

La mort est invincible, l'amour l'est plus encore : de Qohéleth à Paul

Autor(en): **Rose, Martin**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **63 (2013)**

Heft 1

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-514908>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

LA MORT EST INVINCIBLE, L'AMOUR L'EST PLUS ENCORE

– De Qohéleth à Paul –

MARTIN ROSE

Résumé

L'auteur défend la thèse que, dans la version primitive du livre de Qohéleth (l'Ecclésiaste), le procédé argumentatif est marqué par une structure en trois paliers, qui représente ainsi un extraordinaire exemple de l'activité sapientiale (philosophique/théologique) de son temps. On peut montrer que «Qohéleth le Sage» distingue rigoureusement entre les affirmations de type noético-rationnel d'une part et le «postulat» de l'autre, donc la référence à des principes indémontrables mais nécessaires pour garder une perception unitaire de l'existence humaine et du monde, autrement dit pour donner un sens à la vie. Cette sensibilité pour le rapport délicat entre rationalité et engagement se manifeste aussi dans les textes d'autres «sages»: Jésus ben-Sirakh, Jésus de Nazareth et Paul de Tarse.

Mesdames, Messieurs¹, je peux certainement compter sur votre indulgence si – au moment de cette leçon d'adieux – je commence par évoquer – avec

¹ Cet article reprend la leçon d'adieux que j'ai donnée, le 12 juin 2013, dans les locaux de la Haute école de musique de Genève – Site de Neuchâtel. Mon exposé fut suivi d'une œuvre de Johannes Brahms, *Vier ernste Gesänge* (opus 121), interprétée par Philippe Huttenlocher (baryton) et Marc Pantillon (piano). Je les remercie vivement de m'avoir fait découvrir, en 2012, le chemin «de Qohéleth à Paul» imaginé par Johannes Brahms, parcours que j'ai régulièrement fait dans mes recherches exégétiques ces dernières années, particulièrement dans le cadre de l'enseignement en «culture biblique» que j'ai donné, depuis 2006, à la Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Neuchâtel. Obligé à cette date de quitter l'enseignement en théologie, j'ai pu approfondir la dimension interdisciplinaire et interculturelle de l'héritage biblique, étant exposé sans cesse aux questions posées par des étudiants en philosophie, en histoire, en ethnologie, en histoire de l'art, etc. En fonction de ce contexte précis qui a marqué mes dernières années d'enseignement et de recherche, j'ai choisi pour ma leçon d'adieux une «double» interprétation – exégétique et musicale – des mêmes textes bibliques. Je remercie le comité de rédaction de la *RThPh* d'avoir accepté que, pour cette publication, je garde le style oral de mon manuscrit ainsi que ses allusions au complément musical de la leçon d'adieux, car je suis convaincu que «l'authenticité» ne peut jamais faire abstraction des présupposés *herméneutiques*. Je tiens à exprimer mes remerciements

un air de nostalgie – mes débuts à l'Université de Neuchâtel, en 1984, et tout particulièrement ma leçon *inaugurale*. Jeune, extrêmement motivé, plein d'idées, j'avais voulu donner à cette leçon inaugurale un accent consciemment *programmatique*, sous le titre «Construction – instruction – destruction». Avec le terme de «construction», je voulais parler de mes recherches scientifiques d'alors qui m'avaient permis justement de *construire* des hypothèses. Ces hypothèses furent qualifiées, à l'époque, par un grand ténor vétérotestamentaire, de «tournant copernicien dans la recherche sur le Pentateuque», tournant auquel lui ne donnait – évidemment – aucune chance de s'imposer², mais qui, entre-temps, est tout de même devenu, sous une forme ou une autre, une quasi-«évidence» pour la majorité des chercheurs. Pourtant à l'époque, j'ai régulièrement répété qu'il ne s'agissait là que d'une «construction»!

Investi dès lors de l'autorité professorale, je voulais passer à l'*instruction* de cette «construction», enseigner cette nouvelle vue sur le Pentateuque aux étudiants de Neuchâtel, mais aussi la défendre auprès de mes collègues des universités de Suisse romande, à Genève, Lausanne et Fribourg. Je ne me suis pas trompé: ce qui, en 1984, n'était que «programmatique» s'est largement réalisé et à plusieurs reprises; la collaboration au niveau romand fut très intense et fructueuse³.

Ce n'était pas dans un esprit «ludique» que j'avais ajouté encore un troisième élément, celui de la *destruction*. Cela correspondait plutôt à une ferme volonté de ma part, à quelque chose de «programmatique»: je voulais être prêt à *détruire* mes «constructions», afin que mes étudiants restent *libres* de développer *leurs* propres «constructions», de réaliser *leurs* recherches sans être endoctrinés par leur professeur, *libres* de trouver *leur* compréhension des textes bibliques.

«Construction – instruction – destruction»: finalement, je n'ai pas eu le *courage* d'exposer cette vision programmatique dans une leçon inaugurale. Son titre fut, en définitive, tout différent: «Le peuple de Dieu – Un concept de l'Ancien Testament comme archétype et prototype de l'Église»⁴. Un titre à

tout particulièrement à Jean-Pierre Schneider, membre du comité de rédaction, qui a pris l'initiative de proposer la publication de cet article et de l'hommage de Jonathan Wenger. *Last but not least*, je remercie mon assistante Emmanuelle Lévy qui m'a toujours «assisté» sur le chemin difficile menant de la Faculté de théologie à la Faculté des lettres et sciences humaines, et ma leçon d'adieux est aussi devenue la sienne (au sens temporel, mais assez largement aussi au sens substantiel même)!

² E. ZENGER, «Auf der Suche nach einem Weg aus der Pentateuchkrise», *Theologische Revue* 78 (1982), coll. 353-362; citation col. 356: «eine Gesamthypothese [...], die einer kopernikanischen Wende der Pentateuchforschung gleichkäme – wenn sie sich durchsetzen würde!».

³ Mentionnons, à titre d'exemple, le 3^e cycle des Universités de Suisse romande qui, durant l'année académique 1986/87, a tenu dix sessions de travail sur le thème «Le Pentateuque en question»; cf. A. DE PURY (éd.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, Genève, Labor et Fides, 1989, 2002³.

⁴ *Université de Neuchâtel, Annales 1985-1986*, p. 364-383, texte publié aussi dans: *RThPh* 119 (1987), p. 133-147.

première vue beaucoup plus conventionnel, mais peut-être courageux tout de même : certaines personnes ont sûrement ressenti comme provocateur d'oser parler – dans le cadre de l'*Université* – justement de «l'Église». Pourtant, c'est un autre aspect de mon existence : je ne suis pas seulement un intellectuel et universitaire, mais j'ai aussi été un pasteur (zurichois)⁵, et l'Église me tient toujours à cœur.

1984 – 2013 : une trentaine d'années environ à l'Université de Neuchâtel se sont écoulées⁶. Et malheureusement, depuis dix ans, la «destruction» est en train de se réaliser dans une tout autre dimension que celle que j'avais envisagée dans mon concept programmatique de 1984 ; ces derniers mois, elle s'accélère même⁷. – Après ces quelques remarques introductives et nostalgiques, je vais maintenant passer à quelque chose de plus intéressant.

1. *Qohéleth* : Rien de nouveau

Durant mes trente ans à l'Université de Neuchâtel, je ne me suis pas endormi sur mes lauriers, je n'en suis pas resté au Pentateuque⁸, au Yahviste, au Deutéronomiste⁹ et aux autres historiens de l'Ancien Israël. J'ai voulu encore découvrir autre chose, de complètement différent, finalement de très provocateur également : *Qohéleth* ou l'Écclésiaste. J'ai eu la chance de voir mes recherches soutenues, durant trois ans, par le Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique ; à l'époque, je n'ai pas pu présenter d'énormes travaux préalables, mais des idées prometteuses, de solides hypothèses de travail, des «constructions» hypothétiques. Cela fut une autre période extrêmement intensive dans

⁵ Entre 1971 et 1973, j'ai fait mes stages ecclésiastiques dans l'Église évangélique de Westphalie, sous la direction du pasteur Christoph Dahlkötter, à Münster, et en 1980, dans l'Église réformée du canton de Zurich, sous la direction du pasteur Walter Hess, Zurich-St.Peter. Après ma consécration, j'ai été pasteur, de 1980 à 1984, dans la paroisse réformée de Dinhard ZH.

⁶ Pour la période de mon activité à la Faculté de théologie, cf. M. ROSE, «L'Ancien Testament à Neuchâtel 1984-2001 – un bilan», in : K. SEYBOLD (éd.), *Alttestamentliche Forschung in der Schweiz. Festheft der Theologischen Zeitschrift zum XVII.Kongress der 'International Organization for the Study of the Old Testament' 2001 in Basel*, Bâle, Friedrich Reinhardt, 2001, p. 210-220.

⁷ Allusion à la récente décision, prise par le Conseil d'État neuchâtelois et du rectorat de l'Université de Neuchâtel, de fermer, en 2018, définitivement la Faculté de théologie, après l'avoir «démantelée» par la non-repoursue de plusieurs postes professoraux.

⁸ Cf., par exemple, ma thèse de doctorat *Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, W. Kohlhammer, 1975, réimpr. 2012.

⁹ Cf. ma thèse d'habilitation *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke*, Zürich, TVZ, 1981 ; ou encore son bref résumé en français : «La croissance du corpus historiographique de la Bible – Une proposition», *RThPh* 118 (1986), p. 217-236.

ma vie de chercheur, parfois aux limites de mes forces, mais d'une impétuosité passionnante. Surtout par le fait que mes hypothèses de départ se confirmèrent de plus en plus clairement. J'ai pu les *préciser* lors de mes recherches, les défendre à l'occasion de colloques internationaux et d'exposés scientifiques et les présenter dans plusieurs publications¹⁰, surtout dans ma monographie de plus de 600 pages: *Rien de nouveau*¹¹. Vous me connaissez: ce titre est trompeur, il y a finalement beaucoup de résultats *nouveaux* dans ce *Rien de nouveau*. Tout particulièrement, j'ai pu découvrir – lors de mes recherches sur Qohéleth – un principe fondamental dont je prétends qu'il marque l'origine de toute réflexion systématique d'ordre sapiential et philosophique, ce que j'appelle la «structure du procédé argumentatif»¹², procédé marqué par trois paliers successifs: 1) la perception ou l'observation, 2) l'appréhension ou la compréhension, 3) la déduction ou le postulat.

La structure du procédé argumentatif:

- 1) perception (saisir par les sens), observation :
on se fixe la tâche d'observer quelque chose qui a une certaine régularité
(p. ex., רָאָה: saisir par le sens du regard)
- 2) appréhension (saisir par l'esprit), compréhension :
on travaille l'observation: intériorisation de ce qui a été perçu
(p. ex., לָבַח: appréhender de façon noético-rationnelle)
- 3) déduction (discerner), opinion, postulat, sentence :
on formule la leçon que l'on tire de la démarche entière
(יָדָע: exprimer l'aboutissement de la recherche)

Le premier palier indique le domaine de recherche que l'auteur se fixe pour comprendre certains aspects de la réalité qui marquent la vie humaine. Le verbe רָאָה (*rā'āh*, voir) souligne que, dans l'approche de la connaissance, la perception *sensorielle* de la réalité se trouve particulièrement accentuée. Le deuxième palier est l'appréhension ou la compréhension, c'est-à-dire l'étape de saisir – par l'*esprit* (לָבַח [*lēbḥ*]) et par une réflexion rigoureuse et critique – les régularités et les structures de la réalité telles qu'elles se présentent au regard de l'homme. Le procédé de recherche arrive finalement à un discernement ou à un jugement qui se manifeste dans la formulation d'une opinion mature ou d'une brève *sentence*. Ce troisième palier est marqué par une introduction qui se sert du verbe יָדָע (*y-d-'*) définissant l'acte de *conclure* et de *déduire*.

¹⁰ Cf., par exemple, «De la 'crise de la sagesse' à la 'sagesse de la crise'», *RThPh* 131 (1999), p. 115-134; également in: M. ROSE (éd.), *Situer Qohéleth. Regards croisés sur un livre biblique*, Neuchâtel, Secrétariat de l'Université, p. 27-46.

¹¹ *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth avec une bibliographie (1988-1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allisson*, Fribourg/Göttingen, Éditions Universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

¹² *Rien de nouveau*, p. 36.

Ce procédé argumentatif n'est évidemment pas l'apanage exclusif de Qohéleth. On le trouve aussi dans d'autres livres sapientiaux de la tradition orientale et biblique, mais également dans les écrits philosophiques de la tradition grecque et hellénistique. Dans la discussion scientifique actuelle, considérant les débuts de la philosophie grecque («the roots in ancient Greek philosophers»), j'ai trouvé – à la place du «postulat» de mon troisième palier – l'expression *creative intelligence*, «intelligence créative», une créativité «to be original in producing or proposing ideas and hypotheses», créativité qui est originale au sens où elle élabore des idées et des hypothèses¹³.

Dans le livre de Qohéleth sous sa forme actuelle (canonique), le procédé de recherche en trois paliers se trouve caché sous un grand nombre de «dérangements», d'adjonctions et de parenthèses, de sorte que cette structure rhétorique et argumentative ne saute plus aux yeux à la première lecture et n'a pas été reconnue par l'exégèse. C'est ici qu'intervient la méthode de la «critique littéraire», ayant pour but de distinguer différentes couches littéraires dans un texte¹⁴. Ce sont tout particulièrement ces observations de «critique littéraire» que j'ai présentées dans ma monographie *Rien de nouveau*¹⁵.

J'ai tenu à montrer que la couche littéraire *la plus ancienne* peut être datée à l'époque perse, donc entre 538 et 333 avant J.-C.¹⁶; je suppose un livret attribué à un certain «Qohéleth le Sage», un homme faisant partie de ceux, parmi les Juifs, qui ne misaient plus sur de grands projets nationaux ou messianiques de libération. Il cherchait, avant tout, à donner un sens à la «petite» vie quotidienne et individuelle.

À partir de 333, les conquêtes d'Alexandre le Grand scellèrent la fin de l'Empire perse, et le peuple juif passa d'une vassalité à une autre. Après la mort d'Alexandre, la situation devint pire encore, car la Palestine fut une pomme de discorde entre les Diadoques, les successeurs d'Alexandre, les Ptolémées et les Séleucides. Face à cette situation chaotique qui n'offrait aucune perspective positive, une pensée désillusionnée prit facilement son essor. De ce contexte désorienté du dernier tiers du IV^e siècle, on peut dater une relecture «pessimiste» de l'écrit, dont la thèse principale est: «Vanité des vanités, tout est vanité, tout est absurdité, vraiment tout!» (1,2 et 12,8)¹⁷.

¹³ Cf. J. L. GOLDING, «The question of Wisdom in the contemporary Academy», in: K. LEHRER, B. J. LUM *et alii* (éds), *Knowledge, Teaching and Wisdom*, Dordrecht/Boston/Leiden, Kluwer, 1996, p. 267-277, surtout p.276: «creative ability», «creative thinking», «creative intelligence», etc.

¹⁴ Cf., par exemple, M. ROSE, «Approches classiques de l'Ancien Testament: techniques exégétiques et implications théologiques», *Études théologiques et religieuses* 63 (1988), p. 337-360.

¹⁵ Pour une présentation des orientations fondamentales concernant les démarches herméneutiques et méthodologiques, cf. *op. cit.*, p. 29-39.

¹⁶ Cf. *op. cit.*, p. 99-102.

¹⁷ Cf. *op. cit.*, p. 164-166.

Une conviction si profondément sceptique a forcément dû provoquer des réactions de la part des esprits plutôt conservateurs. Et effectivement, on peut relever, dans le livre de Qohélet, les indices de remaniements ponctuels ultérieurs qui cherchent à atténuer des affirmations trop déconcertantes ou dissidentes. Le théologien responsable de cette deuxième relecture refuse l'idée que הַבָּבֶל (*hèbèl*; «vanité», «absurdité») puisse constituer le dernier mot, *et* de l'ouvrage *et* de la vie. Il conclut, lui, avec l'exhortation à la «crainte de Dieu» : «Crains Dieu et observe ses commandements!» (12,13b)¹⁸. Le livre ouvre ainsi une perspective différente, et la vie humaine elle-même est envisagée dans une dimension qui va au-delà de la mort : il y aura un «jugement» divin (11,9; 12,14), et les «justes» seront entre les mains de Dieu (9,1). Cette deuxième et dernière relecture de l'écrit de Qohélet peut être datée autour du dernier tiers du III^e siècle, dans une période relativement stable, sous la domination ptolémée¹⁹.

Le livre de Qohéleth est donc – d'après les résultats de mes recherches scientifiques – le reflet d'une démarche philosophique menée à trois époques différentes : on a toujours repris ce qui avait été fixé par la tradition, on l'a fidèlement gardé et répété, et ensuite on a ajouté une nouvelle interprétation actualisante.

Ici, dans le cadre de cette leçon d'adieux, je ne peux évidemment pas développer dans tous les détails *quel* verset du livre biblique j'attribue à *quel* auteur ou rédacteur. Ne prenons ici que la question de la *mort*, de cette mort qui est «invincible». La démarche de l'«observation», la démarche consistant à observer tous les phénomènes de la vie humaine, impose évidemment à l'auteur le plus ancien, que j'appelle «Qohéleth le Sage», de réfléchir sur ce problème existentiel qui se pose à chaque être humain. Et il le fait de manière absolument sobre et aussi *auto-critique*. Car les «sages» de son époque – comme les philosophes de tous les temps – se considéraient comme *supérieurs* aux communs des mortels. «Non», dit-il en 2,14.16, «j'ai dû le reconnaître : une même destinée les attend l'un et l'autre [le sage comme l'insensé]; oui, le sage meurt, aussi certainement que l'insensé»²⁰.

La sagesse et la philosophie qui, traditionnellement, se sont présentées comme garantes d'une perspective de *vie* et de *lumière*, ne sont pas capables de préserver de la «destinée» de la mort, de sa fatalité. Que vaut alors la sagesse ? En réfléchissant à sa *propre* existence en tant que sage et philosophe, Qohéleth ne se laisse pas enfermer dans les réponses traditionnelles, élitaires, mais retient une égalité totale devant la mort.

Son «disciple», le premier interprète de son texte, radicalise encore la description totalement égalisatrice de la mort – et Johannes Brahms²¹ a retenu

¹⁸ Motif thématique préalablement introduit en 3,14; 5,6; 7,18 et 8,12-13.

¹⁹ Cf. *op. cit.*, p. 276-280.

²⁰ Cf. *op. cit.*, p. 51-57 et 534.

²¹ J. BRAHMS, *Vier ernste Gesänge für eine Singstimme und Klavier, Opus 121*, édité par M. Friedländer [Édition Peters n° 3907b], Frankfurt/London/New York, C. F. Peters [s.d.]. Cf., par exemple, A. WHITTALL, «The *Vier ernste Gesänge* Op. 121 : enrichment and uniformity», in : R. PASCALL (éd.), *Brahms. Biographical, documentary and*

cette formulation précise dans son premier «Gesang» – : «Il n'y a qu'une seule destinée pour les humains et pour les animaux : la mort des uns est comme la mort des autres, et un souffle [de vie] identique les anime tous, les humains comme les animaux. L'être humain ne possède aucune supériorité sur l'animal. Tous vont à la même fin ; tout être vient de la poussière, et tout être retourne à la poussière. Oui, tout n'est que vanité.» (3,19-20)²²

La mort est une réalité, un outrage, une destruction – un «événement» égalisateur et invincible. Du point de vue de l'«observation», de ce que l'on peut *observer* de manière sobre et critique, ce constat est incontestable. Pourtant, que *faire* de ce constat ? Quelles conséquences en retirer pour sa *vie*, pour sa façon de *vivre* ?

«Qohéleth le Sage», le «maître», conclut sa réflexion en formulant : «Tout cela, je l'ai observé, et j'ai appliqué mon esprit à toute réalité comme elle se réalise sur la terre. Alors, pour ma part, je célèbre la joie : car pour l'homme sur la terre rien n'a de sens sinon manger, boire et se réjouir ; cela, durant tous les jours de sa vie que Dieu lui donne sous le soleil, il doit le considérer comme le couronnement de son activité inlassable.» (8,9.15)²³.

Ainsi, dans sa conclusion, Qohéleth reprend encore une fois le procédé argumentatif en trois paliers. Le premier : «j'ai observé» רָאָה [*rā'āh*]); le deuxième : «j'ai appliqué mon esprit» לָבַב [*lēb*]), j'ai réfléchi et considéré ; pour le troisième pourtant, il renonce au verbe «reconnaître» (יָדַע [*y-d-'*]), pour se servir maintenant du verbe «célébrer», «faire l'éloge» (שָׁבַח [*š-b-ḥ*]). Car aucune «connaissance», aucun savoir, ne permet d'aller au-delà de la mort ; si l'on veut envisager quelque chose pour riposter à la mort, cela ne peut être aucune connaissance, aucun savoir, mais – selon Qohéleth le Sage – seulement la «célébration de la joie», une joie *malgré tout*, malgré une dure «activité inlassable» durant la vie et malgré la perspective inévitable de la mort.

analytical studies, Cambridge/London, Cambridge University Press, 1983, p. 191-207 ; A. HELLENBROICH, «Johannes Brahms' 'Four Serious Songs' – An Introduction», in : *Fidelio* 12/2, Washington DC, 2004 ; L. CHURCH, *Brahms's Late Spirituality. Hope in the Vier ernste Gesänge*, op. 121 (thèse de doctorat), The Florida State University, 2011.

²² Cf. M. ROSE, *op. cit.*, p. 120-124 et 539. Brahms, pour ses citations bibliques, s'est régulièrement servi de la *Luther-Bibel* (imprimée à Hambourg en 1833) que ses parents avaient reçue lors du baptême de leur fils Johannes et qui est maintenant conservée dans les archives de la *Gesellschaft der Musikfreunde in Wien* (cf. D. BELLER-MCKENNA, *Brahms and the German spirit*, Cambridge, MA/London, Harvard University Press, 2004, p. 47). Pour son premier «Gesang», Johannes Brahms a choisi le texte de Qo 3, 19-22 : «Denn es gehet dem Menschen wie dem Vieh, wie dies stirbt, so stirbt er auch ; und haben alle einerlei Odem ; und der Mensch hat nichts mehr denn das Vieh : denn es ist alles eitel. Es fährt alles an einen Ort ; es ist alles von Staub gemacht, und wird wieder zu Staub. Wer weiß, ob der Geist des Menschen aufwärts fahre, und der Odem des Viehes unterwärts unter die Erde fahre ? Darum sahe ich, daß nichts bessers ist, denn daß der Mensch fröhlich sei in seiner Arbeit, denn das ist sein Teil. Denn wer will ihn dahin bringen, daß er sehe, was nach ihm geschehen wird?»

²³ Cf. M. ROSE, *op. cit.*, p. 70-76 et 534.

Je trouve cette réflexion, exposée par Qohéleth le Sage, sobre et constructive. «Sobre», parce qu'elle procède de manière très structurée et systématique, tout en rendant compte du fait qu'il y a des *limites* pour toutes les observations et pour toutes les déductions. *C'est* une réflexion *sobre* parce qu'elle est consciente de ses *limites*.

Ensuite, je la considère également comme «constructive», parce qu'elle ne s'épuise pas dans la *déconstruction* d'opinions traditionnelles considérées comme trop simplistes, mais qu'elle dessine également une perspective pour un «savoir être», en disant : pour l'homme, le «faire» est indispensable, y compris le «faire» de la réflexion et de la considération, mais il ne devrait jamais oublier son *être*, c'est-à-dire l'existence qu'il a reçue *sans* son «faire», *sans* son investissement. Et cette existence «sans investissement» peut se traduire dans la vie quotidienne en laissant la place à des moments de joie et de fête. En effet, une réflexion qui rend la vie humaine vivable, je la considère comme «constructive».

Johannes Brahms – pour son interprétation musicale – n'a pas repris ce concept «constructif» du maître, Qohéleth le Sage ; pour son deuxième «Gesang», il s'est inspiré de la relecture faite par le «Disciple», relecture qui reprend fidèlement le verbe «célébrer»/«faire l'éloge» (חבש [š-b-ḥ]), mais qui – dans la situation catastrophique qui marquait l'époque du «Disciple» – ne voit plus aucune raison pour une quelconque «joie». Que peut-il alors encore «célébrer»? – Écoutons ses paroles (4,2-3) : «Alors, pour ma part, je fais l'éloge de l'état de mort comme préférable à celui d'être encore en vie. Et encore plus heureux...» – et à cet endroit, Johannes Brahms a mis une pause dramatique, complètement inhabituelle²⁴ : «und der noch nicht ist, – – – ist besser als alle beide» – «et celui qui n'existe pas encore – – – est plus heureux que tous les deux [plus heureux que le vivant et le mort]»²⁵.

«Je fais l'éloge de l'état de *mort*...»: l'interprétation que donne le «Disciple» est marquée par une haine de la vie qui revient comme une litanie dans presque toutes ses interventions rédactionnelles²⁶. Rien ne peut lui adoucir l'expérience totalement négative de la vie. La seule perspective positive (חבש [š-b-ḥ], «célébrer»/«faire l'éloge») qui reste dans la vie est l'attente de sa fin, la mort, et l'idée d'être débarrassé de la contrainte de vivre. C'est un pessimisme radical qui prédomine dans toute sa pensée, et beaucoup de nos contemporains, tourmentés par les événements turbulents et désécurisants de notre époque, sont devenus des compagnons de ce Disciple et partagent avec

²⁴ Cf. L. JOHNSON, «Johannes Brahms's *Vier ernste Gesänge*, Opus 121 (1896) for Bass and Piano... as Life Ends», *Journal of Singing* 62 (2006), p. 385-403 ; p. 393 : «providing a dramatic silence»; L. CHURCH, *op. cit.*, p. 32 : «The arpeggio is cut off before it can finish; instead of its lowest note, there is a full measure of silence. This moment of silence seems to be a preparation for the statement which will follow [...]. Brahms understands the gravity of this statement and sets it very carefully.»

²⁵ Cf. M. ROSE, *op. cit.*, p. 127 et 539.

²⁶ Cf., par ex., aussi 2,17 : «je déteste la vie».

lui le sentiment d'une insécurité profonde et existentielle. La mort apporte la *délivrance* de cette souffrance.

Le maître «Qohéleth le Sage» et son «Disciple»: nous sommes ici en présence de *deux* interprétations de la mort; pour l'un, la mort mettra fin à la «joie de vivre», pour l'autre, la mort mettra fin à la *souffrance* de vivre. Cette ambivalence de la mort a été thématifiée – un peu plus tard – par un *autre* sage de la tradition juive, Jésus ben-Sirakh.

2. Jésus ben-Sirakh (le «Siracide»): «Ô mort, que tu es amère et douce!»

L'ouvrage de Jésus ben-Sirakh, transmis sous le titre de «Livre du Siracide» ou d'Ecclésiastique, peut être daté – pour son original en hébreu – aux environs de 180 avant J.-C.²⁷. Cet ouvrage – particulièrement long – de 51 chapitres tient à exposer des considérations sur tous les aspects de la vie et, par conséquent, il comprend aussi un passage sur la mort (Si 41,1-13)²⁸. Johannes Brahms l'a repris dans son troisième «Gesang», avec ses deux strophes aux orientations totalement opposées, l'une: «O Tod, wie bitter, wie bitter bist du» (Ô mort, comme tu es amère [41,1]); l'autre: «O Tod, wie wohl tust du, wie wohl tust du»²⁹ (Ô mort, comme tu fais du bien [41,2]).

Voilà *deux* affirmations sur la mort, totalement opposées, qui demandent une explication. En effet, pour le penseur philosophique qu'est Jésus ben-Sirakh, cette évocation contradictoire n'est acceptable qu'à la condition d'une précision. Ainsi, les deux affirmations sur la mort ne doivent pas être lues selon une validité *générale*, mais seulement en rapport avec des situations

²⁷ Cf., par exemple, le commentaire le plus récent: J. MARBÖCK, *Jesus Sirach 1-23*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2010, p. 27: «erstes Viertel des 2. Jh. v. Chr.».

²⁸ Le sujet de la mort est déjà évoqué, entre autres, en Si 14,12-19; 38,16-23 et 40,1-4; cf. O. KAISER, «Das Verständnis des Todes bei Ben Sira» (2001), in: Id., *Zwischen Athen und Jerusalem. Studien zur griechischen und biblischen Theologie, ihrer Eigenart und ihrem Verständnis*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2003, p. 275-292; F. REITERER, «Die Vorstellung vom Tod und den Toten nach Ben Sira», in: T. NICKLAS, F. REITERER, J. VERHEYDEN (éds), *The Human Body in Death and Resurrection* (Deuterocanonical and Cognate Literature, Yearbook 2009), Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2009, p. 167-204 (surtout p. 170 et 176); J.-S. REY, «L'espérance post-mortem dans les différentes versions du Siracide», in: J.-S. REY, J. JOOSTEN (éds), *The Texts and Versions of the Book of Ben Sira*, Leiden-Boston, Brill, 2011, p. 257-279. Il est tentant de reconnaître dans les considérations du Siracide sur la mort une «réaction» à la position défendue par Qohéleth (F. UEBERSCHAER, *Weisheit aus der Begegnung. Bildung nach dem Buch Ben Sira*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2007, p. 217, note 115); les indices pourtant ne me semblent pas suffisamment évidents pour défendre cette supposition d'un dialogue implicite du Siracide avec les thèses de Qohéleth.

²⁹ Ici encore, pour la citation de Si 41,1-2, Johannes Brahms reprend fidèlement la formulation de la *Luther-Bibel* de son époque; celle-ci n'est pourtant pas une traduction littérale de la version grecque (cf. la note suivante).

chaque fois bien précises, *limitées*. La mort est «amère» (πικρός/מר)³⁰ pour l'homme qui pense en particulier à ses «*gute Tage*»³¹, à ses jours de bonheur, de plaisir et de jouissances. Par contre, la mort est «douce» (καλός/טוב)³² pour l'homme qui pense à ses souffrances et surtout à sa décrépitude, à l'affaiblissement qui provient de la vieillesse.

Avec ses *deux* affirmations, opposées, Jésus ben-Sirakh reprend pratiquement les *deux* positions inscrites dans le livre de Qohéleth : celle du maître avec son éloge de la joie de vivre (8,15) et celle du disciple avec son éloge de la mort, du moment où l'on est débarrassé de la contrainte de vivre (4,2-3). La solution de Jésus ben-Sirakh est finalement simple : la mort est «amère» surtout pour les *jeunes*, qui jouissent pleinement des plaisirs de la vie³³ ; la mort est «douce» pour les *vieux*, qui n'attendent plus rien de la vie, dont la vie n'est que souffrance. L'optimisme pour les jeunes ; le pessimisme et la résignation pour les vieux³⁴. Une philosophie pour les jeunes ; une *autre* pour les vieux ? L'optimisme programmatique pour une leçon *inaugurale* ; la résignation désabusée pour une leçon d'*adieux* ? Est-ce là ce qu'il faut conclure ?

Avec Jésus ben-Sirakh, la tradition juive n'a pas dit son *dernier* mot, et Johannes Brahms d'ailleurs non plus. Je passe à mon troisième paragraphe qui sera également très bref.

³⁰ Pour être plus précis, il est à noter que – contrairement à la formulation retenue par Johannes Brahms – le texte du Siracide ne qualifie pas directement la mort (θάνατος/מות) de πικρός/מר, mais son μνημόστυνον/זכר, donc chaque moment où elle s'impose à l'esprit ; cf. F. REITERER, *op. cit.*, p. 176 (avec la note 36) : «der (kleinste) Gedanke [...] an den Tod». On peut pourtant partir de l'idée que la qualification «directe» de la mort en tant qu'«amère» était tout à fait conventionnelle en Ancien Israël ; cf. 1 S 15,32 («amertume de la mort») et Qo 7,26 («plus amère que la mort : la femme» ; cf. M. ROSE, *op. cit.*, p. 228-235).

³¹ Johannes Brahms (d'après la *Luther-Bibel*) : «... ein Mensch, der gute Tage und genug hat...». Ici non plus, il ne s'agit pas d'une traduction littérale de la version grecque qui lit : ἀνθρώπων εἰρηνεύοντι ἐν τοῖς ὑπάρχουσιν αὐτοῦ («... à l'homme qui vit tranquille [hébreu : שקט] au milieu de ses biens [hébreu : מעים : dans sa demeure]»).

³² Ici non plus, le texte original du Siracide ne lie pas l'adjectif «bon/doux/agréable/joyeux» directement à la mort, mais plus précisément à son κρίμα / à ses דקרים, donc à sa «sentence» ou à ses «verdicts»/«règles»/«arrêts», aux «limites» qu'elle impose : «Ô mort, ta sentence est bienvenue...» (*Traduction Œcuménique de la Bible*).

³³ Notons pourtant que le Siracide n'invite pas – à la manière d'une philosophie hédoniste – à la jouissance comme but principal de la vie, mais qu'il défend régulièrement certaines valeurs éthiques, parmi elles surtout l'amitié : Si 6,5-17 ; 12,8-12 ; 19,6-19 ; 22,19-26 ; 25,1-11 ; 27,16-21. En ce sens, on peut dire que la thèse principale inscrite dans le titre de la leçon d'adieux s'annonce déjà chez le Siracide ; signalons aussi son exhortation en 28,6 : παῦσαι ἐχθραίνων, «cesse de haïr» (*Traduction Œcuménique de la Bible*), «beende die Vernichtung der Feinde» (F. REITERER, *op. cit.*, p. 183).

³⁴ On peut se demander si le terme «résignation», retenu ici pour le texte du Siracide, illustre aussi l'interprétation qu'a donnée Johannes Brahms à ce passage textuel. En effet, dans l'ensemble de la composition des *Vier ernste Gesänge*, le troisième chant – d'un point de vue musical – joue un rôle de pivot entre le désespoir et l'acceptation de la mort (cf. L. JOHNSON, *art. cit.*, p. 386 : «Scholars agree that the third song, 'O Death,' contains the pivot point of the set» ; p. 388 : «... turns from despair to at least stoicism [...], from despair to acceptance»).

3. *Jésus de Nazareth : «Dieu fait lever son soleil aussi bien sur les méchants que sur les bons...»*

Citons en entier cette parole de Jésus³⁵ transmise dans le cadre du Sermon sur la montagne : «Dieu fait lever son soleil aussi bien sur les méchants que sur les bons ; il fait pleuvoir sur ceux qui agissent bien comme sur ceux qui agissent mal» (Mt 5,45)³⁶. Ainsi, Jésus reprend la millénaire tradition sapientiale et philosophique³⁷ ; la *raison*, en effet, ne permet aucune autre observation que celle-ci : les bienfaits de Dieu, exprimés ici par la lumière du soleil et les forces vivifiantes de la pluie, ne distinguent pas entre les bons et les méchants. Cela nous rappelle quelques textes du livre de Qohéleth qui constatent de la même manière la non-évidence de la rétribution divine, de la distinction nette entre les justes et les injustes, entre les fidèles et les pécheurs : «À la fin de leur vie, Dieu fait venir la mort aussi bien sur les méchants que sur les bons».

Jésus se comporte donc comme un maître de sagesse, quasi comme un Qohéleth³⁸ ; il se sert, comme lui, de la *raison* et de l'observation *raisonnable*. La raison, en effet, *est* indispensable si l'on veut argumenter et dialoguer avec

³⁵ La recherche néotestamentaire suppose – très majoritairement – qu'il s'agit ici d'un «*authentisches Jesuswort*» (H.-W. KUHN, «Jesus im Licht der Qumrangemeinde», in : Z. HOLMÉN, S. E. PORTER [éds], *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, vol. 2 : *The Study of Jesus*, Leiden-Boston, Brill, 2011, p. 1269 ; cf. son argumentation particulièrement nuancée : ID., «Das Liebesgebot Jesu als Tora und als Evangelium. Zur Feindesliebe und zur christlichen und jüdischen Auslegung der Bergpredigt», in : H. FRANKEMÖLLE, K. KERTELGE [éds], *Vom Urchristentum zu Jesus. Für Joachim Gnllka*, Freiburg i. B./Basel [etc.], Herder, 1989, p. 194-230).

³⁶ Une version parallèle se trouve en Lc 6,35, mais le texte matthéen s'avère plus proche de la formulation originale de la parole de Jésus (cf., par exemple, H.-W. KUHN, «Das Liebesgebot», *op. cit.*, p. 223-224 ; ID., *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, vol. 2, p. 1268).

³⁷ Depuis les années 1970, la recherche néotestamentaire s'est considérablement concentrée sur la thématique de la sagesse. Certes, contrairement à l'Ancien Testament, le Nouveau Testament ne contient pas de *livres* sapientiaux, mais on y trouve de nombreux *passages textuels* attestant clairement une influence sapientiale. De manière toute particulière, les investigations se sont dirigées, évidemment, sur la figure de Jésus de Nazareth : les premiers auteurs chrétiens (ou certains d'entre eux) ont-ils voulu le présenter en tant que maître de sagesse ? Ou même : dans quelle mesure Jésus lui-même (le «Jésus historique») s'est-il intégré dans la tradition sapientiale de son peuple ? – Mes recherches m'ont amené à défendre fermement l'idée que Jésus s'est comporté comme un «maître de sagesse», en ce sens qu'il ne s'est pas seulement servi de certaines *formes sapientiales* (proverbes, paraboles, etc.), mais qu'il était aussi profondément marqué par les *principes* de l'enseignement sapiential : vouloir expliquer, dialoguer, argumenter, convaincre, etc., tout en respectant la *liberté* de ses auditeurs.

³⁸ Cf., par exemple, L. T. JOHNSON, «The Jesus of the Gospels and Philosophy», in : P. K. MOSER (éd.), *Jesus and Philosophy. New Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 63-83 ; p. 83 : «the historical Jesus is an ancient sage whose words form part of the history of philosophy».

les autres. Mais elle ne suffit pas à elle seule; elle ne suffit pas pour parler du *sens* que l'on peut donner à la vie. Alors *quel* sens choisir? Mettre l'accent principal sur la *joie* de vivre, comme l'a défendu Qohéleth le Sage? L'orientation proposée par Jésus est différente: «Dieu fait lever son soleil aussi bien sur les méchants que sur les bons; il fait pleuvoir sur ceux qui agissent bien comme sur ceux qui agissent mal» – et il en conclut: «Aimez vos *ennemis* et priez pour ceux qui vous persécutent. Car si vous aimez seulement vos *frères*, que faites-vous d'extraordinaire?»

Du critère de la *raison*, Jésus passe à celui de l'*amour*³⁹: il faut aimer les frères *et* les ennemis tout comme Dieu donne ses bienfaits aux justes *et* aux injustes. Voilà le programme défendu par Jésus de Nazareth: *raison* et *amour*, observation soigneuse et engagement courageux, avec un regard sur *toute l'humanité*, aussi bien sur les amis que sur les ennemis.

«La mort est invincible, l'amour l'est plus encore»: c'est là la quintessence de la philosophie de Jésus⁴⁰. Est-ce là une philosophie idéaliste, illusoire ou même trompeuse? Jésus ne s'est pas trompé: il n'est pas oublié, on parle toujours – après deux mille ans – de son message, de sa *mort* et de son *amour*. Le premier qui a fermement repris ce message, avec ces *deux* pôles, était Paul de Tarse: de manière provocatrice, mais absolument sobre, il évoque la «folie de la croix» (1 Co 1,18), pour ainsi dire le «*non-sens*» de la mort de Jésus, son absurdité⁴¹, et l'amour en tant que sens ultime de la vie⁴².

³⁹ Cf. D. ZELLER, «Jesu weisheitliche Ethik» (2004), in : ID., *Jesus – Logienquelle – Evangelien*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2012, p. 67-98; p. 96-97: «Die Begründungen weisheitlicher Mahnsprüche [arbeiten] mit Selbstverständlichkeiten [...], die den Hörern an sich schon plausibel sind. Das Innovative liegt im Imperativ.»

⁴⁰ Cf. M. ROSE, «Dompter la violence indomptable. Considérations sur l'éthique de la tradition biblique», in : F. BADOUD (éd.), *Violences*, Chêne-Bourg / Genève, 2003, p. 31-43; p. 42: «Jésus de Nazareth a proclamé l'idée qu'un amour actif, lucide et généreux est plus fort qu'une vengeance violente, aveuglée par la volonté d'imposer à tout prix une stricte proportionnalité. Il était porté par la confiance que le donner contribue plus à la vie humaine que le revendiquer et le prendre. Cette 'éthique de la confiance' rappelle les maximes de la sagesse antique telle qu'elle est attestée dans la littérature du Proche-Orient ancien»; N. WOLTERSTORFF, «Jesus and Forgiveness», in : P. K. MOSER (éd.), *Jesus and Philosophy*, 2009, p. 194-214; p. 201: «the most vivid and extensive rejection of the reciprocity code in favor of the ethic of love occurs in these two passages from Matthew [5,38-48] and Luke [6,32-36]».

⁴¹ Cf., par exemple, H.-C. KAMMLER, *Kreuz und Weisheit. Eine exegetische Untersuchung zu 1 Kor 1,10–3,4*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 66: «als $\mu\omega\pi\alpha$, d. h. als eine 'Absurdität'».

⁴² Cf., par exemple, R. PICKETT, *The Cross in Corinth. The Social Significance of the Death of Jesus (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series, vol.143)*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, p. 210: «Paul emphasizes the weakness symbolized in Christ's death more than the power of his resurrection because it negates worldly standards of evaluation [...] and epitomizes the transcendent value of love»; H.-C. KAMMLER, *Kreuz und Weisheit*; H.-J. INKELAAR, *Conflict over Wisdom. The Theme of 1 Corinthians 1-4 Rooted in Scripture*, Leuven/Paris/Walpole, MA, Peeters, 2011, p. 171-203 («Wisdom and the cross») et 314-315 («The word of the cross»).

4. Paul de Tarse : «Ce qui demeure pour toujours : ... l'amour»

Les trois points dans le titre signalent que la citation de Paul⁴³ n'évoque pas seulement «l'amour», mais – comme vous le savez certainement – *trois* termes : «Maintenant donc ces *trois* choses demeurent : la foi, l'espérance, l'amour» (1 Co 13,13). Pour ma formulation de titre, je n'ai retenu que «l'amour», et cela non sans raison, car Paul, lui aussi, met l'accent *principal* sur l'amour, en écrivant : «... mais la *plus* grande⁴⁴ des trois est l'amour».

Selon Paul⁴⁵, la vie prend vigueur et orientation si elle est animée par la *foi* (πίστις), par l'*espérance* (ἐλπίς) et par l'*amour* (ἀγάπη). Je renonce maintenant à expliquer plus en détail ces trois forces vitales⁴⁶; je me borne à terminer avec trois brèves remarques. [1] La «foi» – selon la tradition hébraïque et juive – n'est pas une croyance plus ou moins vraie, vraisemblable ou possible, mais c'est une façon de vivre et de penser déterminée par des expériences et des traditions⁴⁷. En fonction de ces traditions et expériences, la «foi» s'enracine

⁴³ L'authenticité paulinienne du passage 1 Co 12,31b-13,13 est mise en question par quelques néotestamentaires (cf., par exemple, W. O. WALKER, *Interpolations in the Pauline Letters* [Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series, vol. 213], Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001, p. 147-165), mais la majorité des chercheurs ne tient pas pour suffisamment convaincants les arguments soutenant une telle contestation (cf., par exemple, J. CORLEY, «The Pauline Authorship of 1 Corinthians 13», *Catholic Biblical Quarterly* 66 [2004], p. 256-274).

⁴⁴ Le texte grec lit μείζων, mais il est incontesté que ce comparatif assume ici la fonction d'un superlatif; cf. F. W. BLASS, A. DEBRUNNER, F. REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2001¹⁸, § 60 (p. 47) et 244 (p. 194-195). Signalons encore que ce terme μείζων se trouve aussi dans la parole sur le plus grand commandement (Mc 12,33); je défends donc l'idée qu'il y a un chemin qui conduit de l'importance de l'amour dans la prédication de Jésus (cf. aussi Mt 25,31-46) au «superlatif» dans «l'ode à l'amour» chez Paul.

⁴⁵ Dans ce contexte, il est moins important de savoir si cette triade «foi – espérance – amour» est une formule pré-paulinienne (antiochienne?; cf. U. MELL, «Die Entstehungsgeschichte der Trias 'Glaube Hoffnung Liebe' [1. Kor 13,13]» [1999], in: ID., *Biblische Anschläge. Ausgewählte Aufsätze*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2009, p. 181-208) ou si c'est Paul lui-même qui l'a forgée. De toute façon et incontestablement, elle joue un rôle central dans la pensée théologique de Paul et dans son argumentation; cf. aussi 1 Th 1,3 et 5,8 (Rm 5,1-5; Ga 5,5-6).

⁴⁶ Cf., par exemple, T. SÖDING, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studie*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1992.

⁴⁷ Cf. M. ROSE, *Une herméneutique de l'Ancien Testament. Comprendre – se comprendre – faire comprendre*, Genève, Labor et Fides, 2003, p. 416; ID., «'Wie denn geschrieben steht: Da ist nicht, der rechtfertigt sei, auch nicht einer' (Römer 3,10). Ein Alttestamentler sieht Paulus auf die Finger», *Wort und Dienst* 28 (2005), p. 345-359, p. 355: «sich festmachen an fremder Festigkeit, sich einer Treue anvertrauen».

dans le vécu du *passé* pour donner stabilité et fermeté au vécu du *présent*. [2] L'«*espérance*», quant à elle, voit un projet pour l'*avenir*; c'est l'*avenir* qui peut donner l'élan pour vivre le présent⁴⁸.

Ces *deux* façons de vivre, celle de la foi et celle de l'espérance, on peut les réaliser de manière – à la rigueur – *individuelle*, en vivant de ses expériences faites dans le passé et en préparant sa vie de demain. [3] L'amour, par contre, dépasse l'individu; l'amour ouvre l'individu pour l'*autre*. Et pour cette raison, Paul ose conclure: «... mais la *plus* grande des trois est l'amour».

En effet, la mort met fin, un jour, à la vie de tout individu; en ce sens, «la mort est invincible». Mais l'*amour* – en étant *plus* qu'une affaire «individuelle» – peut survivre à la mort. Ainsi, l'amour peut être encore plus fort que la mort⁴⁹.

L'amour peut être encore plus fort que la mort – c'est aussi le message de Johannes Brahms⁵⁰ qui a choisi, pour son quatrième «Gesang», les paroles de Paul sur l'amour. Brahms a écrit ces «Ernste Gesänge» en avril et mai 1896, après avoir été informé de l'attaque cérébrale de son amie Clara Schumann. Ces «Ernste Gesänge» sont devenus le *testament* musical de Johannes Brahms⁵¹, décédé quelques mois plus tard, le 3 avril 1897. Écoutons ce chemin tracé par Johannes Brahms, chemin qui conduit de Qohéleth à Paul, de la mort à l'amour et, d'un point de vue musical, du mode *mineur* au mode *majeur*⁵².

⁴⁸ Cf. R. BULTMANN, «ἐλπίς», in : G. KITTEL (éd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol.2, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1935, p. 528: «jetzt [maintenant!] ist die Zeit da, da man getrost Zuversicht haben darf».

⁴⁹ Cf. M. ROSE, *Une herméneutique de l'Ancien Testament*, p. 248: «L'amour est un événement qui se situe dans un *processus* chaque fois concret, se renouvelant sans cesse. La 'trahison' fondamentale consiste dans le refus de vivre encore des transformations ou des mûrissements; dès lors on se borne aux rôles fixés et aux 'images'»; p. 258: «Toutes ces transitions propres à la vie invitent à en ajouter une autre: de l'immanence à la transcendance, de l'amour des humains à l'amour de Dieu».

⁵⁰ Cf., par exemple, E. S. CHRISTIANSON, *Ecclesiastes Through the Centuries*, Malden, MA/Oxford, Blackwell, 2007, p. 77: «The songs [...] present a graphic reflection on the eventuality (and levelling power) of death and its subsequent conquering by love.»

⁵¹ L. JOHNSON défend la thèse qu'au moment de la composition des *Vier ernste Gesänge*, Johannes Brahms avait pressenti sa grave maladie (cancer du foie). Ainsi, en composant cette œuvre, Brahms n'aurait pas seulement eu à l'esprit la fin prochaine de Clara Schumann, mais également la perspective de sa propre mort: «Brahms included contemplation of his own death» (*art. cit.*, p. 386).

⁵² Cf. A. WHITTALL, *op. cit.*, p. 191: «The songs are placed in an order which gives progressively greater emphasis to the triumph of light over dark – major over minor»; p. 206: «the gradual transformation of tonality from minor to major».

Annexe :

Johannes Brahms, Op. 121 :

**Vier ernste Gesänge für eine Baßstimme
mit Begleitung des Pianoforte**

1. (*Prediger Salomo, Kap. 3 18-22*)

Denn es gehet dem Menschen wie dem Vieh, wie dies stirbt, so stirbt er auch ;
und haben alle einerlei Odem ;
und der Mensch hat nichts mehr denn das Vieh :
denn es ist alles eitel.
Es fährt alles an einen Ort ;
es ist alles von Staub gemacht,
und wird wieder zu Staub.
Wer weiß, ob der Geist des Menschen aufwärts fahre,
und der Odem des Viehes unterwärts unter die Erde fahre?
Darum sahe ich, daß nichts bessers ist,
denn daß der Mensch fröhlich sei in seiner Arbeit ;
denn das ist sein Teil.
Denn wer will ihn dahin bringen,
daß er sehe, was nach ihm geschehen wird?

2. (*Prediger Salomo, Kap. 4*)

Ich wandte mich, und sahe an alle, die Unrecht leiden unter der Sonne ;
und siehe, siehe, da waren Tränen,
Tränen derer, die Unrecht litten und hatten keinen Tröster,
und die ihnen Unrecht taten, waren zu mächtig,
daß sie keinen Tröster haben konnten.
Da lobte ich die Toten, die schon gestorben waren,
mehr als die Lebendigen, die noch das Leben hatten ;
und der noch nicht ist, ist besser als alle beide,
und des Bösen nicht inne wird, das unter der Sonne geschieht.

3. (*Jesus Sirach, Kap. 44*)

O Tod, o Tod, wie bitter, wie bitter bist du,
wenn an dich gedenket ein Mensch, gedenket ein Mensch,
der gute Tage und genug hat und ohne Sorge lebet,
und dem es wohl geht in allen Dingen und noch wohl essen mag!
O Tod, o Tod, wie bitter, wie bitter bist du.
O Tod, wie wohl tust du dem Dürftigen,
der da schwach und alt ist,
der in allen Sorgen steckt,
und nichts Bessers zu hoffen, noch zu erwarten hat!
O Tod, o Tod, wie wohl tust du, wie wohl tust du.

4. *(S. Pauli an die Corinther I, Kap. 13)*

Wenn ich mit Menschen- und mit Engeln reden, und hätte der Liebe nicht,
so wär' ich ein tönend Erz, oder eine klingende Schelle.

Und wenn ich weissagen könnte und wüßte alle Geheimnisse und alle Erkenntnis,
und hätte allen Glauben, also, daß ich Berge versetzte; und hätte der Liebe nicht,
so wäre ich nichts, so wäre ich nichts.

Und wenn ich alle meine Habe den Armen gäbe, und ließe meinen Leib brennen;
und hätte der Liebe nicht, so wäre mirs nichts nütze, so wäre mirs nichts nütze.

Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Worte,
dann aber von Angesicht zu Angesichte.

Jetzt erkenne ichs stückweise,
dann aber werd ichs erkennen, gleichwie ich erkannt bin.

Nun aber bleibet Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei;
aber die Liebe ist die größte unter ihnen,
die Liebe ist die größte unter ihnen.