bibliques.

C'est une qualité relativement tardive car elle n'apparaît pas du tout dans le livre de la *Genèse* et très peu dans les autres livres du Pentateuque ou dans les livres historiques. La sagesse appartient donc à la catégorie des livres sapientiaux, et d'abord dans les *Proverbes*, où elle est mentionnée à 43 reprises.

Le mot dérive d'un verbe חָכַם *hâkâm* qui a le sens de "rendre sage", mais aussi "instruire", ce qui laisse clairement entendre que la sagesse n'est pas innée, mais qu'elle est le fruit d'une éducation avant tout paternelle. On le constate d'ailleurs aisément dans un grand nombre de *Proverbes* :

1. Traduction François NAU, *Histoire et sagesse d'Ahikar l'Assyrien*, éditions Berg international, Paris, 1986, p. 28.

Mon fils, sois attentif à ma sagesse et prête l'oreille à mon intelligence, afin que tu conserves la prudence et que tes lèvres gardent la connaissance.

(Proverbes V, 1-2)

Nous retrouvons là le principe énoncé en accord avec les propos d'Ahikar l'Assyrien, l'acquisition de la sagesse provient donc des ascendants, qui eux-mêmes, de génération en génération, l'ont acquise grâce aux révélations de la divinité aux grands prophètes qui les ont précédés. Pour dire les choses plus clairement, la sagesse s'acquiert par l'obéissance aux lois contenues dans la *Torah* et attribuées à YHWH, par la canal de Moïse.

Mais ces deux versets nous en disent davantage sur le sens même de ce mot, qui est associé ici à trois autres termes qui sont, dans l'ordre de la phrase :

- תְּבוּנָה *tevoûnâh*, que nous avons traduit par "intelligence" : 42 occurrences ;
- מְזִמָּה *mezimmâh*, rendu par le mot "prudence" : 19 occurrences ;
- דַּעַת *da''at* dont le sens est "connaissance" : 84 occurrences.

La première question est de savoir si ces quatre mots, חֲכָמָה *hokmâh* inclus, sont complémentaires ou synonymes. Pour cela, nous avons bien sûr les dictionnaires d'hébreu, mais ceux-ci se basent avant tout sur les différents emplois d'un même terme. Et nous avons vu que, contrairement à beaucoup d'autres, ces mots apparaissent très fréquemment dans le vocabulaire biblique.

Commençons par le premier : תְּבוּנָה *tevoûnâh*. Les exemples abondent pour montrer qu'il définit à l'évidence l'intelligence, le discernement, bref, les facultés de l'esprit :

Car ils forment une nation qui s'égare dans ses avis car il n'y a pas d'intelligence en eux.
(Deutéronome XXXII, 26)

Cependant, d'autres emplois tendent à infléchir légèrement cette définition qui, reconnaissons-le, est la plus généralement utilisée.

Ils se font une image de métal fondu, des idoles avec leur argent et grâce à leur art. Travail d'artisan que tout cela !

(Osée XIII, 2)

Ici, le mot *tevoûnâh* a un sens beaucoup plus technique, que nous avons rendu par « art », mais qui relève avant tout du savoir-faire et, qui plus est, il prend ici une connotation très péjorative car le prophète stigmatise par ce verset l'apostasie d'Israël et son adoration du dieu Ba'al et de ses représentations iconiques.

Le second terme, מְזִמָּה *mezimmâh*, est un peu plus complexe. Il sert à manifester l'attitude de réflexion qui anticipe l'action. Dans certains cas, il porte en lui l'idée d'un projet, d'un plan d'action précis. Et ce plan peut venir de très haut :

L'ardeur de la colère de YHWH ne se détournera pas tant qu'il n'aura pas accompli le plan ourdi dans son cœur.

(Jérémie XXX, 20)

Mais il peut avoir aussi une définition nettement moins positive et tomber beaucoup plus bas :

L'orgueil du méchant consume les malheureux, qui sont pris dans les ruses qu'il a inventées.

(Psaumes X, 2)

C'est le terme « ruse » qui traduit ici le mot *mezimmâh*. Nous constatons donc que, dans la littérature biblique, le même terme peut définir les desseins divins comme les complots des magiciens polythéistes.

Le dernier terme, דַּעַת *da''at* possède lui aussi un champ sémantique assez large. C'est d'abord ce terme qui sert à qualifier l'Arbre de la connaissance du Bien et du Mal, qui fit tant de ravages au sein du premier couple humain et qui contribua à son expulsion du jardin d'Éden.

Mais si, dans le premier récit de la *Genèse*, cette connaissance comporte une inflexion nettement sulfureuse, il n'en va pas de même dans la plupart de ses autres mentions. Ainsi parle par exemple Isaïe du Messie qui viendra soulager les souffrances d'Israël :

Sur lui reposera l'Esprit de YHWH, esprit de sagesse et de discernement [...], esprit de connaissance et de crainte de YHWH.

(Isaïe XI, 2)

Notons au passage que le mot « discernement » utilisé dans le premier stique est la traduction d'un autre terme hébreu, בִּינָה *bînâh* ne fait pas partie de ceux que nous avons découverts dans le livre des *Proverbes*. Cette richesse sémantique pour définir l'intelligence constitue un signe très révélateur sur l'importance que lui accordaient les anciens Hébreux dans leur pratique religieuse.

Après avoir visité chacun de ces termes qui sont ainsi associés à la sagesse, tentons maintenant d'apporter au terme חֹכְמָה *hokmâh* une définition plus précise. Dit-il la même chose que les autres mais, dans ce cas, pourquoi une telle pléthore ? Il semble que ce terme soit investi d'une force supérieure à chacun des autres mots, qu'il en fait, en quelque sorte, la synthèse.

On trouve en effet, dans les *Proverbes*, une manière de la mentionner qui n'existe pas à propos des autres termes :

Sagesse crie par les rues, sur les places elle élève la voix, aux carrefours les plus bruyants, elle appelle, près des portes et des villes, elle proclame ses discours.

(Proverbes I, 20-21)

Nous avons laissé le mot « Sagesse » comme s'il s'agissait d'un nom propre. En effet, חֹכְמוֹת *hokmôt* porte ici la marque de pluriel et n'est pas précédé d'un article. En outre, les verbes qui suivent restent au singulier. Le pluriel n'est donc pas un pluriel grammatical classique mais un pluriel de majesté, comme on le trouve par exemple dans le mot אֱלֹהִים *'élohîm* "dieux" mais qui sert à désigner la divinité dans sa totalité et dans sa plénitude.

De toute évidence, le mot est pris ici dans un sens allégorique pour désigner la divinité elle-même qui, par la bouche de ses prêtres et de ses prophète, proclame ses commandements dans les rues des villes.

Ici, la sagesse est bien davantage qu'une simple qualité. La sagesse est dieu et s'en détourner, c'est se détourner de YHWH. Bien sûr, c'est la bêtise ou l'ignorance qui sont cause du manque de sagesse.

Nous pourrions dire que, d'une certaine manière, les députés de la toute nouvelle Assemblée Nationale, le 26 août 1789 ont, probablement à leur insu, identifié les droits de l'homme à la sagesse en proclamant, dans le préambule de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen :

Les représentants du peuple français, constitués en Assemblée nationale, considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements, ont résolu d'exposer, dans une déclaration solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme.

Si l'on considère que le livre des *Proverbes* constitue une forme de quintessence de la littérature sapientiale, dont la rédaction est, comme pour *Qohéleth*, attribuée à Salomon, la définition qu'il donne de la Sagesse doit logiquement faire autorité sur toutes les autres.

Rappelons que ces deux livres, à eux seuls, rassemblent près de la moitié des différentes occurrences bibliques du mot « sagesse » : les *Proverbes* utilisent le mot 43 fois en 31 chapitres, soit une moyenne de 1,4 par chapitre ; *Qohéleth* l'emploie 30 fois en 12 chapitres, soit 2,5 par chapitres. Et, en outre, les chapitres du second sont généralement plus court que ceux du premier.

Il est donc temps, maintenant, de lire ou de relire les propos de *Qohéleth* quand il l'évoque.

3.3. La sagesse selon Qohéleth

Sagesse et quête du bonheur.

Il n'est évidemment pas question de passer en revue l'ensemble des occurrences rencontrées, d'autant qu'une telle pratique nous mènerait inévitablement vers la redondance.

Pour essayer de distinguer une forme de cheminement de la pensée exprimée dans ce livre, nous devons en casser l'ordre dans lequel les chapitres ont été agencés et nous tourner vers ceux qui occupent la seconde partie du livre, à partir du chapitre 7.

On y trouve, dans bon nombre de versets, un rapport à la sagesse qui est en totale conformité avec la définition que l'on peut en lire dans les autres écrits bibliques, en particulier dans le livre des prophètes.

Quelques versets suffiront pour nous en convaincre :

Car être à l'ombre de la sagesse, c'est être à l'ombre de l'argent et le bénéfice de la science, c'est que la sagesse fait vivre qui la possède.

(Qohéleth VII, 12)

La sagesse rend le sage plus fort que les dix gouverneurs qui sont dans la ville.

(Qohéleth VII, 19)

Qui est comme le sage à connaître le sens des choses ? La sagesse d'un homme fait briller son visage et la dureté de son visage s'en trouve changée.

(Qohéleth VIII, 1)

À eux seuls, ces trois versets donnent, de Qohéleth, une image rassurante au regard de ses contemporains. Nous avons vu en effet que, pour les anciens Israélites, la sagesse était un don de YHWH et constituait, en quelque sorte, l'étalon destiné à mesurer la fidélité des hommes à l'égard de ses commandements.

Nous avons évoqué la probabilité de voir plusieurs mains dans la rédaction de ce livre. Ces versets pourraient provenir d'une source plus proche de l'héritage sémitique traditionnel que de l'attraction pour les philosophies hellénistiques.

Nous avons surtout vu, jusqu'à présent une image assez neutre de la sagesse. Elle s'oppose naturellement à la bêtise et à la folie, renforce le cœur de l'homme qui la met

en pratique. Mais, précisément, trouve-t-on, dans le livre de *Qohéleth*, un bon usage de la sagesse ?

En d'autres termes, comment faire preuve de sagesse dans sa vie quotidienne ? Eh bien, cela passe d'abord par une manière de vivre qui revient aujourd'hui grandement à la mode dans notre société : la sobriété, que nous verrons grâce à deux extraits :

Doux est le sommeil du travailleur, qu'il ait mangé peu ou prou. Mais la satiété du riche ne le laisse pas dormir.

(Qohéleth V, 11)

Jouis de la vie avec la femme que tu aimes, tous les jours de ta vie de vanité qu'il t'a donnés sous le soleil, durant tes jours de vanité, car c'est ta part dans la vie et dans ton travail auquel tu te livres sous le soleil.

(Qohéleth IX, 9)

Ici, nous sommes très proches des doctrines épicuriennes nées au III^{ème} siècle avant notre ère, ou encore le *carpe diem* que reprendra Horace quelques siècles plus tard. Si l'on en croit ces deux versets, se satisfaire de ce que l'on possède est d'abord une marque de sagesse.

Dans certains versets, on peut même y voir un certain penchant pour l'hédonisme, comme dans ce dernier par exemple :

Et moi, j'ai loué la joie car il n'y a d'autre bonheur pour l'homme sous le soleil que de manger, de boire et de se réjouir et cela l'accompagne dans son travail, durant tous les jours de la vie qu'Élohîm lui a donnés sous le soleil.

(Qohéleth VIII, 15)

Est-ce à dire que l'auteur de ses lignes écrivit sous l'influence grecque. On ne peut l'écartier mais il serait difficile d'aller beaucoup plus loin.

Au plus peut-on souligner une proximité entre ces versets et certains courants de la philosophie grecque. Mais le parallélisme avec les thèses d'Épicure est trop bref pour que l'on puisse retenir ces versets comme une preuve d'hellénisme chez cet auteur et on peut supposer que, comme Monsieur Jourdain faisait de la prose dans le savoir, l'auteur a pu faire de l'épicurisme, voire de l'hédonisme sans le savoir lui aussi. Ou, tout au moins, sans en faire un écrit militant, surtout quand il s'agit de la philosophie hédoniste développée par Aristippe de Syrène au début du IV^{ème} siècle avant notre ère, qui préconisait que la recherche du plaisir constituait le but de toute existence humaine.

Quant au lien avec l'épicurisme, il se heurte à un certain nombre de contradictions, si on compare le livre de *Qohéleth* avec deux des quatre remèdes énoncés dans la *Lettre à Ménécée* d'Épicure, qui préconisaient de ne craindre ni les dieux, ni la mort.

Le moins que l'on puisse dire, c'est que ces deux injonctions ne se retrouvent guère sous la plume de l'auteur biblique. En outre, nous avons déjà remarqué que cet ouvrage est écrit en hébreu à une époque où le grec avait commencé de dominer toute la Méditerranée orientale. Cela montre au moins une intention du ou des auteurs.

Par ailleurs, nous avons déjà pu souligner le caractère très sémitique du texte. Il apparaît tout particulièrement dans le traitement qu'il est fait de la femme où, quelques versets auparavant, l'auteur en avait dressé un portrait nettement moins flatteur :

Et moi, je trouve plus amère encore que la mort, la femme car elle est un traquenard, son cœur est un filet et ses bras sont des liens. Celui qui est bon devant Élohîm lui échappera, mais le pécheur sera saisi par elle.

(Qohéleth VII, 26)

On retrouve là les bons vieux schémas patriarcaux des autres récits bibliques qui montrent la femme comme une sentine du vice, dans les *Proverbes* par exemple où certains versets ne font pas montre d'une extrême pondération à l'égard de la gent féminine :

Sa maison est le chemin du Sheol qui descend vers la chambre de la mort.
(Proverbes VII, 27)

Une perception qui sera confirmée plus tard dans un petit pamphlet antiféministe datant de l'époque hérodiennne et découvert à Qumrân intitulé *Les pièges de la femme*, dont voici quelques morceaux choisis :

*Ses tuniques sont le plus profond de la nuit [...]
Ses linges sont les obscurités nocturnes,
Et ses parures des coups de la Fosse.
Ses lits sont les grabats de la Fosse
Et ses litières sont les profondeurs de la Tombe.*
(4Q184, 1-14)¹

À côté de cela, les propos de *Qohéleth* ressembleraient presque à un tract du MLF des années 70.

Peut-on célébrer le bonheur avec une telle perception de la moitié de l'humanité. Peut-être, mais celui-ci suppose une bonne dose de frustrations. Et quand on regarde plus attentivement les différents propos évoqués plus haut, teintés d'épicurisme voire d'hédonisme, on s'aperçoit que le bonheur présenté est un bonheur a minima. C'est un bonheur de consolation et c'est donc un certain usage de la sagesse qui permet à l'homme de s'en contenter.

Il repose sur une perception de la religion déjà évoquée, celle de la rémunération *ante mortem* des actions de l'homme. Nous avons vu qu'avec des personnages mythique comme Abraham, Isaac ou Jacob, que l'allégeance totale à YHWH était directement récompensée par une vie longue, une descendance et des richesses abondantes.

C'est encore le cas avec le livre de *Job*, qui est globalement contemporain de *Qohéleth*, et qui voit la pugnacité de Job à rester fidèle à son dieu récompensée plus que largement. En effet, sur les conseils avisés de Satan, l'accusateur, YHWH lui fait mourir toutes les composantes de son bonheur, avant de le condamner à une maladie de peau tellement opiniâtre que Job en est réduit à se gratter avec des tessons.

Il lui est enlevé, successivement :

- toutes ses bêtes, soit 7000 brebis, 3000 chameaux, 500 paires de bœufs et 500 ânesses ;
- toute sa descendance, soit 7 garçons et 3 filles.

Sa femme, pour l'occasion, joue le rôle parfait de mauvaise conseillère, auquel tant de livres bibliques l'ont condamnée, en lui lançant :

Tu persévères encore dans ton intégrité ? Maudis Élohîm et meurs !
(Job II, 9)

1. « Pièges de la femme » traduction et commentaires André DUPONT-SOMMER, dans André DUPONT-SOMMER et Marc PHILONENKO (dir.), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Éditions Gallimard, Paris, 1987, pp. 447-450.

Cette fidélité de Job sera ensuite récompensée et, à la fin du livre, il reçoit en récompense le double de ce qu'il a perdu : 14000 brebis, 6000 chameaux, 1000 paires de bœufs, 1000 ânesses, mais aussi 14 garçons et... 3 filles. Peut-être pour punir son épouse des propos qu'elle a tenus ?

Mais nous sommes là, encore, dans la structure religieuse ancienne où la sagesse, c'est-à-dire l'obéissance à YHWH était naturellement source d'abondance et donc de bonheur.

Avec *Qohéleth*, la sagesse dit autre chose de la condition humaine et de l'action de la divinité sur le sort de l'homme.

Sagesse et constat du malheur.

Le livre possède en effet une certaine cohérence et nous allons aussi tenter de nous y plier en reprenant l'ordre normal des chapitres, dont le schéma général oriente la réflexion vers ce constat.

Tout d'abord et après quelques remarques sur l'éphémérité de toute chose, conformément à la pensée hébraïque énoncée plus haut, l'auteur nous présente la sagesse comme une forme de cheminement vers lequel tout homme doit tendre. Mais, d'emblée, il voue cette quête à l'inanité :

J'ai appliqué mon cœur à connaître la sagesse et à connaître la folie et la sottise... et j'ai connu que cela aussi était pâturage du vent.

(Qohéleth I, 17)

Mais il ajoute cette première précision :

Car, dans l'excès de sagesse, il y a excès de colère et qui ajoute à la connaissance ajoute à la douleur.

(Qohéleth I, 18)

Ici, l'auteur de *Qohéleth* se place en bon connaisseur de l'héritage biblique en utilisant le mot *דַּאֲת* *da''at* qui a servi, dans les premiers récits de la *Genèse*, à qualifier l'aspect négatif de la connaissance pour l'espèce humaine.

Et c'est précisément cette connaissance qui rend toute espérance inutile, toute cette sagesse impuissante.

Cela commence par un constat un peu amer :

Si tu vois, dans la cité, l'indigent opprimé, le droit et la justice violés, ne t'étonne pas de la chose ! Au-dessus d'un supérieur veille un supérieur plus haut, avec des supérieurs placés encore plus haut. À tous la terre profite et le roi est servi par les champs.

(Qohéleth V, 7-8)

Ces deux versets sont assez obscurs mais laisse apparaître la misère et l'oppression comme une forme de normalité, aux yeux du sage. En effet, s'il y a toujours quelqu'un au-dessus de soi pour gouverner, en bien ou en mal, et jusqu'au roi lui-même, le dernier verset montre que l'homme est tributaire de la terre, quelle que soit sa place dans la société.

Avec, bien sûr, ce corollaire évident : si la terre ne nourrit pas suffisamment les hommes, c'est parce que YHWH l'a ordonné ainsi et que nous sommes alors face à un châtement que tous doivent subir, du roi à l'indigent. On peut naturellement alléguer que le miséreux recevra la punition d'une façon infiniment plus violente que les gens de cour.

Nous sommes encore ici dans le cadre religieux de la rétribution *in vita* des actions humaines, bonnes ou mauvaises telle que nous l'avons définie plus haut. Rien de nouveau sous le soleil, pourrait-on dire.

Cependant, l'auteur n'est pas dupe et, très vite, le ton s'infléchit et les justes sanctions imposées par la divinité sont facilement prises en défaut par la réalité de son temps.

Deux extraits suffiront pour nous en convaincre :

J'ai tout vu aux jours de ma vanité : un juste qui périt avec sa justice et un méchant qui prolonge sa vie dans son mal.

(Qohéleth VII, 15)

Il y a une vanité qui est faite sur la terre : il y a des justes qui sont traités selon le fait des méchants et il y a des méchants qui sont traités selon le fait des justes.

(Qohéleth VIII, 14)

Ces propos reflètent une actualité qui ne s'est jamais démentie dans toute l'histoire de l'humanité. Mais ils s'opposent radicalement à la sensibilité religieuse qui s'est constituée autour de la religion de YHWH, celle que l'on a encore vu s'exprimer dans le livre de *Job* : la loyauté et la fidélité aux commandements divins ne suffisent plus à assurer le bonheur de l'homme.

Et c'est le recours à la sagesse qui permet de le constater.

Alors, que faire ?

Nous avons vu que les différentes voies menant vers une forme d'épicurisme sémitique étaient restées extrêmement timides. Cependant, elles poussent l'homme à la résignation. On ne trouve en effet aucune forme de révolte pour tenter d'imposer un monde plus juste. Ce droit-là n'appartient qu'à la divinité elle-même et, si celle-ci a failli, que peut faire l'homme.

On le constate en particulier dans ces versets :

Il y a un mal que j'ai vu sous le soleil, comme une méprise sortie du visage du Souverain : la folie placée au plus haut et les riches restant au plus bas. Je vois des esclaves sur des chevaux et des princes marchant à terre.

(Qohéleth X, 5-7)

C'est un véritable propos blasphématoire qui est tenu ici, en laissant entendre que le dieu omniscient de Jérusalem aurait pu se tromper. Sans doute afin de l'atténuer, l'auteur n'utilise pas le terme habituel de YHWH ou d'Élohîm, mais le mot hébreu שְׁלִיטָה *shallit* "puissant" est bien de nature à désigner la divinité plutôt que le roi ou qu'un quelconque haut dignitaire du régime.

En ce sens, l'auteur de *Qohéleth* est bien un croyant, mais un croyant qui s'interroge. Et il ne s'interroge pas seulement sur le sens de sa vie mais aussi, et peut-être surtout, sur la représentation de son dieu. Car il est, de toute évidence, monothéiste et il lui est difficile d'admettre que les desseins de YHWH ne soient pas de nature à assurer le bonheur de l'homme.

Au passage, ces trois versets nous éclairent également sur la condition sociale de l'auteur, de son appartenance probable à une noblesse qui s'offusque d'imaginer un esclave placé au-dessus d'un prince. Dans le choix des exemples que l'on peut donner pour stigmatiser l'injustice, on se réfère généralement à sa propre condition.

Et nous arrivons sans doute ici au nœud du problème qui est posé dans ce livre, et qui apparaît dans un extrait que nous avons choisi de lire dans sa continuité :

Les justes et les sages ainsi que leurs actions sont dans la main d'Élohîm. L'homme ne connaît ni l'amour, ni la haine : tout est devant lui. Tout est identique pour tous et tous ont le même sort : le juste et le méchant, le bon et le mauvais, le pur et l'impur, celui qui sacrifie et celui qui ne sacrifie pas.

Le bon est comme le pécheur, celui qui prononce un serment comme celui qui refuse de jurer.

Le mal dans tout ce qui se fait sous le soleil, c'est le même sort réservé à tous. Le cœur de l'homme est empli de méchanceté et la sottise est dans son cœur sa vie durant et sa fin est chez les morts.

Pour qui est uni à tous les vivants, il y a un espoir car un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort.

Les vivants savent au moins qu'ils mourront, mais les morts ne savent rien. Il n'y a plus pour eux de rétribution puisque leur souvenir est oublié. Leur amour, leur haine, leur jalousie ont déjà péri et ils ne prendront plus jamais part à tout ce qui se fait sous le soleil.

(Qohéleth IX, 2-6)

D'abord, on retrouve le caractère vaguement blasphématoire que dans l'extrait précédent puisque le même sort est réservé à celui qui sacrifie et à celui qui ne sacrifie pas. En d'autres termes, à celui qui suit les commandements comme à celui qui les ignore.

Mais surtout, le sort réservé à tous, au méchant comme au juste, c'est la mort. « Un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort » constitue naturellement une métaphore pour dire qu'il ne reste rien de la vie, dès lors qu'on l'a quittée.

Et c'est ici le mal absolu. Le mal qui enlève au sage toute forme d'espoir, car la vie est d'une révoltante brièveté, même pour ceux qui ont fait profession de suivre à la lettre les commandements de YHWH.

C'est donc le rapport de *Qohéleth* à la question de la mort qu'il faut maintenant questionner.

4. *Qohéleth* et la mort

4.1. La descente au *Sheol*

Nous avons eu l'occasion de le voir, dans la pensée religieuse hébraïque, l'homme rejoint le monde des morts, dont le nom général est *Sheol*, mais que l'on trouve aussi sous l'appellation de Fosse ou encore d'Abaddon ou, plus simplement, de Terre.

C'est un mouvement auquel tout individu est soumis. Dans l'histoire biblique, deux personnages échappent à l'ensevelissement, il s'agit d'Hénoch, le septième patriarche antédiluvien qui est « pris » par YHWH à l'âge respectable mais déçu de 365 ans¹ (déçu parce que son fils, Mathusalem, vécut 969 ans) ; il s'agit aussi du prophète Élie, enlevé par YHWH dans un char de feu sous les yeux de son collègue Élisée².

À part ces deux cas bien particuliers, tous les acteurs de l'histoire d'Israël, grands ou petits, justes ou criminels sont descendus dans le monde des morts.

Voyons maintenant la manière dont en parle *Qohéleth*. Le mot de *Sheol* n'apparaît qu'une seule fois :

Tout ce dont ta main est capable, fais-le car il n'y a ni œuvre, ni raison, ni savoir, ni sagesse dans le Sheol où tu t'en vas.

(Qohéleth IX, 10)

Nous sommes ici dans la suite des versets évoqués auparavant. Pour l'auteur, la descente dans le monde des morts est donc évidente. Mais alors, pourquoi un tel pessimiste quand toutes les générations qui l'on précédé acceptaient sans hésitation cette destination ?

La réponse est contenue de manière indirecte dans ce verset. La sagesse et tout ce qu'elle représente est absente du *Sheol*. Il convient alors d'en chercher les raisons.

1. *Genèse* V, 21-24.

2. *II Rois* II, 11-12.

En effet, la sagesse est donnée par YHWH. Si elle est absente du séjour des morts, c'est que YHWH lui-même en est absent.

L'auteur, avons-nous dit, a dû vivre au III^{ème} siècle avant notre ère, soit un moment où le monothéisme s'était fortement établi au sein de la petite communauté gravitant autour du temple de Jérusalem. Sans aucun doute, YHWH est le dieu unique de cette société. Tous les autres dieux ont été relégués au rang d'idoles, de faux dieux, y compris ceux qui régnaient sur le monde des morts.

Cependant, le monothéisme n'a pas encore atteint sa forme viable.

En effet, dans toute l'histoire d'Israël, YHWH était le dieu de la vie. Il dispensait ses bienfaits tout comme ses châtiments sur les vivants qui voyaient ainsi, selon leurs actions, leur vie s'allonger et s'adoucir ou, au contraire, être brutalement interrompue en cas de faute grave.

Nous avons vu que l'auteur de *Qohéleth* avait fait ce constat que ce genre de jugement avait disparu de la société dans laquelle il vivait. Il serait donc logique que ce jugement intervienne après la mort, afin de récompenser la justice et punir le crime.

Mais la religion judéenne de cette époque n'a pas encore résolu la question de la mort. YHWH conserve l'image qui était la sienne dans les temps anciens et n'a reçu, de la part des théologiens de Jérusalem, aucun mandat pour intervenir auprès des défunts.

Cette discussion se produira à partir du siècle suivant puisque, au moment où commence le ministère de Jésus, le monde des morts est clairement scindé en deux ensemble très distincts : le paradis et les enfers.

C'est sans doute cette idée que la mort coupe radicalement l'homme de sa divinité qui est cause de tant d'affliction de la part de l'auteur de *Qohéleth*. Il a dû ressentir ce que tout athée aujourd'hui peut percevoir à propos de sa propre mort : l'idée du néant.

On a suggéré qu'il avait été fortement influencé par le scepticisme grec, qui a traversé toute l'histoire de la philosophie, depuis les présocratiques jusqu'à Platon et Aristote, avant d'être théorisé par Pyrrhon d'Elis au IV^{ème} siècle avant notre ère). Mais, ainsi que nous l'avons vu, le pessimisme de *Qohéleth* ne relève pas de ce qui constitue la base du scepticisme et que les Grecs appellent ἐποχή *epokhḗ*, c'est-à-dire, en substance, "suspension du jugement"¹.

Cependant, la conviction de l'auteur est bien faite et s'appuie avant tout sur une culture sémitique ; c'est l'absence de toute solution pérenne qui le pousse dans les méandres du pessimisme.

4.2. Tout plutôt que la mort

Ainsi, l'auteur ou les auteurs de *Qohéleth* alternent-ils avec des postures déprimées, qui restent largement majoritaires, avec des élans d'épicurisme que nous avons eu l'occasion de souligner.

C'est de son vivant que l'on peut faire des choses, de préférence en accord avec YHWH, même si, aux yeux de l'auteur, celui-ci a perdu une partie de sa diligence à remplir le devoir auquel l'homme l'a destiné.

Et tout ce qui rapproche l'homme de sa propre mort est considéré comme un désastre. La peur de la vieillesse se lit alors dans certains propos qui font peut-être de lui l'ancêtre fondateur du « jeunisme », qui défigure aujourd'hui nos sociétés postindustrielles.

1. Jonathan Barnes, « L'Ecclésiaste et le scepticisme grec », in Martin ROSE (éd.), *Qohéleth, regards croisés sur un livre biblique*, op. cit., p. 16.

Cependant, il le fait avec un certain humour, comme le montre ces versets, qui concluent le livre de *Qohéleth* et qui fonctionnent à la manière d'un énigme et que nous allons nous efforcer de déchiffrer :

¹*Souviens-toi de ton créateur, aux jours de ton adolescence, avant que viennent les jours du malheur et qu'arrivent les années desquelles tu diras : « Je n'y ai aucun plaisir ».*

²*Avant que s'obscurcissent le soleil, la lumière, la lune et les étoiles et que reviennent les nuages après la pluie.*

³*Au jour où trembleront les gardiens de la maison, où les hommes vigoureux se courberont, où celles qui moulent s'arrêteront, trop peu nombreuses et où s'obscurciront celles qui regardent aux fenêtres.*

⁴*Quand se fermeront sur la rue les portes à deux battants, au jour où baissera le bruit du moulin, où on se lèvera à la voix de l'oiseau, quand se seront éteints tous les autres chants.*

⁵*Alors, on aura peur de la montée et des frayeurs sur le chemin, l'amandier sera en fleurs, la sauterelle deviendra pesante et la chèvre sera sans effet car l'homme va vers sa maison d'éternité et les pleureurs tournent dans la rue.*

⁶*Avant que le fil d'argent ne rompe et que la coupe d'or se brise, que se cassent la cruche sur la fontaine et la roue sur le puits.*

⁷*Avant que la poussière ne retourne à la terre, selon ce qu'elle était, et que le souffle ne retourne vers le dieu qui l'a donné.*

⁸*Vanité des vanités dit le Qohéleth, tout est vanité.*

(Qohéleth XII, 1-8)

Les deux premiers versets ne posent pas de véritable problème.

Verset 1 :

Le texte apparaît comme une mise en garde en direction des jeunes (les adolescents), avant qu'ils ne connaissent les affres de la vieillesse, cette époque de leur vie dont ils diront : « Je n'y ai aucun plaisir ». La conclusion va donc logiquement vers une philosophie du *Carpe diem*, que l'on retrouve en particulier dans le chapitre IX.

Mais ce n'est pas une position très représentative de la pensée sémitique ancienne, telle que nous l'avons rencontrée et, pour cela aussi, l'auteur de *Qohéleth* marque clairement sa différence.

Verset 2 :

C'est la mort qui est désignée, par l'obscurité du néant et la vieillesse est représentée par l'arrivée de la mauvaise saison, c'est-à-dire l'hiver, dans une image qui est devenue un véritable poncif.

Verset 3 :

- les « gardiens de la maison » qui tremblent sont les bras, rendus vacillants par l'âge et la fatigue : dorénavant incapables de tenir efficacement une arme, ils ne peuvent plus opposer de défense face un agresseur potentiel ;

- les « hommes vigoureux » qui « se courbent » sont probablement les jambes qui ne peuvent plus soutenir le poids du corps et plient ; mais cette image peut être également comprise comme des hommes, jadis vigoureux, ployant désormais sous le « poids des ans » (autre expression passée dans le registre commun) ;

- « celles qui moulent » sont naturellement les dents qui, faute de dentiste pour les entretenir, ont faussé compagnie à leur propriétaire depuis bien longtemps ;

- « celles qui regardent aux fenêtres », ce sont évidemment les yeux, que la myopie inhérente à la vieillesse, souvent doublée d'une cataracte, a rendus pratiquement opaques.

Verset 4 :

- les « portes à deux battants » sont les oreilles, qu'une surdité progressive a rendu fermées aux bruits de la rue ;
- le « bruit du moulin » désigne certainement la voix des vieillards, qui a fini par se casser et devenir presque inaudible ;
- malgré une audition déficiente, on s'éveille « à la voix de l'oiseau », signe d'une insomnie chronique qui se manifeste sous sa forme la plus aiguë lorsque « tous les autres chants se sont éteints », c'est-à-dire au moment du plus grand silence, quand toute la ville est endormie. Le réveil n'est provoqué par aucun bruit extérieur.

Verset 5 :

- les « montées » provoquent des terreurs, à cause du vertige que peuvent sans doute donner une mauvaise audition, compliquée par des appuis au sol fragilisés ;
- on est également plus vulnérable face aux éventuelles agressions qui peuvent survenir « sur le chemin » ;
- les fleurs de l'amandier sont blanches, symbolisant la couronne de cheveux qui pare, lorsqu'il en reste, le front des vieillards ; c'est un élément bien connu de la terminologie biblique consacrée à la vieillesse ;
- la « sauterelle » est une façon bien cruelle de décrire la marche hésitante des anciens, le plus souvent appuyés sur une canne ou un bâton, préfiguration du personnage de *Charlot* ;
- la câpre, enfin, était réputée pour ses vertus aphrodisiaques : elle est désormais impuissante à éveiller une sensualité qui a depuis longtemps failli.
- La « maison d'éternité » est bien sûr le tombeau.

Verset 6 :

Nous y trouvons quatre expressions très poétiques pour désigner l'acte de mourir, les deux premières trahissant un mode de vie ouvertement urbain, car elles supposent un art consommé de la métallurgie :

- Le fil d'argent qui se rompt est peut-être un emprunt à l'hellénisme, avec l'image mythologique des Parques qui coupaient les fils de la vie ;
- la coupe d'or constitue probablement la partie principale de la lampe à huile ; en se brisant, c'est la lampe de la vie qui s'éteint, c'est la vie qui s'achève ;
- la cruche qui heurte la fontaine est une formule qui semble plus aux urbains qu'aux ruraux : à la ville, on puisait l'eau à la fontaine ;
- la « roue qui frappe le puits », c'est la poulie ou le rouleau qui permet de remonter l'eau des puits et des citernes : c'est sans doute une évocation de la vie agraire et pastorale, quand les bergers emmènent boire les troupeaux.

Verset 7 :

- le « retour à la poussière » est une allusion évidente aux premiers chapitres de la Genèse, à la sentence divine qui répond à la faute originelle et qui institue la mortalité de l'homme : « car tu es poussière et tu retourneras à la poussière » (*Genèse* III, 19) ;

- le « souffle » qui retourne vers « le dieu qui l'a créé » est une autre allusion aux récits créateurs de la Genèse : l'homme façonné dans la terre reçoit le souffle de YHWH qui fait de lui un être vivant (*Genèse* II, 7). Notons au passage que la plupart des traductions françaises réalisent un abus de langage en rendant le terme hébreu

hâ'élohîm par « Dieu »¹ alors que la traduction exacte est « le dieu », ce dernier terme étant pris comme un nom commun car l'hébreu ne mettait jamais d'article devant un nom propre. Il s'agit donc là d'une forme de théologisation forcée, qui personnifie « le » dieu – demiurge généraliste – dans la personne de « Dieu » telle qu'on peut se la représenter dans la version aboutie du monothéisme.

Verset 8 :

Illustrissime par le caractère percutant de son image, il tire la conclusion des versets précédents et laisse apparaître une version très pessimiste de la vie, du vieillissement et de la mort. Le terme hébreu évoqué au début de cette séance, rendu par le français, « vanité » est *hével*, dont le sens premier est « souffle » et qui, par extension, désigne tout ce qui est de la nature du souffle, c'est-à-dire l'absence de consistance, le vide, le rien. La traduction au plus près de la vérité est sans doute celle que propose André Chouraqui : « Fumée de fumées, tout est fumée »²

Cette vanité est souvent décrite comme la « poursuite du vent » (*Qohéleth* I, 14.17 ; II, 11.17.26 ; IV, 4.6.16...) illustration qui s'est déformée en passant dans la langue française pour mieux correspondre à nos modes de représentation. Dans l'imagerie biblique, c'est l'expression pastorale de « pâturage du vent » qui était privilégiée : l'image du mouton paissant le vent constituant le comble de la vanité.

Ces huit versets, qui sont de toute évidence d'une seule et même main, constitue très certainement la meilleure illustration de la pensée de l'auteur, que l'on perçoit à double sens :

- Une foi évidente tant que la vie résiste, mais qui ne dure que le temps de la vie.
- Une forme originale d'athéisme antique dès lors que la mort survient et qui est définitif.

1. *Traduction Œcuménique de la Bible*, éditions du Cerf, Paris, 1975, p. 1633 ; *Bible de la Pléiade*, éditions Gallimard, Paris, 1959, p. 1531 ; *Bible de Jérusalem*, éditions du Cerf, Paris, 1988, p. 1210 ; *Bible de Chouraqui*, éditions Desclée de Brouwer, Brepols, 1989, p. 1365..

2. *La Bible de Chouraqui*, p. 1350.

Le Cantique des Cantiques

Un poème érotique au cœur du corpus biblique

Le but n'est pas ici de nous livrer à une exégèse complète de ce livre qui, pour le moins, dénote avec les autres écrits bibliques. Rappelons simplement que, dès sa canonisation (IV^{ème} ou V^{ème} siècle), il fit l'objet d'attitudes très tranchées chez les premiers exégètes de la Bible, des sages du Talmud aux pères de l'Église.

Dans les deux cas – et bien d'autres – le caractère érotique, voire pornographique, de ce livre est clairement mis en évidence. La canonisation de ce livre a été obtenue grâce à la stratégie d'une lecture allégorique représentant les amours unissant YHWH, dont le nom n'apparaît qu'une seule fois et sous une forme abrégée¹, à son peuple.

La composition de ce poème semble s'échelonner sur près de 7 siècles et montre la persistance d'une forme d'érotisme qui n'avait pas la génitalité comme préoccupation première. En effet, ce livre considère avant tout la jouissance conjointe de l'homme et de la femme, que bien des prophètes ne considéraient qu'avec une certaine appréhension.

Depuis longtemps, les liens entre ces récits et la littérature érotique égyptienne et mésopotamienne ont été mis en évidence² et cela ne doit pas nous étonner, puisque la Palestine ancienne, en plus d'être un carrefour entre les deux grandes civilisations, fut longtemps vassalisée par l'un ou l'autre de ces royaumes.

Enfin, si un texte flanqué d'une connotation aussi peu liturgique a pu être finalement intégré dans le corpus des livres sacrés, c'est probablement en raison de sa grande popularité au sein de la population israélite et judéenne. Et c'est bien ce qui va nous intéresser ici, car notre but n'est pas d'en faire une exégèse serrée mais plutôt de montrer qu'il constitue une forme de parangon, un paroxysme des relations douces entre un homme et une femme. Pour être loué comme pour être honni.

Certes, il nous est impossible de connaître l'origine réelle de ces mots, mais l'hypothèse que l'auteur fût réellement une femme n'est pas dépourvue d'arguments³. Cependant, la médiation de l'homme, lors du passage à l'écrit tout au moins, est assez probable car, pour ce que l'on peut en savoir ou en deviner, les femmes avaient très peu accès à cette technique.

En cela aussi, ces écrits sont uniques.

Tout d'abord en effet, le titre de ce livre ne doit pas nous induire dans l'erreur qui consisterait à accorder au mot "cantique" un sens trop contemporain et, partant, trop religieux. L'appellation hébraïque שִׁיר הַשִּׁירִים [*shîr hashîrîm*] "chant des chants", fait appel à un terme qui, nous l'avons vu, s'emploie aussi bien pour la musique profane que dans le répertoire religieux. C'est son doublement, signe d'une accentuation, qui a induit sa sacralisation. Car, comme pour tous les livres du corpus biblique, ce sont les premiers mots du livre qui donnaient le titre à l'ensemble du texte. Il ne s'agissait donc pas primitivement d'un "cantique" au sens actuel du terme, comme pourraient l'être les psaumes par exemple, mais de chansons, dans toute l'acception de ce mot. Le doublement du mot en fait une forme de quintessence du chant.

Il décrit les amours entre une femme, définie comme « la Sulamite » et son amant. Il s'agit d'une appellation que les exégètes peinent à interpréter. Son sens est en effet assez incertain : en hébreu le mot שׁוּלַמִּית [*shoûlammîth*] pourrait provenir d'un

1. *Cantique des cantiques* VIII, 6.

2. *Ibidem*.

3. Voir par exemple André LACOCQUE, « La Sulamite », in André LACOCQUE et Paul RICŒUR, *Penser la Bible*, Éditions Points Seuil, Paris, 1998, pp. 393-400.

toponyme, anciennement Sunam, aujourd'hui Sulam, situé au pied du mont Hermon ou, plus simplement, être formé à partir du nom féminisé de Salomon : il signifierait alors, la "Pacifiée". Mais cette question étymologique n'interfère nullement sur la couleur de notre propos.

Ces amours ont pris une dimension allégorique pour sortir le texte d'un simple érotisme. On peut le voir dans ce verset :

Tu es belle, ma mie, belle comme Tirsah, gracieuse comme Jérusalem.

(Cantique des cantiques VI, 4)

Tirsah était l'ancienne capitale du royaume du Nord, avant qu'Omri, vers 878 avant notre ère, ne la déplace à Samarie. Nous retrouvons là l'origine de cette interprétation très ultérieure de l'alliance comme lien conjugal. La Sulamite synthétise en elle-même l'alliance entre Israélites et Judéens, entre le royaume du Nord et celui du Sud, puis entre le peuple tout entier et son dieu.

Mais le *Cantique des cantiques* est avant tout un chant de femme, écrit peut-être par des femmes et surtout pour des femmes, même si les hommes ont pu les entonner à pleins poumons dans les tavernes ou à la fin des banquets. Mais ce sont elles qui invitent à l'amour, elles qui hèlent les hommes sans craindre de passer pour des prostituées.

Et, comme nous l'avons précisé plus haut, c'est un hymne à la jouissance, non à la procréation.

Mais un hymne qui procède par métaphores.

Voyons la première :

*Un pommier parmi les arbres de la forêt
Tel est mon bien-aimé parmi les fils.
À son ombre je me suis assise
Et son fruit est doux à mon palais.*

(Cantique des cantiques II, 3)

Le livre des *Proverbes* mentionne également cette activité bucco-génitale en des termes beaucoup moins flatteurs, mais toujours aussi métaphoriques :

*Telle est la voie de la femme adultère : elle mange, s'essuie la bouche
Et elle dit : « Je n'ai commis aucune faute ! »*

(Proverbes XXX, 20)

Seuls à mentionner, certes à mots couverts, la fellation comme une pratique sexuelle à part entière, les deux auteurs ne s'entendent manifestement pas sur la valeur à accorder à ce geste. Il s'agit en effet d'une pratique qui va à l'encontre de tout ce que la Bible dit sur la valeur gestatrice de l'acte sexuel.

En ce sens, le *Cantique des cantiques* fait figure d'antidote aux amers propos d'Ézéchiël. Là où le prophète cadennassait le plaisir, et tout particulièrement celui de la femme, le *Cantique des cantiques* le laisse pleinement s'épanouir, en le combinant étroitement avec celui de l'homme mais sans le soumettre à sa patriarcale autorité.

C'est donc bien un amour libre, détaché des contingences conjugales et des barrières morales établies par le yahwisme qui s'exprime dans ces versets et c'est sans doute leur beauté qui les a sauvés de l'oubli.

Et si l'amour est libre, les mots le sont aussi, même s'ils sont imagés.

Attardons-nous un instant sur certains d'entre eux, à commencer par ceux qui désignent la vigne, dans cet extrait où la jeune fille justifie ainsi sa peau bronzée :

*Les fils de ma mère se sont enflammés contre moi,
Ils m'avaient confié la surveillance des vignes
Mais ma vigne à moi, je ne l'ai pas gardée.*

(Cantique des cantiques I, 6)

Quelques chapitres plus loin, elle ajoute :

Ma vigne est à moi, elle est pour moi.

(Cantique des cantiques VIII, 12)

Une image aussi ostentatoire de la vigne nous incite à chercher, pour ce terme, un sens dont l'appellation pourrait être moins contrôlée. Elle est, de toute évidence, source de plaisir. Dans le premier extrait, la vigne semble désigner métaphoriquement la virginité de la jeune fille, qui semble l'avoir perdue avec beaucoup de désinvolture. Le second extrait laisse entendre en filigrane qu'elle parle de son sexe.

C'est peut-être encore plus clair dans l'extrait suivant :

Alors que le roi était dans son jardin, mon nard a exhalé ses fragrances.

Mon aimé est un bouquet de myrrhe qui repose entre mes seins.

C'est une grappe de henné, à la vigne de la source au chevreau.

(Cantique des cantiques I, 12-14)

La « source du chevreau », en hébreu עֵין גְּדִי ["eyn gèdî] est généralement identifiée à un toponyme, Engadi, en arabe *Aïn-Djidi*, de sens équivalent, sur la rive occidentale de la mer Morte. Mais cette expression pourrait aussi avoir un sens beaucoup plus imagé.

De toute manière, cela n'empêche nullement de constater le parallélisme entre les deux versets : le bien-aimé est un bouquet de myrrhe entre les deux seins et une grappe de henné à la source...

Par surcroît, les allusions au vin qui glisse entre les lèvres du bien-aimé plaident encore dans la compréhension de ce sens et un autre verset montre, toujours sous une forme très imagée, que les caresses bucco-génitales n'étaient pas à sens unique.

Viens Aquilon et toi, Autan, exhale ton souffle

Et que gonfle mon jardin pour que ses fruits ruissellent !

Viens mon bien-aimé, viens dans mon jardin en dévorer les fruits

(Cantique des cantiques IV, 16)

Si l'auteur n'évoque pas ici, avec tous les garde-fous poétiques nécessaires, la pratique du cunnilingus, alors il nous faut classer le *Cantique* parmi les livres pour enfants. Or, c'est un hymne à l'amour qui évoque ici, sans la trivialité vengeresse dont font assaut beaucoup de prophètes, les préliminaires comme l'acte en lui-même.

Et avec une douceur dans les termes qui n'existait pas toujours dans les documents babyloniens, comme le montrent ces deux extraits¹ :

“O, mon Ishullanu, laisse-moi (mon vagin) dévorer ton pénis, pousse ton érection dans ma vulve !”

Ou encore :

“Allonge ta main gauche et touche ma vulve ! Joue avec mes seins ! Entre, j'ai ouvert mes cuisses !”

Ainsi pouvons-nous lire encore, dans le chapitre V, un début de mise en pratique de la promesse évoquée plus haut avec l'arrivée du bien-aimé, qui vient frapper à la chambre de la Sulamite. Celle-ci, bien sûr, s'éveille aussitôt et commence par un questionnement où se manifeste une dénégation touchante de désir maquillé en fausse pudeur :

1. Jean BOTTÉRO & Samuel-Noah KRAMER, *L'érotisme sacré à Sumer et à Babylone*, éditions Berg, Paris, 2011.

*J'avais retiré ma tunique. Comment ! Devrais-je la revêtir ?
J'ai baigné mes pieds. Comment ! Devrais-je les salir à nouveau ?
Mon aimé a posé sa main sur le trou et mon ventre a tressailli
Je me suis levée pour lui ouvrir et mes mains dégouttent de myrrhe.
De mes doigts ruisselants de myrrhe sur la poignée, j'ouvre à mon aimé.
Mais mon aimé avait tourné le dos. Il n'était plus là.*

(Cantique des cantiques V, 3-6)

Certes, il s'agit d'une porte à ouvrir et la plupart des rédacteurs ne semblent pas prendre en compte, dans leurs notes, le caractère quelque peu interlope des propos de la jeune femme. Quelques exemples nous en convaincront.

Dans la Bible de la Pléiade, on peut lire ceci : « La bien-aimée demande le temps de se vêtir, mais le bien-aimé a disparu après avoir vainement essayé d'ouvrir (verset 4). La bien-aimée se lève et se parfume »¹.

La *TOB* va dans un sens similaire en expliquant : « Peut-être essaie-t-il d'ouvrir le loquet intérieur en passant ses doigts par le trou de la porte. Le ventre est le siège des émotions, où on localise volontiers l'âme »².

La Bible de Jérusalem enfin interprète ces versets de la manière suivante : « Le bien-aimé essaie de forcer l'entrée en manœuvrant le loquet qu'on soulevait de l'extérieur avec une clé de bois [...]. La bien-aimée s'est parfumée ou le bien-aimé a laissé cette trace de sa tentative et c'est tout ce qu'elle trouve de lui »³.

Ces arguties sont effectivement basées sur le bon sens, mais aussi sur le sens littéral des mots employés. Or, nous avons eu largement l'occasion de constater que, dans ce livre, les mots ont un goût quelque peu différent que lorsqu'ils sont utilisés par les autres auteurs bibliques. Oserions-nous dire que ce sont des mots "féminins" ?

Cette mise en scène du trou et du loquet, manipulé par des doigts « dégouttant de myrrhe », nous semble surtout de nature à évoquer, d'une façon métaphorique à peine voilée, de savoureuses prémices amoureuses. D'ailleurs, la jeune fille ne prend même pas la peine de se rhabiller. C'est donc complètement nue qu'elle irait ouvrir à son amoureux ? On comprend mieux alors qu'il a vraiment besoin d'elle pour manipuler son « loquet ».

Le dernier verset a probablement été rajouté ultérieurement pour éviter que le texte ne dérape complètement.

Pour conclure sur ce livre, en étant bien certain de n'en avoir pas épuisé toutes les facettes, nous pouvons dire qu'il fonctionne un peu à la manière d'une butte-témoin en géologie. Il rend compte du fait que les plaisirs de l'amour préoccupaient joliment les anciens Hébreux et qu'il serait dangereux de s'arrêter à ce qu'en disaient les prophètes et les législateurs.

En effet, malgré le côté évidemment sacré de l'acte procréateur, on en louait aussi volontiers les à-côtés nettement moins orthodoxes mais beaucoup plus riches en sensations, dans une vie où les occasions de se distraire étaient certainement moins nombreuses qu'aujourd'hui.

1. Édouard DHORME, *La Bible Ancien Testament. II, op. cit.*, p. 1456, note 2-8.

2. *Traduction Œcuménique de la Bible. L'Ancien Testament*, op. cit., p. 160, notes v et w.

3. *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 954, notes b et c.