Yod

Revue des études hébraïques et juives

15 | 2010

Philosophie et pensée juives : histoire et actualité

Philosophie et tradition dans le commentaire de Sforso sur *Qohelet*

Philosophy and Tradition in Sforso's Commentary on the the Book of Qohelet

Éric Dahan

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/yod/674>

DOI : 10.4000/yod.674

ISSN : 2261-0200

Éditeur

INALCO

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2010

Pagination : 145-187

ISBN : 978-2-85831-183-5

ISSN : 0338-9316

Référence électronique

Éric Dahan, « Philosophie et tradition dans le commentaire de Sforso sur *Qohelet* », *Yod* [En ligne], 15 | 2010, mis en ligne le 07 octobre 2011, consulté le 08 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/yod/674> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/yod.674>

Ce document a été généré automatiquement le 8 juillet 2021.

Yod est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International.

Philosophie et tradition dans le commentaire de Sforno sur Qohelet

Philosophy and Tradition in Sforno's Commentary on the the Book of Qohelet

Éric Dahan

- 1 Rabbi 'Ovadia ben Ya'aqov Sforno est l'une des figures éminentes du monde juif à l'époque de la Renaissance. Il vit en Italie au temps où ce grand mouvement culturel se développe, ne laissant pas les Juifs indifférents¹. Né à Cesena, en Romagne (Italie du Nord), en 1470, il meurt à Bologne en 1540. Les détails de sa vie sont mal connus, principalement du fait du manque de sources², mais ce que l'on sait de lui révèle un homme s'inscrivant dans le mouvement de pensée de son époque tout en restant activement impliqué dans la vie juive traditionnelle.
- 2 Homme de la Renaissance, Sforno l'est par ses savoirs multiples. À côté des sources juives traditionnelles, il étudie les mathématiques, la philosophie, la médecine et obtient le titre de docteur en médecine en 1501.
- 3 C'est, de plus, un homme qui a des contacts avec le monde non juif. Ainsi, il enseigne l'hébreu à des chrétiens parmi lesquels Johannes Reuchlin³ dans les années 1498-1500. Par ailleurs, il adressera certaines de ses œuvres littéraires au roi Henri II⁴. On sait aussi que Sforno a composé une grammaire hébraïque, accompagnée d'une traduction en latin, qui malheureusement a été perdue⁵.
- 4 Cette disponibilité du rabbin 'Ovadia Sforno pour le monde chrétien serait liée, selon Saverio Campanini, à la certitude de la supériorité de la langue et de la culture hébraïques, doublée du souci de diffuser cet enseignement véritable, authentique, cette *hebraica veritas* non seulement au peuple juif, mais à tous les peuples⁶.
- 5 Homme impliqué dans la vie juive traditionnelle, on le retrouve à Rome, où il passe une grande partie de sa vie⁷ et prend une part active en tant que dirigeant communautaire. Son souci de la préservation de la cohésion et de l'unité de la communauté juive de la ville ressort de l'analyse de décisions juridiques qu'il fut amené à prendre⁸.
- 6 Son activité littéraire est importante. Ses commentaires bibliques vont lui assurer une célébrité jusqu'à nos jours. Ils vont être en effet inclus parmi le cercle restreint des

commentaires classiques de la Bible, les *Miqra'ot Gedolot* et ainsi largement diffusés. Sforno commente ainsi le Pentateuque, l'Ecclésiaste, les Psaumes, le Cantique des cantiques, Job. Il écrit également des commentaires courts sur trois livres prophétiques, *Habacuc*, *Zaccharie* et *Jonas*. En dehors de son exégèse biblique, Sforno compose également un commentaire de la Mishna et un livre de théologie, *Or 'Ammim* (« La lumière des nations ») où il suit la méthode de la scolastique. Cet ouvrage sera traduit en latin par Sforno lui-même sous le nom de *Lumens Gentium*. La date de composition de ces différents ouvrages est inconnue.

- 7 Puisque 'Ovadia Sforno a été un homme de la Renaissance, philosophe et rabbin, il est intéressant de jauger l'influence de ces diverses traditions dans ses commentaires des livres sacrés.
- 8 Il est un livre biblique qui paraît plus propice à une exégèse philosophique : il s'agit de l'Ecclésiaste, *Qohelet* selon sa dénomination hébraïque. L'ouvrage, attribué selon la tradition au roi Salomon, se présente comme un livre de Sagesse où l'orateur, Qohelet, identifié au roi Salomon, livre sa vision du monde. Le livre est d'un abord difficile en raison de contradictions, d'une tonalité pessimiste et d'affirmations étranges paraissant contredire la morale juive traditionnelle. Le livre avait d'ailleurs fait l'objet de vives discussions à l'époque des maîtres de la Mishna quant à sa canonicité⁹.
- 9 C'est ce commentaire que nous nous proposons d'étudier en en dégagant les traits saillants, la part des sources philosophiques et traditionnelles.
- 10 Il se présente sous une forme linéaire, précédé d'une brève introduction dans laquelle l'auteur explique les raisons de son commentaire : il s'agit d'éclairer les sages quant aux difficultés de *Qohelet* qui paraissent contredire la foi religieuse. Ces sages à leur tour pourront enseigner cette vérité au peuple. Nous avons évidemment affaire ici au discours d'un rabbin qui se sent investi de la responsabilité intellectuelle et morale de sa communauté.
- 11 Par ailleurs, Sforno annonce que, selon lui, il existe dans *Qohelet* une espèce d'introduction, porteuse de la problématique générale de l'ouvrage. La présentation qu'il en fait a une connotation fortement philosophique.
- 12 Ainsi, dès l'introduction, sont annoncés les deux grands caractères de son commentaire. D'une part, une approche résolument philosophique de l'ouvrage, de l'autre inscription dans le cadre de la tradition.

Un commentaire philosophique de *Qohelet*

- 13 L'introduction au commentaire dévoile une progression dans la démarche de Sforno. L'auteur cherche à démontrer ce qui est pour lui le concept central de l'ouvrage : le but de l'homme dans le monde sublunaire est d'atteindre la perfection, c'est-à-dire le passage de l'intelligence en puissance à l'intelligence en acte au moyen de la réflexion et de l'action. Il s'agit d'une thématique typique de la philosophie juive médiévale.
- 14 La tonalité très philosophique de cette problématique va ensuite se répercuter sur l'ensemble de l'ouvrage, de par la répétition de certains mots et expressions clés et de par les développements liés à la compréhension du concept central et des concepts associés.

La problématique de base de *Qohelet*

- 15 Dans l'introduction, l'auteur expose sa compréhension de la composition de *Qohelet*. Comme nous l'avons dit, il existerait selon lui une sorte d'introduction dans l'ouvrage, s'étendant du début à *Qohelet* 1:11 et que nous citerons in extenso :

Paroles de Qohelet, fils de David, roi à Jérusalem. Vanité des vanités, a dit Qohelet ; vanité des vanités, tout est vanité ! Quel profit tire l'homme de tout le mal qu'il se donne sous le soleil ? Une génération s'en va, une autre génération lui succède, et la terre subsiste perpétuellement. Le soleil se lève, le soleil se couche : il se hâte vers son point de départ, où il se lèvera encore, pour s'avancer vers le sud et décrire sa courbe vers le nord ; le vent progresse en évoluant toujours et repasse par les mêmes circuits. Tous les fleuves vont à la mer, et la mer n'en est pas remplie ; vers l'endroit qui est assigné aux fleuves, ils dirigent invariablement leur cours. Toutes choses sont toujours en mouvement ; personne n'est capable d'en rendre compte. L'œil n'en a jamais assez de voir, ni l'oreille ne se lasse d'entendre.

Ce qui a été c'est ce qui sera ; ce qui est fait, c'est ce qui se fera : il n'y a rien de nouveau sous le soleil ! Il est telle chose dont on dirait volontiers : « Voyez, ceci est nouveau ! ». Eh bien ! Cette chose a déjà existé dans les temps qui nous ont précédés. Nul souvenir ne subsiste des anciens, de même de leurs plus récents successeurs il ne demeurera aucun souvenir chez ceux qui viendront plus tard¹⁰.

- 16 Cette introduction serait fondamentale, car elle sous-tendrait la problématique générale de *Qohelet*.

Le paradoxe de base et sa solution selon Sforno

- 17 *Qohelet* 1:1-11 poserait comme point de départ une constatation paradoxale : les choses du monde sublunaire sont périssables et donc leur finalité est médiocre par nécessité. Il en résulte que l'effort nécessaire pour assurer l'existence des espèces et des individus, ainsi que le cycle de leur vie est vain. Or, le monde sublunaire est gouverné par les anges préposés à la Nature et aux sphères célestes. Il en découle que leur action doit nécessairement produire un effet noble.
- 18 La résolution de ce paradoxe implique la nécessité qu'existe dans le monde sublunaire une finalité noble, accessible par l'intermédiaire des choses périssables. Celle-ci n'est autre que l'atteinte par l'homme de la perfection, par la réflexion et l'action.
- 19 L'examen du passage en question montre que l'interprétation de Sforno repose sur une compréhension très connotée du point de vue philosophique de certaines expressions.
- 20 Deux expressions paraissent particulièrement importantes. L'expression *tahat hashemesh* (« sous le soleil ») est toujours comprise comme désignant les choses périssables, soumises à la corruption (*'inyanim nifsadim*). Elle semble ainsi constituer un équivalent du concept de monde sublunaire de la vision du monde médiévale¹¹. Le mot *hevel* (« haleine » et, au sens figuré, « chose vaine ») fait l'objet d'une attention particulière de l'auteur. Il s'agit en effet d'une expression clé de l'ouvrage, qui apparaît dès le second verset et va se retrouver très souvent par la suite.
- 21 Sforno va définir le mot dans l'introduction et dans le commentaire sur *Qohelet* 1:2 de la façon suivante : « Est dite *hevel* toute chose créée qui n'est pas dirigée vers une finalité (*takhlit*) à la hauteur de la dignité de sa création. » Il établit ensuite une gradation entre *hevel* et *havel havalim*, expression comprise comme un superlatif, selon la qualité de l'auteur de cette chose : « vanité suprême ». Dans le second cas, la finalité

médiocre de la chose est en quelque sorte accrue par le fait que l'auteur et la forme (*pe'ulla*) qui en sont responsables sont nobles, dignes (*nikhbad*)¹².

- 22 La terminologie que Sforno emploie pour définir ces termes est caractéristique d'une vision aristotélicienne. On reconnaît ainsi la conception selon laquelle toute chose créée nécessite l'association de quatre causes : une cause efficiente, une matière (non citée ici), une forme et une finalité. Surtout, l'accent est mis sur le devenir, la finalité de la chose : c'est cette finalité qui permet de déduire l'essence de la chose.
- 23 Après avoir défini ces termes de base et donc constaté que dans le monde sublunaire tout chose a une finalité médiocre, Sforno se tourne vers les versets. Ceux-ci évoquent dans leur sens littéral la permanence des cycles de la Nature. Pour Sforno, cette permanence même est absurde et suscite forcément le questionnement. En effet, quel est, d'une part, le sens de l'effort humain, quelle finalité l'homme peut-il obtenir par l'intermédiaire de ces choses périssables¹³ ? D'autre part, et surtout, quel est le sens de la constance des cycles dans le monde sublunaire ? Ceux-ci sont sous la dépendance directe des anges préposés à la Nature, dépositaires d'une grande sagesse.
- 24 L'auteur constate que ce renouvellement permanent n'apporte aucun bénéfice ni aux individus ni aux genres¹⁴. Il en est de même du mouvement de la sphère céleste¹⁵. De plus, les éléments du monde sublunaire sont particulièrement nombreux¹⁶.
- 25 Sforno va résoudre cette contradiction dans le commentaire sur le verset 8. De la permanence éternelle des très nombreuses espèces du monde sublunaire, il déduit l'existence d'une Providence éternelle dans la Nature. Il précise que la Nature n'a pas de volonté propre, mais obéit en fait aux ordres d'une « substance » (*etsem nivdal*) qui la commande et qui paraît correspondre à Dieu ou aux anges préposés par le Créateur.
- 26 En glosant *Qohelet* 1:1-8, Sforno a donc établi que 1) dans le monde sublunaire, rien n'a de finalité noble ; 2) ce monde sublunaire est sous la dépendance de la Nature qui obéit elle-même à une intelligence séparée.
- 27 Le paradoxe est reformulé un peu plus loin. Sforno affirme qu'il y a lieu de s'étonner quant à « cette [substance] séparée qui ordonne à la Nature de renouveler le cycle sans innover quoi que ce soit »¹⁷, puis va résoudre le paradoxe dans la suite du commentaire au chapitre 1 et au chapitre 2. La solution est qu'il existe une intention profonde à travers ces choses périssables du monde sublunaire : il s'agit pour l'homme de l'atteinte de la perfection, définie comme le passage de l'intelligence en puissance à l'intelligence en acte par le *'iyyun u-ma'ase*, la réflexion et l'action. Sforno¹⁸ établit que l'âme intelligente ne tire aucun profit des choses du monde sublunaire. Elle constitue elle-même en puissance une « substance séparée de la matière » et c'est pourquoi elle seule est potentiellement éternelle. Pour concrétiser en acte cette substance, l'homme doit faire des efforts par la réflexion et l'action.
- 28 La logique de la démonstration de Sforno n'est pas évidente. En particulier, on ne voit pas bien le lien entre le paradoxe énoncé et la solution proposée : l'idée d'une démarche ascendante partant de la réflexion sur les choses de la Nature pour aboutir aux concepts du monde supralunaire pourrait être envisagée. Ainsi, la démonstration de l'existence d'une âme intelligente séparée de la matière est réalisée à partir de considérations sur le devenir du sage et du sot, c'est-à-dire à partir d'une réflexion qui a, comme point de départ, un aspect du monde sublunaire¹⁹.
- 29 Cependant, Sforno avait auparavant affirmé que la réflexion seule à partir des choses périssables est inopérante, car l'intelligence humaine n'est alors qu'en puissance et non

en acte²⁰. Il semble qu'il faille comprendre que l'intention contenue dans le paradoxe énoncé est d'amener l'homme à s'interroger sur « la substance séparée ». Ce faisant, il comprendra que la capacité même de s'interroger sur de tels concepts implique qu'il possède lui-même un organe de même nature²¹.

- 30 La thématique de l'atteinte de la perfection sera très souvent reprise par la suite. Nombre de situations explorées par *Qohelet* seront expliquées à l'aune de cette finalité de l'homme.
- 31 Il apparaît donc que le commentaire de Sforno est organisé selon une ligne directrice dont la connotation philosophique est évidente. Il est intéressant d'examiner comment se situe l'interface entre le texte lui-même et l'interprétation philosophique. À cet égard, le commentaire de Rashi pourra servir d'élément de comparaison. On limitera celle-ci à *Qohelet* 1.

***Qohelet* 1 : une comparaison de ses commentaires.**

- 32 Comment Sforno examine-t-il le texte de *Qohelet* pour le reformuler d'une manière philosophique ? Y a-t-il un rapport crédible entre le texte et son commentaire ou bien Sforno projette-t-il sur un texte complexe un système qui lui est étranger ? L'examen du passage en objet montre que la réponse doit être nuancée.
- 33 Il semble, tout d'abord, que *Qohelet* 1:1-7 se prête aisément à une interprétation philosophique. Ainsi, le rapprochement entre l'expression *tahat ha-shemesh* (« sous le soleil ») et le concept de monde sublunaire est facilement suggéré. Par ailleurs, l'interprétation de *hevel* dans un sens finaliste ne paraît pas forcée : les versets 2 et 3 ont une tonalité particulière qui peut tout à fait s'accorder avec cette idée de finalité. Ici, Sforno ne fait qu'accentuer un trait qui existe en germe dans le texte et qu'il formule en utilisant un langage « savant », philosophique. À la vérité, son commentaire sur ce passage apparaît comme beaucoup plus littéral que celui de Rashi. Ce dernier interprète en effet *tahat ha-shemesh* comme une référence à la Torah²² tandis que *hevel* est compris dans son sens habituel de chose vaine. À partir de ces termes, Rashi comprend *Qohelet* 1:1-7 selon une thématique morale, l'opposition justes/méchants. Les versets traitant de la constance de la Nature sont également compris en ce sens²³.
- 34 La connotation potentiellement philosophique du début de *Qohelet* est, de plus, supportée par deux points du commentaire de Rashi.
- 35 Tout d'abord, son interprétation de *Qohelet* 1:2. Selon celle-ci, le verset signifierait que tout ce qui a été créé pendant les sept jours de la Création est vain, une assertion qui aurait pu être le point de départ d'une vision plus philosophique de l'ouvrage.
- 36 Ensuite, son commentaire au verset 1 des mots *Qohelet* et *Yerushalayim*. Rashi, tout comme Sforno par ailleurs, se réfère à l'attribution traditionnelle de *Qohelet* au roi Salomon, connu pour son immense sagesse. Rashi donne deux interprétations du mot *Qohelet*, dont l'une se réfère à cette sagesse. Il en est de même quant au mot *Yerushalaïm*, interprété comme ville où étaient rassemblés les sages des générations. Cette notion de sagesse aurait pu inciter à une vision de *Qohelet* plus philosophique qu'ethnoreligieuse.
- 37 La comparaison entre les commentaires de Rashi et de Sforno sur ces mots est instructive. Sforno interprète *Qohelet* comme « l'âme intelligente qui a assemblé à elle toute la Sagesse », où l'utilisation de l'expression « l'âme intelligente » montre une

nette connotation philosophique. En revanche, Sforno suit Rashi quant à son interprétation du mot *Yerushalayim*.

- 38 À partir de *Qohelet* 1:8, le rapport entre le texte et la connotation philosophique ressortant du commentaire de Sforno est beaucoup moins évident. L'auteur a posé les jalons d'une interprétation philosophique et commente les versets dans cette optique. Ainsi, on va retrouver des commentaires éloignés du sens littéral et l'interprétation d'expressions qui pourraient sembler contraires à la philosophie.
- 39 On trouve ainsi de nombreux commentaires qui s'écartent délibérément de leur sens littéral pour s'intégrer dans le système développé par Sforno. Il en est par exemple, du verset 1:8 qui se traduit : « Toutes choses sont toujours en mouvement ; personne n'est capable d'en rendre compte. L'œil n'en a jamais assez de voir, ni l'oreille ne se lasse d'entendre. » La compréhension littérale de ce verset n'est pas évidente. Sforno va le comprendre dans le cadre de son système d'interprétation, en lui donnant une orientation résolument philosophique.
- 40 Ainsi, les choses dont il est question sont celles du monde sublunaire, qui sont si nombreuses que personne ne peut les dénombrer ; de plus, ces choses s'épuisent, à la différence des anges célestes²⁴.
- 41 Ensuite, Sforno introduit la notion de permanence éternelle des genres dans le monde sublunaire, une notion qui remonte à Aristote et qui a été reprise par Maimonide dans son *Guide des Égarés*²⁵. L'auteur n'a ici aucun appui scripturaire direct, cette notion a été simplement évoquée plus haut, dans le commentaire du verset 1:4. Ceci va permettre d'interpréter l'œil et l'oreille dont il est question dans le verset comme ceux, respectivement, de la Providence et de la Nature.
- 42 Selon cette interprétation de Sforno, le verset doit se lire ainsi : « Toutes les choses du monde sublunaire sont toujours en mouvement et s'épuisent. Mais leurs genres sont préservés, car l'œil de la Providence les surveille à jamais et l'oreille de la Nature obéit sans relâche aux injonctions d'une substance séparée. »
- 43 Dans ce commentaire, Sforno force le verset. Il introduit un élément intermédiaire non présent dans le texte, la permanence des genres sublunaires, ce qui l'aide à interpréter d'une façon très particulière les mots « œil » et « oreille », sans appui scripturaire. Sforno veut, en vérité, retrouver une conception philosophique selon laquelle : 1) La Nature obéit au Créateur 2) Il existe une Providence éternelle qui s'applique uniquement aux genres. Cette conception est inspirée de celle de Maimonide²⁶.
- 44 On peut cependant remarquer que Sforno n'est pas le seul à donner un sens très orienté au verset. Le commentaire de Rashi montre que cet auteur également suit son propre système d'interprétation. Selon lui, le verset parle d'une personne qui cesse de s'occuper de la Torah pour des choses futiles : son œil et son oreille ne seront jamais rassasiés. Cette interprétation ne paraît pas plus fondée que celle de Sforno. Dans les deux cas, devant un verset difficile quant au sens littéral, les auteurs introduisent un éclairage extérieur, issu de leur approche générale de *Qohelet* précédemment exposée.
- 45 Ailleurs, le commentaire de Sforno s'attache à expliquer des expressions qui pourraient sembler contraires à la philosophie. C'est le cas en 1:13 où l'on trouve : « Et j'ai pris à cœur d'étudier, d'examiner avec sagacité (*hokhma*, littéralement « sagesse ») tout ce qui se passe sous le soleil : c'est une triste besogne ('*inyan ra*', littéralement « une chose mauvaise ») que Dieu a offerte aux fils d'Adam pour s'en tracasser. » La partie soulignée du verset pose problème. Elle peut s'appliquer soit à la Sagesse, soit à

la démarche décrite par le personnage de *Qohelet*. Dans les deux cas, elle semble disqualifier la démarche intellectuelle en tant qu'instrument de compréhension du monde sublunaire et d'accès au monde des vérités éternelles²⁷.

- 46 Sforno va redimensionner le problème en interprétant le mot *ra'* (« mauvais ») comme *haser* (« défectueux, manquant »). Ce faisant, il n'a aucun mal à réinvestir la problématique philosophique : l'intelligence n'est certainement pas mauvaise. Le verset exprimerait donc l'idée que l'intelligence est insuffisante pour accéder à la contemplation des choses du monde supérieur en ce qu'elle n'est encore qu'en puissance et non en acte.
- 47 De même, en 1:18, on trouve un verset semblant déconsidérer la Sagesse : « Abondance de sagesse, abondance de chagrin. » Sforno utilise ici un autre procédé pour préserver la validité de l'approche intellectuelle. Il applique le terme *hokhma* (« sagesse ») aux opinions sottes ou folles évoquées dans le verset précédent. La technique n'est pas entièrement probante cependant. En effet, en 1:17, Sforno avait défini ce même terme de *hokhma* par « ce qui est vrai par la réflexion » tandis que les « opinions sottes ou folles » étaient appliquées à deux autres termes du verset : *holelut*, *sikhlut*²⁸.
- 48 Ainsi, il apparaît que le commentaire de Sforno est organisé à partir d'une problématique de base, d'une ligne directrice dont la connotation philosophique est marquée et qui est définie dès le début du commentaire. L'aspect philosophique du commentaire concorde assez bien avec la teneur du début du texte de *Qohelet*. En revanche, par la suite, Sforno est porté par cette approche initiale et va chercher à retrouver dans le texte certains concepts philosophiques.

L'extension de la connotation philosophique à l'ensemble du commentaire

- 49 La connotation philosophique va imprégner l'ensemble du commentaire. Cet aspect est lié à deux facteurs : la répercussion de la problématique de base à l'ensemble du commentaire et l'utilisation d'un vocabulaire très connoté philosophiquement.
- 50 De par sa position dans l'ouvrage, la compréhension en des termes philosophiques de l'objet de *Qohelet* ne peut manquer d'influencer l'ouvrage tout entier.
- 51 Cependant, cette répercussion est plus directement liée à une caractéristique du style de Sforno : la répétition systématique des définitions de base. Ainsi, un terme et un concept reviennent régulièrement dans le commentaire de Sforno : le mot *hevel* et le concept de perfection. Le premier apparaît très souvent, car le texte de *Qohelet* l'utilise de façon répétée. Le second est propre à la compréhension par Sforno de l'ouvrage et il va être utilisé abondamment dans le commentaire. Or, à chaque fois que ce terme ou ce concept apparaissent, ils sont systématiquement suivis d'une brève définition à connotation philosophique : cette définition reprend succinctement celle établie au début du commentaire.
- 52 Ainsi, dans l'ensemble du commentaire, Sforno va constamment interpréter le mot *hevel* dans un sens téléologique indiquant la finalité médiocre des choses du monde sublunaire, en le faisant suivre toujours de la même formule²⁹. Comme ce mot revient d'un bout à l'autre de *Qohelet* et compte de très nombreuses occurrences³⁰, la connotation philosophique associée à ce mot dans le commentaire de Sforno va se répercuter à l'ensemble de celui-ci.
- 53 Il en est de même pour le concept de perfection, véritable centre d'intérêt du commentaire. Très souvent, ce concept est utilisé de concert avec plusieurs mots

indiquant l'effort³¹, l'idée d'atteindre³², la vie éternelle³³, la réflexion et l'action³⁴ dans une phrase de type : « que l'homme s'efforce d'atteindre la perfection éternelle par la réflexion et l'action ».

- 54 Donner systématiquement à ces termes un sens philosophique s'accompagne de l'utilisation d'une terminologie particulière.
- 55 On constate dans le commentaire un vocabulaire philosophique. On note des termes désignant les catégories des genres (*min*), des individus (*ish*), les concepts d'acteur (*po'el*), d'action (*pe'ulla*), de finalité (*takhlit*), de Nature (*teva'*). Ce vocabulaire est très fréquent au début du commentaire, il apparaît moins souvent dans la suite. On remarque aussi l'accent mis sur l'intellect humain, à savoir, dans les termes du temps, l'âme intellectuelle. Ainsi, les termes désignant l'activité intellectuelle humaine reviennent très souvent. Dans le commentaire sur le chapitre 2, on trouve par exemple cinq occurrences du terme *'iyyun* (« réflexion »), sept du mot *sekhel* (« intelligence »), trois du terme *hitbonenut* (« contemplation »). À cela, il faut rajouter l'expression *nefesh ha-sikhlit* (« l'âme intelligente ») qui revient à deux reprises et le terme *hitbodedut* (« solitude, isolement ») qui apparaît en deux occurrences également. Ce dernier terme est appliqué aux modalités de l'attitude de l'homme qui entreprend une réflexion. Il s'agit d'une terminologie qui situe clairement l'auteur dans la sphère aristotélicienne.
- 56 Il est intéressant d'examiner plus précisément quels sont ces concepts qui s'organisent autour de la problématique générale.

Les concepts philosophiques

- 57 À travers le commentaire apparaissent plusieurs concepts issus du monde de la philosophie ou, tout au moins, présentés sous une forme philosophique.
- 58 Du fait de la problématique du commentaire, il n'est pas étonnant que la doctrine de l'homme y occupe la place centrale. À côté d'elle, on va retrouver d'autres concepts qui apparaissent de façon plus accessoire. Leur présentation semble dépendre du concept central : ils interviennent en général comme cadre, cause ou élément important de la vie de l'homme.

La doctrine de l'homme

- 59 La présentation de la finalité de la vie humaine constitue l'objet central du commentaire de Sforno. Incidemment, l'auteur va être amené à préciser sa conception de divers aspects touchant à la nature et à l'activité humaines, établissant par là même une doctrine de l'homme.
- 60 L'homme possède une part animale et une part divine³⁵. Cette dernière reçoit dans le commentaire plusieurs désignations. La première est *tselem Elohim* (« image de Dieu »)³⁶. Cette expression, usuelle dans la conception de Sforno³⁷, est rarement utilisée dans le présent commentaire³⁸. En revanche, l'auteur emploie très souvent d'autres expressions qui mettent en avant l'intelligence humaine : *sekhel* (« intelligence »), *nefesh sikhlit* (« âme intellectuelle »), *koah sikhli* (« capacité intellectuelle »).
- 61 Ces différentes formulations sont en fait équivalentes : elles désignent l'intelligence en puissance, que l'homme doit faire travailler pour parvenir à l'intelligence en acte.

- 62 On peut également en rapprocher le concept de *muskalot* développé dans le commentaire sur 3:11 et 7:7. Selon celui-ci, Dieu a implanté dans l'homme les concepts intelligibles premiers, les fondements permettant l'activité intellectuelle. Ce concept est encore un équivalent de *tselem Elohim* et met l'accent sur l'aspect immatériel et potentiellement immortel de cette partie de l'âme dans la mesure où elle provient du monde supérieur³⁹.
- 63 Le but de la vie humaine est de faire passer cette intelligence en puissance au stade d'intelligence en acte. Cette dernière est appelée '*etsem nivdal me-homer* (« substance séparée de la matière »)⁴⁰. Étant indépendante de la matière, cette substance est éternelle : elle peut correspondre à l'Intellect Agent⁴¹.
- 64 L'obtention de cette intelligence en acte confère une perfection à l'homme. Elle constitue le but de la vie humaine en ce qu'elle seule est immortelle.
- 65 Sforno laisse entendre au passage deux caractères de cette immortalité : 1) il persiste une individualité de cette âme après la mort⁴² et 2) ceux qui ne se préoccupent pas d'atteindre cette perfection sont anéantis à jamais⁴³.
- 66 L'accent est donc mis sur le développement de la faculté intellectuelle. Celui-ci paraît même conçu comme primordial, originel : Sforno va jusqu'à dire qu'avant la création d'Ève, l'homme était « droit », terme qu'il interprète comme apte à la méditation intellectuelle⁴⁴. Cela revient à dire que, dans la création divine, la méditation philosophique est le projet central pour l'homme. Cependant, Sforno admet que même ainsi, avant la création d'Ève, l'intellect de l'homme restait limité, car, par essence, il ne pouvait saisir que les principes généraux (*klalot*) et non les détails. Ces derniers ne sont accessibles qu'à une intelligence totalement séparée de la matière⁴⁵. La création du monde, en particulier, constitue un domaine peu accessible à la compréhension humaine⁴⁶. Cette limitation est voulue par Dieu pour que l'homme ne s'enorgueillisse pas et qu'il ne se rebelle pas contre son créateur⁴⁷.
- 67 La perfection (*shlemut*) correspond à l'état que l'homme atteint lorsqu'il a développé son intelligence en acte. Ce concept de perfection constitue une idée récurrente de la pensée de Sforno⁴⁸. Pour l'atteindre, il faut d'abord que Dieu intervienne, et ceci se fait à deux niveaux. D'une part, c'est Dieu qui implante les *muskalot rishonot*, les premiers intelligibles, qui vont permettre à la faculté d'intellection d'exister. En quelque sorte, Dieu fait don⁴⁹ de la prédisposition à une faculté unique qui est du domaine de Dieu, incompatible par essence avec les choses du monde d'en bas. L'homme est donc unique dans la création⁵⁰. D'autre part, Dieu aide l'homme en intervenant activement dans l'acte d'intellection. En effet, tout acte humain requiert l'intervention divine pour passer de la puissance à l'acte. Cela est vrai pour les bonnes choses, comme pour les « mauvaises » choses⁵¹.
- 68 L'atteinte de la perfection constitue l'objet de la vie de l'homme et donc nécessite un effort continu de celui-ci tout au long de son existence. Le moyen d'y parvenir, de passer de l'intelligence en puissance à l'intelligence en acte est le '*iyun u-ma'ase*, la réflexion et l'action. Il s'agit d'une expression particulière à Sforno, récurrente dans son œuvre⁵². Dans son commentaire sur *Qohelet*, cette terminologie est abondamment utilisée et est associée aux notions d'imitation du Créateur⁵³ et de joie. Le terme *simha* (« joie ») revient fréquemment dans *Qohelet*⁵⁴ et Sforno l'interprète toujours dans le même sens⁵⁵. La joie du juste est de nature intellectuelle, elle est produite par le fait que l'intelligence atteint l'intelligible qu'elle désirait⁵⁶. Cette joie est supérieure à celle de

celui qui persévère dans les choses matérielles ; en effet, la joie intellectuelle est le bien propre de l'homme qui l'atteint, inaccessible aux autres⁵⁷. Elle correspond à l'atteinte du bonheur éternel et de l'éternité par le *'iyyun u-ma'ase*.

- 69 En quoi consiste ce *'iyyun u-ma'ase* ? Dans l'introduction, Sforno l'assimile aux concepts juifs traditionnels, *'iyyun* désignant alors l'étude de la Torah et *ma'ase*, les bonnes œuvres. Cependant, dans le corps du commentaire, cette correspondance est très rare⁵⁸. Le plus souvent, l'expression est utilisée comme un bloc, sans différenciation des deux termes. Elle correspond à un effort de nature spirituelle, contemplative, mais sans plus de précision, où la partie « pratique » de cet effort n'est pas explicitée.
- 70 L'effort requis pour atteindre cette perfection est long et difficile. De là découle un « bon chemin » que l'homme doit suivre. Ainsi, Sforno conseille de débiter cet effort dès la jeunesse : une fois cette perfection atteinte, l'homme peut l'augmenter encore pendant toute sa vie⁵⁹ et la poursuivre même au temps de la vieillesse⁶⁰.
- 71 On peut déduire de là qu'existent différents niveaux de perfection. Celle-ci doit être comprise comme un effort intellectuel et probablement pratique (« les œuvres »), sans limites, où l'âme intellectuelle se perfectionne de plus en plus en acquérant une capacité de compréhension de plus en plus séparée de la matière⁶¹. Pour réussir dans cet effort, l'homme ne doit pas consacrer trop de temps à la satisfaction des besoins matériels⁶² : ceci l'empêcherait en effet de se consacrer à l'acquisition, par la réflexion et l'action, des choses éternelles.
- 72 Dans son commentaire, Sforno oscille entre une attitude tendant à mépriser ces préoccupations matérielles et une autre prônant le juste milieu. La première approche paraît prédominante : Sforno affirme à plusieurs endroits que l'homme ne doit manger et boire que le nécessaire, tandis que son effort doit porter sur l'intellect⁶³. Même s'il arrivait que le superflu soit atteint sans effort, ce superflu serait quand même futile⁶⁴. Ailleurs, cependant, l'auteur modère cette conception : il affirme ainsi que seul l'effort exclusif en vue des choses matérielles est condamnable⁶⁵. Une affirmation évoquant la doctrine du juste milieu n'apparaît qu'une seule fois⁶⁶. Toutefois, le fait que l'homme soit contraint de consacrer une part de son temps aux besoins matériels a été voulu par le Créateur, dans le but que l'homme s'humilie et ne se révolte pas⁶⁷.
- 73 Une autre situation qui perturbe l'homme dans l'acquisition de la perfection est la richesse. Celle-ci est jugée négativement, en corollaire direct du sens littéral des versets commentés⁶⁸. La richesse est mauvaise en ce qu'elle n'est que superflue, empêchant l'homme de se consacrer aux choses de l'esprit ; ainsi, elle entraîne des préoccupations comme la peur du vol ou le souci de nourrir sa maison, qui détournent l'homme de la recherche de la perfection. Il existe parfois une tonalité plus traditionnelle : ainsi l'assertion selon laquelle la richesse risque aussi de conduire à la haine des autres et donc au péché.
- 74 Cette présentation du projet de l'homme inscrit très nettement Sforno dans le cadre aristotélicien dans ses avatars du Moyen Âge. On en retrouve en effet les éléments principaux chez deux des représentants éminents de la philosophie d'Aristote, Maimonide et Thomas d'Aquin⁶⁹.
- 75 Il en est ainsi quant à l'accent mis sur l'intellect humain dans ses différents aspects : le concept de *muskalot rishonot*, « intelligibles premiers », à savoir la catégorie de la connaissance innée à l'homme et qui n'a pas besoin d'être démontrée⁷⁰, la primauté de la connaissance intellectuelle par la réflexion et la méditation philosophique⁷¹,

l'éternité potentielle réservée exclusivement à l'âme intellectuelle⁷². Même l'idée de la limitation de la connaissance humaine est attestée chez Maimonide⁷³. Quant au concept d'une aide divine dans l'acte d'intellection, elle coïncide probablement avec la théorie de la jonction avec l'Intellect Agent⁷⁴.

- 76 En revanche, on peut remarquer une nuance de taille dans la théorie de l'acquisition de la perfection chez Sforno. Celle-ci implique la réflexion, ce qui concorde bien avec le cadre aristotélicien, mais aussi l'action, ce qui est nouveau. Le but de l'homme n'est pas uniquement dans la contemplation en vue de saisir ce qui lui est possible sur le Créateur, mais également dans l'action, en prenant modèle sur Dieu. Alors que, chez Maimonide, l'éthique et le politique sont subordonnés à l'activité intellectuelle, ils sont chez Sforno au même niveau que celle-ci⁷⁵.
- 77 Cette conception va se retrouver dans les concepts associés à la doctrine de l'homme, particulièrement dans la vision de la chose politique.

Les concepts associés

- 78 Dans ce commentaire de *Qohelet* apparaît un autre domaine lié à la théorie de l'homme ou évalué à l'aune de celle-ci : la politique. Cette approche n'est pas totalement absente non plus des rares considérations véritablement métaphysiques du commentaire.

La politique

- 79 La politique est assez souvent évoquée dans le commentaire de Sforno qui interprète en ce sens certains versets, là où le sens littéral ne l'exige pas. Il en est ainsi pour les versets évoquant un guide ou un roi. Sforno se réfère presque toujours à une royauté humaine là où Rashi interprète parfois dans le sens d'une royauté divine⁷⁶. D'autre part, l'importance de la chose politique est exprimée clairement dans le commentaire sur *Qohelet* 5:8. L'auteur affirme ici qu'elle constitue l'un des vecteurs de la perfection et on peut donc en déduire qu'elle fait partie du domaine du *ma'ase*. Sforno va jusqu'à dire que les justes sont des politiques par essence⁷⁷. Ces conceptions sont, elles aussi, tout à fait en accord avec le système aristotélicien dans lequel la vie politique représente une dimension essentielle de l'homme libre et raisonnable. La recherche du bien propre est inséparable du bien commun⁷⁸.
- 80 L'importance de la politique est expliquée par le fait qu'elle permet d'assurer la subsistance matérielle de l'homme : tel est le but essentiel du roi⁷⁹. Ainsi, elle contribue indirectement à ce que les hommes puissent se consacrer aux choses de l'esprit.
- 81 Sforno ne remet pas en question le pouvoir politique, la royauté en l'occurrence, même dans les cas où l'autorité est mal exercée. Différentes éventualités sont envisagées : celles d'un roi jeune⁸⁰, d'un roi sot⁸¹, d'un roi inapte à sa fonction⁸². S'il ne prône pas le changement de ces rois, Sforno considère néanmoins qu'il s'agit là d'un mal qu'il faut expliquer.
- 82 On retrouve là sans doute un fondement aristotélicien. Quelle est l'intention divine quand un roi indigne parvient au trône ? Sforno rapproche de cette problématique celle de l'existence du vol et de l'injustice dans un État, qui risque d'induire des idées hérétiques sur la divinité⁸³.
- 83 L'auteur donne trois raisons à ces situations : 1) la limitation de la compréhension humaine⁸⁴ 2) la possibilité que cette situation mauvaise engendre en réalité un bien

ultérieur que Dieu seul connaît⁸⁵ 3) le bien du plus grand nombre⁸⁶. Selon cette dernière explication, il arrive en effet qu'une action pour le bien général puisse engendrer des maux chez certains individus qui n'ont pas commis d'actions répréhensibles.

- 84 Quant à l'attitude à adopter lorsqu'un pouvoir indigne ou inique existe, Sforno conseille la prudence verbale pour des raisons de sécurité personnelle⁸⁷. Par ailleurs, l'homme doit continuer à manifester le respect dû à la fonction de roi. Là encore, on retrouve la conception téléologique : si un tel roi a accédé au pouvoir, il existe nécessairement une volonté divine sous-jacente que l'homme ne peut discerner.

La métaphysique

- 85 La représentation du monde et des forces qui le gouvernent ou les concepts liés à la divinité ne constitue pas l'axe d'intérêt du commentaire. Certains de ces aspects y apparaissent néanmoins : ils sont, pour la plupart, liés à l'établissement de la problématique de base au début du commentaire. Plus rarement, ils apparaissent de façon ponctuelle, à l'occasion d'un verset évoquant la divinité.
- 86 Il en est ainsi des concepts liés au monde physique. Ce monde est gouverné par des anges, correspondant aux moteurs des sphères célestes, qui dirigent l'action de la Nature⁸⁸. Celle-ci n'est donc pas douée de volonté propre et ne fait qu'obéir aux ordres donnés⁸⁹.
- 87 La qualité et la quantité des êtres corruptibles naturels sont invariables, même si elles ont connu un changement à l'époque du déluge. Auparavant, le soleil cheminait toujours le long de la ligne de l'équateur (*qaw ha-shawe*)⁹⁰. À partir du déluge, le soleil a dévié de cette trajectoire, ce qui a entraîné un certain nombre de dommages dans le monde sublunaire⁹¹. Ce changement a été ordonné par Dieu, afin que l'homme apprenne à craindre Dieu et cesse de se révolter en étant contraint de consacrer une part de son activité aux besoins matériels⁹². Le monde retrouvera son état originel après la rédemption d'Israël⁹³.
- 88 Dans le monde sublunaire, les genres ont un statut particulier, car ils sont les seuls éléments de ce monde que Dieu a créé directement, sans intermédiaire. Leur existence ne dépend de l'existence d'aucun existant si ce n'est du Créateur, aussi durent-ils éternellement⁹⁴. Parmi ces genres, le genre humain est le plus noble de tous⁹⁵.
- 89 Le discours sur le Créateur n'est pas très développé. En plus des affirmations déjà été évoquées dans le paragraphe précédent, sur la relation de Dieu à son monde, il faut en ajouter deux autres, importantes, mais peu étoffées : d'une part, l'invariance divine quant à sa direction du monde⁹⁶ ; d'autre part, l'idée selon laquelle Dieu n'agit pas sans raison ni sans projet⁹⁷.
- 90 Le commentaire de Sforno apparaît donc très connoté dans le sens philosophique. On peut dès lors se demander quelle place y occupent les concepts issus de la tradition juive.

La place de la tradition dans le commentaire

- 91 Supporté par une trame philosophique à très nette tendance aristotélicienne, quel rapport le commentaire de Sforno entretient-il avec la tradition spécifiquement juive ? La réponse est claire : le commentaire reste fortement ancré dans cette tradition. Cet

aspect se manifeste aussi bien par un respect de l'esprit de la tradition que par l'utilisation de concepts spécifiquement juifs. Il sera donc intéressant de préciser l'interaction entre les deux sources, philosophique et traditionnelle, du commentaire.

Le respect de l'esprit de la tradition

- 92 Dans le droit fil de la tradition rabbinique, Sforno accorde une valeur essentielle à l'enseignement : enseignement du maître à son élève, du rabbin à sa communauté, des Sages d'Israël aux générations⁹⁸. Ce souci va se manifester de deux façons dans son commentaire. D'une part, l'enseignement du sens véritable de *Qohelet* au peuple paraît être le moteur principal qui anime Sforno dans sa volonté de commenter le texte. D'autre part, l'enseignement reçu des maîtres se manifeste dans l'utilisation des sources littéraires juives traditionnelles.

L'enseignement pour le peuple

- 93 Ce souci apparaît dans l'exposé des motifs, fait par l'auteur, quant à sa volonté de commenter *Qohelet*. Il sera intéressant ensuite d'étudier la gestion par Sforno de certains passages difficiles.

Le but du commentaire

- 94 L'auteur n'a pas commenté systématiquement tous les livres de la Bible. En ce qui concerne le groupe dit des « cinq rouleaux », deux seulement font l'objet d'un commentaire : le Cantique des cantiques et *Qohelet*. On peut d'emblée constater qu'il s'agit de deux des livres de la Bible qui ont suscité à l'époque des maîtres de la Mishna de vives discussions quant à leur canonicité⁹⁹. Leur contenu dans son ensemble ou certaines de leurs affirmations semblent en effet contredire la morale juive traditionnelle¹⁰⁰.
- 95 Il semble bien que la difficulté particulière rencontrée avec ces deux livres ait motivé Sforno à les commenter : c'est – au moins dans le cas de *Qohelet* – ce qui ressort de la lecture de l'introduction où l'auteur explicite les raisons qui l'ont poussé à composer cet ouvrage.
- 96 Sforno affirme ainsi que ce commentaire est destiné à son peuple. En effet, écrit-il, *Qohelet* énonce des propos qui se contredisent et dont certains sont comme « un conseil brûlant comme le feu de la méchanceté »¹⁰¹. Or, poursuit-il, « les maîtres¹⁰² ont demandé de lever les obstacles sur le chemin de notre peuple. » Le commentaire de Sforno a donc un but particulier : éviter les erreurs, les déviations contraires à la Torah que pourrait facilement commettre le peuple. L'auteur agit donc ici en tant que dirigeant spirituel responsable, en tant que rabbin soucieux d'éclairer son peuple. Il apparaît aussi dans le propos un respect manifeste de Sforno pour les maîtres du judaïsme.
- 97 L'auteur explique ensuite que le public directement visé par son écrit est en fait plus restreint qu'il pouvait sembler de prime abord, car ce que veut Sforno, c'est éclairer une élite qui, à son tour, enseignera au peuple le vrai sens de *Qohelet*. Cette assertion de nature élitiste peut s'expliquer par la connotation philosophique – et donc peu accessible au peuple – du commentaire. Cela laisse penser que pour Sforno le sens

premier de *Qohelet* est éminemment philosophique, qu'il s'agit de le décrypter et de le présenter de manière à le rendre plus facilement compréhensible.

- 98 On peut supposer que pour Sforno, il n'existe pas de contradiction entre philosophie et tradition : les deux se recouvrent et expriment les mêmes conceptions dans un langage différent.
- 99 En ce sens, on peut comprendre les propos de l'auteur à la fin du commentaire¹⁰³, où il explique que les paroles des Sages ont pour but de diriger l'homme vers le bonheur éternel, mais qu'elles sont difficiles à comprendre, aussi ont-ils multiplié les formes d'expression.
- 100 De même, on retiendra les citations bibliques ou talmudiques que l'auteur insère pour « prouver » ou illustrer des concepts philosophiques. Ainsi, sur *Qohelet* 9:7, Sforno illustre l'idée d'atteindre la perfection par le verset de Lévitique 11:44 : « Et vous serez saints, car moi je suis saint. » Ce faisant, l'auteur établit une correspondance entre le concept philosophique de perfection et celui, religieux, de sainteté.
- 101 On est cependant frappé par le fait qu'il faille attendre si longtemps pour voir Sforno utiliser ce verset et fonder cette correspondance. Tout particulièrement, dans les chapitres 1 et 2 où Sforno établit le concept de perfection comme solution à la problématique de l'ouvrage, il ne cite pas ce verset biblique à l'appui. La raison en est, très certainement, que dans ces chapitres 1 et 2, Sforno suit une approche résolument démonstrative : il veut établir le concept de perfection comme une nécessité qui découle du raisonnement à partir de considérations métaphysiques inscrites, selon lui, sous une forme qu'il faut déchiffrer dans le texte de *Qohelet*. Cette approche démonstrative, loin de s'opposer à la Révélation, aboutit en fait à retrouver les concepts énoncés par celle-ci : c'est ainsi que Sforno peut poser en *Qohelet* 9:7 l'équivalence des notions de perfection et de sainteté¹⁰⁴.
- 102 Cependant, s'il faut attendre si longtemps pour trouver cette correspondance, c'est que dans le commentaire sur *Qohelet*, c'est cette approche démonstrative, plus spécifiquement philosophique, qui est privilégiée. Sforno accorde évidemment une primauté à l'expression philosophique qui lui semble peut-être plus claire, plus « scientifique » ou simplement plus en rapport avec le texte qu'il commente.
- 103 De ce point de vue, la comparaison du commentaire de Sforno sur *Qohelet* avec celui sur le Cantique des cantiques est particulièrement intéressante. En effet, dans ce dernier, la connotation philosophique est tout à fait marginale¹⁰⁵. Sforno y suit l'approche traditionnelle qui consiste à voir dans le Cantique un dialogue allégorique entre Israël, l'amante, et Dieu, le bien-aimé. La problématique nationale, à savoir l'oppression d'Israël par les nations et la durée de l'exil, en constitue l'ossature. Cette approche traditionnelle est d'autant plus remarquable qu'il existe plusieurs interprétations purement philosophiques du Cantique, dont la première est sans doute celle du Maghrébin Joseph Ibn Aqnin (env. 1150 — env. 1220)¹⁰⁶. Dans l'approche de cet auteur, l'allégorie est comprise comme un dialogue entre l'âme rationnelle, l'amante, et l'Intellect Agent, l'amant, où l'âme rationnelle aspire à rejoindre l'Intellect Agent, mais est entravée dans cette démarche par une suite d'obstacles, le corps matériel, les désirs et passions. Ce système, aux accents aristotéliens, aurait probablement pu être adapté sans grandes difficultés par Sforno à son concept d'atteinte de la perfection. Par ailleurs, il est certain que cette compréhension philosophique de l'allégorie était connue de Sforno¹⁰⁷.

- 104 La différence d'approche entre les deux commentaires est donc remarquable. Elle nécessiterait une étude à part, qui serait toutefois problématique parce que la date et les circonstances de composition de ces commentaires demeurent inconnues¹⁰⁸. Elle signifie toutefois que l'interprétation philosophique d'un texte biblique n'est pas nécessairement la meilleure, puisque ce qui convenait pour *Qohelet* n'est plus adapté pour le Cantique. Sforno se tient donc à égale distance de la tradition et de la philosophie et puise ici ou là en fonction du besoin, du but recherché ou de son approche personnelle.
- 105 Dans le cas présent, plusieurs facteurs ont certainement joué un rôle. D'abord, la connotation particulière de *Qohelet*. On a déjà souligné à quel point le sens littéral du début de l'ouvrage suggérait une approche philosophique. Ensuite, la tradition littéraire liée au Cantique¹⁰⁹. Le commentaire du Cantique de Sforno a pour but déclaré de raffermir le cœur d'Israël plongé dans les souffrances de l'exil, afin qu'il continue à aimer le Créateur¹¹⁰. Or, contrairement à *Qohelet*, la tradition allégorique nationale liée au Cantique est très ancienne et très forte. Le Cantique explique, dans son interprétation traditionnelle nationale, la destinée du peuple juif depuis l'alliance initiale, les différents exils et la rédemption finale¹¹¹. Cette interprétation souligne la force du lien entre Dieu et Israël, mis en péril par les péchés d'Israël, mais persistant à jamais jusqu'à l'ultime rédemption ; elle convient parfaitement au but recherché par Sforno.
- 106 Quelles sont ces « souffrances de l'exil » que souligne l'introduction de Sforno et qui motivent, en fin de compte, le commentaire du Cantique ? Bien qu'on ne trouve dans ce dernier aucune allusion à un événement historique contemporain de l'auteur, il est possible qu'un épisode concret ait contribué à alerter Sforno quant à la vulnérabilité de son peuple. On ne peut en effet manquer de relever la présence à Rome de Sforno lors de la venue de David Reubeni en 1524. Cet homme se prétendait ambassadeur des dix tribus perdues vivant dans un royaume juif situé en Orient et dont le souverain, Joseph, était son frère. Il rencontra le pape Clément VII en février 1524 à Rome afin de le convaincre d'établir une alliance militaire avec ce royaume juif pour combattre les musulmans. Il fut finalement arrêté au Portugal et probablement exécuté en 1532. On sait avec certitude que Sforno suivit de près cette aventure à tonalité messianique : il est en effet expressément cité comme l'un des notables de la communauté juive de Rome dans la propre chronique de David Reubeni¹¹².
- 107 Cet épisode suscita un énorme espoir au sein des communautés juives et la désillusion qui s'ensuivit fut tout aussi grande. Il n'est pas absurde de penser que ce climat mental ait pu contribuer à inquiéter Sforno quant à la situation du peuple juif.
- 108 Quoi qu'il en soit, que la souffrance d'Israël ait été évoquée d'une façon générale ou comme la résultante plus particulière d'un contexte historique précis, Sforno a perçu le risque que son peuple, plongé dans sa misère et son apparent abandon, en vienne à s'interroger sur Dieu. Son commentaire du *Cantique* est une réponse à cette inquiétude.
- 109 S'il en est bien ainsi, la sollicitude de Sforno pour le peuple juif expliquerait à la fois l'approche traditionnelle dans son commentaire du Cantique et celle, philosophique, de *Qohelet*. Dans un cas, il s'agit de raffermir le cœur de la communauté juive en exil en recourant à une exégèse traditionnelle et dans l'autre, d'expliquer des sentences difficiles d'un ouvrage dont le sens littéral suggère en lui-même une telle approche.

- 110 Enfin, on ne peut oublier le fait que, tout comme son ouvrage philosophique *Or 'Ammim*, le commentaire de Sforno sur *Qohelet* a été adressé au roi de France. Ceci a-t-il pu influencer l'approche de l'auteur ? En l'absence d'indication sur les conditions de rédaction du commentaire et sur les motifs qui ont poussé l'auteur à une telle adresse, on ne peut l'affirmer.

Explication des sentences difficiles

- 111 Selon les propos mêmes de Sforno, l'objectif principal du commentaire est d'expliquer les contradictions apparentes ou les propos a priori « hérétiques » de l'ouvrage. Il est intéressant d'observer les méthodes utilisées par Sforno dans ces passages.
- 112 D'une manière générale, ces sentences se répartissent en trois catégories : 1) les sentences contredisant la morale religieuse élémentaire¹¹³ 2) les sentences paraissant contredire des doctrines religieuses essentielles¹¹⁴ 3) les sentences s'inscrivant dans la problématique du juste et du méchant et paraissant signifier une équivalence entre les deux¹¹⁵.
- 113 On a pu relever plusieurs types de modalité de résolution de ces sentences :
- 114 La première consiste en la restriction de la portée du propos à une catégorie particulière.
- 115 On a déjà vu dans la première partie un exemple de ce type à propos de la formule « abondance de sagesse, abondance de chagrin » issue de *Qohelet* 1:18. Sforno délimitait la sagesse évoquée dans ce verset aux opinions sottes ou folles du verset précédent. Ce procédé revient régulièrement. Ainsi, « J'ai haï la vie »¹¹⁶ s'applique à la vie matérielle qui empêche de se consacrer à la perfection. « La colère est meilleure que le rire »¹¹⁷ est expliqué en fonction de l'objet de cette colère : celle dirigée contre l'instinct de l'homme, la faculté qui le pousse au désir¹¹⁸. On pourrait citer de nombreux autres exemples.
- 116 L'attribution du propos à une certaine catégorie de personnes constitue un procédé proche du précédent.
- 117 Ainsi, en *Qohelet* 6:8 on lit : « Quel avantage le sage a-t-il sur le sot ? » Cette maxime n'est évidemment pas acceptable en l'état pour des raisons religieuses autant que philosophiques, par conséquent Sforno l'explique en mettant ce propos dans la bouche de l'homme du peuple ; chez celui-ci, la conscience de l'effort en vue de parvenir à la perfection ne s'est pas éveillée. Aussi cet homme ne comprend-il pas la démarche du sage, identifié dans la suite du verset au pauvre, et ne reconnaît que les acquisitions du monde sensible.
- 118 L'explication selon la tradition représente une troisième modalité utilisée par Sforno.
- 119 En *Qohelet* 7:15 est posé le problème du juste qui souffre et du méchant qui prospère¹¹⁹. Sforno explique que le juste souffre en raison d'une faute de laquelle il ne s'est pas repenti. Tous ses autres mérites ne pourront rattraper cette faute-ci. En revanche, le méchant reçoit une récompense pour une bonne action qu'il a faite. Il s'agit d'une solution très traditionnelle au problème posé.
- 120 Sforno se réfère rarement à la conduite de personnages bibliques ou connus de la tradition juive. Le meilleur exemple de ce type apparaît en *Qohelet* 7:16 : « Ne sois pas juste à l'excès. » Sforno explique cette sentence paradoxale en se référant directement à l'épisode du roi Saül qui eut pitié d'Agag, roi d'Amalek, malgré l'injonction divine de

passer toute cette nation au fil de l'épée. Cette pitié fut jugée inappropriée et coûta à Saül son trône¹²⁰.

- 121 Enfin, le recours à des concepts philosophiques peut permettre à Sforno de résoudre certains versets difficiles.
- 122 On retrouve plusieurs exemples de ce type¹²¹. *Qohelet* 9:1 semble a priori contredire ou tout du moins poser la question du libre arbitre. Ce verset énonce ainsi : « [...] les justes, les sages et ce qu'ils font sont dans la main de Dieu ; les hommes ne se rendent compte ni de l'amour ni de la haine ; tout leur échappe. » Sforno résout le problème de manière purement philosophique. C'est ici qu'il formule l'idée selon laquelle l'homme a besoin d'une aide de Dieu pour que sa réflexion et ses actes passent de la puissance à l'acte¹²². Cependant, poursuit-il, le libre arbitre persiste intégralement ; Dieu ne fait que favoriser plus ou moins l'action de l'homme selon la qualité du dessein de celle-ci.
- 123 Dans ces cas, la philosophie intervient comme un support à la tradition : en proposant une explication à un verset difficile, elle contribue à sauvegarder la véridicité de cette dernière.
- 124 Le respect de l'esprit de la tradition se fait jour également dans l'utilisation des sources traditionnelles.

L'utilisation des sources traditionnelles

- 125 Le commentaire de Sforno est parsemé de références à la littérature juive. L'auteur cite aussi bien des fragments de versets bibliques que des aphorismes issus de la Mishna ou du Talmud. Ces emprunts sont extrêmement fréquents et apparaissent au milieu du commentaire du verset. Une mention traditionnelle les annonce : *ke-omro* (« comme il est dit ») lorsqu'il s'agit d'un texte biblique, *ke-omram zikhronam livrakha* (« comme ils ont dit, que leur souvenir soit une bénédiction ») dans le cas d'un propos rabbinique. Il s'agit, bien entendu, d'un procédé tout à fait habituel dans la littérature rabbinique.
- 126 Le fragment emprunté vient généralement apporter une preuve, conforter l'interprétation que donne Sforno. Beaucoup plus rarement, il remplit une autre fonction. Il peut être utilisé pour expliquer un mot difficile. Ainsi en 5:12, le verset porte « *yesh ra'a hola* », littéralement « il y a un mal malade ». Sforno ne comprend pas la signification du terme *hola* ici. Il va utiliser un verset de Jérémie où le mot *yahul* apparaît et considérer que les deux mots dérivent du verbe *hal* « survenir ». Il explique donc ainsi le verset : « Il y a un mal qui survient soudain à l'homme. »¹²³
- 127 Ailleurs, le verset emprunté sert de justification à ce qui vient d'être dit. Ainsi, en *Qohelet* 8:7, l'auteur affirme que parfois, un homme commet une action entraînant une faute sans qu'il le sache, aussi Dieu a-t-il édicté un commandement pour empêcher que l'homme en arrive à cette situation. Sforno illustre alors son propos par des versets bibliques constituant des exemples de ce qui vient d'être énoncé¹²⁴.
- 128 En dehors de ces citations issues de la littérature talmudique, aucun auteur, juif ou non juif, n'apparaît dans le commentaire. De même, aucun ouvrage n'est nommé. Ainsi, lorsque Sforno utilise un concept philosophique ou rabbinique, il le fait en son nom. On peut cependant discerner au moins quatre sources traditionnelles dans l'exégèse de Sforno : le *Targum*, le commentaire de Rashi, *Qohelet Rabba* et le commentaire d'Abraham Ibn Ezra. Nous avons étudié plus particulièrement l'influence des deux premières de ces sources.

- ¹²⁹ D'une manière générale, celle-ci reste marginale : la problématique centrale de l'ouvrage, l'atteinte de la perfection pour l'homme, de même que tous les aspects philosophiques, paraissent totalement indépendants de ces textes plus anciens. L'existence de zones de convergence entre ceux-ci et le commentaire de Sforno témoigne cependant d'une connaissance intime par celui-ci du *Targum* et de l'exégèse de Rashi. Son commentaire paraît ainsi influencé par celui de Rashi dans environ 40 endroits et par le *Targum* pour une quinzaine de versets.
- ¹³⁰ Cette convergence touche toujours à des sujets traditionnels et met souvent en jeu un appui scripturaire direct. Plus précisément, elle se manifeste dans :
- la compréhension de certains mots ou expressions de *Qohelet*. Une dizaine de locutions sont concernées¹²⁵. Parfois, le *Targum* constitue la source initiale des exégèses de Rashi et Sforno¹²⁶.
 - la compréhension de la structure du verset. On retrouve un seul exemple de ce type sur *Qohelet* 7:1¹²⁷.
 - la compréhension de la thématique du verset. Dans la plupart des cas alors, la thématique est suggérée par une expression au moins du texte de *Qohelet* ou par le sens général du passage commenté.
- ¹³¹ Sur une douzaine de versets, les idées ressortant des commentaires de Sforno et Rashi se rejoignent. Ainsi, le thème des commandements est suggéré par l'expression '*al divrat shevu'at Elohim* (« en raison du serment fait à Dieu »)¹²⁸. Ou encore, la thématique de la création du monde est fondée sur un verset potentiellement évocateur¹²⁹. Dans ces deux exemples, Sforno se révèle un auteur beaucoup plus systématique que Rashi. Il va en effet continuer à développer ces thématiques sur les versets suivants, dont le sens littéral n'offre plus aucun point d'accroche avec le thème initial alors que Rashi, quant à lui, change immédiatement de sujet¹³⁰.
- ¹³² Parfois, Sforno reprend de près la formulation qu'utilise Rashi. C'est le cas sur la sentence en *Qohelet* 7:16 : « Ne sois pas juste à l'excès », déjà évoquée plus haut. Le plus souvent cependant, la formulation de Sforno tend à avoir, sur une même idée, une connotation plus philosophique¹³¹.
- ¹³³ De même, l'influence du *Targum* sur la thématique du commentaire de Sforno est manifeste dans cinq ou six versets. Un bon exemple est constitué par la compréhension de *Qohelet* 5:1. Le texte scripturaire exhorte à parler peu et de manière réfléchie : « Ne hâte pas tes lèvres, que ton cœur ne se presse pas de proférer une parole devant Dieu, car Dieu est au ciel et toi sur la terre ; aussi, que tes paroles soient peu nombreuses. » Sforno comme le *Targum* applique ces paroles à la prière : les deux soulignent la distance qui sépare Dieu des hommes et la nécessaire retenue du langage de l'homme qui s'adresse à son créateur. Le commentaire de Sforno apparaît néanmoins ici aussi plus intellectuel, plus philosophique, car il insiste sur la notion de concentration, absente dans le *Targum*.
- ¹³⁴ Il en est de même concernant *Qohelet* 2:10. Ce verset vient à la fin d'un passage où le narrateur biblique expose sa recherche du bonheur à travers les divertissements terrestres et les biens matériels. Le verset énonce alors, entre autres, que « je n'ai privé mon cœur d'aucune joie ». Sforno, à la suite du *Targum*, interprète cette joie dans un sens spirituel qui ne paraît pas du tout évident à la lecture du contexte. Cependant, c'est la Torah qui est cause de cette joie pour le *Targum*, alors que c'est l'actualisation de l'intelligence pour Sforno¹³².

- 135 Le respect de la tradition se traduit aussi par l'utilisation de concepts spécifiquement juifs.

Le respect des conceptions juives traditionnelles

- 136 Dans son commentaire, Sforno va évoquer certains concepts appartenant en propre à la tradition juive. La plupart sont liés à la vie religieuse, d'autres ont un aspect national.
- 137 L'évocation de ces concepts tranche dans l'organisation générale du commentaire, car ils apparaissent généralement en des endroits bien délimités du commentaire et ne sont plus examinés par la suite.¹³³. De plus, le langage lors de la discussion de certaines de ces notions peut différer de celui utilisé pour les idées à connotation philosophique.
- 138 S'ils entrent tout à fait dans le cadre de la tradition, l'influence de la philosophie est parfois discernable dans la présentation de ces concepts. Elle se traduit par la rationalisation, la tendance à accorder une primauté à la réflexion et à la compréhension lors de l'accomplissement d'une pratique religieuse. En revanche, ailleurs, la présentation reste entièrement traditionnelle.

L'influence de la philosophie dans la présentation des concepts traditionnels

- 139 La conception générale des *mitsvot* (« les commandements ») est tout à fait instructive quant à la position de Sforno sur la pratique religieuse¹³⁴. Notre auteur insiste sur la nécessité de comprendre le sens des commandements. Il ne faut certainement pas les appliquer sans chercher à les comprendre sous le prétexte que ceux-ci ont été reçus par serment par les Enfants d'Israël¹³⁵. Les commandements ont forcément une signification, car ils viennent de Dieu et c'est une idée fausse et mauvaise de penser que Dieu puisse agir sans raison ni projet. Cette conception rappelle celle de Maimonide dans le *Guide*¹³⁶.
- 140 La même exigence de compréhension se retrouve à propos des sacrifices¹³⁷. Sforno a des paroles très dures contre « le sot » qui apporte un sacrifice (*zevah*) sans comprendre le sens de son acte, uniquement car c'est la coutume des pères et va jusqu'à dire que Dieu considère cette attitude comme une chose mauvaise.
- 141 L'influence rationaliste se manifeste également dans l'exigence de la *kawana*, la concentration, lors de la prière (*tefila*) et des vœux (*nedarim*)¹³⁸. L'homme doit diriger son attention vers son créateur et ne pas s'en écarter tout le temps que dure l'acte religieux. Il découle de là qu'il doit mesurer ses paroles, veiller à ne pas proférer de propos superflus et ne pas trop prolonger sa prière afin de ne pas perdre sa concentration.
- 142 Ces idées ne sont certes pas étrangères à la tradition juive : de nombreux aphorismes du Talmud soulignent les idées de vénération et, en même temps, de retenue que doit adopter l'homme en prière¹³⁹. Cependant, l'idée de concentration est particulièrement marquée dans le commentaire, qui tend de ce fait à revêtir un caractère plus intellectuel.

Une présentation traditionnelle des autres concepts

- ¹⁴³ La conception de l'étude de la Torah est développée à la fin du chapitre 4. L'auteur s'étend sur la manière dont il convient d'étudier et précise bien, à propos de verset 9, qu'il parle de la Torah.
- ¹⁴⁴ L'étude individuelle est considérée comme un mal de l'Exil. Sforno insiste sur l'importance de l'étude collective, à deux ou mieux encore à trois. Cette méthode permet en effet d'éviter les erreurs et de parvenir à l'opinion vraie par la confrontation des idées. La présence d'une troisième personne est particulièrement utile dans le cas où les deux autres auraient une opinion opposée, car elle permet de trancher la polémique.
- ¹⁴⁵ L'importance que l'auteur attache à la confrontation des idées ressort des exemples et définitions qu'il donne dans les versets 13 et 14. Ainsi, le Sage est celui qui est parvenu à une réflexion juste du fait de la discussion, tandis que le sot est celui qui est dépourvu de ce raisonnement. Quant à celui qui posséderait beaucoup de connaissances, traditionnelles et générales, mais qui éviterait la confrontation d'idées, il reste inférieur à celui qui établit les opinions vraies par la discussion.
- ¹⁴⁶ On peut pointer la différence que Sforno semble constater entre études sacrées et études philosophiques. La méthode, tout d'abord, n'est pas la même. À plusieurs reprises dans son commentaire, les propos de Sforno laissent penser que l'étude philosophique se fait, au mieux, par la méditation intellectuelle solitaire¹⁴⁰.
- ¹⁴⁷ La conception de la faute, de la récompense et du châtement, est exprimée en des termes tout à fait traditionnels. Le péché est la cause des souffrances que subit l'homme. Lorsque celui-ci en est atteint, il doit en rechercher la raison, c'est-à-dire réfléchir à la faute qu'il a commise. Celle-ci est de même nature que la punition subie, selon le principe talmudique *midda ke-neged midda* (« mesure pour mesure »), l'homme pourra alors obtenir la rémission de son péché par le repentir¹⁴¹.
- ¹⁴⁸ La problématique du juste qui souffre et du méchant qui prospère s'inscrit aussi dans ce cadre¹⁴². Le juste souffre en raison d'une faute qu'il a commise, ses bonnes actions ne peuvent racheter ce péché, seul le repentir le peut. Le méchant, lui, prospère en raison des bonnes actions qu'il a néanmoins réalisées. Cependant, les bienfaits accordés au méchant sont médiocres et brefs, car la bonne action de celui-ci n'a pas été réalisée de façon désintéressée. Dans tous les cas, l'existence d'une rétribution après la mort est affirmée par l'auteur¹⁴³.
- ¹⁴⁹ La problématique nationale d'Israël en exil apparaît brièvement sur *Qohelet* 3:15 à 4:3. Sforno évoque, de façon très traditionnelle, Israël poursuivie par les Nations en appliquant les termes « justes » et « méchants » respectivement à Israël et aux Nations¹⁴⁴. Quant à la durée de cet Exil, il tient au fait que, plongé dans son malheur, Israël ne sait plus prier et revenir à Dieu. En effet, il n'y a pas de dirigeant lui indiquant la manière correcte de prier Dieu¹⁴⁵.
- ¹⁵⁰ En conclusion, ce commentaire de Sforno sur *Qohelet* se révèle comme une œuvre dont la connotation philosophique est marquée. En effet, elle peut s'analyser, dans une large part, comme une réflexion sur le concept de perfection : l'auteur en établit dans un premier temps la pertinence au moyen d'une démonstration logique fondée sur l'observation du monde sublunaire, puis en analyse les différentes facettes. L'accent

placé sur l'intellect et sur l'aspect téléologique (« quel est le but de l'homme ? ») témoigne du caractère aristotélicien de la vision philosophique de l'auteur.

- 151 Cependant, ce commentaire reste entièrement inscrit dans le cadre de la tradition religieuse ; des particularités de style ainsi que le recours à des concepts spécifiquement juifs en témoignent. De plus, certains rapprochements entre citations bibliques et concepts philosophiques suggèrent qu'aux yeux de l'auteur, tradition et philosophie se recoupent en exprimant les mêmes concepts d'une manière différente. Si l'approche philosophique est privilégiée ici, c'est qu'elle est probablement suggérée par la tonalité particulière à *Qohelet* : on a vu en effet que le début du texte se prête relativement bien à une compréhension philosophique.
- 152 Certaines tendances de style de l'auteur ressortent nettement. Sforno apparaît comme un auteur systématique, ce qualificatif recouvrant deux aspects : d'une part, une répétition régulière de l'idée centrale du commentaire ou de la définition d'un mot-clé, selon une terminologie possédant une nette connotation philosophique. Du fait de la diffusion de cette terminologie à l'ensemble du commentaire, la connotation philosophique va embrasser l'ensemble de la composition. D'autre part, le développement est compact et suivi sur une même thématique. Ainsi, une fois qu'un thème est identifié à partir d'un verset, l'auteur tend à poursuivre la même thématique sur les versets suivants, même si le lien scripturaire a disparu.
- 153 Il résulte de ces particularités de style un commentaire se présentant comme parcouru d'un bout à l'autre par une orientation philosophique, tandis que les thématiques traditionnelles apparaissent généralement regroupées sur une partie délimitée du propos.

NOTES

1. Une excellente présentation de la vie juive en Italie à cette période se trouve dans l'ouvrage de Robert Bonfil, *Les juifs d'Italie à l'époque de la Renaissance*, Paris, L'Harmattan, 1995.
2. Pour le point actuel quant à la biographie de Sforno, on consultera l'article de Saverio Campanini, « Un intellectuel juif à la Renaissance : Ovadia Sforno à Bologne et ses rapports avec les chrétiens » (en italien), in Maria Giuseppina Muzzarelli (dir.), *Verso l'epilogo di una convivenza. Gli ebrei a Bologna nel XVI secolo*, Firenze, Giuntina, 1996, p. 99-128.
3. Humaniste, juriste, homme de lettres, Johannes Reuchlin (1455-1522) constitue l'une des figures de la Renaissance en Allemagne. Il fut un pionnier de l'étude du grec classique et surtout de l'hébreu, composa plusieurs ouvrages sur la langue et la grammaire hébraïques, étudia la Kabbale auprès de maîtres juifs et devint l'un des initiateurs de la Kabbale chrétienne. À partir de 1509 et jusqu'en 1515, une longue controverse l'opposa au juif converti au christianisme, Johann Pfefferkorn, qui avait convaincu l'empereur Maximilien I^{er} de faire détruire tous les ouvrages hébraïques contraires à la foi chrétienne, c'est à dire la majeure partie de la littérature hébraïque, la Bible exceptée. Reuchlin qui affirmait que les textes hébraïques étaient partie prenante du patrimoine culturel de l'humanité eut finalement gain de cause.
4. C'est le cas de son ouvrage *Or 'Ammim* dans sa traduction latine et du commentaire sur *Qohelet*.

5. Cet ouvrage est mentionné dans une lettre que Sforno a adressée à son frère Hanan'el. Cf. « Un intellectuel juif à la Renaissance : Ovadia Sforno à Bologne et ses rapports avec les chrétiens », *op. cit.*, p. 109.
6. *Ibid.* Campanini s'appuie en particulier sur le commentaire de Sforno sur *Exode* 19:5-6, déjà relevé par Zeev Gottlieb dans *Be'ur ha-Sforno 'al ha-Tora* (« Le commentaire de Sforno sur la Torah »), Jérusalem, Mossad Harav Kook, 1980, pp. 47-48, paragraphe 42. Dans ces versets, Dieu, s'adressant aux Hébreux réunis au pied du mont Sinaï, déclare : « (5) Maintenant, si vous écoutez ma voix et gardez mon alliance, je vous tiendrai pour mon bien propre (*segulla*) parmi tous les peuples, car toute la terre est à moi. (6) Je vous tiendrai pour un royaume de prêtres, une nation sainte. » Dans le premier de ces versets, il est possible de comprendre l'expression « parmi tous les peuples » dans le sens d'une exclusion : « différents des autres peuples », l'élection d'Israël apparaissant alors comme une différence de nature avec les autres peuples. Sforno interprète ce passage autrement : « [Dieu dit :] Bien que tout le genre humain soit cher à mes yeux [...], vous [il s'agit d'Israël] serez mon bien propre. La différence entre vous [entre Israël et les Nations] est en plus ou en moins [...] car les gens pieux des nations me sont chers sans aucun doute. » En d'autres termes, Sforno explique que la différence entre le peuple juif et les nations n'est pas une différence de nature, mais d'ordre quantitatif (« en plus ou en moins »). Enfin, il commente l'expression « royaume de prêtres » du second verset comme signifiant « comprendre [la parole de Dieu] et l'enseigner à tout le genre humain ».
7. Sforno semble avoir résidé à Rome après l'obtention de son diplôme de médecine et jusqu'en 1527.
8. Voir, par exemple, dans « Un intellectuel juif à la Renaissance », *op. cit.*, p. 117, les décisions de Sforno concernant le recours de juifs aux tribunaux civils.
9. Voir entre autres *Yadayim* 3:5.
10. La Bible, édition bilingue, traduction française sous la direction du Grand Rabbin Zadoc Kahn, Paris, Colbo, 3^{ème} édition, 1983, p. 1174.
11. Il existe une autre expression, plus directe, désignant le monde sublunaire : *galgal ha-yareah u-lematta* (« la sphère de la lune et ce qu'il y a en dessous »), qui n'apparaît qu'une seule fois en Sforno sur *Qohelet* 1:18.
12. Plus loin, en *Qohelet* 1:14, Sforno établira une nouvelle nuance entre *hevel*, chose dont la finalité est médiocre d'un point de vue objectif et *re'ut ruah* qui introduit une notion subjective : une chose dont l'homme pense que la finalité est médiocre.
13. Sforno sur *Qohelet* 1:3.
14. Sforno sur *Qohelet* 1: 4.
15. Sforno sur *Qohelet* 1:5-6. Sur ce dernier verset, Sforno affirme que non seulement ce mouvement n'a apporté aucun bénéfice dans le monde sublunaire, mais il lui a même été néfaste lors du déluge. À cette époque, un changement est intervenu dans les sphères célestes avec l'apparition d'une modification du mouvement du soleil dans une sphère (*galgal ha-note*, littéralement « la sphère qui dévie »). Il en a résulté des dommages.
16. Sforno sur *Qohelet* 1:9.
17. *Ibid.*
18. Sur *Qohelet* 2:13-16.
19. Sforno sur *Qohelet* 2:16.
20. Sforno sur *Qohelet* 1:13.
21. En ce sens, on notera la conception selon laquelle Dieu a implanté dans l'homme les premiers intelligibles (*muṣkalot rishonot*) qui permettent de saisir les principes généraux (*klalot*). Cf. Sforno sur *Qohelet* 3:11.
22. Car celle-ci est dénommée *or* (« lumière ») dans *Proverbes* 6:23.
23. C'est, du moins, l'une des interprétations de Rashi sur ces versets.

24. Le terme traduit ici par « toujours en mouvement » est *yege'im*, littéralement « fatigués, las ». La compréhension de Sforno est donc tout à fait justifiée sur ce point.

25. Voir Moïse Maimonide, *Le Guide des Égarés*, III:17.

26. Cf. Haïm Shayan, « *Diyyuno shel Rabbi 'Ovadia Sforno 'al ha-hashgaha* » (« L'étude de Rabbi Ovadia Sforno sur la Providence »), *Pe'amim* 20, 1984, pp. 77-87. L'article évalue les sources des conceptions de Sforno, d'après son ouvrage *Or 'Ammim*, dans le cadre de la pensée aristotélicienne. Il souligne les liens avec la pensée philosophique de Maimonide et de Thomas d'Aquin. Sur le premier point (la nature obéit au créateur), Sforno suit Maimonide contre Thomas d'Aquin qui identifie le projet contenu dans la Nature avec Dieu lui-même. Sur le second point, Sforno épouse également la conception de Maimonide selon laquelle la Providence, en ce qui concerne les animaux et le reste des catégories du monde sublunaire, ne s'exerce que sur les genres et non les individus. L'homme seul fait exception. Sur les modalités de cette Providence individuelle, et en particulier sur la conception maimonidienne selon laquelle l'immortalité de l'âme dépend du développement de la faculté intellectuelle, on peut supposer un accord implicite de Sforno dans ses affirmations sur l'immortalité de la seule intelligence en acte ou sur l'anéantissement du sot qui a négligé le perfectionnement de son âme. Voir plus loin.

27. Même dans l'optique de la Tradition, le verset pose problème. Rashi l'interprète dans le sens du libre arbitre : celui-ci est mauvais pour l'homme, car il le soumet à la punition divine.

28. Cf. en contrepoint, l'avis très « anti-philosophique » de Rashi sur ce verset : selon celui-ci, à trop compter sur sa sagesse, l'homme ne s'éloigne pas de l'interdit et finit par provoquer la colère divine.

29. Sforno utilise systématiquement après le mot *hevel* les expressions : *she-takhlito garua'* ou *she-takhlito bilti nehshav*, formules qui paraissent pratiquement synonymes : « dont le projet est médiocre », « dont le projet n'est pas noble ».

30. On ne compte pas moins de 35 occurrences.

31. Le mot *'amal* (« effort ») ainsi que plusieurs formes dérivées du verbe *le-hishtaddel* (« s'efforcer »).

32. Formes habituellement issues du verbe *le-hassig* (« atteindre »).

33. Plusieurs termes : *nitshiyut* (« éternité »), *osher nitshi* (« bonheur éternel »), *shlemut nitshit* (« perfection éternelle »).

34. *'Iyyun u- ma'ase*.

35. Sforno sur *Qohelet* 3:18. Dans le commentaire sur *Qohelet* 6:6, il parle d'âme sensitive et d'âme intellectuelle. Cette dernière formulation a une connotation plus philosophique.

36. D'après *Genèse* 1:26.

37. Cf. Haïm Shayan, « *Diyyuno shel Rabbi 'Ovadia Sforno 'al ha-hashgaha* », *op. cit.*, p 81.

38. On a relevé quatre occurrences dans tout le commentaire : introduction ; 1:3 ; 3:18 ; 11:7.

39. Elle est attribuée par Dieu en 3:11, mais par la Nature en 7:7.

40. Sforno sur *Qohelet* 2:16.

41. Sforno sur *Qohelet* 2:14. La théorie de l'Intellect Agent, intelligence séparée toujours en acte et présidant au monde sublunaire, est issue d'une lecture particulière du livre d'Aristote *De Anima* par les auteurs arabes du Moyen Âge, sous l'influence de commentateurs de l'ouvrage et avec des emprunts à des thèmes néoplatoniciens. La théorie de l'âme développée par Aristote reste en effet ambiguë quant à savoir si l'intelligence en acte réside dans le sujet ou bien si elle lui est extérieure et illumine l'intelligence en puissance. À la suite d'Al Farabi et d'Avicenne, c'est cette seconde option qui va se développer. À partir de la Cause Première, Dieu pour les théologiens arabes, juifs et chrétiens à leur suite, émanent des intelligences séparées. Ces intelligences sont les moteurs des sphères célestes et procèdent les unes des autres. La dixième et dernière de ces intelligences est l'Intellect Agent. D'elle émanent toutes les âmes humaines. Intelligence toujours en acte, elle envoie en permanence un influx de formes spirituelles et d'idées vers le monde sublunaire, qui sont – ou ne sont pas – saisies par les hommes en fonction de leurs dispositions.

C'est ainsi que l'Intellect Agent rend possible le passage de l'intelligence en puissance à l'intelligence en acte. Voir sur le sujet Aristote, *De l'âme*, Folio essais, 2005, traduction et commentaire de Pierre Thillet, en particulier : *De l'âme*, III:5 et la présentation par Pierre Thillet des commentaires arabes de l'ouvrage, pp. 205-226. Pour l'exposé de ces notions par Maimonide, voir *Guide des Égarés*, II:4.

42. Cette conception ressort de deux remarques de l'auteur. En 1:18, il critique les « opinions erronées des anciens » (propos exprimé en 1:17 : *de'ot shel qadmonim ha-meshubbashot*) selon lesquelles « il n'existe aucune âme individuelle éternelle à partir de la sphère du monde sublunaire. » En 9:3, à propos des erreurs de pensée des hommes : « [les hommes] pensent mal, de même à propos des morts, ils pensent que ce potentiel intellectuel individuel (*ze ha-koah ha-sikhli ha-ishi*) des hommes est une chose périssable. »

43. Cf. Sforno sur 2:16 : « il s'ensuit de cela que cette substance sera une espèce de substance séparée de la matière qui ne sera pas soumise à l'anéantissement qui arrive au sot. »

44. Sforno sur *Qohelet* 7:29.

45. Sforno sur *Qohelet* 3:11.

46. La création du monde (*ma'ase bereshit*) fait l'objet d'un développement entre 7:24 et 8:1. Cf. en particulier 7:24 : les termes '*amoq amoq*' (« profond, profond ») sont rapportés à la création du monde. Cf. aussi 8:17 où il est clairement dit que l'homme ne peut atteindre la compréhension de la création. On peut remarquer que le thème du *ma'ase bereshit* correspond à l'une des problématiques majeures du *Guide des Égarés* de Maimonide, occupant une bonne part de la seconde partie (*Guide* II:13 à II:30) et restant irrésolue. Après avoir présenté et opposé l'opinion d'Aristote (« le monde est éternel ») à celle de la tradition juive (« le monde a été créé »), puis après avoir critiqué l'approche d'Aristote, Maimonide en vient à affirmer qu'aucune des deux approches n'est démontrable avec certitude : mieux vaut alors suivre ce que nous dit la tradition.

47. Cf. Sforno sur 1:13.

48. Cf. Dvora Lifshits, « *Pirqa mahashava be-ferush Sforno la-Tora* », (« Eléments de réflexion sur le commentaire de Sforno sur la Torah »), *Mikhlol* 21, 2000, pp. 27-42.

49. Cette idée de don est exprimée en *Qohelet* 7:7. Dans ce commentaire, l'attribution de ce présent est fait par la nature, mais celle-ci ne fait qu'obéir au Créateur. Dans le même commentaire existe également l'idée selon laquelle l'homme qui se détourne du travail de perfectionnement peut en arriver parfois à se tromper dans ces *muskalot rishonot*.

50. Dans le commentaire, la spécificité du genre humain apparaît en trois endroits. En 1:16, Sforno affirme que le genre humain est le plus noble des genres du monde sublunaire. En 3:18-19, il développe l'idée selon laquelle l'homme doit choisir la part divine qui est en lui. En 12:13, à propos des mots « Car c'est là tout l'homme », Sforno définit cet homme dont parle le texte : « il se réfère à l'existence de toutes les dispositions humaines, non seulement en ce qu'il est un animal, mais de plus, en ce qu'il est intelligent et possède le libre arbitre. »

51. Cf. Sforno sur *Qohelet* 9:1 où cette idée est développée. L'aide accordée par Dieu varie cependant selon la finalité, bonne ou mauvaise, de l'action projetée.

52. Cf. Reuven Bonfil, « *Torat ha-nefesh we-ha-qedusha be-mishnato shel Rabbi 'Ovadia Sforno* » (« La théorie de l'âme et de la sainteté dans le système de Rabbi 'Ovadia Sforno »), *Eshel Beer Sheva*, 1976, p. 200-257, en particulier p. 224.

53. Cf. Sforno sur *Qohelet* 3:12.

54. Par exemple : 2:10 ; 3:12 ; 3:20 ; 7:6 ; 8:15 ; 9:3 ; 9:7 ; 11:8.

55. De même que Rashi, mais leurs interprétations diffèrent essentiellement. Rashi comprend « joie » comme signifiant que l'homme se satisfait de son lot, de sa part. Ceci est certainement inspiré par les commentaires traditionnels. Cette conception n'est adoptée par Sforno que dans son commentaire sur *Qohelet* 11:8 où c'est la Torah qui procure cette joie.

56. Sforno sur 2:10.

57. *Ibid.*

58. On ne la retrouve de façon explicite qu'en Sforno sur *Qohelet* 9:3. On peut tout au plus y adjoindre les commentaires sur *Qohelet* 9:7 et 11:8, dans lesquels l'acquisition de la perfection est associée à la Torah, mais qui n'utilisent pas formellement l'expression 'iyyun u-ma'ase.

59. Sforno sur *Qohelet* 11:9.

60. Sforno sur *Qohelet* 12:6.

61. Mais elle ne peut jamais rompre ce lien à la matière : la connaissance intellectuelle reste limitée. Cf. ci-dessus.

62. Ces besoins sont appelés : *tsorkhe hayye sha'a* (« besoins de la vie présente, ou contingente »), ou *lehem we-simla* (« nourriture et vêtement »). Ce problème du temps consacrés aux besoins matériels occupe une place importante dans le commentaire du chapitre 2. Il apparaît ensuite ponctuellement à plusieurs endroits où Sforno exprime encore la même idée, à savoir la limitation des besoins matériels pour se consacrer à l'acquisition de la perfection. Cf. entre autres, Sforno sur *Qohelet* 3:13 ; 4:6 ; 5:17 ; 8:15.

63. Sforno sur *Qohelet* 2:24 ; 4:6 ; 5:17 ; 8:15.

64. Sforno sur *Qohelet* 2:24.

65. Sforno sur *Qohelet* 3:1.

66. Sforno sur *Qohelet* 7:17-18.

67. À l'instar du premier homme qui était totalement déchargé de ces besoins matériels. Cf. Sforno sur *Qohelet* 3:9-10.

68. Voir Sforno sur *Qohelet* 5:9 ; 5:11 ; 5:13-15 et 6:1.

69. Sur l'aristotélisme juif au Moyen Âge, voir entre autres Julius Guttman, *Histoire des philosophies juives*, Paris, Gallimard, 1994 (1964 pour l'édition originale en anglais) et tout particulièrement le chapitre 4 de la seconde partie : « L'aristotélisme et ses adversaires », pp. 173-282 ; Georges Vajda, *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge*, Paris, J. Vrin, 1947 ; Colette Sirat, *La philosophie juive médiévale en terre d'Islam*, Éd. du CNRS, 1988. On trouvera par ailleurs une présentation succincte mais bien menée de cette approche philosophique dans *L'esprit de grâce* (*Ruah hen*), Lagrasse, Verdier, 1994, traduit et annoté par Eric Smilévitch. Cet ouvrage, dont l'auteur est inconnu, se présente lui-même comme une introduction au *Guide des Égarés* de Maimonide. Il aurait été rédigé en Provence au début du XIII^e siècle. Citons encore Eliezer Schweid, *The Classic Jewish Philosophers: from Saadia through the Renaissance*, Leiden, E. J. Brill, 2007 (traduit par Léonard Levin) et Daniel H. Frank et Oliver Learman (dir.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge University Press, 2003.

70. Voir *Guide des Égarés*, I:51. Dans *L'esprit de grâce*, le concept est clairement exprimé aux chapitres 3 et 6. Cependant, Sforno considère cette faculté comme un don de Dieu, notion absente chez Maimonide ou dans *L'esprit de grâce*.

71. Voir particulièrement *Guide des égarés* III:51.

72. *Ibid.* I:70.

73. *Ibid.* I:31.

74. On notera cependant que chez Sforno, l'actualisation de l'intelligence en puissance est aidée par l'intervention directe de Dieu et non par une intelligence séparée.

75. Maimonide distingue entre une perfection des corps et une perfection des âmes, toutes deux nécessaires. Cependant, il existe une hiérarchie nette entre celles-ci. La perfection du corps répond à la satisfaction des besoins corporels et à l'établissement d'une vie en société, indispensables à la survie de l'individu. Elle précède et conditionne l'atteinte de la seconde perfection, véritable but de la vie de l'individu. Celle-ci consiste à « obtenir des idées saines », c'est-à-dire à actualiser l'intelligence en puissance. L'éthique intervient dans un premier temps seulement, pour assurer la perfection du corps. Voir *Guide des Égarés* III:27 et *L'esprit de grâce*, p. 68 note 18 pour les nuances quant à la position de Maimonide sur ce point.

76. Voir par exemple Rashi sur *Qohelet* 5:8.

77. Également en ce sens, Sforno sur *Qohelet* 8:9.

78. Aristote, *Éthique de Nicomaque*, I:2.
79. Sforno sur *Qohelet* 5:9.
80. Sforno sur *Qohelet* 10:16.
81. Sforno sur *Qohelet* 10:1-4.
82. Sforno sur *Qohelet* 11:1-3.
83. Sforno sur *Qohelet* 5:7.
84. *Ibid.*
85. *Ibid.*
86. Sforno sur *Qohelet* 11:3.
87. Sforno sur *Qohelet* 10:20.
88. Cf. introduction et Sforno sur *Qohelet* 1:4 et 8. Sur ces deux derniers versets, Sforno est moins explicite. Il utilise les termes *manhigo* (« celui qui la [la Nature] dirige ») ou *'etsem nivdal* (« substance séparée »). Cette conception, dérivée de la métaphysique d'Aristote réinterprétée par les auteurs arabes du Moyen Âge, est exposée par Maimonide dans *Guide des Égarés*, II:6.
89. Sforno sur *Qohelet* 1:8.
90. D'où il résulte qu'il n'existait qu'une seule saison, le printemps. Cf. *Le Commentaire de Sforno sur la Torah*, op. cit., paragraphe 25, pp. 35-36.
91. Cf. Sforno sur *Qohelet* 1:6.
92. Cf. Sforno sur *Qohelet* 3:14. Le changement de la nature a entraîné « une faiblesse » dans le monde. Cf. *Le Commentaire de Sforno sur la Torah*, op. cit., introduction, paragraphe 25, p 36.
93. Cf. Sforno sur *Qohelet* 3:15.
94. Sforno sur *Qohelet* 3:14. Cependant, il est possible que cette situation ait changé car Sforno affirme sur ce même verset que Dieu a fait des changements dans la nature et ces modifications ont entraîné un manque, un défaut. Cela permettrait de concilier cette conception de l'éternité des genres du fait de leur essence (leur création par le Créateur sans intermédiaire) et celle issue de Sforno sur *Qohelet* 1:8 où l'auteur paraît attribuer la permanence éternelle des genres à l'action d'une Providence éternelle.
95. Sforno sur *Qohelet* 1:15.
96. Sforno sur 7:10.
97. Sforno sur *Qohelet* 8:3. La même idée est présente dans *Guide des Égarés*, III:25.
98. On notera que pour Zeev Gottlieb, l'enseignement représente avec le *'iyyun u-ma'ase*, « la réflexion et l'action », le troisième élément de la conception philosophique et éthique du système de Sforno. Cf. *Le Commentaire de Sforno sur la Torah*, op. cit., introduction, paragraphe 41, pp. 46-47.
99. Plusieurs textes rabbiniques évoquent des opinions divergentes concernant le statut de ces livres. Il s'agit en particulier de *Avot de Rabbi Nathan* 1 ; *Yadayim*, 3, 5 ; *Megilla* 7a ; *Shabbat* 30b et *Tossefta Yadayim* 2:14.
100. Le Cantique des cantiques se présente comme un livre d'amour, exhalant l'érotisme et la sensualité. *Qohelet* contient des propos qui semblent contredire le libre arbitre, la rétribution des fautes, voire la survie de l'âme après la mort. Pour certains maîtres du Talmud, il exprimerait la sagesse personnelle du roi Salomon. Le livre d'Esther aussi a été âprement discuté car il ne contient pas la mention du nom divin. Il n'a cependant pas donné lieu à un commentaire de la part de Sforno.
101. Cf. introduction, 1^e paragraphe.
102. Littéralement : « les chefs du peuple et les gens de renom ».
103. Cf. Sforno sur *Qohelet* 12: 9 ; 12:11-12.
104. Sur l'absence de contradiction entre loi révélée et philosophie, on peut également se référer aux propos de Sforno dans la lettre qu'il adresse à son frère Hanan'el en lui dédiant son commentaire du livre de Job : « Ce livre fut écrit pour faire connaître la vérité sur la Torah au travers de preuves rationnelles (*moftim sikhliyyim*) et pas seulement pour susciter la foi en elle comme dans diverses religions des autres peuples. » Cf. Saverio Campanini, « Un intellectuel juif

à la Renaissance », *op. cit.*, p. 9. Il découle de ces propos que les preuves rationnelles sont à même d'amener à une compréhension de la loi révélée. En d'autres termes, il ne peut y avoir de contradictions entre la philosophie et la religion mosaïque. On peut aussi en déduire que pour Sforno, la religion juive est la seule susceptible d'être démontrée par la raison, tandis que les autres religions se basent sur la foi.

105. On ne relève que de rares passages possédant une connotation plus philosophique dans ce commentaire : sur Cantique 5:10 et en partie sur 1:1 et sur 5:14. On notera également l'emploi du terme *takhlit* (« finalité ») en Sforno sur Cantique 1:4 et 5:12.

106. Joseph Ibn Aqnin, *Hitgallut ha-sodot we-hofa'at ha-me'orot* (« Le dévoilement des secrets et l'apparition des lumières »), Jérusalem, Mekitse Nirdamim, 1964. L'ouvrage, écrit en arabe, a été traduit en hébreu, commenté et publié par A.S. Halkin.

107. On ne sait pas si Sforno disposait du commentaire d'Ibn Aqnin. Cependant, une approche philosophique et non nationale est suggérée, sans être développée, chez des auteurs que Sforno connaissait. Il en est ainsi de l'introduction du commentaire d'Abraham Ibn Ezra sur le Cantique, où ce dernier évoque, pour aussitôt le récuser, un système allégorique différent du système national traditionnel dans lequel les amants du Cantique seraient l'âme « supérieure » (*ha-neshama ha-'elyona*) et le corps qui aspirent à s'unir. De même, Maimonide ne se réfère certainement pas à une approche nationale lorsqu'il affirme dans son *Mishne Torah* que le Cantique des cantiques est une allégorie de l'amour de Dieu. Le chapitre dans lequel cette assertion apparaît traite, en effet, de l'amour que l'homme doit vouer à son créateur. Voir *Mishne Torah*, I:10:3, traduit en français par Valentin Nikiprowetzky et André Zaoui, *Le livre de la connaissance*, Paris, PUF, 1961. Notons, enfin, qu'en Italie même, Emmanuel de Rome (env. 1265-1335) a rédigé un commentaire interprétant philosophiquement le Cantique des cantiques, inspiré de Moïse ibn Tibbon, publié seulement en partie par Seligman Eschwege en 1908. Sur ce commentaire, voir, entre autres, Isaac Jerusalmi, *The Song of Songs in the Targumic Tradition*, Cincinnati, Ladino Books, 1993. Sur l'interprétation philosophique du Cantique dans la littérature hébraïque, voir Shalom Rosenberg, « *Ha-parshanut ha-filosofit le-shir ha-shirim - he'arot mavo* » (« L'exégèse philosophique du Cantique des Cantiques. Remarques introductives »), *Tarbiz* 59, 1989-1990, pp. 133-151.

108. Les deux commentaires ont été publiés en 1567, après la mort de Sforno.

109. Voir sur cette tradition, son origine et ses développements: Isaac B. Gottlieb, "The Jewish Allegory of Love: Change and Constancy", *Jewish Thought and Philosophy* 2, 1997, pp. 1-17.

110. Voir l'introduction du commentaire de Sforno sur le Cantique.

111. Ces interprétations sont basées en particulier sur le *Targum* du Cantique et sur *Cantique Rabba*.

112. Sur l'aventure de David Reubeni, voir *Encyclopaedia Judaica*, troisième édition (1974), volume 14, p. 114. Sur la mention d'Ovadia Sforno dans la chronique de Reubeni, voir Hayim Shayan, "Diyyuno shel Rabbi 'Ovadia Sforno 'al ha-hashgaha", *op. cit.*, p. 78 et Saverio Campanini, « Un intellectuel juif à la Renaissance », *op. cit.*, pp. 103-104.

113. Exemples : « j'ai haï la vie » (*Qohelet* 2:17) ; « abondance de sagesse, abondance de chagrin » (*Qohelet* 1:18) ; « ne sois pas juste à l'excès » (*Qohelet* 7:16).

114. La doctrine du libre arbitre : *Qohelet* 9:1-3 ; 6, 10. La doctrine de la survie de l'âme après la mort et de la rétribution : *Qohelet* 9:5-6.

115. Exemple : *Qohelet* 8:14.

116. *Qohelet* 2:17.

117. *Qohelet* 7:3.

118. En hébreu : *ha-nefesh ha-mit'awwa*, littéralement « l'âme qui désire ».

119. Le rabbinat traduit : « Tel juste succombe malgré sa vertu, et tel méchant dure malgré sa perversité. »

- 120.** Sforno dit exactement : « Comme l'affaire de Saül qui eut pitié des méchants à l'encontre des ordres de Dieu. » Rashi commente dans le même sens. Cf. aussi Sforno sur *Qohelet* 8:9-10.
- 121.** On a rencontré un autre exemple de cette catégorie dans la première partie à propos de *Qohelet* 1:12.
- 122.** Cette thématique se poursuit au verset suivant.
- 123.** Le commentaire est inspiré de celui d'Ibn Ezra.
- 124.** Par exemple : « Qu'il [le roi] n'ait pas trop de femmes » (Deutéronome 17:17). Avoir trop de femmes risque de conduire le roi à se laisser entraîner par elles et à oublier la Torah.
- 125.** Plusieurs exemples de convergence entre les commentaires de Sforno et de Rashi : *Qohelet* 8:16, la compréhension de la locution temporelle *ka'asher* (« lorsque ») comme se rapportant à une notion temporelle d'une certaine durée ; *Qohelet* 10:9, sur les mots *yissakhen bam* (« il sera en danger de leur fait »), Sforno comme Rashi comprennent : *hithammem* (« se réchauffer ») ; *Qohelet* 12:1, l'expression *yeme ha-ra'a* (littéralement « les jours de mal ») est comprise comme signifiant *zigna* (« vieillesse »). Autres exemples sur *Qohelet* 10:10-11 ; 12:3 ; 12:5-6.
- 126.** Deux exemples : le mot *ha-sirim* en *Qohelet* 7:6 interprété comme *ha-qotsim* (« épine, ronce ») ; le pronom personnel *hemma* en *Qohelet* 7:29 interprété comme se rapportant au couple formé par Adam et Eve.
- 127.** Le verset est traduit : « Un bon renom est préférable à l'huile parfumée, et le jour de la mort au jour de la naissance. » Sforno comme Rashi comprennent la seconde partie ainsi : « et ce même bon renom est préférable au jour de la mort qu'au jour de la naissance ».
- 128.** Également d'après *Qohelet Rabba*.
- 129.** Sur *Qohelet* 7:24. L'exégèse se base sur les mots *rahoq ma she-haya we-'amoq 'amoq* (« ce qui était est loin et infiniment profond »).
- 130.** Autres thématiques abordées : l'étude de la Torah (*Qohelet* 4:10) ; le fait que l'homme ne doit pas douter et s'interroger sur la volonté du Créateur lorsque l'injustice et la violence règnent (*Qohelet* 5:7) ; le rêve (*Qohelet* 5:2) ; le juste ne doit pas s'inquiéter de la mort (*Qohelet* 9:7).
- 131.** Sur *Qohelet* 5:2 : le rêve est conçu comme résultant d'un excès de pensées. Rashi dit *hirhurim* (« pensées »), Sforno parle « d'excès de la faculté imaginative en état d'éveil » (*rov 'inyan ha-dimyon be-haqits*). Sur *Qohelet* 9:7 : l'idée que le juste ne doit pas s'inquiéter de la mort est exprimée en termes traditionnels. Immédiatement après, Sforno parle de l'effort pour atteindre l'intellectuel et le pratique, par lesquels l'homme atteint l'éternité et le bonheur. Sur *Qohelet* 7:24 et suivants, à propos de la création du monde. Rashi exprime l'idée qu'il s'agit d'un sujet sur lequel la tradition interdit de spéculer. Sforno ne dit mot de ce problème. Pour lui, la création est le sujet le plus difficile à atteindre pour l'homme mais essentiel car il recèle l'intention du Créateur.
- 132.** Autres thématiques communes au commentaire de Sforno et au *Targum* sur *Qohelet* : la nécessité de s'humilier devant Dieu (3:10) ; l'onction du roi et du grand prêtre (7:1) ; l'homme que le texte scripturaire paraît évoquer en tant que genre humain est identifié à Adam (7, 29) ; enfin, l'explication de la métaphore de *Qohelet* 12:1 et suivants est en partie empruntée au *Targum*.
- 133.** Israël en exil : Sforno sur *Qohelet* 3:15 – 4:2. L'étude de la Torah : Sforno sur *Qohelet* 4:9-14. Prière, vœux : Sforno sur *Qohelet* 4:17 – 5:6. Pêché et repentir : Sforno sur *Qohelet* 7:13-27. La conception des commandements : 8:2-6. Le juste et le méchant : Sforno sur *Qohelet* 7:15 et 8:10-14.
- 134.** Cf. Sforno sur *Qohelet* 8:2-6.
- 135.** Et que donc, on ne discute pas l'ordre du Roi, Dieu en l'occurrence. Sforno fait sans doute référence à l'acceptation par les Enfants d'Israël de la Torah pendant la traversée du désert dans leur *na'ase we-nishma'*.
- 136.** Cf. *Guide des Egarés* III:25 et 26.
- 137.** Sforno sur *Qohelet* 4:17.
- 138.** Sforno sur *Qohelet* 5:1-6.

139. Cf. A. Cohen, *Le Talmud*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1991 (1950 pour l'édition originale en anglais) p. 130, qui cite plusieurs exemples. Ainsi, en *Sanhedrin* 22a : « Quiconque prie doit se représenter que la *shekhina* est en face de lui, ainsi qu'il est dit : « J'ai constamment l'Eternel devant moi » (Psaumes 16:8). »

140. Cf. première partie.

141. Sforno sur *Qohelet* 7:14.

142. Cf. Sforno sur *Qohelet* 7:15 et 8:10-14.

143. Sforno sur *Qohelet* 8:12-14.

144. Cf. Sforno sur 3:15 et 17. L'interprétation est basée sur la présence du terme *nirdaf* (« poursuivi ») que l'auteur attribue à Israël. À noter toutefois qu'il s'agit d'une interprétation optionnelle : Sforno donne une seconde interprétation à ces versets, de nature philosophique cette fois : le mot *nirdaf* est appliqué à l'âme intelligente qui a « poursuivi » et atteint la perfection parmi toutes les facultés humaines. Les mots *tsadiq* et *rasha'* (« juste et méchant ») sont compris ensuite comme désignant l'intention et l'action qui, toutes deux, seront jugées par Dieu.

145. Sforno sur *Qohelet* 4:1 – 4:3. Le mot rendu ici par dirigeant est *menahem* (« consolateur »). Cette idée est largement développée dans le commentaire de Sforno sur le *Cantique*. Non seulement les dirigeants actuels ne savent plus prier convenablement, mais de plus, ils ne savent pas enseigner et leur enseignement n'est pas convenable. Cf. Sforno sur *Cantique* 2:13-15.

RÉSUMÉS

The aim of this paper is to investigate how Rabbi Ovadia Sforno, the great Italian Biblical commentator of the Renaissance, deals with the Book of *Qohelet*. Indeed, Sforno is known not only as a rabbi, but also as a man interested in philosophy and sciences. My argument is that, if Sforno's commentary on the *Book of Qohelet* is mainly philosophical, Jewish tradition is nevertheless widely present. In order to demonstrate this, I analyze the place of the two approaches—the philosophical-Aristotelian and the Jewish traditional—in this exegetical work.

INDEX

Mots-clés : Sforno Ovadia ben Jacob (1470-1550), exégèse biblique, Ecclésiaste

מילות מפתח

ספורנו עובדיה בן יעקב, פרשנות המקרא, קהלת:

Thèmes : philosophie, sciences religieuses

Keywords : Sforno Ovadia ben Jacob (1470-1550), biblical exegesis, Qohelet

Index chronologique : Renaissance