

**Zacharie Wasuka di Wasuka**

# **PSAUME 139**

**LECTURE DU TEXTE DANS SON CONTEXTE LITTÉRAIRE (Pss 138-145)**

Thèse présentée à la Faculté de Théologie  
de l'Université de Fribourg (Suisse),  
pour l'obtention du grade de docteur

Thèse approuvée par la Faculté de théologie  
sur la proposition des Professeurs  
Philippe Lefebvre, (1er rapporteur)  
et Marc vervenne, (2ème rapporteur).

Fribourg, le 10 juin 2014

Prof. Franz Mali, Doyen

## **AVANT-PROPOS**

Ce livre présente les résultats de mes recherches doctorales commencées à Münster (Allemagne) sous la direction du Prof. Erich Zenger (+ 15.4.2010) et achevées à Fribourg (Suisse). A toutes les personnes physiques et morales qui m'ont accompagné et/ ou soutenu de quelque manière que ce soit, je dis un très grand et sincère merci.

Spreitenbach, juin 2016

Zacharie Wasuka di Wasuka

## TABLE DES MATIERES

<b>INTRODUCTION GENERALE</b> .....	8
<b>PARTIE I</b>	
<b>LA CONNAISSANCE DE DIEU EST PRESENCE.</b>	
<b>ANALYSE LITTERAIRE DU PSAUME 139</b>	
<b>CHAPITRE I.</b>	
<b>LA CONNAISSANCE DIVINE EST TOTALITE ET PRESENCE (vv1-6) .....</b>	17
1.1 Texte et traduction .....	17
1.2 Dédicace et affirmation initiale v1 .....	20
a) Dédicace davidique v1a .....	20
b) L'affirmation initiale v1b .....	29
1.3 Développement : trois constats de la connaissance- présence (vv2-5)	41
a) Dieu connaît l'emploi de temps du psalmiste (v2) .....	41
b) Dieu connaît tout l'espace vital du psalmiste (vv3.5) .....	43
c) Dieu connaît la parole non prononcée .....	49
1.4 Conclusion : une brève ode à la connaissance (v6) .....	51
1.5 Synthèse : Cohésion interne des vv1-6 .....	52
a) Le parallélisme dans chaque verset .....	52
b) la connexion des versets.....	54
c) Unité thématique autour de la notion du connaître .....	55
<b>CHAPITRE II.</b>	
<b>REFLEXIONS I. UBIQUITE DE LA PRESENCE DIVINE (vv7-12) .....</b>	59
2.1 Texte et traduction .....	59
2.2 Introduction : position du problème v7 .....	60
a) La symétrie de la particule dans v7a et v7b.....	61
b) La symétrie de deux verbes conjugués et .....	62
c) les compléments de lieu et .....	63
2.3 Ubiquité I.	
Dieu se présente au psalmiste dans le ciel, au shéol, et dans les profondeurs de la mer (vv8-10) .....	66
a) Yhwh est présent au ciel .....	67
b) Yhwh est présent au shéol .....	73
c) Yhwh est présent dans les profondeurs de la mer .....	79
2.4 Ubiquité II.	
Dieu est présent même dans les ténèbres (vv11-12) .....	87
2.5 Synthèse : la cohésion des vv7-12 .....	90
<b>CHAPITRE III.</b>	
<b>REFLEXIONS : CREATION DU PSALMISTE ET PRESENCE DE DIEU (vv13-18)</b>	
3.1 Texte et traduction .....	93
3.2 Les raisons de la présence- connaissance de Dieu vv13.15-16 .....	95
a) Raison I : la création des reins (v13) .....	95
b) Raison II : les os qui n'étaient pas cachés (v15) .....	101
c) Raison III : le golem et les jours du psalmiste .....	107

1. Le Dieu qui voit le golem (v16a) .....	108
2. Le livre dans lequel sont écrits les jours du psalmiste (v16bc) ...	110
3.3 L'admiration qui résulte de la présence-connaissance (vv14.17-18) .....	118
a) La création comme motif de louange (v14) .....	118
b) Les projets de Dieu comme objet d'admiration .....	122
3.4 Synthèse : cohésion interne des vv13-18 .....	127
a) La cohésion interne dans chaque verset .....	127
b) Structure de la strophe et rapports intra-textuels des versets .....	129

#### **CHAPITRE IV.**

<b>CONSEQUENCE PRATIQUE : LA SUPPLIQUE (VV19-24)</b> .....	133
4.1 Texte et traduction .....	133
4.2 Le sort du mauvais (vv19-20).....	134
a) Le sort du mauvais (v19) .....	134
b) Les méfaits du mauvais (v20) .....	138
4.3 Sentiments de l'orant vis-à-vis du mauvais (vv21-22) .....	140
a) Haine, parce le comportement du mauvais est incompatible avec Dieu	141
b) Haine, parce que les ennemis de Dieu sont aussi ennemis de l'orant ...	142
4.4 Demandes ultimes (vv23-24) .....	143
a) Un appel à une enquête divine (v23) .....	143
b) L'ultime demande : le chemin de toujours (v24) .....	147
4.5 Cohésion de la section .....	155
a) Cohésion à l'intérieur des versets .....	155
b) Structure de la section et cohésion des versets .....	157

#### **CHAPITRE V.**

<b>COHESION INTERNE DES QUATRE STROPHES</b> .....	159
5.1 Rapports des vv1-6 avec vv7-12 .....	162
a) Deux structures similaires .....	162
b) Quelques ressemblances de vocabulaire .....	162
c) Quelques ressemblances thématiques .....	164
5.2 Rapports entre vv1-6 et vv13-18 .....	166
a) v5 et vv13.15-16 .....	166
b) v6 et vv14.17-18 .....	167
5.3 Rapports entre vv1-6 et vv19-24 .....	168
a) La mention du Nom de Dieu .....	168
b) Les verbes conjugués hqr et jada .....	170
c) les non-dits/ les pensées .....	170
d) la terminologie du chemin .....	171
e) la parole prononcée et non prononcée .....	171
f) deux attitudes théologiques complémentaires :	
Le Dieu proche du psalmiste et le Dieu juge du mauvais .....	172
g) deux différentes expressions de sentiments de la part du psalmiste ....	173
5. 4 Synthèse : deux strophes principales et deux strophes secondaires .....	174
a) Schéma récapitulatif .....	174
b) Synthèse :	
Et si l'on réduisait le psaume aux seules deux strophes principales	182

## **PARTIE II.**

### **THEOLOGIE DU PS 139 DANS LE CONTEXTE DE LA COLLECTION PSS 138-145**

Observations préliminaires ..... 189

#### **CHAPITRE I. LA COHESION LITTERAIRE DES PSS 138 – 145 ..... 191**

1.1. La mention ledavid comme marque d'identité commune des Pss 138-145..192

A/ Quelques prises de positions dans le cours de dernières décennies ..... 192

(1) M. Kleer ..... 193

(2) K. Seybold ..... 194

(3) M. Leuenberger ..... 195

(4) Synthèse ..... 197

B/ Un petit regard morphologique sur l'expression ledavid.....197

(1) F. Brown, 1953 ..... 198

(2) Bruce K. Waltke et M. O' Connor, 1990 ..... 199

(3) R. Meyer, 1992..... 200

(4) Ernst Jenni, 1992 et 2002 .....200

(5) Synthèse ..... 203

C/ L'apport de la critique rédactionnelle .....203

(1) Etat de la question ..... 203

(2) La rédaction du psautier ..... 209

D/ Vers une petite synthèse sur le rôle du ledavid aux Pss 138-145 .....222

1.2 Ps 138 et Ps 145 en tant que terminus a quo et terminus ad quem de la collection. Leurs rapports avec les psaumes voisins..... 223

1.3 Rapports internes des Pss 138 – 145 ..... 229

A/ Lecture des psaumes dans leurs rapports entre eux .....231

(1) Ps 138 et Ps 145 ..... 231

(2) Pss 140-143 ..... 239

(3) Ps 139 et Ps 144 ..... 258

B/ Schéma de la collection ..... 265

## **CHAPITRE II.**

### **LA PRESENCE DE DIEU AU PS 139 ..... 267**

2.1 Les expressions anthropomorphiques ..... 267

a) La main de Dieu ..... 267

b) Les yeux de Dieu .....269

2.2 Présence de près et de partout ..... 272

a) Une présence rapprochée ..... 272

b) Une présence dans l'ubiquité ..... 274

2.3 Synthèse : pour une théologie de la présence ..... 277

a) Une présence divine personnelle sans restriction de temps ni d'espace ...277

b) Comment réagit le psalmiste face à la présence de Dieu ?  
Enthousiasme ou Angoisse ?..... 281

### **CHAPITRE III.**

#### **LE DIEU TRANSCENDANT AUX PSS 138 – 145 ..... 286**

3.1 La grandeur et l'éloignement de Dieu .....	286
a) Le Dieu-roi.....	286
b) Dieu est grand .....	293
c) Le Nom de Dieu .....	296
3.2 La précarité du psalmiste face au Dieu grand et lointain .....	307
a) Ps 138 et le petit .....	307
b) Ps 140 et le pauvre .....	308
c) Ps 142 et son angoisse .....	310
d) Ps 145 et les manifestations de la pauvreté .....	311
3.3 L'orant face à son danger .....	313
a) Ps 138 : la louange .....	313
b) Ps 140 : l'orant aux prises avec le mauvais .....	317
c) Ps 141 : le mal qui vient de la bouche et de la main .....	323
d) Ps 142 : l'orant et ses persécuteurs .....	326
e) Ps 143 : l'orant et ses nombreux ennemis .....	328
f) Ps 144 : la menace des eaux et des enfants de l'étranger .....	330
g) Ps 145 : tout chemin mène au « rasha » .....	333

### **CHAPITRE IV.**

#### **L'ACTION AMBIVALENTE DE DIEU ..... 335**

4.1 Interventions positives .....	335
a) Le Dieu qui délivre .....	335
b) Le Dieu qui fait vivre .....	342
c) Le Dieu qui protège .....	345
4.2 Interventions négatives .....	346
a) Ps 138 : la main sur les adversaires .....	346
b) Ps 139 : la mort de l'impie et l'éloignement des sanguinaires .....	347
c) Ps 140 : la mort par le feu et l'eau ainsi que l'expulsion des impies .....	349
d) Ps 141 : la mort sur le rocher et le piège des filets .....	354
e) Ps 143 : tuer les ennemis par fidélité .....	359
f) Ps 145 : mort à tous les impies .....	361
g) Synthèse : les châtiments de Dieu dans la collection Pss 138-145 .....	364
4.3 Un Dieu fidèle pour sauver et protéger l'orant, juste pour punir les impies ..	365
a) le hesed dans la collection .....	366
b) la sedekah dans la collection .....	369
c) hesed et sedekah au Ps 139 ? .....	372

#### **CONCLUSION GENERALE..... 375**

#### **BIBLIOGRAPHIE ..... 379**





## INTRODUCTION GENERALE

Dans son petit commentaire des psaumes paru en 1994, Erich Zenger attirait l'attention entre autres sur la nécessité de prendre en compte le contexte pour mieux comprendre le texte du Ps 139<sup>1</sup>. C'est en procédant de cette manière que, à en croire l'exégète de Münster (Allemagne), on arriverait à mieux comprendre la richesse littéraire et théologique de ce psaume<sup>2</sup>. La méthode ne valait, bien sûr, pas seulement pour le seul Ps 139 ; elle pouvait et devrait s'appliquer à tous les psaumes, sinon à tout texte susceptible d'être analysé. En d'autres termes, Zenger estimait qu'il devenait urgent, pour une analyse saine d'un texte, de replacer celui-ci dans son contexte littéraire. La conséquence d'une telle option méthodologique était qu'il fallait analyser Ps 139, cette « dynamique de prière »<sup>3</sup>, dans le contexte des psaumes 138-145<sup>4</sup>, groupe littéraire dont il fait partie.

---

<sup>1</sup> Voir E. ZENGER, *Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegungen*, Vol. 2, Freiburg, 1994, p. 250: „Wer Psalm 139 als Teil der Bibel nachsinnend rezitieren will, muss jenes Beziehungsgeflecht mitdenken, in das ihn die Psalmenbuchredaktion hineingestellt hat“. Cette position est reprise dans un ouvrage ultérieur qui porte comme titre «*Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Freiburg, Herder», 1998. Nous saisissons l'occasion pour rendre un vibrant hommage à l'auteur qui a été notre Maître de Münster. Né le 5 juillet 1939 à Dollenstein (Allemagne), Erich Zenger est décédé de manière inopinée le matin de Pâques, le 4 avril 2010 à Münster. Dans son éloge posthume à son Maître, Georg Steins distingue trois phases dans l'œuvre scientifique de Zenger: D'abord la recherche sur le livre de l'Exode et le Pentateuque ; ensuite la recherche sur les psaumes, et enfin ce qui serait comme une sorte de vulgarisation de son œuvre scientifique. Pour Steins, Zenger n'était pas seulement un grand scientifique, mais aussi un lecteur de la Bible et un porte-parole attiré de l'exégèse biblique. Voir G. STEINS, *Erich Zenger, 1939-2010. Ein Nachruf*, in [www.wikipedia.de](http://www.wikipedia.de). Nachruf von Prof. Dr. Georg Steins. En ce qui nous concerne, nous voudrions ici rendre un vibrant hommage à la mémoire de cet exégète qui nous avait autrefois proposé ce sujet de thèse et avait accompagné les premières années de nos recherches. Que son âme repose en paix.

<sup>2</sup> Le monde de la recherche ainsi que le commun des lecteurs des psaumes sont convaincus de la particularité de ce joyau du psautier. Voir F. DEISSLER, *Die Psalmen. Ps 90-150*, 2. Auflage, Düsseldorf, 1969, p. 193: « Ps 139 gehört zu den besonders kostbaren Perlen des Psalters ». Cf. entre S. WAGNER, *Zur Theologie des Psalms CXXIX*, in BZAW, 240 (1996), p.31. Ravasi étend l'importance du Ps 139 au-delà même des frontières du psautier. Pour lui, ce psaume est non seulement une perle du psautier, mais aussi un chef-d'œuvre de toute la littérature religieuse. Il s'appuie pour cela sur J.A.T. Robinson qu'il cite dans son Commentaire *Il Libro dei Salmi. Commento e Attualizzazione*, Volume III (101-150), Bologne, 1986, p. 790: « Il Sal 139 è una della più grande riflessione sul significato e sulla presenza di Dio in tutta la letteratura religiosa ».

<sup>3</sup> Cf. H. IRSIGLER, *Psalm 139 als Gebetsprozess*, in H. IRSIGLER (éd.), *Wer darf hinaufsteigen zum Berg JHWHs*, pp.225-227. L'auteur se limite son analyse aux seuls psaumes voisins (Ps 138 et Ps 140) du Ps 139, en faisant ressortir les ressemblances littéraires et thématiques. Notre analyse englobe toute la dernière collection davidique Ps 138-145.

<sup>4</sup> La proposition de Zenger d'analyser Ps 139 dans le contexte de la collection Ps 138-145 constituait une des premières ébauches dans le cadre de la nouvelle tendance exégétique appliquée à notre psaume. Pendant très longtemps, Ps 139 avait été analysé, comme la plupart des psaumes,

En fait, la préoccupation de Zenger s'inscrivait, à l'époque, dans le cadre de ce que l'on pourrait désigner comme « nouvelle exégèse ». De quoi s'agit-il ? Plus tôt, en 1991, le belge Jacques Vermeulen qui a longtemps enseigné à Lille et aujourd'hui émérite, venait de publier un article qui faisait le point sur la question, avec comme titre : « où en est l'exégèse du psautier ? »<sup>5</sup>. Vermeulen fait le constat selon lequel l'exégèse historico-critique des psaumes telle que pratiquée depuis lors par Gunkel et compagnie dès la première moitié du siècle était en train de céder la place à un autre genre d'approche. Parce que l'univers du texte compte, il ne faut plus se contenter du seul texte pour en saisir le sens. De plus en plus, la critique porte son attention sur des ensembles au sein du psautier. Et même quand il arrive d'analyser un psaume particulier, certains recourent à l'étude contextuelle. Les études de G. Brunert (1996) et J. Schnocks (2002) sont certainement à placer dans ce cadre méthodologique<sup>6</sup>. Alors que G. Brunert analyse Ps 102 dans le contexte du 4<sup>ème</sup> livre du Psautier, J. Schnocks se consacre à mettre la lumière sur les rapports en Ps 90 et le 4<sup>ème</sup> livre du Psautier dans lequel il se situe. Qu'il s'agisse de l'exégèse du psautier ou de l'exégèse contextuelle des psaumes, le principe reste celui de ne pas se limiter à un regard microscopique et atomique<sup>7</sup>.

---

selon le modèle de l'exégèse diachronique. Mis à part l'article de Hommel qu'il faut placer dans la première moitié du siècle - J. HOMMEL, *Das religionsgeschichtliche Problem des 139 Psalms*, in ZAW 47(1929)- , l'intérêt scientifique pour notre psaume se manifeste surtout dès le début de la deuxième moitié du siècle : E. BAUMANN, *Der 139. Psalm – ein Bekenntnis der Metanoia*, in EVT 11 (1951/1952), pp. 187-190; G.M. BEHLER, *Der nahe und schwer zu fassende Gott. Eine biblische Besinnung über Ps 139 (138)*, in BiLe 6 (1965), pp. 135-152; K.H. BERNHARDT, *Zur Gottesvorstellung von Ps 139*, in Kirche-Theologie- Frömmigkeit, Festgabe für G. Holtz, Berlin 1965, pp. 20-31; J. HOLMAN, *Analysis of Ps 139*, in BZ 14 (1970), pp. 37-71.198-227; ID, *The structure of Psalm CXXXIX*, in Vetus Testamentum XXI (1971), pp. 298-310; R. KILIAN, J.L. KOOLE, *Quelques remarques sur le psaume 139*, in Studia Biblica et Semitica Theodoro Christiano Vriezen, Wageningen, 1966, pp. 176-180 ; M. MANNATI, *Psaume 139, 14-16*, in ZAW 83 (1971), pp. 257-261; H.P. MÜLLER, *Die Gattung des Psalms 139*, in ZDMG Suppl. I (1969), pp. 345-355; M. SAEBØ, *Salme 139 og visdomsdiktningen*, in TsTKi 37 (1966), pp. 167-184; E. WÜRTHWEIN, *Erwägungen zu Psalm 139*, in VT 7 (1957), pp. 165-182; E.J. YOUNG, *Psalm 139. The background of Ps 139*, in Bulletin of evangelical Theological Society 8 (1965), pp. 101-110; H. SCHÜNGEL- STRAUMANN, *Zur Gattung und Theologie des 139. Psalms*, in Biblische Zeitschrift 17 (1973), pp. 39-51; R. LAPOINTE, *La nuit est ma Lumière*, in CBQ 33 (1971), pp. 397-402; J. KRAŠOVEC, *Die polare Ausdrucksweise in Psalm 139*, in Biblische Zeitschrift 18 (1974), pp. 224-; S. WAGNER, *Zur Theologie des Psalms CXXXIX*, in BZAW 240 (1996), 131-150; P. AUFFRET, *O Dieu, connais mon cœur. Etude structurelle du psaume cxxxix*, in VT 47 (1997), pp. 1-22.

<sup>5</sup> J. VERMEULEN, *Où en est l'exégèse du psautier ?*, in VT 202 (1991), pp. 75-92.

<sup>6</sup> G. BRUNERT, *Psalm 102 im Kontext des vierten Psalmenbuches* , Stuttgart, 1996; J. SCHNOCKS, *Vergänglichkeit und Gottesherrschaft*, Berlin, 2002

<sup>7</sup> Le 57ème Colloque Biblique de Louvain tenu en août 2008 offre à Erich Zenger l'occasion de faire le point sur la recherche dans le domaine des psaumes. C'est un véritable exposé-programme

En 2009, Christoph Buysch<sup>8</sup> choisit un chemin différent de celui de deux derniers auteurs cités ci-dessus. Il analyse non pas un psaume dans une collection, mais plutôt des psaumes d'une même collection, le groupe Pss 138-145. Ses travaux sont, à notre connaissance, la première monographie sur la dernière collection davidique. L'auteur y fait ressortir minutieusement les rapports littéraires des différents psaumes de la collection. Tout particulièrement, les rapports des Pss 139 et 138 sont mis en évidence, à cause du grand nombre d'expressions communes aux deux psaumes voisins. On comprend que dans le cadre de sa perspective d'analyse, Buysch n'ait très probablement pas le souci de chercher à mettre toute la lumière sur la portée littéraire et théologique du Ps 139 dans le contexte global de la

---

sur l'exégèse psalmique depuis Gunkel jusqu'à nos jours. L'exégète de Münster constate que les chercheurs ont pratiqué pendant longtemps ce qu'il conviendrait d'appeler « exégèse des psaumes ». Dans les trois dernières décennies, cependant, la recherche porte son attention sur l'ensemble du psautier ou tout au moins sur des petits ensembles au sein du psautier. L'heure est donc à l'exégèse du psautier. Erich Zenger qui était alors Professeur émérite et qui est entretemps décédé le 4 avril 2010, l'exégèse du psautier ne vient pas remplacer l'exégèse des psaumes ; celle-là vient compléter celle-ci. Les deux gardent leur pertinence. Il écrit à ce propos : « Dieses neue Interesse am Psalter als Ganzem und an der Frage, ob die Positionierung eines einzelnen Psalms im Buchkontext diesem eine zusätzliche Bedeutungsebene gibt, lässt sich mit dem Motto zusammenfassen: „von der Psalmenexegese zur Psalterexegese“ bzw. um einem anscheinend unausrottbaren Missverständnis und Vorurteil entgegenzuwirken: „Psalmenexegese und Psalterexegese“ ». Voir E. ZENGER, *Psalmenexegese und Psalterexegese*, in E. ZENGER (éd.), *The Composition of the Book of Psalms* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, ccxxxviii), Leuven, 2010, p.24. En outre, on retrouve le souci du regard contextuel bien au-delà de l'exégèse psalmique ou plutôt exégèse du psautier, notamment avec G. Steins qui propose même une nouvelle orientation méthodologique, celle d'une lecture canonico-intertextuelle, que l'auteur applique à Gn22. C'est une exégèse qui se nourrit en grande partie des résultats de la théorie de l'intertextualité, une méthode d'analyse des textes élaborée dans les milieux des sciences littéraires. Voir G. STEINS, *Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre. Mit Spezialbibliographie zu Gen 22* (HBS 20), 1999, pp 99-102. L'auteur réalise en fait un éclectisme entre la méthode canonique déjà mise en place dans les milieux anglo-saxons, en particulier sous la houlette du pionnier B.S. CHILDS, *A call to canonical Criticism* (1973) ; *The exegetical Significance of Canon for Study of the Old Testament* (1978) ; *The New Testament als Canon* (1985) ; *Old Testament Theology in an Canonical Context* (1985)) d'une part. D'autre part, l'intertextualité est conçue et développée dans la critique littéraire notamment par R. LACHMANN, *Gedächtnis und Literatur. Intertextualität in der russischen Moderne*, Frankfurt, 1990 et J. KRISTEVA, *Sémiotique. Recherches pour une sémanalyse*, Paris, 1969.

<sup>8</sup> Voir C. BUYSCH, *Der letzte Davidpsalter. Interpretation, Komposition und Funktion der Psalmengruppe Ps 138-145* (Stuttgarter Biblische Beiträge, 63), Stuttgart, 2009. Même si le travail n'a pas suffisamment élucidé la cohésion des Pss 138-145 en tant que collection et ensemble littéraire, on doit admirer la longue enquête littéraire et théologique portant sur les psaumes. En particulier, on est édifié par le tableau des rapports littéraires entre différents psaumes de la collection. En fait, l'auteur semble davantage appliquer le principe de la « concatenatio », s'intéressant davantage aux rapports directs entre psaumes voisins plutôt qu'à la structure globale de tous les psaumes. A propos, Zenger estime que l'exégèse devrait utiliser les deux procédés, celui de la « concatenatio » ou connexion des mots ainsi que celui de la « iuxtaposio » ou structure globale. E. ZENGER, *Psalmenexegese und Psalterexegese*, pp. 27-47. Cf. supra notre ébauche de structure participative du Ps 139.

collection Pss 138-145. C'est ce à quoi nous attelons, en partant du psaume vers le contexte et vice-versa.

Notre travail porte principalement sur Ps 139 ; nous cherchons à mieux en comprendre la richesse littéraire et théologique en en faisant une lecture contextuelle. Celle-ci signifie que nous nous efforçons d'examiner les rapports intra-textuels qui traversent le texte du psaume d'une part, et que nous nous concentrons sur les rapports littéraires et théologiques que les éléments du texte entretiennent avec les 7 autres psaumes du dernier psautier davidique. Ces deux volets constituent en même temps les deux parties de cette étude.



# **PARTIE I**

**LA CONNAISSANCE DE DIEU EST PRESENCE.**

**ANALYSE LITTERAIRE DU PSAUME 139**



## Observations préliminaires

L'analyse du texte du psaume 139 va suivre la division en quatre strophes du psaume 139 : vv1-6.7-12.13-18.19-24. Cette répartition quadripartite est de plus en plus prise en compte dans la critique des dernières décennies. En cela, on assiste à un réel changement d'optique par rapport à la tendance qui a dominé surtout dans la première moitié du siècle dernier, où la structuration du psaume 139 ne s'orientait pas en fonction des strophes<sup>9</sup>. Désormais, on se rend compte que les strophes de ce psaume sont des petites unités cohérentes et des lieux microscopiques porteurs de sens. Ceci n'exclue pas, pour autant, qu'il y ait, pour certains auteurs, la possibilité de dégager une structure macroscopique qui se superpose sur les quatre strophes<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> On pourrait regrouper les différentes propositions de structure de cette période en trois principaux courants. Un premier courant propose une structure multipartite du psaume. Ps 139 est composé des parties suivantes : vv1-2; vv3-6; vv7-8; vv9-12; vv13-18; vv19-22; vv22-24. (Parmi ses représentants : E. KÖNIG, *Die Psalmen*, Gütersloh, 1927, p. 127W. J. CALÈS, *Le livre des psaumes II*, Paris, 1936, p. 556; W. BAMES, *The psalms*, London, 1932, p. 633). Le deuxième courant divise le psaume en deux parties : vv1-18 et vv19-24. (Les protagonistes en sont : H. GUNKEL, *Die Psalmen*, 1926 ; H. SCHMIDT, *Die Psalmen*, Tübingen, 1934). Un troisième courant, autour de E. Baumann, retient trois parties: vv1-18; vv19-22; vv23-24 (voir E. BAUMANN, *Der 139. Psalm – ein Bekenntnis der Metanoia*, in *EvT* 11(1951/1952) pp. 187-190).

<sup>10</sup> La critique des dernières décennies considère de plus en plus Ps 139 comme une entité composée de plusieurs petits ensembles qui ne sont cependant pas des unités isolées. Ravasi, Zenger et Hossfeld retiennent la subdivision en quatre selon les quatre strophes du psaume. La répartition de Ravasi et Hossfeld est pratiquement la même ; Zenger se démarque quelque peu. Mais en général, ce sont les titres qu'ils donnent aux sections qui font la différence. Pour Gianfranco Ravasi (1986), la division se présente comme suit : vv1-6 (la connaissance divine) ; vv7-12 (l'espace et le temps), vv13-18 (la création- connaissance de l'homme), vv19-24 (la justice divine). La première strophe est dominée par le verbe *jada* et ses synonymes : v1 : *tada, hqr* ; v2 : *jadta, nim* ; v3 : *zrh, skn* ; v4 : *jadata* ; v6 : *da'at*. La 2<sup>ème</sup> strophe commence avec cette interrogation rhétorique du v7, suivie des réponses hypothétiques aux vv8-10 et vv10-11. En conclusion, vv7-12 exposent la domination totale de YHWH sur l'espace et le temps<sup>10</sup>. Dans la strophe vv13-18, il est question aussi bien de l'action (vv13-15) que de la connaissance divine (vv16-8) de l'être humain. Erich Zenger(1994) décèle deux structures qui se superposent l'une sur l'autre. La grande structure bipartite () s'appuie elle-même sur une deuxième qui est quadripartite (vv2-6 : relation intime YHWH – Orant ; vv7-12 : YHWH - Cosmos – Orant; vv13-16 : relation intime YHWH – Orant; vv17-20 : YHWH - les Mauvais). Enfin, la structure de Franz-Lothar Hossfeld (2008) qui met en évidence l'omniprésence de Dieu se répartit comme suit : *I L'Orant est scruté par le JHWH omniprésent* (v1b Introduction ; vv2-5 Actions concrètes de JHWH pour scruter l'orant ; v6Commentaire de l'Orant : le savoir de Dieu est insaisissable), *II Evocation de la fuite devant Dieu* (v7 Question de départ ; vv8-10 Possibilités irréelles de fuite ; vv11-12Bilan de l'Orant : la fuite est impossible), *III Evocation de la création de l'Orant par Dieu* (vv13-16 Œuvres créatrices de Dieu et l'existence de l'Orant devant Dieu ; vv17-18 Prise de position de l'Orant), *IV Conséquences pour le comportement de l'Orant* ( vv19-20 Demande de séparation par rapport aux impies ; vv21-22Déclaration de l'Orant de se séparer des ennemis de Dieu ; vv23-24 Demande à Dieu d'examiner et de conduire sur le bon chemin).



Concrètement, il est question d'analyser toutes les strophes les unes après les autres. L'analyse de chaque strophe constitue un chapitre dont la structure se présente en ligne générale comme suit. D'abord, on présente le texte hébreu avec une traduction annotée. C'est l'occasion de nous occuper, le cas échéant, de la critique de l'état du texte. Mais, il arrive aussi de faire l'investigation textuelle dans la deuxième section du chapitre. Celle-ci est principalement un essai de lecture critique des versets ; elle s'intéresse à diverses questions, selon le cas : l'état du texte, la morphologie, la syntaxe, intra- et intertextualité dans le psautier et dans le reste de l'AT. Le souci est de dégager aussi bien le sens des mots et des versets en les remplaçant chaque fois dans leur environnement littéraire immédiat<sup>11</sup>. Un dernier point est la synthèse. Elle permet d'avoir une vue d'ensemble des particularités de la strophe et d'évaluer les options de mini-structure existantes. Cette première partie du travail se termine par l'étude de la cohésion des quatre strophes entre elles. Ainsi, le dernier chapitre cherche à établir la dynamique de tout le psaume, l'occasion de se confronter avec quelques points de vue critiques sur la brûlante question de l'unité du psaume 139.

---

<sup>11</sup> Cf. W. ISER, *Der Akt des Lesens*, München, 1976.

## CHAPITRE I

### LA CONNAISSANCE DIVINE EST TOTALITE ET PRESENCE (vv1-6)

#### 1.1 Texte et traduction

- 1a A David<sup>12</sup>. Un chant  
1b Yhwh, tu m’as scruté, et tu me connais<sup>13</sup>
- 2a Toi seul<sup>14</sup> sais quand je me couche et quand  
je me lève<sup>15</sup> ;  
2b tu connais de loin mes pensées<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> Pour des raisons que nous exposons plus loin dans le point suivant (Introduction), nous traduisons « à » dans le sens de « pour, à l’intention, en référence à ». Voir aussi LXX: « εἰς τό τελοσ » ; Vulgate: « Magister chori. David » ; Bible de Jérusalem : « Pour le chef de chœur. Un psaume ». Cf. TOB: “Du chef de chœur; de David, un psaume”; *The Interlinear Hebrew/Greek/English Bible* (J. GREEN, éd.): “To the Chief Musician. A psalm of David ». Les traductions lingala et luba du Congo-Kinshasa retiennent également l’option de l’authenticité davidique : BIBLIA. LILOBA LYA NZAMBE (lingala) « ya kapita wa bayembi ; Musambo wa David » ; MUKANDA WA MVIDI MUKULU (swahili): « wa mu muanda wa muludiki wa misambo Ya David ».

<sup>13</sup> L’accompli est rendu par le passé et l’inaccompli par le présent avec sens du futur. Tu me connais aujourd’hui tout comme tu me connaîtras aussi demain. Cf. Thijs Booij d’Amsterdam se penche abondamment sur la question, et montre la complexité du fait le discours poétique ne distingue pas beaucoup les nuances de ces deux temps ; ce qui est de loin beaucoup plus clair en prose. Il conclut par la certitude Voir son article « *Psalm CXXXIX : Text, syntax et meaning*, in VT (55), 2005, pp. 1-19.

<sup>14</sup> Vesco traduit aussi « toi seul ». voir J. L. VESCO, *op. cit.*, p. 1295. En fait, le pronom personnel « toi » est effectivement une emphase ; il met en exergue l’interlocuteur divin déjà nommé au v1. Ps 139 est le seul psaume dans le dernier psautier davidique, où la particule revient dans un usage emphatique. Outre au v2, il est présent aux vv8.13. Pour bien faire ressortir l’emphase, En mettant le « tu » en évidence en tout début du psaume, l’orant semble vouloir souligner la place primordiale qu’occupe son Yhwh et confirme en même temps que sa démarche est essentiellement une prière. Si l’emploi emphatique est établi en v2.13, il faut certainement encore l’établir pour v8. En fait, ici, le *atta* peut avoir à la fois une forme normale, sans emphase d’une part (te voilà), tout comme celle, qui tient à mettre particulièrement en évidence le «toi, tu es là » de l’interlocuteur d’autre part. Ce n’est pas le « moi » du psalmiste qui est au centre. Bien au contraire, le « moi » doit se contenter d’un rôle passif en un premier temps ; il subit l’action du « toi, tu ». Pour R.-F. EDEL, *Hebräisch-Deutsche Präparation zu den Psalmen*, p.168, note 1, le *atta* aurait ici uniquement une valeur rythmique. De fait, le début du v2 fait avec son aleph une allitération avec le début des vv3.5.7.9. Plus loin, on observe également une allitération de l’aleph au début des vv18.19.20. Cf. H. IRSIGLER, *Einführung in das Biblische Hebräisch*, St. Ottilien, 1978/1979.

<sup>15</sup> Mes activités de nuit et de jour pour que beaucoup de traductions rendent plutôt par « quand je me couche et quand je me lève ». Voir les détails plus loin dans l’analyse du v2.

- 3a Que je me déplace et/ou que je me repose  
tu suis minutieusement<sup>17</sup> ;
- 3b tous mes chemins<sup>18</sup> tu connais<sup>19</sup> .

<sup>16</sup> La critique n'est pas tout à fait sûre si l'expression est la bonne à cet endroit ou non. Ne serait-ce pas plutôt qu'on retrouve dans certains autres manuscrits ? est composé de la préposition + le substantif . Ce dernier est très polysémique et pour cela, son exact en Ps 139,2 est difficile à déterminer. Dans leur Lexique de 1953, W. BAUMGARTNER et L. KOEHLER, *Lexicon in veteris Testamenti Libros*, Leiden E.J. Brill, pp. 897-898, lui accordent trois différents. Dans son premier sens, exprime un sentiment, une réaction sentimentale ; il signifie clameur, cri (en allemand « Geschrei »), tel qu'en Ex 32,17; Mi4,9; Job 36,33. Le contexte immédiat en Ps 139 ne permet nullement d'orienter vers ce sens. Le deuxième sens est plutôt relationnel ; il signifie compagnon, ami, prochain, autrui, tel qu'en Gn 38,12; Dt 13,7; 2S 12,11; Job 2,11.19,21; Pr 3,28...Ex 20,17; Lv 20,10; Pr 6,24. Ce sens est aussi difficile pour Ps 139,2, car on ne voit pas très bien comment et pourquoi après avoir fait le constat du v2a, le psaume doit parler des compagnons, à moins de les supposer comme complices des faits qui sont reprochés au psalmiste. Enfin, dans son troisième sens, très peu courant, il faut le dire, pourrait signifier « intention, pensée ». Ce sens est très plausible dans le contexte du Ps139, mais il surprend à cause de la rareté de son emploi. Une dizaine d'années plus tard, le lexique éditée par le jésuite Franciscus ZORELL au Pontificium Institutum Biblicum de Rome, en 1966, sous le titre « *Lexicum Hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* », reprend les deux premiers sens de Baumgartner & Cie, p. 779 et ignore pratiquement le troisième qu'on aurait pourtant en Ps 139. Le premier sens est bel et bien celui qu'il appelle en latin « clamor » (clameur), « vociferatio » (cri). Le deuxième sens est chez Zorell un peu plus détaillé, pour ne pas dire approfondi. Il y a quatre sous-points ou notions: 1°: « amicus » (ami), tel dans Dt 13,7; Gn 38,12; Ex 33,11; 1S 13,3.16,7; Ps 35,14; Job 2,11; 2°: « sodalis, collega » (compagnon, collègue), tel dans 1R 20,35; Jr 29,23; Za 3,8; 3°: « contribulis distinguitur a consanguineo, cognato propinquo » (le contribuable, le partenaire, en tant que différent du consanguin); et enfin 4°: « quivis alius » (quelqu'un d'autre). Ici la relation devient de plus en plus neutre ou large. L'édition revue et augmentée du lexique de Baumgartner paraît en 1983. Il s'intitule « *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament* ». Les trois acceptions de l'édition de 1953 reviennent, mais plus développées, et la deuxième est particulièrement longue. Dans les sous-points de cette notion, on remarque que la sous-notion « Freund » (ami), est cette fois en première position pendant que la sous-notion « Nächster » (prochain) est séparée de « Anderer » (autrui), acception qui sera longuement développée. Quant à la troisième acception, le sens abstract sentimental, il faut également constater qu'on se retrouve dans un début d'explication de ce qui est comme un sens dérivé par rapport aux deux autres. est mis en analogie avec son pendant araméen , dont la racine est celle du verbe araméen « vouloir, désirer ». Il reste, cependant surprenant que très tôt, les traductions anciennes, notamment la LXX (διαλογισμος μου) et la Vg (cogitationes meas) retiennent plutôt le sens « pensée, intention » à cet endroit.

<sup>17</sup> Nous traduisons le verbe tseruta par suivre minutieusement. Il nous semble qu'il soit très important de rendre la dimension de l'observation particulièrement attentive qu'elle comporte. Voir Jean Luc Vesco, *op. cit.*, p.1296. L'auteur propose de traduire ce verbe par « passer au crible ». C'est le sens habituel du piel du verbe qui ordinairement signifie « disperser, vanner » (voir Ps 44,12 ; Ps 106,27). En fait, tout comme le décrit bien Vesco, « le vannage s'effectuait le jour où soufflait un vent propice au moyen d'une fourche de bois de deux à sept pointes ou d'une pelle. Le blé qui avait été battu sur l'aire était jeté en l'air. La paille et la bale étaient emportées à distance et dispersées tandis que le grain retombait sur place. On passait ensuite le blé au crible pour le dégager de toute impureté ». C'est de là que lui vient la forme du piel, qui lui confère pour ainsi dire un sens figuré : « examiner », « regarder minutieusement », « observer avec la plus grande attention sans se permettre la moindre erreur », « contrôler de la manière la plus impeccable possible ».

<sup>18</sup> Au sens figuré, *dereq* désigne « le chemin de l'homme », « son comportement », « sa vie ». Voir , col. 458: « In recht allgemeiner Weise bezeichnet „Weg“ im Sinne von „Verhalten, Ergehen, Brauch, Art und Weise“ gewisse Grundtatsachen im Leben der Menschen oder der Natur ». Cf. A. GROSS, *Le thème de la route dans la Bible*, 1957, p. 25; F. NÖTSCHER, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran*, 1958.

- 4a Que dire donc<sup>20</sup> ? Il n'y a pas une (seule) parole sur ma langue ;
- 4b voici que (toi), Yhwh, tu la connais complètement<sup>21</sup>.
- 5a De devant et de derrière<sup>22</sup> tu m'entoures ;
- 5b tu poses ta main sur moi.
- 6a Elle est formidable<sup>23</sup> (cette) connaissance envers moi ;

---

<sup>19</sup> Vulgate : et omnes vias meas perspexisti ; TOB : et tous mes chemins te sont familiers. Le *hiphil* du verbe « contrôler, surveiller, inspecter, suivre » Le verbe est rare ; il n'apparaît nulle part ailleurs dans le psautier. Même dans le reste de l'AT le verbe n'apparaît que dans le livre du Deutéronome et dans celui de Job 22,21. Le sens moral du chemin est davantage précisé par le verbe . L'agir moral sous-entend d'une certaine manière un déplacement spatial. Celui qui commet un crime ne reste pas statique ni stationnaire, c'est souvent quelqu'un qui doit faire un certain déplacement pour atteindre le lieu - ou la personne - où se fait le crime.

<sup>20</sup> La particule tout au début du verset est ici emphatique ; elle n'introduit nullement une explication directe de ce qui vient de précéder au verset 3. Il est, à notre avis, différent du v13 qui, lui, introduit effectivement un essai d'explication directe de la situation actuelle. Dahood traduit « even » apparemment pour contourner la difficulté du fait que ce ne vient introduire aucune explication à cet endroit. Bien au contraire, nous l'attendrions plutôt au début du verset suivant, comme pour nous dire que Yhwh connaît parce qu'il entoure complètement le psalmiste. Nous y reviendrons plus loin.

<sup>21</sup> Littéralement on traduirait „tu la connais toute“. Cf. LXX ajoute: σύ ἔγῳς, τὰ ἔσχατα καὶ ἀρχαί, tu connais tout, le récent et l'ancien ; alors Vg reste plus proche du TM : Domine, tu novisti omnia, Toi, Seigneur, tu connais tout.

<sup>22</sup> Helen Schüngel-Straumann indique en note que l'expression pourrait, à la lumière de Job 18,20, être considérée dans le sens de la totalité de l'univers, de l'est à l'ouest. Voir son article, p. 43, note 40.

<sup>23</sup> Le premier mot de ce verset, , nous place devant un problème de critique textuelle. La formule paraît inhabituelle ; elle est difficile à identifier. J. HOLMAN se prononce nettement pour la position selon laquelle le ferait davantage partie du mot suivant comme article. Pour ce faire, il commence par établir le fait que la racine normale, grammaticalement acceptable pour la leçon retenue par le TM, est selon toute vraisemblance , excluant ainsi le qui, selon l'auteur, est l'œuvre des massorètes. Ceux-ci l'auraient simplement inséré comme *mater lectionis*. Ensuite Holman exclut la possibilité de retenir du le , comme nom, et de considérer de cette façon le – comme particule du tétragramme YHWH. La raison pour cela est le fait que cet élément – peut aussi être considéré comme particule du superlatif. Plusieurs manuscrits hébreux proposent plutôt à la place. On a l'impression que la première lettre de aurait glissé vers le terme , produisant ainsi un mot incompréhensible. Pour la traduction grecque de la LXX, il y aurait à cet endroit la leçon « εθαυμαστωθη η γνωσις σου », faite de l'aoriste, 1<sup>ère</sup> pers. masc. sing., εθαυμαστωθη, suivi du complément avec son article η γνωσις σου. Le TM n'a pas de verbe conjugué ; il nous présente plutôt la leçon « merveilleux », « incompréhensible », « admirable », « extraordinaire ». Sous cette forme, le n'apparaît que deux fois dans tout l'Ancien Testament, au Ps 139,6 et en Jg 13,18. C'est un dyslegomenon. Cf. J. HOLMAN, *Analysis of the Text of Ps 139*, p. 40. En fait, on pourrait affirmer avec J. Holman que la LXX a opéré ce qui est comme une divinisation du psaume, dont les caractéristiques sont les suivantes: 1° La tendance à diminuer le nombre de métaphores expressives. 2° La divinisation ou tendance à faire intervenir Dieu, parfois au détriment du je, le psalmiste. 3° La tendance à supprimer du texte. 4° La tendance à la moralisation. Voir J. Holman dans son analyse sémiotique du psaume, dans laquelle il observe ce qui suit: « There is a shift of accent in the Greek text, constate-t-il, in the favour of the « thou » (God), sometimes at the expense of the « I » (the psalmist) ».

6b trop élevée je ne peux pas (prétendre) vers elle.

## 1.2 Dédicace et affirmation initiale (v1)

a) La dédicace davidique : (v1a)

•

Les trois premiers mots de notre psaume indiquent la référence à David<sup>24</sup>. Quelle en est la portée exacte ? est composé de la préposition et du substantif . La préposition porte la vocalisation *patah* qui lui vient de l'article éclipsé *ha*<sup>25</sup>. Quelle est la valeur de la préposition *lamed* à cet endroit<sup>26</sup> ? Vraisemblablement, son sens est le même que celui du *lamed* qui se trouve dans le , mot avec lequel il est apposé<sup>27</sup>. Quant au , sa nature et sa signification

---

<sup>24</sup> Un trinôme donne le ton de la poésie de ce psaume. Trois mots constituent chaque fois la base cellulaire du sens. Plus précisément, dans chaque verset se trouvent pour la plupart de cas deux sinon trois trinômes autour desquels se construit le sens du verset. Chaque trinôme forme un de deux ou trois membres ou petite proposition du verset. Le sens est donc essentiellement trilitère au niveau de la proposition tout comme au niveau de la composition ou racine du mot. Là où il y a plus de trois mots dans un demi-verset ou une proposition, on se rend compte que du point de vue du sens et de la phonétique, on peut faire un regroupement sémantique et réduire le tout à trois mots ou groupes de mots. Enfin, ce trinôme utilise l'allitération de la préposition *lamed*, même si la vocalisation n'est pas la même dans les deux mots. Cf. H.-J. KRAUS, *Psalmenkommentar*, 1989, p. : „Es dominiert das Versmass 3+3+:3-13.16.18.20.22.24. Dreigliedrig (3+3+3) sind 1/.14.15. Das Metrum 4+3 findet sich in 17.21 und 23; 4+4 in 19“. Cf. R. MEYER, *Hebräische Grammatik*, p. 18: die Wurzeln bestehen meist aus drei Konsonanten oder Radikalen...“.

<sup>25</sup> Voir les principales grammaires dont nous nous servons : J. WEINGREEN, *Hébreu biblique. Méthode élémentaire*, traduit par Pasteur HEBERT (Les classiques bibliques), Paris, 1984, pp.96-100. Il existe entretemps une nouvelle édition revue et corrigée par J.C. HAELEWYCK en 2004 ; R. MEYER, *Hebräische Grammatik*, Walter de Gruyter, Berlin, 1992 ; P. JOÛON, *Grammaire hébraïque*, Rome 1923, avec édition photomécanique corrigée, Graz, 1965.

<sup>26</sup> Outre son sens grammatical, le *lamed* en début de verset et de psaume pourrait endosser ici un sens d'un autre ordre. Par trois fois dans ce psaume, le verset ou la proposition commence par la lettre qu'on retrouve deux fois en tant que préposition rattachée au substantif (v1a : ; v22b I ), et une fois en tant que composante de la particule de négation (v15a ). Les deux *lamed* en début de verset méritent un petit commentaire. Le moins qu'on puisse en dire le *lamed* se réfère à deux actants importants de ce psaume : au début, David qui représente ou en qui s'incorpore l'orant, et à la fin les ennemis qui sont l'aboutissement logique des relations du mauvais avec l'orant. En d'autres termes, les deux *lamed* d'extrémité pourraient avoir d'une certaine manière une valeur d'inclusion, quelque minime qu'elle puisse être.

<sup>27</sup> La répétition du préfixe, préposition ou article, est bien courante dans la syntaxe hébraïque.

restent encore à établir. De toutes les façons, l'expression revient en tant que telle 2 fois dans la dernière collection davidique (Ps 139 et Ps 140), et 38 fois dans l'ensemble du psautier, soit dans un peu plus de la moitié des 73 psaumes qui portent la mention <sup>28</sup>. Toute la question est celle de savoir si est un substantif ou plutôt une forme participiale. On constate que la LXX rend l'expression par εἰς τό τέλος. En d'autres termes, les traducteurs de la version grecque voient dans le mot un substantif. Sa signification serait dans ce cas « fin, finalité ou but »<sup>29</sup>. La traduction du Père Jan Cornelis Maria Holman dans son article sur Ps 139 en 1974 en est un des échos<sup>30</sup>. Et pourtant, l'option de prendre le terme pour un substantif à sens final ne fait pas l'unanimité. Andreas Wagner, notamment, soutient en 2007 que est avant tout un participe *piel* qui peut, cependant, avoir la valeur d'un substantif. L'auteur s'appuie sur le sens de la racine , que l'on trouve aussi en 1Chr15, 2 où le verbe signifie « exécuter, jouer de la musique »<sup>31</sup>. L'exégète allemand en conclut que est la forme du participe pour « l'exécutant ou l'homme faisant la musique ». L'enquête de Wagner semble plutôt indiquer que qui est, dans ce cas, un composé de la préposition suivi du participe, ne comporte pas nécessairement la dimension de la direction (le chef d'orchestre ou le maître du chœur) avec laquelle on la rend souvent. Et pourtant, ce sens est bien le plus attesté dans un grand nombre de traductions modernes, parmi lesquelles la TOB et la BJ<sup>32</sup>.

---

<sup>28</sup> Cf. A. WAGNER, *Permutatio religionis. Ps. CXXXIX und der Wandel der Israelitischen Religion zur Bekenntnisreligion*, in *Vetus Testamentum* 57 (2007), pp. 91-113, compte 55 psaumes portant la mention . Quant à nous, nous n'avons pu dénombrer que 38 occurrences, réparties dans le psautier de la manière suivante: 1<sup>ère</sup> collection : Ps 4, Ps 8, Ps 9, Ps 11, Ps 12, Ps 13, Ps 14, Ps 18, Ps 19, Ps 20, Ps 21, Ps 22, Ps 31, Ps 36, Ps 39, Ps 40, Ps 41 ; 2<sup>ème</sup> collection : Ps 51, Ps 52, Ps 53, Ps 54, Ps 55, Ps 56, Ps 57, Ps 58, Ps 59, Ps 60, Ps 61, Ps 62, Ps 64, Ps 65, Ps 66, Ps 67, Ps 68, Ps 69, Ps 70; 3<sup>ème</sup> collection : aucune occurrence ; 4<sup>ème</sup> collection : Ps 109, 5<sup>ème</sup> collection : Ps 139, Ps 140. Il faut remarquer que tous les psaumes du deuxième psautier davidique portent le titre , suivi par la 1<sup>ère</sup> collection avec près de la moitié de ses psaumes avec ce titre. Cf. L. DELEKAT, *Probleme der Psalmenüberschriften*, in *ZAW* 76 (1964), pp. 280-297.

<sup>29</sup> Voir Ch. GEORGIN, *Dictionnaire grec-français*, Paris, 1959. Cf. E. BORNEMANN, *Griechische Grammatik*, 2<sup>e</sup> éd., Francfort, 1978.

<sup>30</sup> Voir J. HOLMAN, *Analysis of the Text of Ps 139*, in *BZ* 14 (1970), pp. 37-71.198-227.

<sup>31</sup> L'auteur lui-même s'appuie sur les orientations que donnent d'une part le lexique de W. GESENIUS, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, bearbeitet von F. Buhl (Nachdruck der 1915 erschienen 17. Auflage), Berlin/Göttingen/Heidelberg 1962, p. 517, et d'autre part G.W. ANDERSON, *naesah*, in *THAT*, col. 565-579.

<sup>32</sup> Note 8: « Diese Deutung orientiert sich an 1 Chr.xv 21 (...) in Chr.xv 21 „bezieht sich lenasseah auf das Ausführen von Saitenspiel ». Notons toutefois que le terme apparaît très

•

Ceci dit, quelques questions se posent. *לְדָוִד* renvoie à l'expression *לְדָוִד*, avec laquelle elle est en apposition avec. Peut-on alors attester des activités musicales dans la vie de David ? Était-il compositeur, et/ou chantre, ou maître des chants ?

Pour y répondre, jetons d'abord un regard littéraire sur Ps 139 lui-même. En fait, l'expression *לְדָוִד* est composée de la préposition *לְ* et du nom propre *דָּוִד*. L'expression *לְדָוִד* qu'on a en Ps 139,1 se retrouve en tout dans le titre des 73 psaumes du TM. Ces psaumes, parmi lesquels Ps 139, sont dits « psaumes davidiques ». On les répartit de nos jours en cinq collections : trois grandes (Pss 3-41 ; 51-72 ; 138-145) avec plus de cinq psaumes chacune et deux petites (Pss 101-103 ; 108-110) avec seulement trois psaumes chacune<sup>33</sup>. Au Ps 139, le *לְדָוִד* est accompagnée des expressions *לְדָוִד* et *לְדָוִד* ; elles sont toutes deux des précisions sur la personne de David. C'est là une des modalités sous laquelle se présente la mention *לְדָוִד*. Mais on la voit aussi tantôt toute seule, tantôt accompagnée de notes sur la personne ou sur la nature du chant ou le genre d'instrument de musique utilisé. Quelques autres fois cependant, la mention *לְדָוִד* porte une notice relative à une étape ou un épisode de la vie de David. Le TM retient 13 psaumes avec mention biographique ou historique. Il s'agit presque exclusivement des psaumes de deux premières collections davidiques, excepté Ps 142 qui fait partie de la dernière collection. Voici ces psaumes avec leur mention historique respective: 3 (quand il fuyait devant son fils Absalom<sup>34</sup>); 7 (Qu'il chanta à Yhwh à propos de Koush ben Yemini<sup>35</sup>) ; 18 (le jour où le Seigneur le délivra de la poigne de tous ses ennemis et

---

rarement dans l'AT; il ne revient presque exclusivement que dans le psautier. Et quand vraisemblablement on le rencontre dans sa forme verbale *לְדָוִד* au premier livre des Chroniques 15, 21, c'est bien dans le contexte de l'une des fonctions liturgiques reconnues aux lévites, à savoir celle des chantres, ou plutôt de directeur des chants. A propos, la TOB traduit 1Chr 15,21: « Mattiyahou, Elifléhou, Miqnéyahou, Oved-edom, Yéiël et Azazyahou avaient des lyres à l'octave, pour diriger le chant ». John Joseph Owens fait aussi ressortir ce contexte musical; mais il traduit l'expression par un substantif. Cf. Voir J.J.OWENS, *Analytical Key to the Old Testament*, p. 503.

<sup>33</sup> Pendant très longtemps, la recherche distinguait seulement trois collections, se limitant ainsi aux trois grandes. Les deux petites qui regroupent chaque fois trois psaumes n'avaient pas pour ainsi dire « le statut » de collection. De nos jours, il convient plutôt de les considérer chaque groupe comme une collection à part entière.

<sup>34</sup> Voir 2S15,13-37.

<sup>35</sup> Koush ben Yemini ou le Benjamite est un personnage difficile à identifier. En tant que tel, le nom n'est attesté nulle part dans les récits bibliques de la vie de David. La TOB propose de le

de la main de Saül<sup>36</sup> ; 34 (quand il se déprécia aux yeux d'Abimélek qui le chassa et David s'en alla) ; 51 (quand le prophète Natan alla chez lui, après que David fut allé chez Bethsabée) ; 52 (quand Doëg l'Edomite vint annoncer à Saül : « David est entré dans la maison d'Abimélek »<sup>37</sup> ; 54 (quand les Zifites vinrent dire à Saül : « David n'est pas caché parmi nous ? » ; 56 (quand les Philistins le saisirent à Gath) ; 57 (quand dans la caverne il fuyait Saül) ; 59 (quand Saül envoya garder la maison pour le faire mourir) ; 60 (quand il combattait les Araméens de Mésopotamie et ceux de Cova...) ; 63 (quand il était dans le désert de Juda) ; 142 (quand il était dans la caverne)<sup>38</sup>

: de David. Avant

l'onction); 28 ; 142 (Ψ

ὄς τὸν Γολιαῶ :

à [à la mémoire de] David contre Goliath)<sup>39</sup>.

---

rapprocher de , ou sinon de Qish, le père de Saül. Mais le fait que Ps 7 mélange supplication de délivrance et action de grâce et louange complique la situation. Il serait difficile de se représenter que dans cette circonstance précise, David adresse encore une prière de supplication. On s'attendrait plutôt qu'il se limite plutôt à l'action de grâce et à la louange, étant donné qu'il est libéré de la menace de ses ennemis. D'autre part, la référence à Kisch, le père de Saül surprend pour le moins. D'abord parce qu'il faut supposer qu'il ne pouvait plus être en vie en ce moment-là ; quelque élevée que pouvait être son espérance de vie, Ensuite, l'animosité qui avait caractérisé les relations de son fils Saül avec David ne lui auraient certainement pas permis de se replacer dans le camp de David et devenir même son informateur..

<sup>36</sup> Tout comme TOB l'indique, le texte renvoie effectivement à 2S22. Mais il ne s'agit pourtant plus à ce endroit de célébrer la libération de la main de Saül, mort au combat depuis belle lurette (2S1,1-27). Certes 2S21 parle encore de la mise à mort des descendants de Saül !

<sup>37</sup> La bible connaît vraisemblablement différents Abimelek. Le livre de la Génèse fait le récit d'un Abimelek, roi de Guézar et qui a à en découdre avec Abraham et Isaac. Dans le livre des Juges, apparaît un Abimelek qui sensiblement est de la lignée juive puisqu'il est fils de Gédéon, Enfin, il doit y avoir un autre Abimelek qui, lui, a été, roi des philistins. Il s'agirait dans le cas de David, de ce troisième Abimelek. Malheureusement, on a de lui aucune trace réellement palpable dans la vie de David. .

<sup>38</sup> Selon la TOB, dans sa note p à la page 1453, la mention du Ps 142 renvoie au récit de 1S24 (David rencontre Saul dans la grotte d'Ein-Guedi) et à Ps 57,1 (Quand, dans la caverne il fuyait Saül). La scène relatée au premier livre de Samuel au chapitre 24 présente plutôt David en position de force et ne correspond pas vraiment à la prière supplicative du Ps 142. Il serait plus indiqué d'évoquer l'épisode du chapitre 23 ,10-28 qui nous présente un David en position de détresse : il se cache dans les falaises de Horesha sur la colline de Hakila.

<sup>39</sup> La Vulgate se contente de traduire simplement tout ce trinôme de la manière suivante : « magistro chori. David. Psalmus. Dans ce cas, le substantif est pris comme un nominatif apposé au groupe « magistro chori », chef de chœur. On y trouve de toutes les façons aucune



Qu'observons-nous dans les deux traditions rédactionnelles ? 1° Le nombre retenu par l'une et l'autre tradition ne suit pas la norme classique de chiffres historiquement significatifs pour Israël. Les chiffres 73, 84, 13, et 4 n'ont pas nécessairement une signification symbolique. 2° Les divergences restent, cependant, remarquables. LXX dénombre 11 psaumes davidiques en plus, et 4 psaumes biographiques de plus que le TM. Alors qu'en TM les psaumes biographiques se limitent presque exclusivement au premier et deuxième livre du psautier, à l'exception du Ps 142, LXX répertorie même trois psaumes biographiques dans le dernier livre. A cette liste s'ajoute Ps 151 qui lui aussi porte la notice biographique relative à la lutte contre Goliath (cf. Ps LXX 143). 3° Enfin, LXX rend différemment la mention du TM. Pour la

qui signifie alors « de David, de la main de David » et indique ainsi l'authenticité davidique<sup>40</sup>. C'est dire, en d'autres termes, que la conception, selon laquelle une large partie du psautier serait produite de la main de David, avait commencé à poser problème très tôt. LXX semble bien prendre l'option de remédier au malaise, en apportant une précieuse distinction entre psaumes proprement davidiques d'un côté, et celles qu'on voudra bien lire ou prier avec une certaine référence davidique de l'autre. Ainsi, avec sa mention da , Ps 139 ne serait donc directement pas, comme la plupart desdits psaumes davidiques, de la main de David. Il resterait cependant conseillé de l'aborder en se rapportant à (la vie de) David, ou tout au moins de le lire ou prier à la mémoire de David<sup>41</sup>.

Nous reviendrons plus en détails sur cette question dans la deuxième partie de ce travail, à l'occasion de l'analyse de la pertinence de la mention ledavid pour la collection Pss 138-145. Pour l'instant, limitons-nous à admettre qu'il convient de considérer la mention ledavid en tête des psaumes, en l'occurrence en tête du Ps 139, comme l'oeuvre d'un travail rédactionnel. Nous pensons que la mention fait finalement office de dédicace à la figure de David, qu'il s'agit de trouver en lui un horizon d'interprétation.

---

<sup>40</sup> Ibidem.

<sup>41</sup> J.M. AUWERS, *La composition littéraire du psautier. Un état de la question* (Cahiers de la Revue Biblique, 46), Paris, 2000, p. 137

Du coup, il convient de se pencher sur la personnalité elle-même de David. Les textes du psautier sont des chants et des prières; ils ne relatent pas la vie, ni les faits et gestes de David, même si quelques psaumes se réfèrent à certains épisodes de sa vie. Il nous faut pour cela consulter d'autres sources. En ce qui concerne la Bible, il existe deux sources précieuses, les deux livres de Samuel<sup>42</sup> ainsi que les deux livres des Chroniques, en particulier le premier livre<sup>43</sup>. Voici le tableau que les livres de Samuel brossent sur David. Il est le plus jeune fils de son père Jessé ; Il n'est vraisemblablement pas de haute taille, mais au il a une jolie figure<sup>44</sup>. En un premier temps, il échappe à l'attention du prophète Samuel, mais c'est lui que le Seigneur a choisi pour devenir le successeur du roi Saül. Avant d'être oint et de devenir roi d'Israël, il est berger. Une fois élu et oint, il est au service du roi Saül, se profile petit à petit et devient un grand chef de guerre et conquérant. Les serviteurs de Saül le décrivent comme un bel homme brave et combattant qui sait jouer la cithare<sup>45</sup>. Son ascension fulgurante lui attire l'adversité et même la haine de Saül. Le récit de son adultère avec Bethsabée, la femme d'Urie le Hittite, en constitue aussi une des pages particulièrement douloureuses dans la vie de David ; il s'en repend. Pour tout dire, David, c'est l'histoire d'une personnalité complexe. Ses relations avec son Dieu et ses rapports avec les hommes connaissent des hauts et des bas. C'est le David du 10<sup>e</sup> siècle av. J.C.

Par contre, les livres des Chroniques, « ce vaste panorama historique qui remonte à la création de l'humanité et qui se prolonge jusqu'au V<sup>e</sup>me siècle »<sup>46</sup>, ne

---

<sup>42</sup> Les livres de Samuel qui doivent leur nom à Samuel, figure principale qui fait successivement de Saül et de David des rois par l'onction. Georg Hentschel, notamment, repartit les deux livres en quatre parties: partie I(1Sam1-15); partie II(1 Sam 16-2 Sam 5); partie III(2Sam 6-20(1R1-2)); partie IV (2Sam21-24). Voir G. HENTSCHEL, *Die Samuelbücher*, in E. ZENGER (éd), *Einleitung in das Alte Testament*, 7<sup>e</sup> éd., 2008, p.231

<sup>43</sup> Voir P. ECSTEIN, *König David. Eine strukturelle Analyse des Textes aus der Hebräischen Bibel du seine Wiederaufnahme im Rom des 20. Jahrhunderts*, Bielefeld, 2000; I. WILLI-PLEIN, *Davidhaus und Prophetie. Studien zu den Nebiim*, en particulier pp.1-75. W. DIETRICH, *Die Samuelbücher im deuteronomistischen Geschichtswerk*, Stuttgart, 2012, en particulier aux pages140-147; W. DIETRICH et H. KERKOMMER, *König David – Biblische Schlüsselfigur und europäische Gestalt*, Freiburg, 2003.

<sup>44</sup> Voir 2S16,12. Traduction de la TOB

<sup>45</sup> Voir 2 S16, 18

<sup>46</sup> TOB, p. 1797

disent rien – ou presque rien - de négatif sur la personne de David. La TOB constate à juste titre : « Tout ce qui concerne l'enfance et la vie errante de David en conflit avec Saül est laissé de côté, de même que ses sept années et demie de règne sur Juda à Hébron, tandis que les autres tribus d'Israël connaissaient le règne mouvementé d'un fils de Saül, Ishboshet. De plus, tous les événements familiaux concernant la cour du roi, le comportement du roi lui-même dans l'affaire Bethsabée, la femme d'Urie, les rivalités de ses fils pour sa succession, la révolte d'Absalom, bref tout ce qui donne aux ch. 9-23 du 2<sup>ème</sup> livre de Samuel le caractère vivant et réaliste d'un récit sur la vie d'une cour royale, ne se trouve pas dans les Chroniques »<sup>47</sup>. Selon W. Dietrich, le David des livres des Chroniques est complètement retravaillée selon les besoins de la période exilique et postexilique<sup>48</sup>. En fait, le Chroniste n'écrit pas l'histoire au sens moderne du terme. A beaucoup d'endroits, il fait une interprétation des événements tout en cherchant à mettre en relief la place de la dynastie davidique il fait plutôt une théologie de l'histoire. Ainsi, sa lecture de l'Exil en dépend également ; sa lecture est optimiste. Aux yeux du Chroniste, l'exil était certes un tragique événement, mais il ne signifiait en rien la fin de l'histoire d'Israël<sup>49</sup>. Le Chroniste en est convaincu : l'Exil « n'avait pas été une rupture avec le passé et n'avait pas conduit à quelque chose d'entièrement neuf »<sup>50</sup>, étant donné que l'histoire de Yhwh avec son peuple continue, même avec et au-delà de l'Exil. Comme le décrit si bien W. Harrington, « Le désir de l'auteur est de manifester d'établir une continuité entre le passé et le présent, et de montrer que les choses passées gardent un sens pour ses contemporains. Son principal objectif est d'écrire une histoire de la dynastie de David, de montrer ce qu'elle a réalisé dans tous les domaines, aussi bien au temporel qu'au spirituel<sup>51</sup>. Cette œuvre grandiose est sans conteste le fruit de la promesse faite autrefois par Yhwh à David par le biais du prophète Natan<sup>52</sup>. Le rôle du roi David y est plus que primordial. « Tout ce qui a

---

<sup>47</sup> TOB, p. 1801. cf. K. SEYBOLD, *David als Psalmsänger*, p. 152 .

<sup>48</sup> Voir W. DIETRICH, *art. cit.*, p. 144

<sup>49</sup> Voir R. ALBERTZ, *op.cit.*, pp. 16-20 s'appuyant sur le récit deutéronomiste du 2<sup>e</sup> livre des Rois.

<sup>50</sup> W. HARRINGTON, p. 507.

<sup>51</sup> Voir ID, p. 505.

<sup>52</sup> Nous ne saurions, dans le cadre de ce travail, nous étendre longuement sur l'analyse de de la prophétie de Nathan selon les deux versions (2Sam7//1Chr17). Qu'il nous suffise d'indiquer les deux occurrences suivantes : 2Sam7,16 : Devant toi, ta maison et ta royauté seront à jamais stables,

précédé l'histoire de David est réduit à un ensemble de tableaux généalogiques (1Chr 1-9) », note la TOB<sup>53</sup>. Le roi David des livres des Chroniques correspond ainsi à l'idée que l'Orient ancien en général se fait du souverain. Comme le rapporte Walter Dietrich, le vrai souverain, « devait se distinguer par ses qualités personnelles, par la légitimité évidente de son pouvoir, par des succès exceptionnels tant en politique intérieure qu'en politique extérieure et par des rapports privilégiés avec le monde divin<sup>54</sup> ». Dans les livres des Chroniques, on rencontre un David qui se fait remarquer par ses qualités personnelles d'organisateur et stabilisateur. David est un roi conquérant (1Chr 11-12.14.20.18) et un grand organisateur et administrateur du territoire national (1Chr. 27-28). Mais surtout et avant tout, il est le grand-prêtre qui organise et réforme la vie liturgique (1Chr 23 : les lévites ; 24 : les prêtres et lévites ; 25 : les chantres ; 26 : les lévites). On lui doit l'initiative de transférer l'Arche de Dieu à Jérusalem (1Chr 15-16).

•

Le dernier mot du trinôme initial de notre psaume est le . Il constitue avec les deux termes bibliques les plus utilisés pour désigner les textes des chants du livre du psautier, dans lequel il revient 57 fois dans le psautier, dont 4 fois dans la dernière collection davidique (Pss 139,1 ; 140,1 ; 141,1 ; 143,1)<sup>55</sup>. LXX traduit par ψάλμός qui a donné son nom à la désignation courante dans un grand nombre de traductions anciennes et modernes<sup>56</sup>. Il reste, néanmoins, que ce vocabulaire est

---

ton trône à jamais affermi » ; 1Chr 17, 14 : je le ferai subsister à jamais dans ma Maison et dans mon royaume... ». Selon les auteurs de la TOB, p. 1835, note e), 1Chr17,14 utilise la 1<sup>ère</sup> personne pour montrer, que « c'est Dieu qui règne lui-même, et le roi n'est que son représentant sur le trône de Jérusalem. C'est moins un messianisme où le roi-messie règne sur la terre, qu'une théocratie où Dieu est le seul roi ».

<sup>53</sup> TOB, p. 1801

<sup>54</sup> W. DIETRICH, *König David- biblisches Bild eines Herrschers im altorientalischen Kontext*, in W. DIETRICH/ H.HERKOMMER(éd), *König David*, 2003, pp.3-4.

<sup>55</sup> Certains autres psaumes sont désignés par le terme *tehilim*.

<sup>56</sup> Le latin traduit « psalmus » (voir la Vulgate), le français « psaume » (voir notamment la TOB et la BJ), l'allemand « Psalm » (voir notamment Einheitsübersetzung), l'italien « salmo » (voir la *Bibbia di Gerusalemme*), l'anglais « psalm » (voir entre autres *The Interlinear Hebrew/ Greek/ English Bible*, éditeur J. Green). Presque toutes gardent la racine grecque ou latine, et doivent avoir, d'une certaine manière, créé un néologisme dans leurs langues respectives. Les traductions en langues congolaises, en général, n'ont pas un mot d'emprunt ; elles traduisent dans leurs langues respectives le mot « chant » sans pour autant rendre la nuance de « chant accompagné d'instruments à cordes ». Il faudrait pour cela chercher très loin dans le passé. Mais même là, nkunga, nsambo , ce qui veut dire

tout particulier ; on le rencontre très rarement en tant que tel en dehors du psautier. De par son étymologie, le mot signifie « chant accompagné d'un instrument à cordes ». La question est de savoir si au moment de l'ajoute rédactionnelle du titre du psaume 139, le texte est toujours conçu comme chant à usage liturgique, devant être accompagné d'instruments à corde. Du point de vue formel, on constate que Ps 139 ne contient aucun indice direct qui montre que ce texte était précisément conçu comme chant ou tout au moins pour l'usage liturgique<sup>57</sup>. On comprend que Mowinckel remettait sur le tapis l'opinion héritée de Gunkel, selon laquelle les psaumes avaient été initialement composés pour un objectif cultuel. Selon Mowinckel, soutenant une position contraire à celle de son maître Gunkel, les textes de psaumes ont d'abord été conçus comme des textes de prière individuelle. Loin d'être d'abord un texte de chant, Ps 139 serait d'abord et avant tout un texte de prière pour l'individu et non pour la communauté en prière. À ce titre, le terme pourrait prêter à confusion si l'on cherche absolument un lien du psaume 139 avec le milieu cultuel<sup>58</sup>. A la rigueur, on ferait même probablement mieux de le remplacer par l'équivalent hébreu pour prière.

### **b) L'affirmation initiale : Dieu connaît le psalmiste (v1b)**

Ps 139 affirme dès le départ, dans le cadre de l'invocation, que Dieu connaît le psalmiste. En fait, les psaumes commencent très souvent par une invocation qui

---

« chant », mais pas nécessairement accompagné d'un instrument à corde ou prévu et réservé à un contexte bien déterminé.

<sup>57</sup> Dans certains textes-chants, on voit, notamment, la présence du terme *shela*, pause. Seul Ps 140 dans la dernière collection davidique contient trois fois la mention *shela*.

<sup>58</sup> Les réflexions sur le contexte cultuel ou non ouvrent la porte d'une certaine manière à la question du genre littéraire du psaume 139. Les commentaires des psaumes jusque dans les années soixante-dix a sensiblement du mal à déterminer avec précision le genre littéraire du Ps 139. Hermann GUNKEL suggérait à son temps que le Psaume 139 était essentiellement un hymne avec des formes particulières, alors qu'A. Weiser reconnaît dans le psaume deux formes, l'hymne et la prière. Avec Alfons DEISSLER, il n'était plus possible de classer le psaume dans quelque genre littéraire que ce soit. Pendant ce temps, SELLIN-FOHRER, dans son « *Einleitung in das Alte Testament* », 1969, place le psaume dans la catégorie des psaumes de supplication individuelle, et R. Kilian reconnaît que le psaume est essentiellement une supplication avec un prologue de confiance. On pourrait dire que sur cette question, la critique nous fait promener dans une véritable tour de Babel. Voir un état de la question là-dessus chez H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *art. cit.*, pp. 39-51. Notons que l'auteur se contente de faire le relevé des différentes positions sur la matière, avec indication de la tendance « actuelle » : interpréter le psaume du point de vue sapientiel. Par ailleurs, faisons remarquer que la question du genre littéraire ne constitue pas nécessairement la grande préoccupation de la nouvelle exégèse. A ce propos, dans sa mise au point de 1991 (cf. supra), Jacques Vermeylen estime que « l'étude des genres littéraires, dans le sillage de Gunkel, laisse la place à celle du sens profond de ces prières » (voir son article « Où en est l'exégèse du psautier », p. 75).

consiste à citer le Nom de Dieu<sup>59</sup>. Ps 139 nomme Dieu par le tétragramme<sup>60</sup> qui revient trois fois en tant que vocatif (vv1.4.21). Dans les deux premières occurrences, le psalmiste s'adresse à son Dieu, ; il l'interpelle pour lui faire part de son constat par rapport à sa connaissance-présence. Même au v21, le psalmiste recourt au tétragramme pour faire part du constat d'idolâtrie observée chez le mauvais<sup>61</sup>. De manière générale, le recours au vocatif divin permet à l'orant cherche d'établir un rapport de confiance tout particulier avec son Dieu<sup>62</sup>. Cette confiance est

---

<sup>59</sup> Voir W. HARRINGTON, *Introduction à la Bible*, p. 476 : « Les premiers mots du psaume sont habituellement un appel adressé à Dieu ; souvent on n'y trouve pas davantage que la mention du nom divin. Parfois, l'invocation est un peu plus développée ; elle rappelle, par exemple, la bonté dont Dieu fait preuve, d'ordinaire, envers ceux qui le prient (Ps 51,3 ; 71,2-3 ; 86,5).

<sup>60</sup> Il existe de nombreuses analyses sur le tétragramme. Qu'on se limite ici à évoquer l'analyse de Josef Schreiner dans son étude générale de la théologie de l'Ancien Testament. Voir J.SCHREINER, *Theologie des Alten Testaments*, Würzburg, 1995, pp.35-38. On trouve à cet endroit des indications pertinentes sur la vocalisation ainsi que sur l'origine du nom Yhwh. Selon l'auteur qui s'appuie entre autres sur les résultats d'Ernst Jenni dans son article Yhwh dans le THAT, des sources bibliques mais aussi extrabibliques (notamment les inscriptions sur la Stèle du Roi Mescha de Moab vers 850) attestent YHWH comme le Dieu d'Israël. Entretemps, la prononciation originale des quatre consonnes n'a pas été attestée dans la tradition biblique, mais bien plus tard (du VIII<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle), grâce au travail des massorètes, le tétragramme reçoit les voyelles tantôt d'<sup>a</sup>*donai*, tantôt d'*elohim*, ou encore de *shema*, afin d'éviter de prononcer le Saint Nom de Dieu. Une certaine tradition extrabiblique autour des noms propres des personnes et des noms de Dieu chez des auteurs permet de supposer que la prononciation originelle du Nom de Yhwh est le « *jahwäh* ». Par ailleurs, la critique s'est demandé si ce même nom n'était pas utilisé ailleurs dans l'Orient Ancien. En fait, on pourrait penser que le Nom YHWH lui-même vient du milieu ambiant, dans lequel Moïse en a eu la révélation. A ce sujet, Schreiner se limite à indiquer une supposition plutôt solide, selon laquelle le berceau du Nom Yhwh doit se trouver dans le Sud, chez les Madianites ou les Kinites. En outre le tétragramme, Ps 139 recourt également aux noms, *eloha* pour désigner Dieu. Le nom composé , mon Seigneur, par contre, que l'on retrouve une fois seulement dans le reste de la collection, et ce, en Ps 140,8, n'est pas attestée dans notre psaume.

<sup>61</sup> Notons que Ps 139 n'est pas le seul psaume de la collection à utiliser le tétragramme qu'on retrouve, par ailleurs, 28 fois dans tous les psaumes du dernier psautier davidique, tantôt comme vocatif ou non au début du psaume, tantôt dans le corps du psaume : Ps 138,4.5 (2x).6.8(2x) ; Ps 139, 1.4. 21; Ps 140,2.5.7.9; Ps 141,1.3.8; Ps 142, 2(2x).6; Ps 143,1.7.9.11; Ps 144,3; Ps 145,3.8.9.10.14.17.18.20.21. C'est donc une moyenne de 4x par psaume, avec le record du Ps145 qui, à lui seul, compte 9 occurrences du . Le vocatif (38x) est légèrement plus attesté que le et ses variantes (31x). Il apparaît comme le premier mot ou parmi les premiers mots de la prière proprement dite. Seul Ps 145 ne connaît pas le vocatif . Par rapport à l'ensemble du psautier, on relève 27 occurrences du YHWH qui apparaît au début du psaume, au vocatif, comme invocation directe, avec ou sans titre ou attribut. Dans tout l'AT, le tétragramme YHWH est attesté au moins 6823x. Cf. F. BROWN, S.R. DRIVER, C.A. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, 1906, p. 217. Par contre, est mentionné 46x au début des psaumes en tant que complément (l'accusatif), alors que et ses variantes y reviennent seulement 15x en tant que compléments d'objet. Dans le dernier psautier davidique, l'invocation est adressée 4x à et 1x à . Outre au Ps 139, le vocatif du nom divin est ainsi présent aux Pss 140.141.143, trois psaumes qui avec Ps 142 partagent notamment la caractéristique d'être des supplications.

<sup>62</sup> Pour le dire dans la terminologie des actes de langage, ce serait là comme une force illocutionnaire qui sous-tend le discours. Hubert Hirsiger est un de ceux qui exploitent cette méthode dans l'exégèse biblique, en particulier celle des psaumes. Les actes de langage sont une méthode d'analyse du langage qui a été initiée J.L. Austin (1911-1960) et développée par J.R. Searle. Voir J.L. AUSTIN, *How to do things with words*, Oxford, 1976. Parmi les travaux les plus ou moins récents sur la méthode, signalons : Raoul MOATI, *Derrida, Searle : Déconstruction et langage ordinaire*, Paris,

illustrée directement par le recours aux deux verbes de ce v1b :            et            . Leur sujet est sous-entendu ; c'est le « tu » du Yhwh interpellé plus tôt au vocatif. Outre la force illocutionnaire et perlocutionnaire qu'il comporte, le « tu<sup>63</sup> » sous-entendu, en

---

2009 ; C.B. CHRISTENSEN, *Language and intentionality. A critical examination of John Searle's later theory of speech acts and intentionality*, Würzburg, 1991. Selon la théorie des actes de langage (Speech acts), le discours est constitué de trois niveaux : a) le locutionnaire comme niveau matériel et positif, c'est en fait le langage, tel il est perçu directement par le lecteur ou l'auditeur ; b) l'illocutionnaire comme implication et arrière-fonds caché qui motive la production du langage ; c) le perlocutionnaire comme finalité, ce que l'auteur ou le locuteur vise ou veut obtenir. La théorie comme méthode d'analyse a été aussi appliquée dans l'exégèse biblique. Parmi ses représentants, on devra mentionner pour l'application à l'AT en général A. WAGNER, *Sprechakte und Sprechaktanalyse im Alten Testament. Untersuchungen an der Nahtstelle zwischen Handlungsebene und Grammatik*, BZAW 253 (1997); et pour Ps 139 en particulier H. IRSIGLER, *Ps 139 als Gebetsprozess*, in H. IRSIGLER (éd.), *Wer darf hinaufsteigen zum Berg JHWHs*, St. Ottilien, 2002, pp. 223-264, ainsi que son autre article publié cinq ans plus tard sous le titre « *Psalm 139. Eine Sprechaktanalyse* », in C. DILLER (éd.), *Erforsche mich, Gott, und erkenne mein Herz. Beiträge zur Syntax, Sprechaktanalyse und Metaphorik im Alten Testament*, St. Ottilien, 2005.

<sup>63</sup> Depuis les dernières décennies du siècle dernier, l'interprétation occidentale du Ps 139 a beaucoup relevé la dimension interpersonnelle des rapports entre l'orant et son Dieu. Ces rapports sont exprimés en particulier dans les catégories « je-tu ». Sigfried WAGNER en 1997, Erich ZENGER en 1994, Andreas WAGNER (2007) sont quelques représentants de ce courant d'interprétation. Qu'il nous suffise cependant de signaler, à cet endroit, que l'interprétation « je-tu » du psaume n'est pas sans lien - même lointain - avec le philosophe et théologien juif Martin Buber (1878-1965), dont la théorie sur l'intersubjectivité « personnelle » s'est développée en Occident dans le contexte de la première moitié du siècle marquée par les deux grandes guerres et surtout par les horreurs du nazisme. Son chef-d'œuvre « Ich und Du » est publié en 1923. L'ombre de l'intersubjectivité bubérienne est aussi perceptible dans l'article plus ou moins récent de Booij sur Ps 139. Cf. Th. BOOIJ, *Psalm CXXXIX: text, syntax, meaning*, in VT (55), 2005, p. 2. Pour une lecture africaine et congolaise du psaume, nous parlerions moins en termes de « je-tu ». Cette catégorie sauvegarde certes la personnalité des deux actants du discours ; elle verse cependant d'une certaine manière dans une interprétation individualiste qui serait contraire au légendaire sens communautaire en Afrique noire. Nous pensons que, au-delà du rapport « je-tu » articulé par l'orant, s'installe entre les actants une complicité affective. La théologie africaine moderne met notamment en exergue la notion de la solidarité en tant que des articulations de sa sociologie communautaire. Selon Claude Ozankom, la solidarité dans et au service de la communauté est une valeur fondamentale africaine qui établit un lien tridimensionnel avec les ancêtres, les contemporains et la génération postérieure. Malgré certains abus graves, dont le parasitisme, le tribalisme et le népotisme, l'auteur croit à la survie de cette valeur de solidarité dans la société africaine de demain. Voir C. OZANKOM, *Begegnungen mit Jesus in Afrika. Afrikanische Glaubenswirklichkeit in theologischer Perspektive*, Ferdinand Schöningh, 2011, pp. 181-195. Sa position prend probablement un peu trop la forme d'une vision ultra-optimiste et même très métaphysique. Et pourtant, il faut bien reconnaître à l'auteur le droit de réaffirmer la pertinence de cette valeur africaine et de l'intégrer dans le discours théologique du moment. De son côté, Chukwuemeka Emmanuel Umeh se proposait de faire l'ébauche d'une théologie africaine de la solidarité, sans pourtant trop s'attarder sur la spécificité sociologique, anthropologique et même ethnologique du concept en Afrique. Voir C.E. UMEH, *African Theology of Solidarity*, Hamburg, 2008, pp. 107-121. Même si le discours théologique sur la solidarité n'est pas encore complètement élaboré, nous devons reconnaître néanmoins avec Claude Ozankom l'importance de cette valeur qui fait partie de l'identité africaine. Une de ses conséquences se répercute dans la manière dont l'africain entretient sa relation avec son Dieu. Entre les deux, Dieu et l'homme, s'établit non seulement une relation intersubjective, mais aussi et surtout une relation de solidarité. On pourrait dire, selon un regard africain, qu'en interpellant Yhwh en Ps 139,1, l'orant sait que ce Dieu fait partie de sa communauté de vie ; l'orant constitue un « nous » avec son Yhwh qui, comme le souligne Bujo notamment, est source de vie. En tant que tel, il est toujours déjà disposé à protéger la vie de l'orant Voir. B. BUJO, *Gottesvorstellung in der Tradition und ihre Fortführung im Christentum*, in K. HILPERT et K.H. OHLIG (éd.), *Der eine Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung*, Zürich, 1993, plus précisément pp. 252-254. Cf. J. ILUNGA MUYA, *Bénézet Bujo. Eveil d'une pensée systématique et authentiquement africaine*, in B. BUJO et J. ILUNGA MUYA, *Théologie africaine au XXI<sup>e</sup> siècle*.

hébreu « attah », établit un rapport tout particulier avec l'orant. Dans le cas d'espèce, il s'agit pour l'orant d'affirmer à ce Dieu Yhwh que, par-delà toutes les généralités reçues sur ses qualités, ses attributs<sup>64</sup> et prouesses dans la création et l'histoire, il reconnaît une relation personnelle parce que Yhwh le connaît.

Le binôme présente, cependant, quelques difficultés dans la formulation et l'interprétation. Il y a d'abord le temps de ces deux verbes. est au qatal qal, alors que est yiqtol qal. La forme verbale est constituée du verbe au qatal, qal, 2<sup>ème</sup> pers. sing<sup>65</sup>. du verbe -guttural « éprouver, examiner, regarder minutieusement, passer à la loupe », suivi du suffixe -, pronom personnel de la 1<sup>ère</sup> pers. sing. Le suffixe - est l'une des trois formes<sup>66</sup>, avec

---

*Quelques figures.* Vol. I, Fribourg, 2002, en particulier la notion de l'Ancêtre aux pp. 116-119. Dans la pratique religieuse actuelle du Congolais/de la Congolaise, on pourrait même risquer de rendre le vocatif par « PAPA » qui revient très régulièrement dans l'oraison libre surtout dans les nouvelles communautés de prière.

<sup>64</sup> Un des attributs mentionnés dans la collection est le hesed. On le trouve pas en Ps 139, mais plutôt aux psaumes voisins, à savoir Pss 138, 136 et 135. Pss 136 et 138 reprennent à leur manière la formulation *hesed*, telle que livrée dans la tradition de l'exode. En effet, dans le livre de l'Exode (34,6) est formulée la déclaration sur l'identité de Yhwh :

/ /  
 Yhwh est Yhwh, (il est le) Dieu  
 miséricordieux et bienveillant/  
 lent à la colère/  
 et plein de fidélité et de loyauté.

Dans son étude sur cette formule, Ruth Scoralick reconnaît que cette citation du livre de l'Exode est considérée dans la critique exégétique comme une formule qui dit l'essence de Dieu et explique le nom divin au regard de son action dans l'histoire. Yhwh est Yhwh ; bien plus, on dirait même, Yhwh n'est vraiment Yhwh que grâce à ses qualités et ses actions positives à la faveur d'Israël. Yhwh est le Dieu du *hesed*. (voir R. Scoralik, *Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Exodus 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch*, (HBS, 33), Freiburg, 2002; cf. N.GLUECK, *Das Wort hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauche als menschliche und göttliche gemeinschaftgemässe Verhaltensweise*, Giessen, 1927).

<sup>65</sup> Pour l'analyse grammaticale, nous utilisons les abréviations courantes dans l'école française et/ou francophone: *pers.* pour personne, *masc.* pour masculin, *fém.* pour féminin, *sing.* Pour singulier, *pl.* pour pluriel.

<sup>66</sup> Qu'il nous soit permis d'indiquer d'ores et déjà ici quelques principales caractéristiques et fonctions du pronom de la 1<sup>ère</sup> personne. Le moi de l'orant est présent comme complément dans presque tous les versets de ce psaume, excepté v.12. Il est rendu tantôt par le ni- (vv1.4.5.6.10.11.13.23.24), tantôt par la forme plus abrégée i (vv2.3.5.13.15.16.17.19.23.24) ; tantôt encore il est sous-entendu dans le verbe conjugué à la 1<sup>ère</sup> personne (v7.8.9.14.15.18.21.22).

a) en tant que pronom personnel complément affixe – [v1 : , tu me scrutes ;  
 v4 : (sur ma langue= sur la langue de moi) ; v5 : , tu m'entoures ;  
 v6 : , loin de moi, à partir de moi, = en ce qui me concerne; v10 : , tu me conduis ; , (ta droite) me prendra; v11 , (que les ténèbres) me cache ;



lesquelles l'orant est rendu dans ce psaume. Il est ici complément du verbe ,  
comme on le retrouve aussi dans le reste du psaume en tant que complément du  
nom ou en tant que préfixé d'une préposition. Quant au verbe lui-même, sa racine  
est attestée deux fois en tant que verbe au qal dans ce psaume (v1.23). En tout,  
seulement deux psaumes utilisent la forme verbale : Pss 44,2 et 139, 1.23. C'est un  
vocabulaire plutôt rare. Dans la collection, outre Ps 139, on ne le retrouve seulement  
que comme substantif en Ps 145,3 : « pour sa grandeur, il n'y a point  
de mesure »<sup>67</sup>.

Le problème qui se pose est celui du rapport exact entre ce temps qatal du  
avec le yiqtol qui suit immédiatement dans le même verset. Etant donné  
que le qatal désigne soit une action passée ou une action présente, à quelle de deux  
actions se rapporte précisément le qatal du ? Thijs Booij<sup>68</sup> propose de  
chercher à comprendre la valeur temporelle de ce verbe en tenant compte en  
même temps de la situation temporelle des verbes dans le reste de la section. Tout  
en faisant observer que le langage poétique ne met pas nécessairement une grande

---

, autour de moi; v13 : , tu m'as formé (acquis)].

b) sous la forme plus abrégée – [v2 : « mon repos », « mon aller », « mes intentions »; v3 « mon aller et mon coucher », « tous mes chemins »; v5 : « sur moi »; v13 : « mes reins »; « en moi »; v15 : « mes os »; v16 : , « mes yeux »; v17 : « pour moi, quant à moi »].

c) en tant que pronom personnel sous-entendu dans le verbe conjugué à la première personne [v7 : « j'irai »; « je fuirai »; v8 : « je monte », « je m'installe »; v9 : « je prends », « je m'installe »; v14 : « je suis merveilleux »; v15 : « je fus fait »; « je fus tissé »; v18 : « je les compte », « je peux »].

<sup>67</sup> Cette occurrence est précieuse dans notre essai de rapprochement avec Ps. 139,1.23, car c'est le seul endroit dans le psautier, à part Ps. 139, où le verbe est conjugué avec « Dieu », ici comme sujet. Par ailleurs, J.L. VESCO, p.1295 fait observer, qu'à l'origine *hqr* est utilisé dans le cadre d'une enquête politique, militaire ou judiciaire: « Le premier verbe, *hqr* « scruter » (Ps 139,1), a le sens d'explorer une ville (2S10,3) ou un pays (Jg 18,2). Il suppose une enquête, un examen minutieux et attentif (Dt13,15 ; Ez 39,14 ; Jb 5,27 ;28,27). Il s'agit de jauger (Pr 28,11) et d'estimer. Job et le livre des Proverbes voient une investigation légale au cours d'un procès (Jb 29,16 ; Pr 18,17) ». Dans son commentaire de 2003, où il fait une interprétation collectiviste et nationale du Ps 139, Samuel TERRIEN, p. 875 se limite à indiquer l'usage plutôt sapientiel du verbe : « The verb commonly translated « to search » signifies « to dig », with several nuances of meaning depending on the context. It is often found in sapiential poetry ». Autrement, c'est un verbe plutôt peu courant ; on n'en compte que 22 occurrences au *qal*, dont six fois chez Job (5,27; 13,9; 28, 3. 27; 29,16; 32,11), et quatre fois dans le livre des Proverbes (18,17; 23,30; 25,2; 28,11). Cf. K. SEYBOLD, *Die Psalmen*, 1996, p. 515 se limite à mentionner trois parallèles dans le livre des Proverbes (18,17; 28,11; 29,16) ; C. BUYSCH, *op. cit.*, p. 85, en énumère 18 occurrences, sans pour autant préciser, qu'il s'agit de l'emploi *qal*.

<sup>68</sup> Voir Th. BOOIJ, *Psalm CXXXIX: Text, Syntax, Meaning*, in VT 55, 2005, pp. 1-19.

différence dans l'usage du *qatal* et *yiqtol*, l'auteur estime que le *qatal* des tous les vv1-5, y compris le , ne se rapporte pas à une action lointaine ou d'un passé récent, mais il décrit plutôt une situation présente, une investigation en cours<sup>69</sup>. Quant à nous, nous pensons que le grand mérite de cette position est de mettre le lien entre le *qal* du v1 et tous les autres *qal* jusqu'en v5 qui sont en fait une explication/ illustration de ce premier *qal*. Et pourtant, une approche qui prend en compte la valeur du qui relie les deux verbes dans ce deuxième membre du verset 1 n'arrive pas nécessairement aux mêmes conclusions.

En effet, la nature du préfixe du n'est pas facile à déterminer<sup>70</sup>. S'agit-il là d'un *waw* conjonctif ou plutôt consécutif ? Un grand nombre de traductions modernes rendent à cet endroit un *waw* conjonctif : « tu m'as scruté, et tu me connais »<sup>71</sup>. En 2007, Andreas Wagner estime que le du v1 est un *waw* consécutif<sup>72</sup>. En fait, selon la Grammaire de Weingreen, dans son édition revue et

---

<sup>69</sup> Idem, p.2: « In Psalm cxxxix, the final part shows that it is present situation occasioning the statements of vv.1-5, not one from the past. So there is reason to assume that the perfects of the opening verses concern mainly, if not exclusively, the present and should be translated accordingly ».

<sup>70</sup> Et pourtant, de la nature de cette particule dépend aussi le sens de ce deuxième membre du verset, ainsi que la répercussion de ce dernier dans l'ensemble du psaume. Ceci est d'autant plus vrai qu'à en croire certains auteurs, le du v1b constitue la toile de fond de ce psaume. Voir A. WAGNER, *Permutatio religionis*, p. 94

<sup>71</sup> Quelques traductions bibliques attestent cette interprétation simplement conjonctive du *waw* « Seigneur, tu m'as scruté et tu connais » (*TOB*), « Herr, du hast mich erforscht, und du kennst mich » (*Einheitsübersetzung*); « Herr, du hast mich erforscht, und du kennst mich » (*Jerusalem Bibel*); « Herr, du hast mich erforscht, und du kennst mich » (*Zürcher Bibel*). Le même constat est aussi à faire dans beaucoup de commentaires et travaux modernes sur Ps 139 : « JHWH, du erforschest mich und kennst mich » (GUNKEL, 1929 ; ZENGER, 1994) ; « Jahwe, Gij hebt mij onderzocht en Gij kent mij » (J.P.M. VAN DER PLOEG, 1974). Ps 139 connaît par ailleurs l'emploi du *waw* conjonctif dans les parallélismes propositionnels. Au v5, on a la formule « tu m'entoures et tu poses », qui indique aussi bien la simultanéité de deux actions que la conséquence de la deuxième par rapport à la première. Le v8b commence avec le *waw* (et je m'en vais au shéol) pour indiquer une action postérieure à celle du v8a, sans pour autant lui être consécutive. Au v23 on peut observer un double parallélisme propositionnel et verbal : le verbe revient dans les deux membres du verset, chaque fois en symétrie, d'abord avec le , ensuite avec le . Il reste à supposer que du point de vue littéraire le du établit un rapport conjonctif d'abord avec la section, et peut-être aussi avec l'ensemble du psaume dans un mouvement de péroraison : ainsi donc, pour tout dire, tout compte fait. Le v24a connaît le *waw* au début du verset ( ), mais ce dernier n'a aucun rapport littéraire direct avec la proposition précédente ou le verset précédent.

<sup>72</sup> Voir A. WAGNER, *art.cit.* p. 94: « mit *waw*-Präformativkonjugation wird eine Folge, die sich aus dem vorangehenden Sachverhalt ergibt, angeschlossen ».

corrigée de 1984<sup>73</sup>, le *waw* consécutif, autrefois désigné comme *waw* conversif, établit une relation - de conséquence - entre deux propositions, tout en modifiant ou plutôt en convertissant la forme temporelle de la proposition secondaire. Ainsi, dans le cas de deux verbes, qui initialement auraient dû être dans la forme du passé, l'accompli (*qatal*), le *waw* consécutif a fait du deuxième verbe un *yiqtol*<sup>74</sup>. Si au v1b nous avons un *waw* consécutif, les deux premières formes verbales de ce psaume, tout en ayant l'une l'accompli et l'autre l'inaccompli, renvoient en fait à l'accompli. On devrait donc traduire « tu m'as scruté et tu as connu ». La LXX et la Vulgate ainsi que beaucoup de traductions modernes sont dans cette ligne d'interprétation du *waw* (v1) comme *waw* consécutif<sup>75</sup>.

Si tel est le cas, on doit logiquement placer l'action du , *qatal* avant celle du , *yiqtol*. Mais il faudra probablement aussi faire appel à la signification du verbe dans le contexte du v1, et peut-être même au-delà du verset pour finalement mieux comprendre le sens du *waw*. Le verbe apparaît seulement au v1 sous la forme *yiqtol*. Ailleurs dans ce psaume, le verbe se présente 3 fois dans la forme du *qatal qal*<sup>76</sup> (v2 : ; v4 : ; v14: ), et 2 fois comme impératif *qal* (v23 : ) dans l'avant-dernier verset du psaume. Excepté v14 où le sujet du verbe est , toutes les autres occurrences se rapportent à Dieu comme sujet. Au

<sup>73</sup> J. WEINGREEN, *Hébreu biblique. Méthode élémentaire* (Les classiques bibliques), Paris, 1984, pp. 96-100. Il existe entretemps une nouvelle édition revue et corrigée par J.C. HAELEWYCK en 2004, mais sans modification sur l'interprétation du *waw* consécutif.

<sup>74</sup> De plus, l'auteur fait remarquer que l'usage de ce *waw* désigné autrefois comme *waw* conversif devrait plutôt se limiter aux récits de succession. Voir ID, p. 96.

<sup>75</sup> Le rapport temporel entre les deux verbes du v1 pose problème. La LXX et la Vulgate en attestent: « ἔδοκίμασάς με καὶ ἐγνώσ με » (LXX); « Domine, scrutatus es et cognovisti me » (VULGATE). Ceci se vérifie aussi dans quelques traductions modernes : « Jahweh, tu mi scruti e mi conosci » (RAVASI), « Jehowah, You have searched me and known (me) » (Jan GREEN, *The Interlinear Hebrew/Greek English Bibel*) ; « Herr, du durchschaust mich, du kennst mich durch und durch » (*DIE BIBEL. Die gute Nachricht im heutigen Deutsch*, 1982); « Herr, du erforschest mich und kennst mich ». (C.I. SCOFIELD (éd.), *Luthers Übersetzung*, 1967; H-J. KRAUS, 1978); « JHWH, du hast mich erforscht und erkannt » (A. WEISER, 1979; K. SEYBOLD, 1996 ; F-L.HOSSFELD, 2008; C. BUYSCH, 2009); « Yahweh, you examine me and you yourself know me » ( L.C.ALLEN, 1983); « Domine, probasti me et cognovisti me » (F. DELITZ, 1867). Mentionnons aussi la toute récente étude d'Elizatebh Robar sur le verbe et le paragraphe biblique, dans laquelle l'auteur, dans le cadre de ses recherches doctorales, fait une longue et patiente analyse de la forme verbale wayyigtol, constate entre autres que le wayyigtol biblique est un prétérit d'une valeur tout à fait particulière. Voir E. ROBAR, *The verb and the Paragraph in Biblical Hebrew. A cognitive-Linguistic Approach* (Studies in Semitic Languages and Linguistics, 78), Brill, Leiden-Boston, 2014, pp.60-200.

<sup>76</sup> Le *qal* est la forme verbale sous laquelle le verbe est le mode le plus attesté dans la littérature biblique (822 fois) ; suit la forme causative hiphil « faire connaître », 71 fois, la forme passive le niphil 41 fois.

v1, le contexte d'emploi du verbe semble indiquer que ce dernier est conséquence<sup>77</sup> ou plutôt le résultat de l'action du premier verbe du verset, à savoir le . Schottruff, notamment, nous renseigne que la racine du terme est très utilisée dans les langues sémitiques. Elle signifie étymologiquement « connaître, savoir ». Selon Schottruff, à l'origine, la racine avait le sens sensuel et non noétique ou intellectuel. On utilisait la racine du pour dire « exhaler une certaine odeur ou sentir avec les narines ». En outre, le terme se rapproche aussi de la racine du terme qui signifie « main » ; on reste encore dans la sphère de l'acception sensuelle du terme. Par ailleurs, il y a une certaine similitude avec le verbe arabe « déposer, reposer, se reposer, se calmer »<sup>78</sup>. C'est en fait l'origine de la dimension matrimoniale du . En effet, la première nuit du nouveau couple était considérée comme la nuit de la connaissance. C'était dans cette nuit-là que le nouveau couple avait ses premiers rapports conjugaux. En d'autres termes, c'est la nuit pendant laquelle le mari « connaissait » sa femme. Tout compte fait, c'est seulement à cette occasion que le marié voyait pour la première fois le visage dévoilé de son épouse<sup>79</sup>. C'est pourquoi, exprime non seulement une connaissance noétique, mais il établit aussi une relation de confiance et d'affection entre les deux personnes concernées. Dans le cas du Ps 139, la notion du

---

<sup>77</sup> Une certaine critique met le couple / en rapport avec les psaumes d'innocence, dans lesquels on retrouve une telle terminologie. Pour J. Holman, les verbes des psaumes concernés constituent souvent un parallélisme synonymique autour de la notion « examiner » : Ps 17,3 : « tu m'examines »/ « tu m'éprouves » ; Ps 26,2 : « tu m'examines »/ « et tu me mets à l'épreuve ». On a donc dans ces psaumes mentionnés par Holman une répétition/parallélisme synonymique, qui pourrait être analogue avec le du Ps 139,1. En effet, si au Ps 17 peut être remplacé par , la situation se présente autrement au Ps 139. Siegfried Wagner se porte en faux contre une telle interprétation. Selon lui, le binôme présente des similitudes avec le livre de Jérémie. Cf. S. WAGNER, *Zur Theologie des Psalms 139*, in BZAW (240), 1996, p.134. Nous pensons que le constat lui-même peut être juste, mais ne constitue pour autant pas un indice, encore moins une preuve pour une interprétation prophétique de l'expression. En effet, la péricope de Jérémie, à laquelle S. Wagner se réfère constitue certes une des caractéristiques du ministère du prophète, mais n'est pas partie intégrante de la mission prophétique. D'autre part, on ne saurait simplement à partir de quelques ressemblances littéraires conclure à une influence effective que le rédacteur du psaume aurait subie de la part du prophète.

<sup>78</sup> Voir W. SCHOTTRUFF, *art. cit.*, p. 683. Mais ce n'est pas encore là le domaine qui fait l'accord des critiques.

<sup>79</sup> ID, p. 691: « Daß in dieser Verwendung des Verbums seine grundlegende Bedeutung noch anstehe, ist ebenso wenig wahrscheinlich zu machen wie die (...) Vermutung, daß dieser Gebrauch mit der Entschleierung der Frau in der Hochzeitsnacht (weil der Mann dann das Gesicht der Braut zu sehen bekam) zu erklären sei oder daß er sich eigentlich auf das Konstatieren der Jungfräulichkeit beim ersten Vollzug der Ehe beziehe (...) ».

contient un aspect relationnel spécial ; un rapport de confiance, fruit d'une expérience réelle entre Dieu et le psalmiste<sup>80</sup>.

Le sens de la notion au Ps 139, tel qu'annoncé dès le premier verset du psaume et développé dans le reste du texte, peut être éclairé par d'autres emplois bibliques, en particulier ses occurrences dans la dernière collection davidique. La notion y est présente, dans tous les psaumes, excepté Ps 141 : Pss 138,6 ; 140,13 ; 142,4 ; 143,8 ; 144,3 ; 145,12.

1) Au Ps 138,6c ( , « il (Yhwh) reconnaît de loin l'orgueilleux », le est utilisé dans le sens de « prendre connaissance », « apercevoir au moyen des sens visuels »<sup>81</sup>. La connaissance est l'œuvre de Yhwh.

2) Ps 140,13 ( , « je sais que le Seigneur (...) ») reconnaît au psalmiste le rôle sinon le privilège de fournir un savoir sur les actions futures de Yhwh. Il nous semble que le a davantage une dimension noétique et spéculative, même si le psalmiste ne peut pas ne pas s'appuyer sur l'expérience qui elle-même est le fruit du savoir qui lui a été livré.

3) Au Ps 142,4 ( « c'est toi qui sais où je vais... »), le psalmiste interpelle son interlocuteur divin en lui rappelant que (seul) lui le connaît, car il est informé à propos de « la route » sur laquelle le psalmiste marche. Une fois de plus, Dieu connaît le psalmiste par expérience et relation personnelle, et par spéculation.

---

<sup>80</sup> ID, p. 685. Le verbe a un univers sémantique très large et complexe. Cf. G. J. BOTTERWECK, *Gott erkennen im Sprachgebrauch des AT*, 1951. Cf. G. RYCKMANS, *Les Noms propres sud sémitiques II*, 1934. Dans son emploi religieux le terme désigne la compassion, la sollicitude et la condescendance dont Dieu témoigne à l'égard des tiers, que ce soient des personnes bien déterminées ou le peuple Israël. Cet aspect s'exprime notamment dans les noms théophores hébreux comme *Jhwh connaît*, ainsi que dans les variantes correspondantes dans d'autres sémitiques dont l'amorite, le phénicien, l'ancien arabe du sud. Le s'accompagne de temps en temps d'une nuance de jugement dans les cas où on souhaite l'intervention divine pour clamer son innocence ou pour confesser ses péchés. Behler qualifie les rapports de Dieu avec le psalmiste comme des rapports « intimes ». Cf. G. BEHLER, *Seigneur, tu me sondes et tu me connais. Psaume 139*, in *La vie spirituelle*, 50(1959), p.30 : « Ce qui ne cesse d'émerveiller le poète, c'est précisément la connaissance tout intime dont Dieu l'enveloppe (v6) et le nombre infini des pensées que sa providence affectueuse lui prodigue (vv17-18) ». En outre, le complément du verbe est implicite. A ce propos, J.L. VESCO précise que le manque de complément pour est une construction syntaxique normale en hébreu. Il écrit dans son commentaire, p. 1295 : « En hébreu, le pronom du premier verset « scruter » vaut aussi pour le second « connaître ».

<sup>81</sup> Cf. A. SCHELLENBERG, *Erkenntnis als Problem. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen* (OBO 188), 2003, en particulier les pp. 17-25.

4) Ps 143,8 ( *וְעַתָּה יְיָ אֱלֹהֵי יְהוָה* , « fais-moi connaître/savoir le chemin où je dois aller »). L'orant du Ps 143 s'en remet à Dieu qui seul a la maîtrise du savoir sur ses chemins.

5) La connaissance en Ps 144,3 ( *וְעַתָּה יְיָ אֱלֹהֵי יְהוָה* , « qu'est-ce que l'homme pour que tu le connaisses ? » ) n'a rien de spéculatif. En effet, après la question rhétorique « qu'est-ce que l'homme que tu le connaisses ? » en v3a, suit la précision du v3b avec le verbe *וַיִּשְׁעֶנְךָ* . Le verbe contenu dans l'expression composée du *waw* + le verbe piel imparfait 2<sup>e</sup> pers. masc. sing. + pronom pers. complément, 3<sup>e</sup> pers. masc. sing. signifie « prendre souci », « se soucier ». En raison du principe de symétrie que l'on pourrait dégager du parallélisme de ce verset, il devra être permis de considérer que le verbe dans l'expression *וַיִּשְׁעֶנְךָ* contient bien une nuance affective et peut-être même émotionnelle. A propos, ce sens affectif et non d'abord noétique, philosophique et spéculatif<sup>82</sup> de la connaissance, est le tout premier sens que Schottroff<sup>83</sup>, dans son article sur le *וַיִּשְׁעֶנְךָ* , fait ressortir concernant la connaissance, dont Dieu est le sujet. Pour l'auteur, la connaissance de Dieu est sa sollicitude envers l'homme qu'il a créé. En fait, une telle conception pragmatique du *וַיִּשְׁעֶנְךָ* est caractéristique de la mentalité sémitique très peu portée à la spéculation<sup>84</sup>.

6) Pendant ce temps, Ps 145,12 ( *וְעַתָּה יְיָ אֱלֹהֵי יְהוָה* , « en faisant connaître aux fils de l'homme tes prouesses ») reconnaît (seulement) aux « fidèles » de Yhwh le droit « faire savoir » les œuvres de Yhwh. Il s'agit pour les fidèles de Yhwh de s'impliquer dans le processus de faire savoir, même si eux-mêmes entretiennent une relation particulière avec l'auteur de « œuvres », puisqu'ils lui sont fidèles. En conclusion, le *וַיִּשְׁעֶנְךָ* des Pss 138-145 est proprement une démarche divine basée sur

---

<sup>82</sup> Tout comme l'indique si bien Annette Schellenberg dans le cadre de son étude sur la connaissance dans le livre de Qohelet, on est loin de cet aspect noétique qu'on trouve chez les philosophes grecs depuis Parménide et Héraclite du 6<sup>e</sup>/5<sup>e</sup> siècle av. J.C. Voir A. SCHELLENBERG, *Erkenntnis als Problem. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen* (OBO, 188), Freiburg Schweiz, 2003, p.14.

<sup>83</sup> W. SCHOTTROFF, *art. וַיִּשְׁעֶנְךָ*, in THWAT, col. 691.

<sup>84</sup> C'est en fait une caractéristique que le peuple hébreu partage avec les autres peuples de langue sémitique. Voir R. MEYER, *Hebräische Grammatik*, Berlin, 1992, pp.12-15. L'auteur fait à ce propos une petite note à titre d'information dans l'Introduction de son œuvre. Pour sa part, Baumann note dès 1908 que le mot *וַיִּשְׁעֶנְךָ* et ses dérivés désignent une relation personnelle qui s'exprime par l'attention, l'amour, les bonnes actions et des services. Voir E. BAUMANN, *וַיִּשְׁעֶנְךָ und seine Derivate. Eine sprachliche und exegetische Studie*, in ZAW 28 (1908), pp. 22-41.110-143. Même si le point de vue de Baumann doit être nuancé dans la suite de la recherche, car n'est pas nécessairement seulement un acte affectif, il reste vrai que cette dimension occupe une grande place dans la conception que l'Israélite se fait de son Dieu. Cf. A. SCHALLENBERG, *op. cit.*, p. 5.

l'expérience ; le psalmiste doit se contenter du niveau de l'information à garder pour lui ou à communiquer.

Ceci dit, les problèmes que posent ces deux premiers verbes de notre texte ne sont pas terminés. D'aucuns soulèvent aussi l'incohérence entre le *qatal* en v1 et l'impératif en v23. Comment expliquer qu'après avoir constaté l'action d'un Dieu qui l'a examiné, le psalmiste, maintenant, à la fin de sa prière en v23, invite le même Dieu à l'examiner. N'est-ce pas chose déjà faite ? La difficulté est réelle, mais quelques critiques cherchent à la résoudre, soit en proposant une alternative d'interprétation, soit en l'ignorant d'une certaine manière. Pour Zenger, par exemple, le mouvement qui va de l'indicatif à l'impératif souligne la force de la dynamique de prière de ce psaume<sup>85</sup>. M. Dahood<sup>86</sup>, par contre, cherche à contourner la difficulté. Pour cela, il propose de considérer le *qatal* du v1 comme un impératif<sup>87</sup>. Cette option lui permet de contourner la difficulté créée par le paradoxe apparent contenu dans la demande finale qui fait suite au constat du début : comment demander à Dieu en fin de psaume qu'il cherche à examiner et à connaître le psalmiste alors qu'au début du psaume il est affirmé que Dieu a (déjà) examiné ( ) et de ce fait, il connaît ( )<sup>88</sup> ?

En guise de synthèse, nous dirions que la difficulté n'en est pas vraiment une. Passer de l'indicatif à l'impératif ne devrait pas nécessairement être contraire à la logique du texte. En effet, même si, dès le départ, le psalmiste avait affirmé que Dieu l'a scruté, rien ne doit l'empêcher d'y revenir sous une autre forme à la fin de sa prière. Dans le cas du Ps 139,24, l'impératif qui y apparaît n'a qu'une valeur rhétorique<sup>89</sup>.

---

<sup>85</sup> E. ZENGER, *Ich will die Morgenröte wecken*, p. 245.

<sup>86</sup> Voir M. DAHOOD, *Psalms II 101-150*, New York, 1970, pp. 284-285.

<sup>87</sup> On retrouve le même mode impératif 4 fois au v23, et 2 fois au v24.

<sup>88</sup> ID, p. 285: « Since he has been accused of worshiping idols, the psalmist ask Yahweh to examine him concerning the accuracy of the charge. The traditional rendering of perfect as preterit « thou hast searched me » (RSV) is inexplicable in view of the ending of the poem (v23), «Examine me, El, and know my heart ».

<sup>89</sup> En ce qui concerne le *qatal* du Ps 139,1 on pourrait aussi renvoyer à la formule fréquemment utilisée dans les psaumes « dits » d'innocence, pourvu que Ps 139 soit réellement aussi un psaume de la catégorie «innocence ». Cf. R. MEYMET, *Traité de rhétorique biblique*, Paris, 2007.

Un tout autre aspect qu'il convient d'évoquer au sujet de l'expression et est celui de savoir si elle les deux verbes indiquent par là qu'il s'agit au Ps 139 d'une prière de l'accusé. Klaus Seybold considère que le verbe , qui signifie examiner, scruter, revient souvent dans des textes bibliques dans lesquels le concerné s'en remet à celui qui peut plaider sa cause<sup>90</sup>. C'est pourquoi, on prie le justicier suprême de « scruter, d'examiner » et donc de se rendre compte lui-même de l'innocence de l'accusé<sup>91</sup>. En Ps 139,1, le qatal qal est bien l'indice qui montre que le Dieu-juge a pris le temps d'observer et de scruter l'orant avant que ce dernier ne commence à s'adresser à lui pour vraisemblablement clamer son innocence. Abondant dans le même sens, Hans- Joachim Kraus soutient que v1 contient déjà les éléments qui permettent de déduire que le chanteur du psaume se trouve au tribunal de Dieu, tout comme c'est le cas dans les parallèles bibliques (Ps 7, 9s ; 17,3ss ; 26,1ss ; 44,21ss ; Jr 12,3)<sup>92</sup>.

A ce propos, arrêtons-nous un peu sur la comparaison avec Ps 44. Le verbe y apparaît au v22 : « Dieu ne l'a-t-il pas observé/ constaté ? ». Le pronom démonstratif se rapporte au fait décrit au v21 qui est relatif à une éventuelle accusation d'idolâtrie dont le peuple serait coupable. L'usage de l'expression à cet endroit peut signifier d'une certaine manière que Dieu a pris le temps de vérifier si les accusations portées contre son peuple sont vraies ou fausses. Le yiqtol comme expression de l'inaccompli serait alors difficile à comprendre, si l'on se réfère simplement au locuteur dans son présent. Il faut plutôt supposer qu'il exprime la postériorité de l'enquête faite par Dieu par rapport aux faits reprochés au peuple. Ps 44 est en fait une supplique collective, dans laquelle on commence par rappeler longuement les actions/ interventions positives de Dieu en faveur de son peuple, en particulier en rapport avec les exploits guerriers (vv1-9), avant de déplorer les défaites vraisemblablement nombreuses qu'essuie le peuple (vv10-17). Les derniers versets clament l'innocence du peuple (vv18-23) qui en

<sup>90</sup>voir Pr 18,17 ; 28,11 ; 29,16

<sup>91</sup> Selon Seybold, le psalmiste est vraisemblablement accusé par les hommes de sang (v19) de pratiquer l'idolâtrie.

<sup>92</sup> K. SEYBOLD, *op. cit.*, p. 1096: „Aus den Stellen (...) geht hervor, dass sich verleumdete und verfolgte Menschen der Prüfung Jahwes stellen. Sie treten mit der Zuversicht in den heiligen Bereich ein, dass Jahwe allein das Herz aller Menschen kennt...“.



appelle désormais à l'intervention protectrice de son Dieu (vv24-27)<sup>93</sup>. Au regard de la gravité de la situation ainsi que de l'urgence d'une intervention divine, le Ps 44 prend une signification toute particulière. Il se présente, pour ainsi dire, comme la clé de la solution à la détresse du peuple. Si seulement Yhwh examine et se convainc de l'innocence de son peuple, alors là il agira positivement, peut-on oser lire dans supposer. A cela s'ajoute qu'il ne s'agit pas d'un délit quelconque. La communauté serait coupable d'idolâtrie, le péché contre l'honneur de Yhwh. Dans ce contexte, il ne fait l'ombre d'aucun doute que Dieu doit examiner minutieusement les faits, de la même manière qu'il lui a donné, à lui seul, de connaître les secrets des reins (v22b). Au regard de la particularité du contexte de supplique collective en Ps 44, on pourrait même supposer que le *hqr*, selon ce psaume, est l'apanage de Dieu seul. De toutes les façons, son contexte d'usage en Ps 44 semble très proche de celui qui est relaté en Ps 139, 19-20, où le psalmiste est accusé lui-aussi de pratiquer l'idolâtrie<sup>94</sup>.

La comparaison du Ps 139 avec Ps 44 permet bien sûr de confirmer l'idée, selon laquelle Ps 139 serait un texte dans lequel l'orant, accusé injustement, clame son innocence devant son Dieu. En même temps, il ressort de l'analyse qui précède que pour aller dans le sens d'une prière de l'accusé, l'interprétation du Ps 139 doit s'appuyer abondamment sur l'ensemble du texte, et en particulier sur le contexte qu'offrent les vv19-24. Contrairement au Ps 26 par exemple, l'affirmation de l'innocence qu'on retrouve dans beaucoup de prières de l'accusé n'est pas faite de manière ferme et forte au Ps 139 ; elle se laisse déduire ou conclure<sup>95</sup>. A ce niveau,

---

<sup>93</sup> La supplique collective ne repose pas toujours sur l'innocence. Le livre de Baruch, par exemple, rapporte une longue supplique collective qui fait l'aveu de la culpabilité. Cf. A. KABASELE MUKENGE, *L'unité littéraire du livre de Baruch*, pp.117-127. En fait, l'aveu - qu'il soit individuel ou collectif - rentre entre autres dans le schéma de la théologie prophétique péché-châtiment-conversion-salut, la conversion supposant toujours déjà l'aveu.

<sup>94</sup> S'il reste encore ouverte la question du rapport du *hrq* (v1b) avec la situation décrite en Ps 139, 19-20, on peut néanmoins se contenter à ce stade de notre enquête sur le rapprochement textuel de l'impératif du verbe *hqr* (v23) avec les verbes qui le précèdent directement.

<sup>95</sup> Ps 26 contient dans son deuxième verset la forme verbale *hqr*, impératif qal, 2<sup>e</sup> pers. sing du verbe ayin-guttural *hqr*, examiner que l'on retrouve, par ailleurs, plus loin dans l'avant-dernier verset du Ps 139. Dans la suite du Ps 26, l'orant du Ps 26 clame son innocence sans équivoque : v6 je lave les mains en signe d'innocence ; vv4 : je n'ai pas été m'asseoir chez les imposteurs ; v5 : je n'ai pas été m'asseoir chez les impies. Et l'avant-dernier verset du texte (v11) le dit encore avec plus de pertinence : « ma conduite est intègre ». La présence d'une telle formulation fait du Ps 26 un psaume d'innocence. La situation du Ps 139 n'est pas tout à fait pareille. On n'y retrouve pas la litanie du Ps 26 pour clamer l'innocence que l'on peut pourtant nettement déduire au Ps 139, aussi bien du qatal-yiqtol du départ (v2) que du motif de séparation avec l'impératif *hqr* (v19) illustré aux vv20-22 avec les sentiments négatifs de l'orant à l'égard du « coupable » désignés en Ps 139 comme mauvais, hommes de sang, ennemis.

limitons-nous cependant à constater que le verbe pour « dire, scruter, examiner » n'est présent nulle part ailleurs dans les textes dits prières de l'accusé. On y trouve plutôt des variantes. Une des illustrations est constituée par Ps 26.

### 1. 3 Développement : trois constats de la connaissance-présence (vv2-5)

#### a) Dieu connaît l'emploi de temps du psalmiste (v2)

Le premier constat pour illustrer le *jd'-hqr* de Yhwh porte sur l'agenda du psalmiste à propos de ses activités de nuit et de jour que le texte du psaume rend avec deux mots particulièrement significatifs : *ayin nun* et *ayin*. Ce sont deux infinitifs construits avec le pronom de la 1<sup>ère</sup> personne *ayin* (verbe régulier *ayin* + *nun*, pronom de la 1<sup>ère</sup> personne : mon coucher, quand je me couche) et *ayin* (verbe *ayin nun* + *ayin*, pronom de la 1<sup>ère</sup> personne : mon lever, quand je me lève); ils sont une métonymie, le coucher pour la nuit d'une part et le lever pour jour d'autre part<sup>96</sup>. Le coucher, ou la nuit, symbolise l'absence des activités, et le lever, ou jour, symbole la présence des activités. Ici, Ps 139 recourt volontiers à un langage qu'on retrouve notamment en Genèse dans le récit de la création. En effet, le récit yahwiste de la création (Gn1,1-2,4a) est ponctué du refrain : « il y eut un soir, il y eut un matin »<sup>97</sup>. Là aussi, le rédacteur présente la chronologie de ses activités en commençant par celles de la nuit ou du soir avant de passer à celles du jour.

Par ailleurs, le rapport du v2b avec le premier membre de ce verset mérite qu'on s'y arrête quelque peu. Les deux membres sont du point de vue de la syntaxe

---

<sup>96</sup> Cf. Il s'agit dans ce cas d'un mérisme tout particulier. Cf. J. KRASOVEC, *Die polare Ausdrucksweise im Psalm 139*, spécialement pp. 231-235. L'auteur y affirme, de manière générale, que le mérisme est essentiellement un parallélisme antithétique dans lequel deux pôles comprennent la totalité dans un niveau précis. En outre, la liste des mérismes bibliques varie selon les auteurs. Deux exemples pour illustrer ce propos. En effet, alors que J. Krasovec en 1973 retient principalement Is 37,28 et 2R 19,27, et secondairement parce que moins pertinents 1R 3,7; Ps 121; Jos14,11; 1Sam 29,6; Ez 43,11; Jn 10,9; Ap 1,21, Hossfeld, quant à lui, dans son commentaire commun avec Erich Zenger, observe le mérisme au Dt 6,7/11,19, et Ps 127,2/Ps 1,1. Cf. F.-L. HOSSFELD, *Die Psalmen* (2008), p.721. Cf. A. M. HONEYMAN. Cf. A. MASSART, *Mélanges bibliques*, Paris 1957; H.A. BRONGERS, *Merismus, Synekdoche und Hendiadys in der Bibel-hebräischen Sprache*, in OTS 14 (1965), pp. 100-114. Les deux infinitifs ne sont pas attestés dans le reste de la collection, mais pas très abondamment : *ayin nun* (Ps 140,14 ; Ps 143,3) ; *ayin* (Ps 140,11). Par ailleurs, le binôme *ayin nun* est quasiment inexistant ailleurs dans l'AT.

<sup>97</sup> La TOB, p. 51, se contente de signaler à ce propos que « ce texte a été écrit à une époque où l'on comptait le jour à partir du soir ».

construits de la même manière : verbe conjugué ( :v2a/ :v2b) - complément ( : v2a/ :v2b) Et pourtant, le texte hébreu lui-même ne donne aucune indication de coordination, et laisse ainsi supposer que l'on est en présence d'une juxtaposition toute particulière entre les deux propositions. S'agit-il là d'une suite normale de la description, ou plutôt peut-être d'un rapport consécutif entre les deux propositions. Ce serait dans ce cas une juxtaposition consécutive. Deux petites raisons ne nous permettent pas de maintenir cette dernière piste. Premièrement, parce que le plus souvent le rapport consécutif est exprimé par la particule de coordination, le *waw* consécutif, comme au v1. Deuxièmement, nous semble-t-il, il est difficile d'établir tout simplement une relation de conséquence entre la sphère temporelle avancée en v2a et la dimension plutôt cognitive dont il est question en v2b. Par contre, il y a lieu de suggérer que v2b semble se présenter comme un essai d'explication du fait constaté en v2a. C'est parce que Yhwh est capable de pénétrer<sup>98</sup> de loin<sup>99</sup> même les pensées qu'il est tout à fait à même d'être au courant de toutes activités du psalmiste, selon le principe « qui peut le plus, peut le moins ». Parce qu'elles échappent aux sens empiriques, les pensées des autres

---

<sup>98</sup> Le verbe est un verbe irrégulier *ayin-guttural*, dont le sens primordial est « pénétrer » ; au sens figuré il signifie « discerner, comprendre, saisir, appréhender ». Ps 139,2 est le seul endroit de la dernière collection davidique où le verbe se présente sous cette forme. Ailleurs, dans l'AT, il est également attesté comme *qatal qal* (Jb 9,11; 14,21; 23,8; Prov 14,15; Isa 32,4; Ps 73,17; Dt 32,29).

<sup>99</sup> L'expression adverbiale du verbe « être loin, s'éloigner » ou de l'adjectif « loin », (voir J. KÜHLWEIN, *rhq*, in THAT, col 786-771) suggère de se représenter un certain emplacement depuis lequel Dieu agit. Il est communément établi que le ciel est le domaine et la résidence de Dieu. Aux yeux de Cornelis Houtman, c'est depuis le ciel, son domaine et symbole de son pouvoir royal, que Yhwh Dieu, roi et juge suprême, voit et influence la vie des hommes et le cours des événements<sup>99</sup>. Voir C. HOUTMAN, *Der Himmel im Alten Testament. Israels Weltbild und Weltanschauung*, Leiden-New York, Köln, 1993. Cornelis Houtman est professeur émérite d'Ancien Testament à la Theological University de Kampen (NL), où il a enseigné de 1990-2006. L'auteur présente en particulier dans la section 8.2 « Der Himmel: Domäne und Wohnung JHWH's », pp. 324-337, les rapports négatifs et positifs de Dieu depuis sa résidence céleste avec les humains. Il écrit à la page 331: « JHWH sieht vom Himmel ab (...) Gemeint ist der forschende und alles durchschauende Blick des Königs und Richters der Welt (Ps.14:2; 33:13f; 53:3, vgl. auch 66:7 und Hi 28:24), das Sehen, das mit der Tat untrennbar verbunden ist, das Sehen, das einerseits zum Vereiteln der Pläne der Heiden (Ps.33:10) führt, zum Erschrecken (Ps.14:5) und zur Vernichtung (Ps.11:6) der Gottlosen (vgl. auch Gn 6:12f.) und andererseits zur Fürsorge und Hingabe gegen den Seinen (...) Es überrascht von daher nicht, dass einige Male in einem Gebet die Bitte an JHWH geäußert wird, aus dem Himmel herabzuschauen... ». C'est probablement dans ce cadre qu'il faut comprendre le du Ps 138,6 ( ) et le du Ps 139,2. En outre, certains signalent que l'expression peut aussi être pris dans un sens figuré. Cf. F. BROWN, *Hebrew and english Lexicon of the Old Testament*; W. GESENIUS, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 18. Édition.

ne sont-elles pas le domaine le plus difficile à maîtriser ? Ce faisant, le psalmiste anticipe sur cette raison du pouvoir cognitif exceptionnel dont Dieu est doté ; il la reprend avec force deux versets plus tard en v4. C'est pourquoi, on pourrait même avoir l'impression que v2b n'est pas à sa place, et qu'il vaudrait mieux le placer un peu plus loin au v4c comme complément du verset explicatif.

### **b) Dieu connaît tout l'espace vital du psalmiste (vv3.5)**

Il semble indiqué d'aborder les deux versets 3 et 5 comme un tout, car tous les deux présentent la connaissance-maîtrise de Dieu en rapport avec l'espace dans lequel vit le psalmiste. Tout d'abord, les expressions (v3 : / v5 : ), qui rendent compte de l'espace vital du psalmiste dans ce psaume, se trouvent dans des versets qui ont certaines caractéristiques littéraires communes. Tous les deux premiers membres de verset commencent par le complément (complément d'objet en v3/ adverbe de lieu en v5) et terminent par le verbe conjugué (v3: / v5 : ). Les deuxièmes membres de verset sont introduits chaque fois par la particule waw, et forme un chiasme. Tandis que v3b est construit selon le schéma complément ( )-verbe ( ), v5b prend le chemin inverse : verbe ( )-complément ( ).

Néanmoins, l'espace vital du psalmiste est présenté différemment dans les deux versets. En v3, l'espace est plutôt ce lieu géographique de tout le monde dont les dimensions sont illimitées. Cette généralité est exprimée par le binôme (v3a) formée de deux substantifs qui chacun est composé avec le pronom possessif de la 1<sup>ère</sup> personne. Ce sont là deux expressions qui indiquent tout au moins que le psalmiste a un espace sur lequel il se déplace et se repose. En v3b, on retrouve l'expression (tous mes chemins)<sup>100</sup>. Si le chemin du psalmiste en Ps 139 est cet espace que Dieu connaît profondément, en Ps 138,5 le prend une dimension universaliste. En effet, les chemins ne sont pas seulement les tronçons que la population du pays utilise pour se déplacer. Il s'agit d'un chemin dans son sens propre. Les chemins sont cet espace sur lequel se meuvent les rois (et leurs peuples) pour chanter la gloire de Yhwh. Ps 143, quant à lui, revient sur la dimension

---

<sup>100</sup> ID, col. 458: « In recht allgemeiner Weise bezeichnet „Weg“ im Sinne von „Verhalten, Ergehen, Brauch, Art und Weise“ gewisse Grundtatsachen im Leben der Menschen oder der Natur ». Cf. A. GROS, *Le thème de la route dans la Bible*, 1957, p. 25; F. NÖTSCHER, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran*, 1958.

morale du chemin. Le psalmiste de ce psaume demande à son Dieu de lui montrer « le chemin à suivre », c.à.d. le bon chemin, en d'autres le bien à faire et le mal à éviter.

Quoiqu'il en soit, la terminologie est attestée une fois dans les trois premiers versets et deux fois dans les deux derniers versets du psaume. L'impression générale qui se dégage est que le rédacteur de ce psaume pouvait aussi penser à la vie très mouvementée de David qui devait parcourir tant de chemins pour affronter ou éviter ses ennemis publics et privés. Serait-ce un indice pour la place à accorder à la notion d'espace dans ce psaume ? L'orant est-il un homme habitué à se déplacer sur les chemins « justes » qui sont le chemin de toujours (v24) ? <sup>101</sup>

Au v5, l'espace prend un aspect beaucoup plus personnel ; il se réfère directement au corps du psalmiste que Yhwh peut entourer de devant et de derrière ( v5a) <sup>102</sup>, et sur lequel il pose sa main (v5b). L'intention première de ce verset est certainement de montrer jusqu'où la présence de Yhwh auprès du psalmiste remplit tout l'espace vital de ce dernier supposé provisoirement être en position statique <sup>103</sup>. Il faudra probablement chercher à se représenter un peu la scène décrite par Ps 139 à cet endroit. Apparemment, il est difficilement concevable que le psalmiste soit en mouvement et Dieu l'entoure. Donc, il y a une personne debout, comme premier acteur. Le deuxième acteur qui entre en scène vient entourer le premier. Comment ? Ici aussi, il est invraisemblable que ce ne soit par les bras. D'abord, parce que si Dieu recourait à quelque objet pour contrôler les mouvements de son psalmiste, il y aurait de bonnes raisons de croire que le texte le

---

<sup>101</sup> Le *dereq* est en plus un motif courant dans la littérature prophétique et sapientielle. Voir les statistiques de G. SAUER, *dereq*, in THAT, col. 456-457. Avec ses 66 occurrences, le psautier se situe à la 3<sup>ème</sup> place dans l'emploi de ce terme, après Ezéchiel (107 fois), Prov (75 fois). En outre, les livres prophétiques recourent à ce mot 232 fois, et les livres sapientiaux 177 fois sur le total de 706 fois d'occurrence de ce terme. Alors que les livres de la Genèse et de l'Exode qui doivent souvent décrire des circonstances de déplacement des individus ou des groupes, les concentrent davantage sur l'aspect spatial, les livres prophétiques et sapientiaux font plutôt ressortir la dimension morale de l'expression. Dans ce sens, déjà dans son ouverture, le psautier annonce les couleurs d'une longue leçon morale qui met en exergue la place de la Loi, et dont une des principales expressions est le « *dereq* ».

<sup>102</sup> Cette expression a probablement aussi au départ un sens géographique (d'ouest à l'est), que l'on retrouve notamment chez Jb18,20. Quel est des deux, le sens premier et le sens figuré ? Là-dessus, les opinions sont très partagées. Cf. J. HOLMAN, *Analysis of the Text of Ps 139*, p. 45 ; J. KRASOVEC, *art. cit.*, p. 237 ; H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *art. cit.*, p. 43.

<sup>103</sup> Contrairement aux vv2.3 où le psalmiste est sensiblement en mouvement.

signalerait. Ensuite, parce que, à notre connaissance, ni dans la littérature biblique ni même dans celle extrabiblique n'attestent la scène d'un Dieu entourant l'homme au moyen d'un objet quelconque. Mais au-delà dudit discours, on pourrait se permettre de comprendre que v5a sous-entend aussi que les espaces latéraux sont également d'ores et déjà occupés, en même temps que le devant et le derrière. Car, en considérant que Dieu prend une forme humaine, il n'est pas possible que ses bras occupent le devant et le derrière du psalmiste sans prendre aussi ne serait-ce qu'un côté. Et si la stature humaine de Dieu a des dimensions extraordinaires, - ce qui n'étonnerait pas nécessairement -, son envergure suffirait à couvrir en même temps les deux côtés du psalmiste, tout comme le renseigne entre autres la sculpture du suédois Carl Milles sur la main de Dieu.<sup>104</sup>

La description qui suit dans la deuxième partie du verset suppose, quant à elle, une postériorité de l'action. Ici, on ne saurait imaginer que les actions de deux parties du verset soient simultanées. Si, en v5a, Dieu est à l'œuvre en utilisant ses bras et ses mains, il ne pourrait en même temps poser un de ses mains sur le psalmiste. De toutes les façons, l'expression est particulière. Une première particularité se trouve dans l'usage de *manus*, terme peu courant pour dire « main », contrairement au terme *manu*, qui, lui, est de loin beaucoup plus présent dans la littérature vétérotestamentaire. Mais il n'y a pas que cela qui fait la particularité « main, paume de main »<sup>105</sup>. C'est la

---

<sup>104</sup> Voir notamment dans R. KIEFFER ET J. BERGMANN, *La main de Dieu/ die Hand Gottes*, Tübingen, 1997, dans lequel est reproduite la sculpture juste avant la Préface. L'œuvre d'art du Suédois Carl Milles (1876-1955) nous présente un homme apparemment très dynamique, près à faire un mouvement important, peut-être pour sauter. En tout cela, il est complètement tenu par une main grande qui semble porter tout l'homme sans le moindre problème.

<sup>105</sup> Cf. P. HUMBERT, *Etendre la main*, in *Vetus Testamentum* 12, 1962. Néanmoins, l'expression *manus* est rare dans la littérature biblique. Ici, on préfère les substantifs *manus* et *manu*. Le rare *manus* est à peine attesté chez Jb 40,32 ( *manus* ) Ici, l'expression « poser la main » apparaît dans un contexte de lutte. Son parallèle Job 9,33 ( *manus* ) place le terme *manus*, dans un contexte de comparution entre homme et homme. L'expression devient synonyme de faire justice, rendre justice. En Ps 139,5 *manus* apparaît Il ne s'agit pas d'une lutte déclarée, au cours de laquelle *manus* chercherait à poser sa main sur l'orant pour le maîtriser. « Poser la main » est comme une illustration de la connaissance divine. On montre que *manus* maîtrise l'espace personnel du psalmiste. Cf. Job 40, 25-32 décrit la situation suivante :

Et le Tortueux, vas-tu le pêcher à l'hameçon et de ta ligne le ferrer à la langue ?  
 Lui passeras-tu un jonc dans le naseau perceras-tu d'un croc sa mâchoire ?  
 Est-ce toi, qu'il pressera des supplications le dira-t-il des tendresses ?  
 S'engagera-t-il par contrat envers toi, le prendras-tu pour esclave à vie ?  
 Joueras-tu avec lui comme avec un passereau, le tiendras-tu en laisse pour tes filles ?  
 Vous associerez-vous pour les mettre aux enchères ?  
 Le débitera-t-on entre marchands ?  
 Vas-tu cribler sa peau de dards, puis sa tête de harpons ?  
 Pose donc la main sur lui ; au **souvenir de la lutte**, tu ne recommenceras plus.

J. Holman suggère un autre passage de Job, le Jb 33,7. Cf. Job 9,32-34 :

première fois que le texte recourt à une image anthropomorphique comme moyen de marquer sa présence-connaissance<sup>106</sup>. Nous avons sensiblement affaire à un aspect tout particulier du geste de poser la main. En effet, dans un grand nombre de cas signalés dans l'AT, la main est posée en vue de transmettre un certain pouvoir<sup>107</sup> ou en vue de bénir et de protéger<sup>108</sup>. Pour Vesco, l'expression « poser la main » en Ps 139,5 « rappelle surtout Ex 33,33 où Dieu, jusqu'à ce qu'il soit passé, met Moïse dans le creux du rocher, il le couvre de la paume de sa main, puis la retire quand il s'en va afin que la vision de la Gloire de Dieu ne le fasse pas mourir »<sup>109</sup>. En fait, Vesco accorde au « tu poses ta main sur moi » davantage le sens de protection. Dieu protège son psalmiste. La question est cependant de savoir : de quoi ou de qui Dieu protégerait-il le psalmiste ? Apparemment, le contexte direct du Ps 139 ne fait pas état d'une menace imminente ou lointaine, humaine, animale ou naturelle, dont serait victime le psalmiste, comme c'est notamment le cas en Ex33. Ne faudrait-il pas plutôt supposer que l'expression « poser la main » appliquée à Dieu (Ps 139,5) veut davantage mettre en évidence la relation toute particulière que Dieu établit le psalmiste ? Ce dernier n'est désormais plus une personne quelconque dans sa

---

C'est qu'il n'est pas homme comme moi, pour que je lui réplique,  
et qu'ensemble nous **comparaissions** en justice.  
S'il existait entre nous un arbitre  
pour poser sa main sur nous deux,  
il écarterait de moi la cravache de Dieu,  
et sa terreur ne m'épouvanterait plus.

<sup>106</sup> Le terme est très fréquent dans le livre de Job.

<sup>107</sup> Voir G. BEHLER, *art. cit.*, p. 40. Christl Maier abonde aussi dans le sens d'un pouvoir transmis à la personne concernée. Toutefois, nous avons l'impression que l'interprétation de C. Maier se limite quelque peu à la sphère matérielle. En effet, l'auteur met surtout l'accent sur le poids effectif que la main de Dieu exercerait sur l'orant/orante, à telle enseigne que celui-ci/celle-ci n'est plus à même de se lever. Voir C. MAIER, *Beziehungsweisen. Körperkonzept und Gottesbild in Ps 139*, p. 176: « Das Auflegen der Handfläche ist in diesem Kontext kein Segensgestus, sondern verhindert ein Aufrichten. Gottes Hand lastet schwer auf der Beterin ». Cf. C.WESTERMANN, *art. yad* in THAT: « Anderer Art ist die Rede vom Kommen (1Kön 18,46 ; Ez 3,22 ; Ez 33,22) bzw. Fallen (Ez 8,1) der Hand Jahwes auf einen Propheten. Damit ist nicht bloss eine prophetische Formel für den Wortempfang gemeint (...), der als Druck und Hemmung empfunden wurde, sondern auch eine visionäre Verzückung (...). Zwangsmäßiges hat der Zugriff der Hand Gottes bei den Schriftpropheten Jesaja 8,11, Jeremia 15,17 und Ezechiel, der die Formel an sieben Stellen in Verbindung mit Visionsberichten aufweist ».

<sup>108</sup> A propos de la main bénissante, Gn 48, 13-15.20 rapporte l'épisode de bénédiction suivante: « Joseph prit ses deux fils, Ephraïm à sa droite, donc à la gauche d'Israël, et Manassé à sa gauche. Il les approcha de lui. Israël tendit sa main droite et la posa sur la tête d'Ephraïm, qui était le cadet, et sa main gauche sur la tête de Manassé. Il avait interverti ses mains, puisque Manassé était l'aîné. Il bénit Joseph(...). Il les bénit ce jour-là ». (Traduction de la TOB).

<sup>109</sup> Cf. J. L. VESCO, *op. cit.*, p. 1206.

relation avec un Dieu qui le connaît désormais plus particulièrement que les autres. Ceux-ci n'ont pas bénéficié de la « main posée » qui est une des composantes du rituel biblique de bénédiction. En effet, en Gn 48, en particulier 13-20 notamment, on rapporte qu'Israël tend ses mains –droite et gauche- et les pose sur la tête des fils de Joseph en vue de les bénir.

Etant donné que la bénédiction n'est de toutes les façons pas destinée à n'importe qui ni à tout le monde, ceux qui la reçoivent par le biais de la main posée et de la parole prononcée subissent une certaine transformation qui font d'eux une catégorie à part, une classe des élus, un groupe sui generis. C'est en particulier le cas des prophètes<sup>110</sup>.

Ainsi, dans Jr1,9, l'expression « poser la main » est absente. Cependant, le terme main/ droite apparaît dans une autre expression, celle d'étendre la main. Ici, le Seigneur étend sa main dans le but de mettre ses paroles dans la bouche du prophète qui a été élu et est en train d'être institué dans sa mission<sup>111</sup>. De cette manière, la main, à côté ou après la parole (Jr 1,1), est le moyen par lequel Dieu entre en contact avec Jérémie, l'investit et garantit l'authenticité de sa mission. La main tendue de Dieu qui est mentionnée dans le récit de la vocation du prophète en tout début du livre n'est donc certainement pas un geste salvateur ou protecteur, comme dans un certain nombre d'autres occurrences<sup>112</sup>. Par contre, chez Ezéchiel, on retrouve une expression très proche de « poser la main ». En effet, Ez 37,1 utilise l'expression « la main du Seigneur est sur moi ». C'est une expression qui peut aussi d'une certaine manière être rendue comme « la main du Seigneur est posée sur moi ». Chez Ezéchiel, la main (posée) du Seigneur introduit la vision dont le prophète est témoin. La présence de la main du Seigneur (37,1a)- autant que celle de son esprit (37,1b)- permet d'authentifier la vision que rapporte le prophète. Il s'agit d'une

---

<sup>110</sup> De toutes les façons, chez les grands prophètes au moins, on ne trouve pas l'expression de la main posée ; il y est plutôt question de la main tendue ou de Dieu qui avance sa main vers le prophète.

<sup>111</sup> Le texte fait mention de la main avancée de Dieu dans le cadre du récit de la vocation du prophète Jérémie.

<sup>112</sup> Humbert souligne que du point de vue biblique, la main tendue de Dieu renvoie essentiellement à un geste salvateur et protecteur. Voir P. HUMBERT, *Etendre la main*, VT 12(1963), pp. 383-395.



action de Dieu présent dès les instants préparatoires. C'est Dieu qui prend le prophète par la main, et le fait sortir de par son esprit. Ici aussi, la main du Seigneur est un acte d'authentification des paroles et gestes du prophète. Isaïe (8,11), pour sa part, recourt à l'expression « la main (de Dieu) saisit » comme « introduction à un oracle considéré comme une pièce maîtresse du message d'Isaïe »<sup>113</sup>. Plus loin en 61,1, Isaïe recourt à l'expression « l'esprit du Seigneur est sur moi » qui rejoint d'une certaine manière le rôle de l'esprit du Seigneur dans la vision d'Ez37,1, et partant est analogue dans sa fonction à la place de la main, comme principe d'authentification divine de l'œuvre prophétique. En même temps, la main posée ou tendue, peut-être même que plus que les autres moyens d'authentification de la mission prophétique<sup>114</sup>, établit une relation toute particulière entre les deux actants concernés, Dieu, d'un côté et le prophète, de l'autre. Les deux se connaissent de manière personnelle et particulière, à l'instar notamment de Jr 20,7-12 où le prophète se sait désormais dans l'intimité de son Dieu.

Au regard de ce survol sur l'emploi de l'expression « main tendue/ posée » chez les grands prophètes, qu'il nous soit permis de souligner que Ps 139,5 mentionne la « main posée » de Dieu non pas en vue de protéger le psalmiste ou encore moins en vue de l'écraser. La main posée de Ps 139,5 est un signe par lequel le psalmiste, pour finir sa description sur la connaissance-présence de Dieu, affirme avec force la relation toute particulière de connaissance que Dieu a pris l'initiative d'entretenir avec lui<sup>115</sup>.

---

<sup>113</sup> TOB, p. 784, note h.

<sup>114</sup> Les textes prophétiques sont régulièrement ponctués de l'indication selon laquelle le prophète ne fait rien d'autre que rapporter la parole ou les paroles du Seigneur lui-même. Selon l'importance de la mention chez les grands prophètes, Jérémie est en tête de la liste, avant Ezéchiel et enfin Isaïe. La référence à l'autorité divine de la parole prophétique a trois principales formulations. A) « ainsi parle le Seigneur (tout-puissant) » ou variante : Jr (2,3 ; 4,27 ; 6,6.9.16.22 ; 7,21 ; 9,16.22 ; 13,14 ; 14,10 ; 17,5.19 ; 19,1 ; 22,1 ; 30,5.18 ; 31,7.15.23.35 ; 32,1 ; 33,2.10.12.17 ; 35,18 ; 45,4 ; 48,1 ; 49,1 ; 51,1) ; Ez (6,11 ; 14,21 ; 25,12.15 ; 36,37 ; 37,5.9.12 ; 38,10.17 ; 45,9 ; 46,1.16 ; 47,13) ; Is(8,11 ; 22,15 ; 45,1 ; 50,1 ; 56,1 ; 65,8 ; 66,1) ; B) « la parole du Seigneur s'adresse à moi » ou variante : Jr(1,4.11 ; 2,1 ; 3,11 ; 11,9 ; 13,1 ; 15,1 ; 16,1 ; 18,1.5 ; 24,3 ; 25,15 ; 46,25) ; Ez(6,1 ; 7,1 ; 11,14 ; 12,1.21 ; 13,1 ; 14,12 ; 15,1 ; 16,1 ; 17,12 ; 18,1 ; 21,1.13 ; 22,1.17.23 ; 23,1.36 ; 24,15 ; 25,1 ; 27,1 ; 22,1.20 ; 30,1 ; 33,1 ; 34,1 ; 36,16 ; 37,1 ; 38,1) ; Is(8,1.5 ; 14,24) ; C) « la parole du Seigneur s'adresse à Jérémie » : Jr7,1 ; 21,1 ; 25,1 ; 30,1 ; 33,1 ; 33,19 ; 34,1.8.12 ; 35,1 ; 39,15 ; 40,1 ; 43,8 ; 44,1).

<sup>115</sup> A notre connaissance, quelque particuliers que soient les rapports de David avec son Dieu qui l'a élu, protégé contre ses ennemis, et établi roi d'Israël, aucun texte biblique sur David ne rapporte que Dieu pose sa main sur David. Seul 2Sam23,2 met dans la bouche de David la double parole « L'esprit du Seigneur parle par moi,, et sa parole est sur ma langue », une expression semblable à la mention prophétique « ainsi parle le Seigneur » ou la parole du Seigneur s'adresse à moi », etc. cf. supra.

### c) Dieu connaît la parole non prononcée (v4)

Au verset 4 apparaît le terme *šāpār*, une forme empruntée de l'araméen et qui signifie parole. Le verset 4 nous indique un autre domaine dans lequel s'exerce la puissante et irrésistible connaissance-présence de Dieu. C'est le domaine de la parole non encore parlée. Le trinôme « la parole n'est pas encore sur la langue » veut dire « avant que la parole ne soit prononcée », ou mieux, « au moment où la parole n'est pas encore formulée et qu'elle est encore une pensée cachée à l'intérieur du psalmiste »<sup>116</sup>. On voit bien que le psalmiste touche ici la sphère de la pensée auquel l'entendement humain n'accède que si elle est formulée en parole, écrit ou autre signe de communication. *šāpār* est un vocabulaire plutôt rare aussi bien au psautier que dans la littérature biblique en général<sup>117</sup>. Dans la dernière collection davidique, il n'est attesté que cette seule fois, au Ps 139. *šāpār* est un aramaisme très fréquent chez Job (34 fois) ; autrement, il est plutôt rare dans le reste du TM où il ne revient plus que 3 fois, compte non tenu de sa présence en Ps 139,4 : Ps 19,5 (l'harmonie éclate sur toute la terre et leur langage jusqu'au bout de la terre) ; Prov 23,9 (ne parle pas aux oreilles d'un sot, il méprise le bon sens de tes propos) ; 2Sam 23,2<sup>118</sup> (l'esprit du Seigneur parle par moi, et sa parole est sur ma langue ).

Au demeurant, le texte du v4ab atteste des affinités avec 2Sam 23,2 évoqué ci-dessus et une des déclarations divines lors de la vocation de Jérémie, en Jr 1.

---

<sup>116</sup> (préposition *šāpār* + substantif féminin sing. *šāpār* + le pronom de la 1<sup>ère</sup> personne) « sur ma langue ». Le terme au Ps 139,4 est certainement utilisé de manière neutre ; il est en rapport avec des paroles positives ou même négatives que pourraient avoir le psalmiste. A ce propos, faisons observer que la critique n'est pas unanime. Sigfried Wagner, notamment, est plutôt convaincu que les paroles en rapport avec « ma langue » sont nécessairement positives. Son analyse des vv1-5 fait ressortir les similitudes de la situation du psalmiste avec celle des « prophètes » Isaïe, Jérémie, Moïse et Samuel. Voir S. WAGNER, *art. cit.*, p. 135: « Der zwanghafte Charakter dieser Gott-Mensch-Beziehung erinnert an das zwanghafte Geschehen prophetischen Berufenseins und Erlebens ». L'intensité des rapports Dieu-homme dans les premiers versets de ce psaume rappelle sans équivoque le contexte de la vocation et du ministère de ces hommes de Dieu évoqués ci-dessus, Cf. C. BUYSCH, *op. cit.*, pp. 148-52.

<sup>117</sup> L'adjectif *šāpār*, qui exprime la totalité, apparaît pour la 2<sup>ème</sup> fois dans ce psaume, et rappelle à certains égards le *šāpār* du v3b. Cependant, à la différence de la première occurrence en v3b qui se rapporte au mérisme (*šāpār*), le *šāpār* de la fin du v4 se réfère au seul terme « la parole » sans recours à quelque procédé de style particulier.

<sup>118</sup> Le substantif *šāpār*, du verbe *šāpār*, est certes un de ces rares aramaismes du TM ; il est le plus attesté dans le livre de Job. Son emploi est donc tardif, à l'exception des inscriptions aramaises Sefire de 740 av. J.C. Cf. HOLMAN, *Analysis of Text of Ps 139*, p. 43; C. BUYSCH, *op. cit.*, p. 91; DAHOOD, *op. cit.*, p. 287.

Alors que le deuxième livre de Samuel formule positivement la présence ou l'apparition de la parole sur la langue de David, le psalmiste reprend la même idée, mais l'exprime avec la particule de négation sur le fond d'une formulation plutôt rhétorique<sup>119</sup>. Il ne fait l'ombre d'aucun doute que avoir la parole sur la langue dans ce contexte d'emploi signifie aussi être prêt à parler ou même déjà être en train de parler. Dieu connaît toutes les paroles non encore prononcées; il remonte lui-même à la source des paroles, la pensée, et la maîtrise puisqu'il connaît toutes parfaitement ( )<sup>120</sup>. Dieu montre ainsi sa toute-puissance et sa grandeur qui surpasse de très loin la petite connaissance du psalmiste qui, comme humain, doit souvent se contenter d'une connaissance limitée à un objet visible et perceptible par les sens (cf. Ps 138 ; 144).

Par ailleurs, apparemment le thème de la connaissance anticipée n'est pas seulement attesté au Ps 139. Déjà la littérature prophétique, en l'occurrence le récit de la vocation de Jérémie (Jr1, 1-10), parle d'un Dieu qui anticipe dans la connaissance du prophète avant même que ce dernier ne voit la lumière du jour. En effet, Dieu affirme en v5 : « avant de te façonner dans le sein de ta mère, avant que tu ne sortes de son ventre, je te connaissais ». Nous revenons plus loin sur les similitudes avec Ps 139,13 en ce qui concerne les informations sur la constitution personnelle du psalmiste dans la section suivante.

#### **1.4 Conclusion : une brève ode à la connaissance (v6)**

Pour la première fois, le psalmiste nous fait état de son état d'âme : il admire (v6a) et reconnaît sa petitesse (v6b). En v6a, le psalmiste exalte et admire (v6a) la connaissance; de l'autre, il dresse un tableau de contraste entre la grandeur et la petitesse, la hauteur et la bassesse, la puissance et la faiblesse (v6b). L'admiration

---

<sup>119</sup> Voir C. BUYSCH, *op. cit.*, p. 91: « Hier wird für David vom Autor der Samuelbücher eindeutig prophetische Rede bezeugt. Natürlich ist in Ps 139 das Prophetische nicht in dem Sinne wiedergegeben, dass dem Beter JHWHs Wort auf der Zunge liegt, jedoch drückt sich in dieser Wendung „du“ allein in dem Wissen JHWHs um das Wort auf der Zunge des Beters die besondere Nähe aus, die auch dem Verhältnis zwischen Prophet und Gott zu eigen ist ».

<sup>120</sup> L'adjectif , qui exprime la totalité, apparaît pour la 2<sup>ème</sup> fois dans ce psaume, et rappelle à certains égards le du v3b. Cependant, à la différence de la première occurrence en v3b qui se rapporte au mériisme ( ), le de la fin du v4 se réfère au seul terme « la parole » sans recours à quelque procédé de style particulier.

(v6a) est rendue par le trinôme ( )<sup>121</sup>, sans verbe conjugué. L'adjectif qualifie , substantif féminin qui signifie connaissance. Il s'agit ici d'une connaissance-savoir qui résulte de l'observation que le psalmiste fait à propos du comportement de Yhwh. v6b présente le contraste entre la hauteur de la comprend la proposition mono-verbale (v6b) sans verbe conjugué, , adjectif féminin relatif au seul substantif du verset, le du v6a. La troisième admiration du verset (v6c) est exprimée cette fois-ci par une proposition avec verbe conjugué ( ).

Nulle part ailleurs dans la collection, on ne retrouve une pareille exaltation au regard de la grandeur de Dieu qui se manifeste dans sa connaissance personnelle du psalmiste. Tout au moins, au Ps 144,3-4<sup>122</sup>, l'occasion est donnée d'illustrer le contenu de la condition humaine que Ps 139,6b évoque plutôt timidement en reconnaissant que la connaissance de Yhwh est trop élevée. En outre, s'extasier pour la grandeur et la totalité de connaissance divine est une attitude biblique, certes pas très courante, mais tout de même attestée notamment en Jb 11,7 (prétends-tu sonder la profondeur de Dieu, sonder la perfection du Puissant ?)

## 1.5 Synthèse : cohésion interne des vv1-6

### a) Le parallélisme dans chaque verset

Tous les 6 versets de cette strophe sont composés chacun de deux trinômes liés entre par un parallélisme synonymique, antithétique ou synthétique<sup>123</sup>.

<sup>121</sup> Cette note positive est un argument contre l'interprétation négativiste proposée par Tilman Moser qui considère que le Dieu du Ps 139 écrase et fait peur à l'orant. Voir T. MOSER, *Gottesvergiftung*, Frankfurt a.m., 1976. Cf. E. ZENGER, *Ich will die Morgenröte wecken*, p. 244.

<sup>122</sup> TOB : « Seigneur, qu'est-ce que l'homme pour que tu le connaisses, ce mortel, pour que tu penses à lui ? L'homme ressemble à du vent, et ses jours à une ombre qui passe ».

<sup>123</sup> Excepté l'article de Jozse Krasovec publié en 1974 sur la polarité stylistique du psaume 139, les figures de style du Ps 139 ont rarement fait l'objet d'une étude systématique. La présente section apporte quelque lumière à cette question. Voir J. KRASOVEC, *art. cit.*, pp. 224-248. De manière générale, les figures de style du psaume 139 se regroupent autour d'une seule figure de style qui est particulièrement dominante, à savoir le parallélisme (Cf. A. WAGNER, *Parallelismus membrorum*). Celui-ci se répartit à son tour en deux catégories : d'un côté le parallélisme verbal et le parallélisme propositionnel, et de l'autre le parallélisme participatif. Le parallélisme verbal (en sigle PV) existe entre (deux) mots ou deux groupes de mots au sein d'un même verset ; tandis que le parallélisme propositionnel, en sigle PP, est à reconnaître entre deux propositions ou deux membres d'un verset. Le parallélisme participatif, en sigle PVV, concerne la symétrie littéraire entre plusieurs versets. Etant donné qu'il arrive que très peu de mots, un ou deux, suffisent à faire une proposition, le PV n'est pas très différent du PP dans notre psaume. Les PV et PP reposent sur la règle de la symétrie, qu'elle soit synonymique, répétitive ou synthétique. C'est la notion classique du parallélisme. Il s'agit de la répétition, mieux de la reprise d'un mot dans le même membre de verset ou la répétition

v1a (                      dédicace)//v1b (                      invocation)

La symétrie entre la dédicace et l'invocation porte d'abord sur le nombre de mots présents dans chacun de membres du verset : les deux sont des trinômes. Ensuite, du point de vue du sens, la dédicace et l'invocation sont en rapport antithétique. Pendant que la dédicace est adressée à un homme, David, l'invocation se tourne vers Dieu, Yhwh.

v2a (                      )//v2b (                      )

Le premier membre du verset contient quatre mots, mais le pronom personnel attaché peut être assimilé au verbe *yadeta* à tel point qu'à vrai dire il ne s'agit que d'un trinôme en symétrie avec le binôme du v2b. En plus, les deux membres sont construits de la même manière : verbe ou groupe verbal (                      /                      ) - double complément (                      /                      ). Enfin, le rapport de parallélisme entre les deux est de type synthétique. Quand v2a affirme que Dieu connaît son agenda, c'est autant dire qu'il doit par conséquent connaître aussi ses pensées.

v3a (                      )//v3b (                      )

Le trinôme est parfait dans les deux membres du verset, et la construction de deux propositions est la même : double complément – verbe. Entretemps, on est en face d'un parallélisme synonymique : ce que v3a dit avec un peu de détails, v3b le résume avec le concept de chemin qui englobe toutes les activités que le psalmiste déploie sur l'espace.

v4a (                      //v4b (                      )

Le premier membre du verset est composé de cinq mots que l'on pourrait aisément réduire à trois. En effet, la conjonction                      ainsi que la particule de négation

---

d'une proposition dans un même verset. Dans le cas précis de ce psaume, et aussi d'ailleurs d'une manière générale dans la poésie biblique, le premier membre du verset, appelé aussi stique, est repris d'une certaine manière dans le deuxième membre. Il est alors synonymique, antithétique, récapitulatif ou synthétique. C'est ici une caractéristique qui semble être courante dans la poésie biblique. Le PVV, quant à lui, est une nouveauté, qu'il importe d'éclaircir. Il est aussi un parallélisme, qui, pour sa part, se base sur le principe de la **participation** d'un groupe des versets à une notion fondamentale, que nous appelons « notion mère ». Ces deux catégories principales sont les plus courantes dans notre psaume. Une troisième catégorie, qui n'est pas tellement attestée, est le parallélisme des extrémités. Ce dernier type de parallélisme ne se situe ni au sein du verset, ni entre différents versets, mais plutôt et seulement entre les deux bouts du texte du psaume 139, en l'occurrence entre les v1 et v24.

forment toutes deux les modalités du verbe sous-entendu et peuvent être considérées comme une unité. Ainsi le trinôme v4a se présente comme suit : particules modales – sujet – complément. Le trinôme v4b, quant à lui, atteste l'ordre suivant : apostrophe- verbe- complément. Enfin, entre les deux trinômes, le rapport est antithétique.

v5a ( )//v5b ( )

Les deux trinômes du v5 forment un chiasme. Alors qu'en v5a les compléments viennent en premier lieu être suivis par le verbe, v5b connaît l'ordre inverse ; d'abord le verbe, ensuite les compléments. En outre, les deux trinômes sont un parallélisme complémentaire : l'un informe sur la présence divine dans la zone horizontale, l'autre indique la même présence divine dans la dimension verticale de l'espace vital du psalmiste.

v6a ( )//v6b ( )

Ici aussi on a affaire à un parallélisme complémentaire. v6b fait le commentaire du constat formulé par le psalmiste en v6a. Entretemps, les deux membres du verset constituent des trinômes, le premier étant formé du verbe, du substantif sujet et du complément. Le deuxième trinôme est une exception dans ce sens qu'il est constitué de deux verbes conjugués, plus le complément . Ce faisant, tous les deux se terminent par le complément composé de la préposition avec le pronom complément.

## **b) La connexion des versets**

### *- Les versets, les uns après les autres*

Entre v1 et v2, le lien est assuré littérairement par la présence du verbe *jada* au *yigtol* à la fin du v1, et qui est repris par la forme *qatal* en début du v2. Le complément indiquant le lieu *merahoq* en fin de v2 trouve un écho en début de v3 avec le doublement complément qui se rapporte à l'espace vital du psalmiste. Le verbe qui clôture v3 n'a pas un correspondant direct au verset suivant qui d'ailleurs semble ne pas être vraiment à sa place. C'est plutôt avec v5 que v3 entretient un lien direct. En effet, pendant que v3 s'ouvre avec l'indication de l'espace dans lequel le psalmiste se meut, v5 attire l'attention sur la présence de Yhwh dans la position statique du psalmiste. Ainsi, les deux versets se complètent. v6 rappelle avec son

substantif les deux verbes du *jada* déjà mentionnés aux vv1.2. Sur ces entrefaites, v4 que l'on se doit de sauter pendant le parcours des versets, se présente avec son évocation de l'aspect parole/ langue comme un petit point de convergence au regard du poids accordé à la parole plus tard dans le psaume au v20.

- *Structure chiasique de la strophe*

Les considérations faites ci-dessus nous mènent à dégager une structure de la strophe à deux manches. D'un côté, la dédicace et l'invocation au v1 suivies d'une double illustration des effets temporels (v2) et spatiaux (v3) de la connaissance divine. Le discours repart, après l'évocation de l'effet-parole en v4, vers une reformulation des effets spatiaux (v5), avant de conclure par une note d'admiration sur le *jada* en v6 évoquant la confiance formulée par le psalmiste dans l'invocation du v1 avec la mention du *jada*.

Cela étant, la structure des vv1-6 peut être présentée sous une forme concentrique<sup>124</sup> :

- A :v1- : dédicace et invocation du Dieu qui connaît (*jada*)
- B :v2.3- : Dieu connaît position dynamique du psalmiste (*jada*)
- C :v4- : Dieu connaît la parole du psalmiste (*jada*)
- B' :v5- : la main de Dieu sur la position statique (*tsartani/ tashet*)
- A' :v6 : la connaissance à admirer (*jada*)

**c) Unité thématique autour de la notion du connaître**

vv1-6 se présentent littérairement comme une ode à la connaissance divine, conçue désormais comme une connaissance-présence dans le temps et dans l'espace du psalmiste. Le tout commence au v1 par la déclaration faite par le psalmiste, selon laquelle Yhwh le connaît. La notion du connaître y apparaît et apparaîtra désormais dans tous les versets de la strophe soit en tant que verbe (v1b , v2a.4b ), soit en tant que substantif (v6 ), soit en tant que verbe associé au verbe (v2b ; v3a ; v3b ; v5a ; v5b ).

---

<sup>124</sup> Pierre Auffret décèle notamment une symétrie concentrique entre vv3-5a autour de v4a, de telle manière que v5a serait le correspondant de v3a, et 4b le correspondant de 3b, v4a formant le sommet. Voir P. AUFFRET, *art. cit.*, p.7.

Deux observations peuvent être faites à cet endroit. Tout d’abord, comme le constate Ravasi, le *jd'* divin comprend dans le contexte de notre psaume une dimension de totalité<sup>125</sup>. L’exégète italien affirme, en effet, que la totalité de la connaissance divine s’exprime à travers différentes structures symboliques qui expriment la polarité, les actions et la supériorité. La polarité est rendue par les couples (binômes) *jsb-qûm* : s’asseoir-se lever ; *-rb* : marcher- se reposer ; *-qdm* : derrière et devant. Selon Ravasi, s’asseoir et se lever comprennent toutes les positions dans l’espace, et impliquent de ce fait tout ce qui peut arriver à l’homme. Marcher et se reposer indiquent, aux yeux de l’exégète de Milan, les mouvements fondamentaux que l’homme effectue dans l’espace et dans le temps<sup>126</sup>. Marcher serait une métaphore pour toute activité, tout travail. Pour le sens du dernier couple retenu, derrière et devant, Ravasi se limite à faire ressortir la particularité du verbe *zrtni*. C’est un verbe « vigoureux », affirme l’auteur ; il indique l’action d’assiéger, de prendre possession, comprimer<sup>127</sup>. Il n’est utilisé qu’à ce seul endroit dans tout le psautier. La lecture ravasienne de la polarité est peut-être un peu trop faite en fonction du livre de Job auquel il se réfère régulièrement ; toutefois, elle permet de cerner les extrémités de la totalité dans laquelle se meut le psalmiste<sup>128</sup>. Par ailleurs, les actions de Dieu en tant que ses investigations sur l’homme portent sur la pensée (*r’h*), le chemin (*drk*), et la parole (*mlh*). Les pensées de l’homme, affirme l’auteur qui cite Homère, sont ouvertes devant Dieu comme une page claire<sup>129</sup>. Le chemin symbolise l’ensemble d’actions qui constituent la trame de la vie humaine, alors que la parole dans la culture orale sémitique représente le sommet de toute communication. En fait, si le lien que l’auteur établit entre pensée et parole est clair, la place du chemin dans le trinôme l’est moins, si ce n’est que les pensées sont exprimées en paroles sur le chemin de la vie, c.à.d. à travers diverses activités de la personne humaine. De toutes les façons, l’association des trois pôles (pensée, chemin, parole) n’est pas évidente, mais elle reste possible. Un dernier aspect de la totalité de la connaissance divine se rapporte, selon Ravasi, au fait que la connaissance est toujours déjà supérieure et dotée d’excellence et de hauteur. En

---

<sup>125</sup> G. RAVASI, *Il libro die Salmi. Commento e attualizzazioni*. Volume III° (101-150), pp. 806-808.

<sup>126</sup> ID, p. 807.

<sup>127</sup> L’exégète italien traduirait lui-même le verbe en français par « traquer ».voir Ibid.

<sup>128</sup> Cf. J. KRASOVEC, *Die polare Ausdrucksweise im Psalm 139*, pp. 234-237.

<sup>129</sup> Ibid.



effet, Dieu connaît de loin (*rhq* v2), il connaît en posant de haut sa main sur le psalmiste (v5), la connaissance est exceptionnelle et élevée (v6)<sup>130</sup>.

À la dimension de la totalité et de l'excellence dans la connaissance divine, il convient d'ajouter, pensons-nous, celle de la proximité et de la présence. En effet, tous les verbes associés<sup>131</sup> -parce qu'ils décrivent un aspect ou un effet de l'action divine de connaître- comportent l'aspect d'un certain contact avec l'objet concerné. Le verbe ayin-guttural *byn* du qatal qal *bnt* (v2) signifie discerner dans le sens d'entrer dans la profondeur, dans le secret de quelque chose. En d'autres termes, avec le verbe *byn*, il s'agit de « toucher » le centre ou le cœur d'une question ou d'une réalité, ou d'un problème, comme on peut le déduire de Ps 5,2 : pénètre mes gémissements ; en d'autres termes, touche le sens, la quintessence de mes gémissements<sup>132</sup>. Le verbe lamed-he *zrh* du qatal piel *zryt* (v3a) est principalement à comprendre dans un contexte paysan, pratique et non pas spéculatif. Vesco fait observer que le sens habituel du verbe au piel est « disperser », « vanner ». « Le vannage, écrit l'auteur, s'effectuait alors les jours où soufflait un vent propice au moyen d'une fourche de bois de deux à sept pointes ou d'une pelle. Le blé qui avait été battu sur l'aire était jeté en l'air. La paille et la bale étaient emportées à distance et dispersées tandis que le grain retombait sur place. On passait ensuite le blé au crible pour le dégager de toute impureté »<sup>133</sup>. Le paysan a son blé devant lui, en sa présence, il le touche et entreprend le processus de purification par le vannage. Le deuxième verbe du v3 est le qatal hiphil du verbe *skn* n'a pas son origine non plus dans les milieux spéculatifs. Edel, notamment, signale que la forme qal du verbe signifie « soigner », « s'occuper »<sup>134</sup>. Dans sa forme hiphil, *skn* a alors le sens de maîtriser, connaître ; ce qui suppose que l'on arrive notamment à maîtriser un objet seulement après avoir pris le temps de s'en occuper, de le soigner. Ainsi, pour Dieu, le fait de maîtriser toutes les pensées du psalmiste suppose qu'il s'occupe non

---

<sup>130</sup> ID, pp. 808-809.

<sup>131</sup> Cf. E. BAUMANN, *und seine Derivate. Eine sprachlich-exegetische Studie* », in ZAW(28), 1908.

<sup>132</sup> Cf. VESCO, p. 1295.

<sup>133</sup> VESCO, p. 1306.

<sup>134</sup> R-F. EDEL, *op. cit.*, p. 172.

seulement des pensées mais aussi et surtout il a soigné (personnellement) le psalmiste. Le verbe ayin-waw du qatal qal (v5a) renvoie initialement à une action physique qui consiste à serrer, comprimer<sup>135</sup>, alors que le verbe ayin-yod *sît* du yiqtol qal, dernier verbe de la liste, dit sans équivoque que Dieu touche, c.à.d. entretient un contact physique avec le psalmiste par la main. En somme, l'acte de connaître de la part de Dieu décrit principalement aux vv1-5 ne l'est réellement que dans la mesure où Dieu touche, pénètre, entre en contact ; en d'autres termes, connaître pour Dieu signifie être présent par un contact personnel. Connaître n'est pas d'abord un acte spéculatif, de l'ordre de l'abstrait; connaître de la part de Yhwh, c'est établir avec le psalmiste une relation personnelle qui peut aussi être établi dans l'acte de poser la main (v5)<sup>136</sup>.

Ce sont ces deux aspects de la connaissance divine - sa totalité et sa proximité ou présence - qui font l'objet de l'admiration du psalmiste en v6. Ce dernier verset de la strophe fait ainsi une sorte de récapitulation – conclusion, en donnant le substantif des verbes *jd'* et de leurs variantes utilisés dans les versets précédents.

---

<sup>135</sup> Cf. *Supra*.

<sup>136</sup> Cf. J. KRASOVEC, *art. cit.*, p. 237, où l'auteur résume la section I en ces termes: « Der Psalmist bewegt sich in den Versen 1b-6 in einer persönlichen Sphäre (...) ».

## CHAPITRE II

### REFLEXION I : UBIQUITE DE LA PRESENCE DIVINE (vv7-12)

#### 2.1 Texte et traduction

- 7a OÙ irai-je loin de toi?  
7b et où me réfugierai-je loin de ta face?
- 8a Si j'allais au ciel, toi tu es là  
8b et si je me couchais<sup>137</sup> dans le shéol, oh là,  
t'y voilà !<sup>138</sup>
- 9a Si je prenais<sup>139</sup> les ailes de l'aurore

---

<sup>137</sup> Voir infra.

<sup>138</sup> La dimension de la surprise du hinneka.

<sup>139</sup> Le père Barthélemy estime que la TOB a bien traduit (je prends les ailes de l'aurore pour habiter au-delà des mers). Voir D. BARTHELEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, Tome 4. Psaumes, p. 836. Nous préférons l'option qui fait ressortir la nuance hypothétique en traduisant

9b et que je m'installais<sup>140</sup> au fond de la mer.

10a Même là, ta main me guidera

10b ta droite me prendra.

11a Et si je disais<sup>141</sup>, qu'au moins les ténèbres  
me couvrent ;

11b et que la lumière autour de moi devienne  
nuit.

12a Même les ténèbres ne sont plus ténèbres

12b et la nuit luit comme le jour<sup>142</sup>.

## 2. 2 Introduction : Position du problème (v7)

Avec une double interrogation introduite par la particule , est posée en v7 la question du champ spatial de la présence de Dieu. Le rapport entre les deux petites questions dans les deux membres du verset est plutôt d'ordre symétrique.

### a) La symétrie de la particule dans v7a et v7b

---

clairement et sans équivoque, supposant que vv8-12 sont guidés par l'hypothèse annoncée en v7 avec la particule +verbe au yigtol. Après le yigtol du v8 suivent trois autres yigtol aux vv8.9 qui, tout en étant sans particule, semblent bien garder la valeur hypothétique du premier yigtol. Voir LXX : εαν αναβω(v8a)/ εαν καταβώ(v8b)/ εαν αναλαβομί(v9a)...καί κατασκηνώσω(v9b) ; Vg : si ascendero(v8a)/ si descendero(v8b)/ si sumpsero(v9a) et habitero(v9b).

<sup>140</sup> Voir supra.

<sup>141</sup> Voir le im du v8.

<sup>142</sup> Le TM termine v12 avec , littéralement comme les ténèbres comme la lumière, autrement dit les ténèbres sont comme la lumière (voir LXX : ουτως και το φως αυτης, Vg : - sicut tenebrae eius ita et lumen eius-, TOB : les ténèbres sont comme la lumière). D'aucuns (notamment R. Kittel, J. Kraus) laissent tomber cette finale parce qu'ils pensent que le binôme est une glose araméenne qui donc originellement ne faisait pas partie du texte. Selon Driver, une glose a cinq principales caractéristiques : usage courant de la préposition ; usage du langage araméen, place dans la proposition, absence des mots suspects, le mètre ou le rythme (voir G.D. DRIVER, *Gloses in the Hebrew Text of the Old Testament*, in *L'Ancien Testament et l'Orient*, Louvain, 1957, pp. 123-161. Holman n'est cependant pas convaincu de l'usage de l'aramaïsme dans notre expression. Nous considérons pour notre part que la particularité de ce binôme est telle qu'il faut le reconnaître comme glose avec couleur araméenne. C'est pourquoi, pour cette leçon précise, nous appliquons le principe de la « lectio brevior potior », limitons v12 à , sans la suite qui est une ajoute postérieure. Voir H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *art. cit.*, p. 44, note 53; D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. T4. Les psaumes*, p. 840 : on peut traduire 12bβ : « les ténèbres sont comme la lumière ».

Les deux membres du v7 utilisent la même particule interrogative, le *’nh*. La double mention de l’interrogatif <sup>143</sup> dans ce verset introduit la réflexion - sensiblement angoissée - du locuteur qui cherche à s’orienter. Il cherchera « son chemin » dans l’espace d’abord, ensuite dans le temps. Mais le contraste est frappant au début de cette nouvelle section. De l’admiration enthousiaste du v6, le tableau du texte est passé en v7 à ce qui ressemble à l’hésitation et au désarroi. A cette phase du discours, il n’y a plus aucune trace de l’euphorie qui avait caractérisé le verset précédent. Le psalmiste du v7 n’est plus l’admirateur que le texte nous a fait découvrir en v6 ( *’nh* ). Rares sont les occurrences vétérotestamentaires dans lesquelles l’adverbe de lieu est utilisé dans la forme interrogative pour indiquer la direction. Dans le psautier, la question du lieu introduite par la particule *’nh* est le plus souvent posée dans le contexte d’une situation et non d’une orientation. Ainsi, le psalmiste du Ps 42 se plaint auprès de son Dieu en lui rapportant par deux fois les paroles calomnieuses faites à son endroit en ces termes : « où est ton Dieu ? » (v4.12). Il en va de même pour Ps 79 dont l’orant élève une supplique auprès de son Dieu pour dénoncer la moquerie dont il est victime de la part des « nations » qui, voyant la détresse du psalmiste, disent : « où est leur Dieu ? ». En dehors du psautier, nous répertorions le *’nh* en tant que particule interrogative seulement dans le livre de la Genèse ; la question se rapporte désormais à l’homme et non plus à Dieu comme dans le psautier. En Gn 3,9 et 4,9 la question de Dieu à l’adresse de l’homme indique un lieu de situation. Ainsi, à Adam Dieu pose la question « où es-tu ? », et à Caïn l’interlocuteur divin demande : « où est ton frère Abel ? ». La particule interrogative *’nh* prend cependant une valeur de direction ou d’orientation en Gn 16,8 et Gn 32,18. La première occurrence fait l’écho de la question de l’ange à la servante de Sara, Hagar, en ces termes : « Hagar, servante de Sara, d’où viens-tu et où vas-tu ? ». La deuxième occurrence rend compte des instructions de Jacob à chacun de ses serviteurs qu’il charge de rencontrer son frère Esaü. La question est formulée de la manière suivante : « lorsque mon frère Esaü te rencontrera et te demandera : « À qui es-tu ? Où vas-tu ? (*’nh teleq*) ». C’est seulement dans ces deux passages que le *’nh* est utilisé avec un verbe de mouvement. Dans les deux passages du livre de la Genèse, on constate que la question « où vas-tu ? » surgit chaque fois dans un contexte bien particulier. Hagar, qui entretemps était devenu enceinte d’Abraham, l’époux de sa maîtresse Sara, doit fuir parce que sa maîtresse

---

<sup>143</sup> Plus loin, au v13, on retrouve le même interrogatif.

Sara, l'épouse d'Abraham, la maltraite. C'est sur sa route de fugitive que l'ange du Seigneur lui apparaît en lui posant la question sur ses intentions. La suite nous montre que cette tentative de fuite devait échouer, car Hagar reçoit l'ordre de rentrer chez sa maîtresse<sup>144</sup>. Par contre, dans ses instructions à ses serviteurs, Jacob ne semble pas prévoir une réponse directe à donner à la question « où vas-tu ». Bien plus, on a l'impression que Jacob met davantage l'accent sur l'identification de son émissaire devant son frère Esaü ainsi que la présentation des présents qu'il lui envoie. Aussi, la question « où vas-tu » qui sortirait de la bouche d'Esaü est plutôt rhétorique, car il faut s'imaginer que l'émissaire serait en fait arrivé au terme de sa route, et qu'il n'a nulle part ailleurs où il doit aller, sinon dire maintenant le motif de sa présence devant Esaü. Quoiqu'il en soit, la question-même rhétorique-, se trouve dans un contexte à l'inverse du récit de Hagar. Alors qu'en Gn 16 Hagar tente de prendre la fuite devant sa maîtresse Sara, le récit de Gn 32 nous décrit plutôt le mouvement de deux frères en voie de se rencontrer<sup>145</sup>. Cela étant, l'interrogation introduite par le en Ps 139,7 est plus proche de celle de Gn16,8, car les deux sont posées dans un contexte d'angoisse et de distance à prendre par rapport à la maîtresse (pour Hagar), et à Dieu (pour le psalmiste). Néanmoins, si la fuite de Hagar est réelle, celle du psalmiste fait partie d'une réflexion dont l'intention est de se faire une idée sur l'étendue réelle de la connaissance-présence de ce Dieu qu'il admire.

Les deux *'nh* du Ps 139,7 indiquent une interrogation sur la direction, car les deux verbes qui les accompagnent se réfèrent au mouvement. Cependant, le deuxième *ana* prend une nuance de précision par rapport au premier, étant donné que le verbe du deuxième membre comporte un peu plus qu'une simple indication de mouvement. Ci-dessous, nous nous occupons de cet aspect.

### **b) La symétrie de deux verbes conjugués et**

Les verbes du *yiqtol qal* et du *yiqtol qal* ont la même forme temporelle et leur signification, tout en étant pas identique, se rapporte au mouvement, au déplacement. Le *yiqtol* « je partirai » s'inscrit bien dans la

---

<sup>144</sup> Cf. I. FISCHER, *Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Gn 12-36* (BZAW 222), Berlin, 1994, pp. 259-298.

<sup>145</sup> Ibid.

logique globale du psaume qui, dès le départ, indique que le psalmiste passe régulièrement de la position statique à la position dynamique, et vice versa. On est tenté, contrairement à Goldingay<sup>146</sup>, de reconnaître à ce        une valeur paradigmatique pour tous les verbes et autres termes de mouvement dans ce psaume. En effet, à la différence des tout premiers signaux linguistiques de mouvement de la première section [        /        (v2a),        /        (v3a)], le        est le verbe principal de la proposition dont le sujet est pour la toute première fois le psalmiste lui-même. Partant, c'est la première fois que nous voyons l'orant se mettre réellement en mouvement ; la première série des verbes de mouvement n'ayant décrit qu'une simple réflexion ou de rappel sur l'activité cognitive de Dieu. Au v7 cependant, le verbe        n'a plus simplement la valeur de mouvement, avec laquelle il est abondamment attesté dans l'AT<sup>147</sup>. L'hébreu        qui peut être traduit en français aussi bien comme « aller » que « partir » rend en fait compte des déplacements de l'israélite aussi bien dans de courts que dans de plus longs trajets<sup>148</sup>.

L'autre verbe conjugué de ce verset, le        du verbe lamed-guttural       , indique le déplacement, tout comme son pendant du premier membre du verset, avec, cependant, une précision. Il ne s'agit plus d'un déplacement en général comme le suggère v7a, mais il est bien question d'un déplacement non voulu avec le but de trouver refuge dans un endroit qui offre un peu plus de sécurité. On retrouve ce verbe notamment dans le livre de Jonas (1,3), lorsque celui-ci se décide à fuir à Tarsis<sup>149</sup>. Tout comme dans le livre de Jonas, le verbe        se construit avec le complément       , le pendant de        qui va avec le verbe       .

---

<sup>146</sup> Pour John Goldingay, le « go » est un terme neutre. Et l'auteur s'arrête là, sans chercher à trouver la spécificité du « go » du Ps 139,7, s'il y en a une. Voir J. GOLDINGAY, *op. cit.*, p. 631: « In the parallelism within v.7, "go" is a neutral term ».

<sup>147</sup> G. Sauer recense en tout 1547 occurrences du verbe        dans l'AT ; les psaumes utilisent le verbe 68 fois. Cf. G. SAUER, *art.*       , in THAT, col. 487-488.

<sup>148</sup> En ce qui concerne le déplacement des hommes, on note que        est quelques bonnes fois utilisé pour désigner un déplacement d'une importance capitale dans la vie de la personne concernée. Et dans le contexte des missions prophétiques, il désigne ce que l'on pourrait appeler un déplacement « de service ».

<sup>149</sup> Cf. C. BUYSCH, *op. cit.*, pp.146-147. Nous nous limiterons à établir le parallèle de la fuite en fonction de la présence du verbe, contrairement à certains critiques qui élargissent l'analogie de la fuite avec la 5<sup>ème</sup> vision d'Amos qui intervient pourtant dans un contexte de violence et de jugement ; ce qui n'est vraisemblablement pas le contexte du Ps 139. Cf. H. IRSIGLER, *Keine Flucht vor Gott. Zur Verwendung mystischer Motive in der Rede vom richterlichen Gott in Amos 9,1-4 und Psalm 139*,

### c) Les compléments de lieu et

Les compléments de deux verbes dans les deux membres du verset ont deux points de convergence. Ils sont introduits par la même préposition d'éloignement *min* dans la forme inséparable du préfixe vocalisé avec le *serē* dans le premier membre, et le hireq dans le deuxième. Ensuite, les deux compléments se rapportent à deux verbes de mouvement. Et pourtant, la signification de ces deux groupes de complément n'est pas exactement la même.

Le , qui est cité ici en rapport avec le pronom personnel de la 2<sup>ème</sup> personne pour , renvoie bien au destinataire de la prière que le psalmiste a nommé jusque-là par deux fois (vv1.4) comme . Ainsi, le en tant que « ton esprit » peut être interprété comme l'esprit de Yhwh<sup>150</sup>. Aux yeux de R. Albertz et C. Westermann, les deux expressions *ruah Yhwh* et le *ruah elohim* ne sont pas utilisés dans les mêmes contextes, et, de ce fait, prennent des nuances qui ne sont pas les mêmes<sup>151</sup>. Le *ruah Yhwh* revient dans des passages dans lesquels la signification varie entre le sens physique et le sens abstrait. Alors que, par exemple, les trois occurrences prophétiques (Is 40,7 ; 59,19 ; Os 13,15) traduisent l'expression par le vent de Yhwh, deux passages des livres historiques (1R18,12 ; 2R2,16) ainsi qu'Ez 37, soulignent les deux exégètes allemands, mentionnent le *ruah Yhwh* dans une position qui prend aussi bien le sens de vent que celui de l'esprit<sup>152</sup>. Sur ces entrefaites, les auteurs signalent Mi 2,7 comme l'occurrence dans laquelle *ruah Yhwh* est à considérer dans un sens strictement psychologique et négatif comme « impatience de Yhwh »<sup>153</sup>. On retrouve cette acception négative du *ruah Yhwh* en

---

in H. IRSIGLER (éd.), *Mystisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen*, Freiburg i.B., 2004, pp. 184-234, notamment p.184: „Die fünfte Amosvision in Am9,1-4 und Ps 139, zumal die Verse 7-12, sind, wie immer wieder bemerkt, durch die ähnliche Ausprägung des Motivs von der vergeblichen Flucht vor einem richterlich erscheinenden Gott verbunden. Strittig sind Grad und Art der festgestellten Verwandtschaft“. Cf. J. van der PLOEG, *Psalmen*, p. 442; F.-L. HOSSFELD, *op. cit.*, p. 722. Vesco fait une allusion timide en évoquant en note infrapaginale que « le Tg semble faire ici allusion au prophète Jonas fuyant la colère divine et cherchant à fuir le visage de son Dieu (Jon 1, 3, 4, 10) ». Voir J.L. VESCO, *op. cit.*, p. 1296.

<sup>150</sup> Dans les expressions ou .

<sup>151</sup> Voir R. ALBERTZ et C. WESTERMANN, *ru* , in THAT, col. 742-753.

<sup>152</sup> ID, col. 742.

<sup>153</sup> Voir Ibid.



1Sam 19,9 en tant que pouvoir destructif sur les hommes de l'extérieur. Pendant ce temps, le *ruah elohim* est utilisé entre autres dans le cadre de l'interprétation des songes. Ainsi, le recours à l'esprit de Yhwh particulièrement dans trois occurrences : 1Sam10, 5...13 ; 19,24 ; 2R3,15. Est-il différent de l'esprit de Dieu ( ) ? Quand et dans quelles circonstances intervient-il ? de Dieu, est une expression qu'on rencontre 27 fois dans le binôme et 16 fois dans le binôme dans l'AT<sup>154</sup>. L'esprit de Dieu entre en action dans un contexte charismatique ou est invoqué en rapport avec l'extase. C'est pourquoi la littérature biblique se convainc d'une force extraordinaire, particulièrement explosive dont dispose l'esprit. Le bénéficiaire humain de cet esprit de Dieu subit alors un changement intrinsèque qui le prédispose à des actions spectaculaires<sup>155</sup>.

L'expression , quant à elle, complément du verbe , est construite de la même manière que , complément du verbe (v7a) ; lui aussi est préfixé par la préposition d'éloignement , et suffixé par le pronom possessif de la 2<sup>ème</sup> personne masc. Dans le psautier, le substantif est beaucoup utilisé dans un sens anthropomorphique comme organe de Dieu<sup>156</sup>. C'est la face de Dieu. Celle-ci apparaît tantôt comme une instance judiciaire qui juge et qui voit le mal, tantôt comme un refuge que le psalmiste recherche pour son salut. En fait, il n'est pas rare que l'homme biblique, le psalmiste en particulier, recourt au secours de Dieu en recourant à la terminologie de la « face de Dieu ». G. Behler souligne à ce propos que l'homme biblique avait horreur de s'éloigner de son Dieu. L'expression en

---

<sup>154</sup> Signalons à ce niveau que / n'est pas pris directement comme une image proprement anthropomorphique ; il n'est pas une partie du corps humain, même s'il fait partie de la personne humaine. Cf. A. WEISER, *Die Psalmen*, 1979, p. 555: « Gott ist Geist ».

<sup>155</sup> Voir l'article collectif de R. ALBERTZ et C. WESTERMAN, *art.* , in THAT, 743. Apparemment il y a eu une époque, où la manifestation charismatique est particulièrement venue au grand jour. Cf. P. VAN IMSCHOOT, *L'action de l'esprit de Jahwe*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 23 (1934), p.556.

<sup>156</sup> Buysch estime que les deux expressions et contiennent tout au moins la nuance ou même le sens de « présence de Dieu ». Cf. C. BUYSCH, *op. cit.*, p. 96 : « Es stellt sich die Frage, ob diesem Befund auf der Seite der adverbialen Bestimmungen « von deinem Geist (weg) » und « von deinem Angesicht (weg) » etwas entspricht, wo beide Begriffe nicht nur « ein Hinweis auf die machtvolle Gegenwart Jahwes » sind, sondern in sich ebenfalls eine Dynamik bergen ».

rapport avec Dieu est donc ambivalente<sup>157</sup>. En Ps 139, il ne fait l'ombre d'aucun doute que la face de Dieu angoisse ; de toutes les façons, elle ne rassure pas.

### 2.3 Ubiquité I.

#### **Dieu se présente au psalmiste dans le ciel, au shéol, et dans les profondeurs de la mer (vv8-10)**

Après avoir posé le problème de la recherche d'un espace censé échapper à la connaissance-présence, le texte examine les possibilités qui se présentent dans les extrémités de l'espace vital du psalmiste. Il procède en trois étapes: le psalmiste examine d'abord la faisabilité de son projet dans l'extrême la plus élevée, le ciel ; ensuite il teste la situation dans l'extrême opposée, dans le shéol, et finit, pour ainsi dire par remonter à une zone intermédiaire, à savoir les profondeurs de la mer. En fait, le psalmiste part d'une supposition que l'on pourrait considérer comme hypothèse de travail. Il pose un préalable selon lequel la connaissance-présence peut ne pas emplir tout l'espace qui lui est connu. Comme quoi, il devrait pouvoir exister des zones qui échappent totalement à l'attention de la présence divine.

En fait, la réflexion hypothétique du psalmiste nous embarque dans un voyage imaginaire qui, à la suite d'Annette Krüger notamment, nous laisse découvrir son cosmos tel qu'il le conçoit, comme composée de quatre dimensions : terre- ciel-

---

<sup>157</sup> L'ambivalence de l'expression peut être observée à travers le psautier. D'une part, la face de Dieu se révèle comme instance de justice : Ps 9,19 : que les nations soient jugées devant ta face ;10,11 : le méchant dit en son cœur : Dieu a oublié, il cache sa face, il ne verra pas à jamais ;11,7 : car Yhwh juste aime la justice ; sa face regarde l'homme droit ; 17,15 : moi je verrai ta face en justice ;34,16 : la face de Yhwh est contre ceux qui font le mal ; 51,9 : cache ta face de mes péchés ; 51,11 : ne me renvoie de devant ta face ; 67,1 : que Dieu fasse lever la lumière de sa face sur nous ; 89,14 : la bonté et la vérité marchent devant ta face ; 90,8 : tu as mis devant toi nos iniquités, devant la lumière de ta face nos fautes cachées ; 114,7 : devant la face du Seigneur, tremble, o terre. D'autre part, le psalmiste cherche la face de Dieu, car ne pas être en sa face est synonyme de perdition, la face comble et remplit de joie: Ps 13,1 : jusques à quand cacheras-tu ta face de moi ; 16,11 : ta face me rassasie ; 21,6 : tu l'as comblé de bénédictions ; tu l'as rempli de joie par ta face ; 24,6 : telle est la génération de ceux qui le cherchent, de ceux qui cherchent ta face ; 27,8 : mon cœur a dit pour toi : cherchez ma face. Je chercherai ta face, Yhwh ; 27,9 : ne me cache pas ta face ; 30,7 : tu as caché ta face, j'ai été épouvanté ; fais luire ta face sur ton serviteur ; 42,5 : sa face est le salut ; 43,5 : il est le salut de ma face ; 44,24 : pourquoi caches-tu ta face, oublies-tu notre affliction et notre oppression ; 69,17 : ne cache pas ta face de ton serviteur, car je suis en détresse ; 80,3.7.19 : fais luire ta face et nous serons sauvés ; 88,14 : pourquoi me caches-tu ta face ? ; 89,15 : bienheureux le peuple qui connaît le cri de joie. Ils marchent, Yhwh, à la lumière de ta face ; 89,23 : j'abattraï ses adversaires devant ta face ; 102,2 : ne me cache pas ta face ; au jour de la détresse, incline vers moi ton oreille ; 104,29 : tu caches ta face, ils sont troublés ; 105,4 : recherchez Yhwh et sa force, cherchez continuellement sa face ; 119,135 : fais luire ta face sur ton serviteur ; 143,7 : ne me cache pas ta face.

sheol- mer<sup>158</sup>. La première strophe du psaume est alors comme une première scène d'un film qui est tourné en un premier temps sur terre : toutes les activités qui s'y déploient sont exposées à la connaissance-présence. Avec v8 commence une deuxième scène qui va se développer sur d'autres axes de l'espace.

### a) Yhwh est présent au ciel (v8a)

Comment comprendre cette première tentative du psalmiste ? Pourquoi s'engage-t-il à chercher à s'éloigner de Dieu en allant chercher refuge, là-haut dans le *šāmajim* ? Il nous faudrait, pour commencer cela, chercher à saisir le sens du substantif *šāmajim*. D'une manière générale, on peut distinguer, avec Rüdiger Bartelmus notamment, deux principaux horizons d'interprétation : *šāmajim* comme espace stable au-dessus de la terre, la fameuse voûte céleste, et *šāmajim* comme résidence ou demeure de Dieu.

Selon son premier sens, le terme du *šāmajim* désigne la masse informe ou la voûte qui se trouve au-dessus de la terre et de l'espace aérien, et le ciel en tant demeure de Dieu<sup>159</sup>. Nulle part ailleurs dans le dernier psautier davidique, il est fait mention du *šāmajim*, excepté en Ps 144,5 (Dieu, abaisse tes cieux et descends,

---

<sup>158</sup> Et si ces quatre points cosmologiques correspondaient aux quatre matières fondamentales : la terre pour la terre, le ciel pour l'air, le sheol pour le feu, et la mer pour l'eau ? Dans ce cas, les points cosmologiques pourraient prendre une valeur métaphorique qui ferait que la connaissance-présence est finalement associée à l'essence et existence même de l'orant. De toutes les façons, Annette Krüger attire l'attention sur le fait que la cosmologie biblique est essentiellement marquée par la triple composition ciel-terre-mer, avec des variantes : ciel-terre- montagnes// ciel-sheol-montagnes. Exceptionnellement, et ce, seulement dans quatre passages bibliques, dont le nôtre, il est attestée plutôt la cosmologie quadridimensionnelle dans la composition symétrique: sheol-ciel/ terre-mer (Ps 95,4-5 ; Ps 139,8-9 ; Jb11,7-10 ; Am9,2). Son regard sur la cosmologie d'autres peuples anciens confirme la composition tridimensionnelle. En Mésopotamie, la cosmologie varie entre la composition (ciel-terre-apsu en tant qu'océan) et celle faite de terre-ciel et monde souterrain, et aussi la composition ciel-terre- montagnes. L'Egypte connaît les deux formes de cosmologies attestées en Israël, mais dans la composition suivante : varie vacille entre trois et quatre composantes. Voir A. KRÜGER, *Himmel- Erde- Unterwelt. Kosmologische Entwürfe in der poetischen Literatur Israels*, in B. JANOWSKI & B. EGO (éd), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (Forschungen zum Alten Testament, 32), 2001, pp. 65-83. Par ailleurs, pour l'auteur, les quatre dimensions de la cosmologie du Ps 139 se présentent comme suit : ciel, sheol, aube, et mer. Cf. Ps 69,34 : les cieux et la terre le loueront, les mers et tout ce qui se meut sur eux.

<sup>159</sup> Voir R. BARTELMUS, *šāmajim- Himmel. Semantische und traditionsgeschichtliche Aspekte*, in B. JANOWSKI & B. EGO, *op. cit.*, pp.87-124. Du point de vue linguistique, le substantif pluriel apparaît 420x dans l'AT, très souvent comme déterminatif d'êtres physiques et cosmiques : l'eau du ciel (la pluie du ciel, la neige du ciel, le feu du ciel, la poussière du ciel, les tonnerres du ciel (...)). Ceci est notamment attesté dans Gn 8,2 ; Gn 19,24 ; Gn 27,28 ; Dt 11,11 ; Dt 33,28 ; Is 55,10 ; Dt 28,24 ; Jos 10,11 Jér 10,13 ; Jr 14,22 ; Job 38,29 ; Ps 148,4.

touche les montagnes et elles fumeront). Le reste du psautier, cependant, est plein de passages avec cette notion. En gros, on peut retenir que les psaumes qui contiennent le plus grand nombre d'occurrences (74x)<sup>160</sup>, recourent à l'expression principalement en tant que voûte qui englobe tout ce qui est au-dessus de la terre, ou aussi simplement en tant que l'espace qui est certes situé au-dessus de la terre, mais se limite en-dessous de l'espace réservé à Dieu, ce dernier étant considéré alors comme plus élevé que les cieux eux-mêmes. Il s'agit, en fait, dans cette approche, d'une perception purement locale et physique du *šāmajim* que nous répartissons en quatre sous-points : 1° Les cieux sont présentés comme le lieu à partir duquel Dieu agit et manifeste sans toute-puissance dans le cosmos. En particulier, les psaumes mettent en évidence la hauteur illimitée ainsi que l'efficacité hors pair de cette puissance. Ainsi, il est capable d'abaisser les cieux, en ouvrir les portes, fait lever le vent dans les cieux et sait couvrir les nuages des cieux ; il sauve et pourvoit les hommes avec du blé des cieux et du pain des cieux<sup>161</sup>. Les occurrences dans les différents livres du psautier sont réparties de manière plus ou moins équilibrée : quatre psaumes du livre I sont concernés, trois au livre II, cinq au livre III, deux au livre IV, et huit au livre V. L'autre psaume du dernier psautier davidique, Ps 144,5, fait partie de cette première catégorie<sup>162</sup>. Il affirma la puissance de ce Dieu qui soit capable d'abaisser même les cieux, de mettre le feu sur les montagnes par le simple petit geste de la main ! 2° Les cieux sont aussi le lieu où se

---

<sup>160</sup> Ps 2,4: celui qui habite dans les cieux rira, Yhwh s'en moquera ; Ps 8,2: tu as mis ta majesté au-dessus des cieux Voir J.A. SOGGIN, *art. cit.*, col. 966.

<sup>161</sup> Pss 8,2.3.8 ; Ps 14,2//53,2 : Dieu a regardé des cieux sur les fils de l'homme ;18,9 : il abaissa les cieux et descendit// 144,5 : Dieu, abaisse tes cieux et descends, touche les montagnes et elles fumeront ; 113,6 : il s'abaissa pour regarder dans les cieux et sur la terre ; Ps 33,13 : Yhwh regarde des cieux, il voit tous les fils de l'homme ;// 102,19 : car il a regardé des lieux hauts de sa sainteté ; 108,5 : élève-toi, Dieu, au-dessus des cieux / 113,4 : sa gloire est au-dessus des cieux ; 68,8 : la terre trembla, les cieux aussi distillèrent des eaux devant Dieu ; 68,33 : à celui qui passe comme à cheval sur les cieux ; 57,3 : il a envoyé des (depuis les) cieux, et m'a sauvé ; 76,8 : tu fis entendre des cieux le jugement ; 78,23 : bien qu'il eût commandé aux nuées d'en haut, et qu'il eût ouvert les portes des cieux ; 78,24 : qu'il eût fait pleuvoir sur eux la manne pour manger, et qu'il eût donné le blé des cieux// 105,40 : il les rassasia du pain des cieux ; 18,13 : Yhwh tonna dans les cieux ; 19,6 : sa sortie est d'un bout des cieux, son tour jusqu'à l'autre bout ; 78,26 : il fit lever dans les cieux le vent d'orient ; 79,2 : elles ont donné les cadavres de tes serviteurs en pâture aux oiseaux des cieux// 104,12 : les oiseaux des cieux demeurent auprès d'elles ; 80,14 : O Dieu, retourne.. , regarde des cieux et vois ; 85,11 : la vérité germera de la terre, la justice regardera des cieux ; 104,2 : il étend les cieux comme une tenture ; 147,8 : qui couvre les nuages des cieux, qui prépare la pluie pour la terre, qui fait germer l'herbe sur les montagnes ; 148,13 : sa splendeur domine la terre et les cieux.

<sup>162</sup> Une grande partie de la critique est d'avis que Ps 144 s'est beaucoup servi du Ps 18 pour constituer son texte qu'il a adapté à certains endroits. Cf. W. D. Tucker Jr, *Constructing and deconstructing power in psalms 107-105*, Atlanta, 1994, p. 144; F.-L. HOSSFELD, *op. cit.*, p. 782.

lit et se raconte l'envergure de la grandeur de Dieu, sa gloire, sa sainteté et sa justice<sup>163</sup>. 3° Les cieus sont une raison de la louange à rendre à Dieu<sup>164</sup>. 4° Et surtout, les cieus sont considérés explicitement comme l'œuvre, la créature de Dieu, une confession de foi que l'on ne trouve que dans les livres IV et V du psautier<sup>165</sup>. 5° Enfin, les cieus sont présentés comme le lieu où se mesurent les exploits ainsi que la petitesse de l'homme<sup>166</sup>. Cet aspect est inconnu dans les deux premiers livres du psautier. Entretemps, les soubresauts de Ps 139,8 entrent dans cette dernière catégorie. Le seul passage du psautier qui lui est proche est signalé en Ps 107,26. Arrêtons-nous quelque peu sur les rapports de Ps 139,8 et Ps 107,26.

Ps 139 évoque l'aventure du psalmiste dans les deux antipodes verticaux du cosmos, le ciel et le shéol<sup>167</sup>, en tant que tentative délibérée et purement hypothétique de la part du psalmiste introduite par la particule *et*. Le contexte plus global de cette tentative est à coup sûr une méditation qui, elle-même, pourrait s'inscrire dans le cadre d'une autojustification qu'entreprend le psalmiste devant Yhwh, son Dieu<sup>168</sup>. Ps 107, quant à lui, est une louange-action de grâce pour des

---

<sup>163</sup> Pss 19,1 : les cieus racontent la gloire de Dieu ; Ps 20,6 : il (Yhwh) lui répondra des cieus de sa Sainteté ; Ps 36,5 : Yhwh, ta bonté est dans les cieus // 57,10 : car ta bonté est grande jusqu'aux cieus// 89,2 : la bonté sera édiflée pour toujours, dans les cieus mêmes tu établiras ta fidélité// 108,4 : car ta bonté est grande par-dessus les cieus; Ps 50,4 : il appellera des cieus d'en haut ; 50,6 : les cieus déclareront sa justice// 89,5 : les cieus célébreront tes merveilles// 97,6 : les cieus déclarent sa justice.

<sup>164</sup> Pss 136,26 : célébrez le Dieu des cieus// 148,1 : louez Dieu depuis les cieus, louez-le dans les hauteurs// 148,4 : louez-le, vous les plus élevés des cieus et vous les eaux qui êtes par-dessus les cieus; 57,5//57,11//69,34 : les cieus et la terre le loueront, les mers et tout ce qui se meut en elles// 96,11 : que les cieus se réjouissent, que la terre s'égaye, et que la mer brue.

<sup>165</sup> Pss 96,5 : car tous les dieux des peuples sont des idoles, mais Yhwh **a fait** les cieus ; 115,15 : vous êtes bénis de **Yhwh qui a fait les cieus** et la terre ; les cieus sont les cieus de Yhwh, il a donné la terre aux fils de l'homme// 121,2 : mon secours vient de Yhwh, qui **a fait** les cieus et la terre// 124,8 : notre secours est dans le Nom du Seigneur qui **a fait** les cieus et la terre// 134,3 : que Dieu qui **a fait** les cieus et la terre // 135,6 : Dieu **l'a fait** dans les cieus et la terre, dans les mers et dans tous les abîmes// 146,6 : qui **a fait** les cieus et la terre, la mer et tout ce qui s'y trouve.

<sup>166</sup> Pss 73,9 : ils (les impies) placent leur bouche dans les cieus, et leur langue se promène sur la terre ; 89,29 : je ferai subsister sa semence à perpétuité, et son trône comme les jours des cieus. **107,26 : ils montèrent aux cieus, ils descendirent aux abîmes : leur âme se fonda de détresse ; Ps139,8 : si je monte aux cieus, tu es là.** Cf. dans des rares cas, les deux sens semblent se retrouver dans la même occurrence. Ainsi, par exemple, en Ps 73,25 : qui ai-je dans les cieus ? Je n'ai eu de plaisir sur la terre qu'en toi.

<sup>167</sup> Cf. supra: J. KRASOVEC, *art. cit.*, pp. ; A. KRÜGER, *art. cit.*, pp. 70-71.

<sup>168</sup> Cf. l'analyse du v1 à propos de la question de savoir si Ps 139 est un psaume de l'accusé qui vient plaider son innocence devant son Dieu.

grandes actions divines passées à la faveur de diverses catégories de personnes. Car, c'est avec l'impératif hiphil , 2<sup>ème</sup> pers. pluriel du verbe (célébrer, rendre grâce) qu'il s'ouvre ; et on trouve le verbe régulièrement (4x) sous la forme du jussif à la 3<sup>ème</sup> personne dans le corps du texte comme invitation répétée à la louange de Dieu. Zenger divise le psaume en quatre parties : vv1-3 comme introduction, vv4-32 comme partie principale I, vv33-41 comme partie principale II, et vv42-43 comme finale<sup>169</sup>. v26 se situe donc en plein dans la partie constituée de quatre strophes qui commencent chacune par la description d'une situation de détresse avant que les concernés se tournent vers Dieu avec l'expression « crier vers Dieu » qui revient comme telle dans toutes les sous-sections<sup>170</sup>. Au cri de détresse, Dieu, ultime secours, répond par une action de sauvetage qui touche différentes couches et catégories d'infortunés : les égarés dans le désert (vv4-9), les personnes prisonnières des ténèbres et de l'ombre de la mort (vv10-16), les grands pécheurs (vv17-22), et les hommes de la mer (vv23-32)<sup>171</sup>. Le tout se termine par l'invitation à l'action de grâce ; ici aussi, l'énoncé de l'invitation est identique dans les quatre strophes, mais la raison est adaptée selon les différentes situations de détresse. L'action de Dieu se produit chaque sur un terrain ou domaine considéré presque comme expression de la mort, ou tout au moins de manque de vie ou de vie profondément menacée : le désert, les ténèbres ou l'ombre de la mort, le chemin du pécheur, et enfin la mer. En fait, en s'appuyant notamment sur les analyses d'Annette Krüger et Rüdiger Bartelmus sur la cosmologie biblique<sup>172</sup>, il y aurait lieu de dégager dans Ps 107 une double cosmologie bidimensionnelle entre terre (désert) - shéol (ombre de la mort/ ténèbres) et terre (chemin des pécheurs) – mer (les hommes de mer)<sup>173</sup>. C'est sur ce dernier terrain que se déploie l'action que rapporte v26 dont le texte hébreu déclare : [ils

---

<sup>169</sup> Voir F-L. HOSSFELD ET E. ZENGER, *op. cit.* , pp. 142-144.

<sup>170</sup> Voir traduction de la TOB.

<sup>171</sup> Voir F-L. HOSSFELD ET E. ZENGER, *op. cit.* , pp. 142-144.

<sup>172</sup> Cf. supra.

<sup>173</sup> Zenger estime que les scénarios décrits par Ps 107 sont plutôt éloignés de la réalité ; ils peignent une image cosmique dans laquelle on retrouve tour à tour les éléments comme le désert, les ténèbres, le shéol, le chaos de la mer. Voir ZENGER, *Ps 107*, in F-L. HOSSFELD ET E. ZENGER, *op. cit.* , p. 149.

(vagues) montèrent dans les cieux, descendirent dans les profondeurs ; leur force de vie (des hommes de mer) était réduite dans le rien]<sup>174</sup>.

En guise de petite synthèse sur ce survol concernant les rapports de deux psaumes, 107 et 139, nous assistons à deux contextes différents dans leur référence à la notion du *šāmajim*. Alors qu’au premier psaume du livre V du psautier, c’est Dieu, ultime secours et héros des actions de sauvetage, qui prend l’initiative d’envoyer les vagues dans les cieux ; en Ps 139, l’initiative part du psalmiste en quête d’une expérience de l’espace sans la présence de Dieu. Alors qu’en Ps 107, les protagonistes, les hommes de la mer, sont perturbés par la furie des eaux de la mer, le psalmiste du Ps 139 en a à découdre, pour ainsi dire, avec sa conscience. Néanmoins, les deux psaumes évoquent le *šāmajim* en tant que voûte ou espace physique au-dessus de la terre<sup>175</sup>.

Le tableau dressé ci-dessus sur les occurrences du terme *šāmajim* dans les psaumes est semblable pour l’ensemble du paysage vétérotestamentaire. Très souvent, le substantif *šāmajim* apparaît pour désigner la voûte physique. Sous cette acception, *šāmajim* est de temps en temps mentionné aux côtés d’autres points de la cosmologie israélite, en particulier la terre, et de temps en temps avec mention de la mer et de la montagne. Ceci se vérifie aussi ailleurs dans l’AT, notamment dans le récit de la création en Gn1,1.9 : au commencement, Dieu créa les cieux et la terre (...) et Dieu dit : que les eaux qui sont au-dessous des cieux. Selon Bartelmus, on trouve notamment en Ex20,4, Dn 5,8 et Gn1 des indications cosmologiques qui rappellent la conception mésopotamienne de l’univers<sup>176</sup>. Le ciel se présente ainsi comme une voûte stable dont dépend toute une multitude d’organes : les eaux du chaos qu’il sépare et écarte du cosmos, les astres et étoiles qui sont suspendus comme des lampes, et le plafond qui laisse couler l’eau de la pluie et du déluge.

---

<sup>174</sup> LXX: αὐτῶν ἐν κακοῖς ἐτήκετο; Vg très proche de la traduction grecque: anima eorum in malis tabescebat; TOB a une traduction tout à fait originale « sont malades à rendre l’âme » ; cf. Zenger : « ihre Lebenskraft zerschmolz in dem Unheil ». Une telle description devrait pouvoir rappeler des souvenirs d’actions spectaculaires d’une démonstration de la puissance de Dieu sur les eaux de la mer. Voir Ex

<sup>175</sup> Ps 107 nous laisse la possibilité de le visualiser, étant donné que les vagues destinés à monter au ciel sont visibles à l’œil nu.

<sup>176</sup> Voir R. BARTELMUS, *art. cit.*, pp. 94-96.

Dans cette conception, le ciel correspond aux limites extrêmes du cosmos, dont les deux autres parties sont la terre, l'espace ferme, et la mer comme profondeur des eaux chaotiques<sup>177</sup>.

Il arrive, cependant, que le terme *šāmajim* désigne autre chose que la simple voûte au-dessus de la terre ; le substantif prend une dimension relationnelle et désigne alors la demeure de la divinité. L'israélite affirme que son Dieu habite dans les cieux, un peu comme mû par une certaine logique juridique de l'état civil pratiqué par les hommes, selon lequel la résidence fait partie de l'identité : Pss 2,4 : Celui qui habite dans les cieux ; 11,4 : Yhwh a son trône dans les cieux; 115,3 : notre Dieu est aux cieux ; 123,1 : j'élève les yeux vers toi, qui habites dans les cieux.<sup>178</sup>. Les occurrences s'étalent du premier livre au dernier livre du psautier. Ps 2 et Ps 123 contiennent une formulation similaire de cette affirmation ; les deux autres occurrences présentent la particularité, l'une de recourir à la symbolique du trône, et l'autre d'être simplement une proposition nominale.

En outre, en dehors du psautier, on trouve des indications sur la forme avec laquelle se présente la résidence-demeure de céleste de Dieu. C'est un palais extraordinaire, qui tranche nettement avec la vulgarité. Ainsi, le prophète Isaïe en Is14,3 associe le ciel avec la montagne des dieux dans le nord le plus lointain ; le livre des Juges ainsi que Ps 68,9 semblent suggérer que la résidence de Dieu se trouve sur une montagne<sup>179</sup>.

De toutes les façons, selon la perspective de la tridimensionnalité cosmique, on considère que le ciel est le domaine réservé de la divinité, la terre le domaine des vivants, tandis que le shéol la sphère des morts. Une des conséquences d'une telle conception strictement théocratique de la sphère supérieure du cosmos serait l'exclusion totale de l'homme de l'espace céleste divin. Exception est cependant faite par le prophète Elie qui y accède au moyen d'une navette de feu<sup>180</sup> (2R 2,1.11).

---

<sup>177</sup> Voir Ibid.

<sup>178</sup> Ps 2,4 : celui qui habite dans les cieux ; 11,4 : Yhwh a son trône dans les cieux; 115,3 : notre Dieu est aux cieux ; 123,1 : j'élève les yeux vers toi, qui habites dans les cieux.

<sup>179</sup> Ibid.

<sup>180</sup> Ibid.



Récapitulons un peu. Nous retenons qu'il y a un ciel physique qui est l'espace qui se prête à la perception humaine d'une part, et un ciel spirituel qui est considéré dans la foi religieuse comme la demeure de Dieu qui y habite entouré de sa cour<sup>181</sup>. Celle-ci a pour tâche de célébrer la gloire de Yhwh, grand Dieu, seul vrai Dieu créateur de l'univers<sup>182</sup>. Mais cette conception d'un Dieu créateur, tout-puissant, habitant dans les hauteurs du ciel, n'était pas spécifique aux Israélites<sup>183</sup>. Les peuples anciens, en Mésopotamie et en l'Égypte, plaçaient aussi la résidence de leurs dieux dans les hauteurs les plus éloignées. Comme quoi, plus la divinité était spatialement élevée, plus grande était aussi sa puissance et plus efficaces ses actions pour les humains<sup>184</sup>. Mais pour Israël, la résidence céleste de Dieu n'excluait pas que ce Dieu soit proche et même présent au milieu du peuple qu'il s'est choisi. Plus tard, surtout à partir du 2<sup>ème</sup> siècle av. J.C., cette conviction va être formulée et consignée dans la théorie judaïque du *shekina*. C'est peut-être une exagération, sinon une cristallisation de la dimension de l'immanence divine que les juifs, dans le contexte de leur propre histoire toujours déjà secouée par les épreuves de l'exil et de la déportation, souhaitent vivre de manière beaucoup plus concrète<sup>185</sup>. La conscience de la doctrine de la *shekina* n'est pas encore très élaborée.

---

<sup>181</sup> Voir T. FLÜGGE, *Die Vorstellung über den Himmel im AT*, 1937; U.E. SIMON, *Heaven in the Christian Tradition*, 1959.

<sup>182</sup> C'est là-haut au ciel que Yhwh Dieu habite avec son armée ( ).

<sup>183</sup> Cf. J.A.SOGGIN, *art.* , in THAT, col. 969. Cf. KRASOVEC, *art.cit.*, p.237 : « Indem geschildert wird, dass alle Weltbereiche bis zu den entlegensten Grenzen der Verfügungsgewalt Gottes unterstellt sind, erreicht der theologische Universalismus des Psalmisten den Höhepunkt, zugleich wird der tiefe Gegensatz zwischen Gott und Mensch unterstrichen ». Pour Hubert Irsigler, la présence de Dieu là où on ne l'attend pas est l'expression de la dépendance de l'homme vis-à-vis de son Dieu, rappelant de cette manière l'influence du Pharaon égyptien, personnification du dieu-soleil lui-même, dans la vie de l'égyptien (Voir H. IRSIGLER, *op. cit.*, p. 231). Celui-ci se savait totalement dépend et uni au dieu-soleil, le Pharaon. De même, Irsigler signale que certains auteurs, en particulier Hommel en 1925 et 1929, avaient cherché à établir un parallèle avec le Varuna, le dieu du veda considéré comme gardien de la vérité et de la justice (Voir H. HOMMEL, *Das religionsgeschichtliche Problem des 139. Problems*, in ZAW, 47 (1929), pp. 110-124). Cela étant, il y a lieu de conclure que pour notre psaume, l'accent n'est pas tant à mettre sur la résidence ou non, mais plutôt sur les rapports de Dieu avec le psalmiste. Ce dernier se sait soumis à l'exercice de la vérité de Dieu et de sa justice (Cf. E. ZENGER, *Ich will die Morgenröte wecken*, p. 245).

<sup>184</sup> Voir M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris- Gallimard, 1975.

<sup>185</sup> Le Père Lagrange attire l'attention sur le contexte de l'émergence de la doctrine de la *shekina* en ces termes : « On se le (Dieu) figure habitant au ciel, descendant ou nourrissant continuellement l'envie de descendre sur la terre pour y exercer ses jugements dans la sévérité ou la miséricorde ». Les Apocalypses, parmi lesquelles « les Testaments des patriarches », « le livre d'Hénoch », « le livre des Jubilés », et « les Psaumes de Salomon » ne laissent plutôt supposer que «

Au regard de ce double sens du terme *šāmajim*, on est en droit de se demander s'il ne faudrait pas supposer que le psalmiste pouvait se permettre d'évoquer l'hypothèse de se « réfugier » dans ce *šāmajim*, sachant que la notion du ciel ne se limite pas à celle de la résidence divine ? En tout état de cause, la volonté d'expérimenter l'absence de Dieu au ciel ne pourrait se comprendre que dans le contexte d'une cosmologie physique et non théocratique, dans laquelle l'existence de l'espace physique au-dessus de la terre et de l'espace aérien est une réalité. L'originalité de Ps 139,8 ne consiste cependant pas à renouveler l'expérience d'Elie à qui il avait été accordé de monter au ciel avec l'intention déclarée d'y rencontrer Dieu, dans sa demeure. Non. L'originalité de v8a se trouve certainement dans son effort d'explorer la voûte au dessus de la terre pour vraisemblablement tenter d'en faire désormais un espace dans lequel l'homme peut vivre<sup>186</sup>. Il ne devait vraiment pas être dans les intentions du psalmiste de chercher à faire l'expérience d'un espace sans Dieu dans la propre résidence de ce dernier, dans son ciel spirituel. Malheureusement, pour ainsi dire, l'expérimentation échoue, car le psalmiste rencontre Dieu, même dans cet espace où il ne réside pas. Ainsi, l'expression *sham atta* « tu es là », ne renvoie vraisemblablement pas à la demeure de Dieu. Il s'agirait plus probablement d'une présence tout à fait ponctuelle, même si le psalmiste le constate apparemment sans trop d'émotions. Il lui échappe le constat du psalmiste du Ps 115,5 selon lequel « les cieux sont les cieux de Dieu, mais il a donné la terre aux fils de l'homme ».

### **b) Yhwh est présent au shéol (v8b)**

Dans aucun autre passage parmi les nombreuses occurrences de l'AT, il n'est fait mention de la présence ou plutôt d'une rencontre de Dieu avec l'homme au shéol,

---

Yhwh Dieu n'a aucune habitation sur terre ». Sa maison est céleste, bâtie en langues de feu. Le 3<sup>e</sup> livre d'Hénoch, qui est conservé en hébreu, renvoie même la jusqu'au 7<sup>e</sup> ciel. Le livre des Jubilés, quant à lui, affirme entre autres que « Dieu promet à Moïse de descendre et d'habiter avec ses fils jusqu'à l'éternité ». Voir J.-M. LAGRANGE, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, p. 447. Cf. D. de la MAISONNEUVE, , in *Catholicisme*, col. 1253-1254.

<sup>186</sup> Cf. T. FLÜGGE, *Die Vorstellung über den Himmel im AT*, 1937; A. SOGGIN, art *šāmajim*, in THAT, col. 966. C'est dans ce sens qu'il faut prendre, par exemple, Ps 8,1: tu as mis ta majesté au-dessus des cieux ; Ps 8,3 : quand je regarde les cieux, je vois l'ouvrage de tes mains ; Ps 8,8 : l'oiseau des cieux ; Ps 11,4 : Yhwh est dans le palais de sa Sainteté, Yhwh a son trône dans les cieux ; Ps 14,2 : Yhwh a regardé des cieux ; Ps 18,9 : il abaissa les cieux ; Ps19,1 : les cieux racontent la gloire de Dieu ; 19,6 : sa sortie est d'un bout des cieux, son tour jusqu'à l'autre bout ; Ps 20,6 : il lui répondra des cieux de sa sainteté.

sinon en Ps 139,8. En effet, dans la plupart des livres vétérotestamentaires, le shéol, est principalement évoqué sous quatre aspects : 1) il est le lieu où séjournent les morts ; 2) il représente le lieu dans lequel les morts ou quelques éléments de leur corps descendent de gré ou de force; 3) il est un endroit d'où les morts remontent sur ordre de Dieu ; 4) enfin, il est un lieu par rapport auquel se manifeste la puissance de Dieu qui est capable de connaître ce qui est plus bas que le shéol<sup>187</sup>.

Par-delà toutes ces différenciations, le shéol est fondamentalement et principalement considéré comme le séjour des morts. Le shéol constitue la partie inférieure de l'univers, la partie supérieure étant la voûte céleste, le ciel, alors que la terre habitée par les êtres vivants est la partie médiane<sup>188</sup>. Etant situé en dessous de la terre<sup>189</sup>, le shéol comporte aussi toutes les conséquences physiques et

---

<sup>187</sup> Cf. G. GERLEMAN, , in THAT, col. 837-841.

<sup>188</sup> Ps 139,8 constitue avec Am9,2 et Job11,8 les seuls occurrences de l'AT dans lesquels sheol est placé en symétrie directe avec *šāmajim*. Selon Am 9,2, ce monde souterrain est un lieu habité par des êtres exclus et mis à l'écart de toute activité culturelle. Cf. La conception égyptienne du dieu-soleil chez E. PAUL et A. STOCK, *Glauben ermöglichen*, p. 60.

<sup>189</sup> Sa position géographique par rapport à l'espace habité par les hommes a certainement influencé le langage biblique qui dans un très grand nombre de passages attestent que le shéol est un endroit dans lequel les hommes descendent pour y mourir. De temps en temps, il est question d'une partie du corps, en l'occurrence les cheveux, qu'on descend dans le shéol en signe de deuil et de solidarité avec des êtres chers qui y séjournent. D'autres passages mettent en évidence l'identification du shéol avec la mort elle-même. D'autres lieux bibliques encore mettent explicitement la notion du shéol en contraste avec la manifestation de la puissance de Dieu trônant au ciel. Voir Gn37,35 : certainement, **je descendrai**, menant deuil, vers mon fils, au shéol ; Gn 42,38 : si quelque accident lui arrivait dans le chemin où vous allez, **vous feriez descendre** mes cheveux blancs avec douleur dans le shéol ; Gn 44,29 : et si vous prenez aussi celui-ci de devant moi, et qu'un accident lui arrive, vous ferez descendre mes cheveux blancs avec tristesse au shéol ; Nb 16,30 : qu'ils descendent vivants au shéol ; Nb16,33 : ils **descendirent vivants** au shéol, eux et tout ce qui était à eux ; et la terre les couvrit, et ils périrent... ; 1Sam2,6 : Yhwh fait mourir et vivre ; il fait descendre au shéol ; 2Sam22,6 : les **cordeaux du shéol m'ont entouré**, les filets de la mort m'ont surpris ; 2R2,9 : ne laisse pas ses cheveux blancs descendre dans le shéol en paix ; Jb7,9 : qui descend au shéol n'en remonte pas ; Jb 17,16 : il descendra vers les barres du shéol ; Jb 24,19 : la sécheresse et la chaleur emportent l'eau de neige ; ainsi le shéol fait-il de ceux qui ont péché ; Ps 6,5 : car on ne souvient point de toi dans la mort ; dans le shéol, qui te célébrera ; Ps 16,10 : tu n'abandonnes pas mon âme au shéol, tu ne permettras pas que ton saint voit la corruption ; Ps 18,5 : les **cordeaux du shéol m'ont entouré**, les filets de la mort m'ont surpris ; Ps 31,17 : que les méchants soient confus, qu'ils se taisent dans le shéol ; Ps 49,14 : ils gisent dans le shéol comme des brebis : la mort se repaît sur eux ; Ps 55,15 : que la mort les saisisse ! Qu'ils descendent vivants dans le shéol ; Ps 89,48 : qui est l'homme qui vit et qui ne verra pas la mort ? qui sauvera son âme de la main du shéol ? Ps 116,3 : les **cordeaux de la mort m'avaient environné**, et les détresses du shéol m'avaient atteint ; Ps 141,7 : nos os sont dispersés à la gueule du shéol, comme quand on coupe et on fend (du bois) sur la terre ; Prov1,2 : nous les engoutirons vivants, comme le shéol, et tout entiers comme ceux qui descendent dans la fosse ; Prov5,5 : ses pieds descendent à la mort, ses pas atteignent le shéol ; Prov 23,14 : tu délivreras son âme du shéol ; Is 28,15 : nous avons fait une alliance avec la mort, et nous avons fait un pacte avec le shéol ; Ez31,15 : au jour de sa descente au shéol, je fis mener le deuil ; Ez 31,16 : quand je le fis descendre avec ceux qui descendent dans la fosse ; Os 13,14 : je les délivrerai de la

psychologiques imaginables. Notamment, le shéol se caractérise par le manque de lumière et la présence de la nuit éternelle<sup>190</sup>. Dans un tel contexte, les acteurs se réduisent à des ombres obligés à mener une existence « sans valeur et sans joie »<sup>191</sup>. On comprend alors pourquoi le VTB associe le séjour du shéol à celui des enfers, puisque l'existence dans le shéol est finalement marquée par la souffrance ; c'est une existence qui est sans vie<sup>192</sup>.

Par ailleurs, le shéol est aussi cependant considéré comme un lieu de séjour ; ce qui pourrait être un peu paradoxal dans le cas où la notion de séjour a une nuance positive. Et pourtant, c'est probablement sous cet aspect qu'il faut appréhender l'usage du terme en Ps 139,8. Le *yiqtol* hiphil est verbe *pe-yod*, se coucher, s'étendre. Dans sa dissertation doctorale sur Yhwh et le monde souterrain<sup>193</sup>, Gönke Eberhardt nous renseigne dans l'AT, le verbe est très rare et qu'il ne revient dans forme hiphil que dans Is 58,5 ; Est 4,3 et Is 14,11. A y regarder de plus près, on s'aperçoit que les deux premiers passages utilisent le verbe dans le contexte de la pénitence et du jeûne ; les deux ont des expressions communes à ce sujet : il s'agit de s'étendre ou de se coucher sur le sac et la cendre. C'est seulement dans Is 14 que le verbe est mis en rapport direct avec le terme .

Examinons cela de plus près. Le chapitre 14 du livre tripartite fait partie des oracles sur les nations étrangères : Babylone, Assyrie, Philistie, Moab, Egypte, Arabie, Tyr, Sidon (chapitres 13-23)<sup>194</sup>. Is 14,1-21 constituent la suite des imprécations contre Babylone commencées au chapitre 13 qui le précède<sup>195</sup>, tandis

---

main du shéol, je les rachèterai de la mort. O mort, où sont tes pestes ? O shéol, où est ta destruction ? (selon la *Concordance bibliquest*).

<sup>190</sup> Ibid.

<sup>191</sup> Ibid.

<sup>192</sup> VTB, col. 353.

<sup>193</sup> G. ERBERHARDT, *Jhwh und die Unterwelt* (Forschungen zum Alten Testament, 2. Reihe, 23), Tübingen, 2007, pp. 120-121.

<sup>194</sup> Cf. H.-M. PFAFF, *Die Entwicklung des Restgedankens in Jesaja 1-39*, Frankfurt, 1996; P.D. WEGNER, *An Examination of Kingship and Messianic Expectation in Isaiah 1-35*, Lewiston, 1992. Voir l'introduction à Esaïe de la TOB, p. 750.

<sup>195</sup> Même Is 14,1-23 se réfèrent à 13,1 qui est l'introduction de la vision sur Babylone en ces termes : « Proclamation sur Babylone. C'est ce que vit Esaïe, fils d'Amos ».

que le reste du chapitre 14, vv22-32, brosse le tableau du sort de l'Assyrie et de la Philistie. Le rapport entre le verbe et le séjour des morts est évoqué au Is 14,11 dans le cadre de l'une vision-oracle sur le sort du roi de Babylone, dont le Dieu d'Israël brise l'arrogance. L'action salvatrice et libératrice de Dieu est saluée par « toute la terre » (Is 14,7). La joie de cette dernière est relayée et célébrée même dans le séjour des morts (Is 14,9-23) dont toute la population se met à parodier et à ridiculiser le roi déchu, vaincu, diminué, humilié. Les principaux points de la moquerie sont : a) l'égalité dans la mort (Is, 10b-11a : , tu es semblable à nous<sup>196</sup>); b) des conditions de séjour totalement à l'opposé de la luxurieuse vie des potentats et des monarques, de « leur Majesté ». A titre d'exemple, au séjour des morts, le roi de Babylone doit se contenter d'un « matelas » de vermine et d'une couverture de vers: , « en sous de toi est étendu une couche de vermine »<sup>197</sup>. C'est là tout le contraire d'un cadre propice au repos, expression d'une mort sans sépulture que devait subir le roi « qui frappait les peuples avec fureur, qui frappait sans répit, qui subjuguait les nations dans sa colère, qui persécutait sans ménagement » (Is 14,6)<sup>198</sup>. I. Benzinger, entre autres, indique que les israélites, tout comme d'autres peuples anciens, croyaient que les morts menaient une certaine existence dans l'outre-tombe, dans le shéol, car l'âme restait liée au corps même au-delà de la mort<sup>199</sup>. C'est pourquoi, en général, ils enterraient leurs morts avec des insignes de leur profession ou de leur rang. Ainsi, le roi recevait son diadème dans sa tombe, le guerrier l'épée, le prophète le manteau.<sup>200</sup> On enterrait ainsi les morts avec les habits qu'ils portaient de leur vivant. C'est pourquoi, chaque mort devait être enterré dignement afin de lui permettre de mener normalement son existence d'outre-tombe. La forme d'enterrement habituelle était ainsi la mise en terre du corps (cadavre). Dans ce contexte, le manque de sépulture ou l'incinération représentaient un

---

<sup>196</sup> Traduction TOB.

<sup>197</sup> LXX: ποκάτω σου στρώσουσιν σήψιν; Vg: subter te strenitur tineae.

<sup>198</sup> Traduction de la TOB.

<sup>199</sup> Voir I. BENZINGER, *Hebräische Archäologie*, 3<sup>e</sup> éd., Leipzig, 1927, p. 133.

<sup>200</sup> Ibid. Voir I Sam 28,14; Ez 32,27. En outre, on pouvait aussi mettre dans la tombe des riches et des nobles d'autres objets précieux, en particulier des amulettes.

malheur et une disgrâce sans nom<sup>201</sup>. Manquer de tombe signifie par conséquent que l'esprit du défunt ou de la défunte allait végéter et vagabonder sans pouvoir trouver du repos. Ainsi, étant donné que le roi de Babylone était resté sans sépulture, son âme ne pouvait trouver du repos. C'est pourquoi, dans le shéol, le roi n'a pas de lieu où se reposer, si ce n'est une couche de vermine et une couverture de vers, métaphore pour le manque total de cadre propice au repos<sup>202</sup>. Ce faisant, le sort du roi dans le shéol contraste nettement avec celui des autres rois qui profitent de leur repos parce qu'ils ont eu une sépulture (Is 14,18). Ceci signifie qu'avec la présence du *melek* en Is14,11, il s'agit théoriquement de la présence dans le séjour des morts dans l'intention de prendre du repos, mais le roi n'accède pas au repos tant désiré et accordé à d'autres habitants du shéol, à cause de sa situation toute particulière.

La mention du verbe *shakana* au Ps 139,8 en rapport avec le shéol est, quant à elle, un contexte différent d'Is 14,11. Tout d'abord, le protagoniste du Ps 139 fait une réflexion sur le champ d'application de la connaissance-présence de Dieu, contrairement au roi de Babylone qui, lui, est frappé par la mort causée par Dieu. Alors qu'en vv1-6 le psalmiste découvre avec admiration la proximité que Dieu entretient avec lui, Is 14 mettent en exergue le sort du roi à suite à ses exactions envers les peuples. Ainsi, quand Dieu approche le psalmiste en l'assurant de sa présence (Ps 139,4), il éloigne le roi prévaricateur en le supprimant, en « brisant le bâton des méchants » (Is 14,5). Les rapports de Dieu avec les deux protagonistes sont dans un rapport diamétralement opposé. Enfin, sa Majesté est descendue dans le shéol à la suite de sa mort, alors que l'orant du Ps 139 est vivant et voudrait faire l'expérience du shéol, avec le seul but d'échapper à la présence-connaissance de Dieu. En fait, le repos que le psalmiste cherche dans le monde souterrain (v8)<sup>203</sup> trouve son correspondant dans le repos mentionné sur terre chez les vivants aux vv2-3 ( *shakana* / *shakana* ). Ainsi, v8 fonctionne sur le mode de la symétrie<sup>204</sup> dans les deux versets du

---

<sup>201</sup> Voir Am 2,1; IR 14,11; 16,4; 21,24; II R9,10; Is33,12; Jr16,4; Ez29,5. Voir I. BENZINGER, *op. cit.*, p. 133: " Bei den Israeliten galt sie (Leichenverbrennung) als etwas den Toten Schändendes (Am2,1), und wurde z.B. als Verschärfung der Todesstrafe verhängt (Jos 7,25; Lev 20,14; 21,9).

<sup>202</sup> Cf. H.-M. PFAFF, *op. cit.*, p.87.

<sup>203</sup> On pourrait désormais traduire v8b comme suit : si je cherche à installer mon lit dans le shéol ou si je cherchais à me reposer dans le shéol.

<sup>204</sup> Cf. supra J. KRASOVEC, *art. cit.*, p. 244.

début dans lesquels il est fait mention de la position statique, de non mouvement et de repos. De la même manière que dans la première strophe, le repos, position passive est en symétrie antithétique avec la position active du psalmiste, ainsi v8 connaît aussi la symétrie antithétique entre le verbe qui symbolise le mouvement, et le verbe qui indique plutôt la position statique, le repos.

Et pourtant, le psalmiste, en dépit de toute sa bonne intention de chercher le repos au shéol, doit malheureusement désenchanter. Il se rend à l'évidence : même dans le shéol, il rencontre Dieu. Le psalmiste raconte cette expérience avec un effet de surprise compris dans l'expression . En fait, comme le fait ressortir D. Vetter, la particule *hinnē* apparaît le plus souvent en tant qu'élément qui principalement vient soutenir l'attention, avec des nuances différentes selon le contexte. Ainsi, elle introduit de manière solennelle une promulgation ou un ordre, tel en Gn 47,23 ; elle est utilisée au début de révélations ou actes particuliers, par exemple dans les oracles prophétiques, des visions ou des songes<sup>205</sup>. Mais au Ps 139,8, tout comme d'ailleurs dans certains récits d'apparition divine, le *hinnē* comporte aussi un aspect de surprise angoissante ou enthousiaste. La manifestation divine au buisson ardent (Ex3,1ss) est aussi un exemple de l'usage du avec un effet de surprise angoissante ou enthousiaste. Le fait qu'un buisson soit en feu et ne se consume pas suscite la curiosité de Moïse.

L'élément surprise qui s'ajoute dans le constat du psalmiste en v8b et qui n'est pas indiqué en tant que tel en v8a (*sham atta*) se justifie par la particularité du sheol. Déjà l'apparition de Dieu à l'une autre personnalité souvent dans le cadre de la mission prophétique n'était pas un phénomène du quotidien, car la terre- pourtant espace de vie – n'était point l'habituelle sphère de séjour divin. Que ce Dieu se laisse maintenant voir dans ce troisième axe du cosmos qui par essence est tout le contraire de la splendeur et de la gloire divine ne peut que surprendre. C'est pourquoi, selon nous, la rencontre avec Dieu dans le ciel, considéré comme voûte supraterrrestre, était certes inattendue, mais n'est pas aussi surprenante que celle qui

---

<sup>205</sup> Voir D. VETTER, *hinnē*, in THAT, col. 504-507. C'est pourquoi, nous pensons plutôt traduire Ps 139,8 et son de la manière suivante : Cf. *Revidierte Lutherübersetzung*, 1984: « Bettete ich mich bei den Toten, siehe, so bist du auch da »; Traduction de la Bible lingala (Congo-Kinshasa): « Nakita o mboka ya bawa? Ozali mpe kuna ». C'est la présence du petit adverbe « aussi » (*auch* en allemand, *mpe* en lingala) qui fait toute la différence d'une précision théologique toute particulière.

produit maintenant dans le shéol. L'effet surprise en fin du v8 pourrait être rendu de la manière suivante : « Si je monte au ciel, tu y es ; si je descends au shéol, (oh là!), te voilà aussi »<sup>206</sup>.

### c) Yhwh est présent dans les profondeurs de la mer (vv9-10)

L'évocation de la mer ( )<sup>207</sup> au v9 complète certes l'autre tableau de la tridimensionnalité cosmique du psaume : terre (vv2-6)- ciel (v8a)- mer (v9)<sup>208</sup> ; néanmoins, il y a problème. La mer était l'objet d'une grande peur pour l'Israélite et les peuples de l'antiquité ; elle symbolise les eaux violentes qui écrasent les navires et leurs occupants, elle est insondable et plein de mystères, et contient des esprits maléfiques qui sont toujours déjà prêts à attenter à la vie des vivants<sup>209</sup>. Qu'est qui pousserait le psalmiste à chercher refuge dans la mer ?

Toutes les occurrences bibliques du peuvent répartis en deux groupes : les uns mentionnent le *jm* simplement en tant qu'une œuvre de la création ; les autres font référence historique à l'exode et en font - du moins pour certaines occurrences - la relecture et la réception. Certains livres attestent davantage l'un des aspects plutôt que l'autre. Ainsi, le livre de Genèse utilise le *jm* presque exclusivement dans le sens de création<sup>210</sup>. De même, le livre de Job et celui de Jonas, notamment, ne parlent de *jm* que comme un des points géographiques du cosmos et qui manifeste aussi la puissance de son créateur, capable de s'élever bien au-dessus d'elle<sup>211</sup>. Le contexte

---

<sup>206</sup> Cf. *Revidierte Lutherübersetzung*, 1984: « Bettete ich mich bei den Toten, siehe, so bist du auch da »; Traduction de la Bible lingala (Congo-Kinshasa): « Nakita o mboka ya bawa? Ozali mpe kuna ». C'est la présence du petit adverbe « aussi » (*auch* en allemand, *mpe* en lingala) qui fait toute la différence d'une précision théologique toute particulière.

<sup>207</sup> Le TM utilise aussi le terme pour désigner la mer, mais chacun des deux termes a sa nuance particulière Voir C. WESTERMANN, *article*, in THAT, col. 1026-1031.

<sup>208</sup> Cf. A. KRÜGER, *art. cit.*, pp. 66-76.

<sup>209</sup> On pourrait évoquer à cet endroit la description de Virgile sur le monde de la mer dans son œuvre « L'Énéide ». La section « La tempête » illustre de manière saisissante la peur que la mer inspirait à l'homme antique, même si l'œuvre de Virgile décrit une situation longtemps postérieure aux écrits bibliques. Voir -M. BOXUS et J. POU CET, *L'Énéide Louvaniste. Une nouvelle traduction commentée*, 1998-2001.

<sup>210</sup> **Genèse** 1,10: Dieu appela le sec Terre, et rassemblement des eaux, il l'appela Mers ; Dieu les bénit en disant (...) remplissez les eaux dans les mers ; Gn 1,26//1,28 : Dieu dit : (...) qu'ils dominent sur les poissons de la mer . Cf.

<sup>211</sup> **Jonas** 1,4: un grand vent sur la mer ; 1,5 : ils jetèrent dans la mer les objets qui étaient dans le navire ; 1,9 : je suis hébreu, et je crains Yhwh, le Dieu qui fait les cieux, qui fait la mer et la



tumultueux de Jonas ne nous laisse de la mer qu'une coloration négative ; la mer grogne, elle fait peur, elle sème la panique chez les humains. En outre, les quelques rares indications sur *jm* que l'on trouve chez les petits prophètes Daniel, Zacharie, Amos, Habacuc, Sophonie, Aggée, Osée, Joël, Esther, l'Ecclésiaste, et le livre des Proverbes appartiennent à cette catégorie ; il s'agit du *jm* en tant que l'œuvre de la création qu'ils désignent, comme les autres livres, avec certaines expressions précises, comme « les eaux de la mer », ou « la Mer salée », ou encore « le sable de la mer »<sup>212</sup>. Par contre, le livre de l'Exode – à l'exception de Ex 20,11 - est le seul qui contient presque exclusivement des occurrences relatives à l'événement historique du passage de la mer Rouge<sup>213</sup>. Le *jm* y apparaît tout seul ou accompagné d'une détermination quelconque : « mer Rouge », « mer d'Egypte », « la mer que Dieu fendit » etc. Tous les autres livres de l'AT attestent le *jm* dans les deux acceptions, de temps en rapport avec la création, de temps en rapport avec le passage de la mer Rouge<sup>214</sup>. En particulier, le psautier est le livre le plus sélectif sur le sujet. Certains de

---

terre ; 1,11 : que ferons-nous afin que la mer s'apaise ? ; 1,12 : prenez-moi et jetez-moi à la mer ; 1,15 : la mer allait toujours grossissant ; 2,4 : tu m'as jeté dans l'abîme, dans le cœur des mers ; **Job** 6,3 : elle pèserait plus que le sable de la mer ; Jb 9,8 : il marche sur les hauteurs de la mer ; 11,9 ; 12,8 ; 26,12 : soulève la mer par sa puissance ; 36,30 : voici, il étend sa lumière autour de lui, et couvre le **fond de la mer**. Cf.

<sup>212</sup> **Daniel** 7,3 : les quatre bêtes montèrent de la mer ; Osée 1,10 : le nombre des fils d'Israël sera comme le sable de la mer ; **Joël** 2,20 ; **Amos** 8,12 ; tous les petits prophètes **Nahum** 1,4 ; 3,8 ; **Habacuc** 1,14 ; 3,8 ; **Sophonie** 1,3 ; 2,5 ; 2,6 ; **Aggée** 2,6 ; **Zacharie** 9,4 ; 9,10 ; 10,11 : il passera par la mer, et dans la mer il frappera les vagues, et toutes profondeurs du Nil seront desséchés ; 13,3 : les eaux vives sortiront de Jérusalem, la moitié vers la mer orientale, et la moitié vers la mer d'occident. **Esther** 10,1 ; **Ecclésiaste** 1,7 : toutes les rivières vont vers la mer, et la mer n'est pas remplie ; **Proverbes** 8,9 ; 23,34 : celui qui se coucherait au **cœur de la mer** ; Cf.

<sup>213</sup> **Exode** 10,19 : Dieu les enfonça dans la mer Rouge ; Ex13,18 : Dieu fit faire un détour au peuple par le chemin du désert de la mer Rouge ; Ex14,2 : ils campèrent entre Migdol et la mer (*sous-entendu la mer Rouge*) ; Ex14,9 : les Egyptiens les poursuivirent (...), les atteignirent campés près de la mer ; Ex14,16 : et toi, lève-toi, étends ta main sur la mer ; 14,21 : Moïse étend la main sur la mer ; 14,22 : les fils d'Israël entrèrent au milieu de la mer Rouge ; 14,23 : les Egyptiens les poursuivirent, entrèrent après eux (...) au milieu de la mer ; 14,26 : Dieu dit à Moïse : étends ta main sur la mer ; 14,27 : Moïse étendit sa main sur la mer ; 14,28 : les eaux retournèrent et couvrirent les chars (...) de l'armée du Pharaon qui était entrée après eux dans la mer ; 14,30 : Israël vit les Egyptiens morts sur le rivage de la mer ; 15,1//15,21 : ...Dieu a précipité dans la mer le cheval et celui qui le montait ; 15,4 : les chars du Pharaon et son armée, il a jeté dans la mer ; 15,10 : tu a soufflé de tes narines... **les abîmes sont devenus solides au cœur de la mer** ; 15,22 : Moïse fit partir Israël de la mer Rouge ; 23,31 : j'ai établi les limites depuis la mer Rouge jusqu'à la mer des Philistins.

<sup>214</sup> En rapport avec la création : **Exode** 20,11 : car en six jours, Dieu a fait le ciel, et la terre, et la mer, et tout ce qui est en eux ; **Dt** 3,7 ; 4,49 ; 11,24 ; 30, 13 ; 33,19.23 ; **Josué** 11,4 ; 15,2 .4.12.46 ; 16,8 ; 17,10 ; 18,19 ; **1Sam** 13,5 ; 2Sam 22,16 ; **1R** 4,20 ; 5,9,7,23 ; 9,26 ; **2R** 14,25 ; 2Chr 4,10 ; 8,18 ; **Pss** 65,5 : toi qui es la confiance de tous les bouts de la terre et des régions lointaines de la mer ; 69,34 : les cieux et la terre te loueront ; 72,8 : il dominera d'une mer à l'autre mer, depuis le fleuve jusqu'aux bouts de la terre ; 89,9 : tu domines l'orgueil de la mer, quand les flots se soulèvent, toi tu les apaises ; 95,5 : à lui est la mer, et lui-même l'a faite ; 107,3 : il a rassemblé es pays, du levant et

ses psaumes se réfèrent au *jm* dans le cadre du souvenir de l'exode, d'autres le contiennent dans le sens de l'élément géographique. Ps 139,9 fait partie de ce deuxième groupe. Néanmoins, notre psaume a la particularité d'être, dans le psautier et dans l'AT général, la seule occurrence où la mer est directement mentionnée comme lieu de refuge. Alors que partout ailleurs, la mer est évoquée avant tout pour mettre en évidence la puissance du Dieu créateur, le texte du Ps 139 nous confronte avec la possibilité de l'impossible. Certes, il n'est fait mention nulle part ailleurs de la mer comme lieu de la présence de Dieu, mais ses actions quasi-régulières et permanentes sur les eaux de la mer sont un indice éloquent de sa présence. D'un côté, les textes de réception et relecture de l'exode montrent à suffisance jusqu'où Dieu agit, manifestant sa présence sur les eaux : Ps 66, par exemple, rappelle que la voie du Seigneur est dans les eaux<sup>215</sup>. A ce propos, Stefan Seiler, entre autres, démontre patiemment dans sa thèse d'habilitation les rapports intertextuels de ce passage psalmique aussi avec le récit de l'exode en Ex14,21, les déclarations sur la création ou plutôt sur la lutte du chaos et l'annonce de la nouvelle exode dans Deutéro-Isaïe (51,9-11) ainsi que d'une certaine manière avec la théophanie d'Isaïe 43,1-7<sup>216</sup>. De l'autre côté, certains textes sur la mer comme élément du cosmos laissent sous-entendre que les espaces de la mer sont emplis de la présence de Dieu. C'est le cas du Ps 72, par exemple, qui affirme que Dieu domine d'une mer à une autre<sup>217</sup>.

---

du couchant, du nord et de la mer ; 107,23 ; 139,8 ; 146,6 : qui a fait les cieux et la terre, et la mer, et tout ce qui s'y trouve. **Isaïe** 5,30 ; 10,22 : ton peuple fut-il comme le sable de la mer ; **Isaïe** 17,12 ; 18,2 ; 19,5 ; 42,10 ; 48,19 ; 57,20 : 60,5 ; **Jérémie** 6,23 ; 25,22 ; 27,19 ; 33,22 : comme l'armée des cieux ne peut se nombrer, ni **le sable de la mer** ; 50,42 ; 51,42 ; 52,20 ; **Ezéchiel** 26,5 : au milieu de la mer ; 26.16.18 ; 27,3.9.26.29 ; 38,20 : **les poissons de la mer**.

En rapport avec le passage de la mer Rouge : **Nb**11,22 ; 31 ; 21,4 ; 33,8.10.11 ; 34,5.6 ; **Dt**1,40 ; 2,111,4 ; **Josué** 2,10 ; 4,23 ; 24,7 ; **Juges** 11,16 ; **Néhémie** 9,9 ; **Pss** 66,6 : il changea la mer en terre sèche ; 68,22 : je les ramènerai des **profondeurs de la mer** ; 74,13 : tu a fendu la mer par ta puissance ; 77,19 : ta voie est dans la mer ; 78,13 : il fendit la mer, et les fit passer ; 106,22 : des choses terribles près de la mer Rouge ; 114,3 : la mer le vit et s'enfuit ; qu'avais-tu mer, pour t'enfuir ? ; 136,13 : qui a divisé en deux la mer Rouge ? ; 136,15 : a précipité le Pharaon et son armée dans la mer Rouge ; **Isaïe** 11,15 ; 23,11 : il a étendu sa main sur la mer ; 43,16 ; 51,10 : n'est-ce pas toi qui desséchas la mer, les eaux du **grand abîme** ? qui fis **les profondeurs de la mer** un chemin pour le passage des rachetés ? ; 51,15 : je suis le Dieu qui soulève la mer ; 63,11 : où est celui qui les fit monter de la mer ? ; **Jer** 49,21 : le bruit en est entendu à la mer Rouge.

<sup>215</sup> Cf. R. KITTEL, *Die Psalmen*, texte revu par M. BRÜTSCH, Bâle, 2008, p.216.

<sup>216</sup> Voir S. SEILER, *Text-Beziehungen. Zur intertextuellen Interpretation alttestamentlicher Texte am Beispiel ausgewählter Psalmen* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Stuttgart, 2013, pp. 56-61.

<sup>217</sup> Cf. ID, p. 236.

On comprend alors le paradoxe de cette hypothèse pour un homme qui, en cherchant à échapper à l'emprise de Dieu, finit par choisir la mer comme ultime refuge. Nulle part ailleurs dans l'AT, la mer est vraiment présentée comme un refuge direct pour échapper à la présence. Une exception se présente, cependant, avec le récit de Jonas. Buysch et beaucoup d'autres critiques avant lui établissent un rapport intertextuel entre l'hypothèse du psalmiste de se réfugier dans les profondeurs de la mer et l'aventure du prophète Jonas dans la mer<sup>218</sup>. L'auteur relève en effet une série de ressemblances entre les deux passages : la présence d'un vocabulaire de fuite avec (Jon1,3/ Ps 139,7) ; la présence de Dieu comme motif de fuite (Jon1,3/Ps 139,7), le lieu de la fuite qui se trouve au bout de la mer (Jon1,3/Ps139,9b), et la descente dans le shéol (Ps139,8b/Jon 1,3.5)<sup>219</sup>.

Certes, Jonas, tout comme le prophète du Ps 139, cherche à fuir la face de Yhwh : la scène se passe en un premier temps sur un navire, et donc, sur les eaux de la mer ; dans un deuxième temps, la scène se déplace au fond de la mer. Jonas ne prend pas directement la décision de fuir dans le fond de la mer ; il avait plutôt choisi de prendre distance par rapport à Dieu en fuyant à Tarsis, un lieu difficile à situer. Qu'il s'agisse peut-être d'un pays situé à l'ouest de la Palestine, de Tartessos en Espagne, de la Sardaigne ou de la Tunisie, les auteurs de la TOB considèrent que le plus important est que, pour les Hébreux, il désigne tout compte fait le bout du monde<sup>220</sup>. Entretemps, du côté du psalmiste, la situation se présente autrement. Dans sa fantaisie, le psalmiste prend la résolution de se rendre directement dans le fond de la mer. Ps 139,9 nous renseigne que la tentative de se réfugier dans la mer est faite aux premières heures de la journée. Behler reconnaît que « prendre les ailes de l'aurore » est « une image poétique très hardie »<sup>221</sup>. L'expression rappelle pour le moins Job qui utilise l'expression à deux reprises. En Jb3,9, il est interdit à la nuit de voir les « pupilles de l'aurore » ; en Jb 41,10, les yeux sont comparés aux « pupilles de l'aurore ». Ces deux occurrences ont un langage poétique qu'il nous faut décoder.

---

<sup>218</sup> Voir C. BUYSCH, *op. cit.*, pp. 146-147.

<sup>219</sup> ID, p. 146.

<sup>220</sup> TOB, note b sur Jon1,3.

<sup>221</sup> L'expression est de G. BEHLER, *art. cit.*, p. 44.

On pourrait dire avec Elmer Scmick<sup>222</sup>, notamment, que Jb 3,9 affirme tout compte fait que la nuit ne peut pas changer de nature, qu'elle ne pourrait se muer en jour. Quant à Jb 41,10 qui compare les yeux avec l'aurore, on peut plutôt penser au faible degré de visibilité qui s'améliore plus on avance dans le jour. Ces deux passages de Job ont le mérite de nous dire que le terme est aussi utilisé de manière symbolique ailleurs dans la Bible. Dans ce sens, G. Behler avance la proposition selon laquelle « l'aurore est représentée comme un être vivant doué d'ailes qui, en un instant, portent la lumière du soleil du levant à l'occident »<sup>223</sup>. C'est seulement à l'aurore, alors personnalisée<sup>224</sup>, que l'on reconnaît la capacité de faire en une journée le voyage planétaire. Elle est donc dotée d'une rapidité sans mesure. Prendre les ailes de l'aurore veut dire alors, aller à toute vitesse, courir à la vitesse la plus grande qu'on puisse s'imaginer. Outre la diversité dans la façon de prendre la décision, la mer, terrain sur lequel se déroulent les scènes de deux textes, a deux nuances différentes. En Jon 1, la mer est présentée sous son aspect dangereux : il y a tempête. Ps 139 est neutre dans son évocation de la mer ; il se limite à la situer dans sa position cosmologique par rapport au binôme ciel-terre.

Néanmoins, tous les deux protagonistes font une expérience exceptionnelle : la tempête se calme quand Jonas, obligé de quitter le navire, est précipité aux fonds de la mer ; le psalmiste, de son côté, se rend compte que Dieu lui est présent même

---

<sup>222</sup> Voir ELMER B. SMICK, *Semiological Interpretation of the book of Job*, in Westminster Theological Journal 48 (1986), pp. 135-149. L'article est également disponible comme document pdf sur le net.

<sup>223</sup> G. BEHLER, *art. cit.*, p.44. C'est dans un sens similaire que G. Eberhardt comprend l'expression « prendre les ailes de l'aurore », expression certes rare mais tout à fait à sa place. Pour ce faire, elle s'appuie sur un regard intertextuel qui comprend, en plus des péricopes Jb 3,8 et 41,10 mentionnés par Behler, aussi Ez 10,16.19 et 11,22. Voir G. EBERHARDT, *op. cit.*, pp. 121-124.

<sup>224</sup> Jean-Luc Vesco voit dans l'expression « prendre les ailes de l'aurore » une personnalisation de l'aurore. De la même manière que le soleil dans le livre du prophète Malachie 3,20, l'aurore a ses propres ailes. Voir J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, p. 1297 : « Elle (l'aube) se lève à l'orient. Même si le psalmiste y parvient, monté sur ses ailes (Ps 55,7 ; 139,9 ; Ez 10,16.19 ; Ez 11,22), à l'extrême orient, au plus haut où elles s'élèvent, il y trouvera Dieu. De même s'il va à l'extrême occident, là où se couche le soleil et où la mer finit pour les habitants de la Palestine. Le psalmiste sera partout, d'est en ouest (Ps 50,1 ; Ps 113,3), divinement guidé par la main droite de Dieu (Ps 139,10), la plus efficace (Ps 74,11), celle qui saisit et qui protège (Ps 73,23 ; Ps 139,10) ». Cf. J. HOLMAN, *Analysis of the Text of Psalm 139*, p. 52: « The main accent seems here to be on the adjunct of place, so "in the East". This is strongly suggested by the second half of the verse: "in order that I may well behind the sea", which is an adjunct of place and the particle sam "there" in vs.10 ». Buysch également interprète le cadre spatial que nous présente le psalmiste avec le vocabulaire du vertical et horizontal. Voir sa dissertation doctorale p. 99. Cf. Hans-Joachim KRAUS, *Psalmen*, 1978, p. 1098: « Auch die Flucht in die äußeren Bereiche des Ostens und Westens ist sinnlos ».

dans la profondeur de la mer. Ainsi, les deux actants font chacun une expérience-surprise. Contrairement à l'expérience de l'exode, où la main du Seigneur intervient pour maîtriser la mer, en Jonas, Dieu intervient de par la présence de son prophète dans le fond de la mer. Le psalmiste, quant à lui, convaincu d'échapper à la présence de Dieu en se réfugiant dans les profondeurs de la mer, est totalement surpris de l'y rencontrer Dieu.

Le texte du psaume se poursuit. Au v10, le psalmiste fait alors l'amer constat d'échec, selon lequel la main de Dieu conduit le psalmiste même dans les profondeurs de la mer (v9), expression remplacée ici par les deux adverbes , même là (v10). Du coup, l'ubiquité de Dieu se confirme : Dieu est présent dans tous les axes du cosmos. Ce verset correspond littérairement aux vv8a.8b qui eux aussi font chaque fois le constat d'échec de la tentative du psalmiste d'échapper à la présence de Dieu. Cependant, contrairement aux v8ab qui utilisent des propositions adverbiales ( / ), v10ab fait recours à des propositions avec verbes conjugués : , ta main me conduira, ta droite me tiendra.

Au v5, le psalmiste se servait du , « ta main », comme expression anthropomorphique pour faire le constat de cette même présence de Dieu. C'est une main qui est là et qui dit que Dieu est là, tel que le psalmiste l'exprime plus loin au v8. Dans la deuxième strophe du psaume, le psalmiste utilise des deux synonymes, « ta main » et « ta droite » pour marquer la proximité de Dieu par rapport à lui. La particularité du v10 par rapport au v5 est que cette présence de la main se manifeste au fond de la mer. Et même dans l'épisode de la traversée de la mer Rouge, Dieu libère les fils d'Israël en faisant intervenir non pas sa propre main, mais plutôt celle de Moïse ; celui-ci dernier étend sur la mer et non pas dans les profondeurs de la mer<sup>225</sup>. En outre, alors qu'en Ex 14 Dieu entre en scène à travers la main de Moïse en vue de libérer ( )<sup>226</sup>, en Ps 139,10 la main de Dieu est indiquée non pas pour libérer, mais pour être simplement présent au psalmiste. Pour cela, deux verbes sont utilisés, un dans chacun de membres du verset : et Le verbe qu'on retrouve dans le yigtol hiphil en v10a revient plus loin au

<sup>225</sup> Ex 14,21: Moïse étendit la main sur la mer.

<sup>226</sup> Cf. La mission confiée à Moïse lors de sa vocation en Ex 3,8 : je suis descendu pour le libérer.

v24. G. Eberhardt note que dans la théologie de l'exode et de la conquête de la terre promise, par exemple, ce verbe est principalement utilisé pour indiquer l'œuvre de Dieu qui conduit son peuple sur le bon chemin<sup>227</sup>. Mais il existe aussi, prévient l'auteur, des occurrences dans lesquelles le verbe prend un sens neutre sinon carrément négatif (Nb 23,7 et Job 12,23). Selon Eberhardt, le יָגִדְתָּ du Ps 139,10 peut avoir le même sens qu'en Nb23,7 où le verbe יָגִדְתָּ prend une connotation de forte autorité de la part de celui qui conduit. Et l'autre verbe de ce verset, le יִגְתֹּל יָגִדְתָּ du verbe פֶּ-אַלֶּפֶח en v10b, irait également dans le même sens ; il suppose l'action d'une autorité qui saisit avec détermination et sans la moindre envie de relâcher son « butin »<sup>228</sup>.

Il convient de regarder la position d'Eberhardt d'un peu plus près. Si le verbe יָגִדְתָּ en Job12,23 est certainement utilisé dans un discours de destruction des nations, la situation est, selon nous, différente en ce qui concerne Nb23,7. Ici, on retrouve le verbe יָגִדְתָּ dans le cadre des longues tractations qui ont lieu entre Balaq, roi des moabites et Balaam, devin araméen ou amorite au service du Seigneur<sup>229</sup>. Le roi Balaq était préoccupé de la menace que représentait pour son peuple l'avancée des fils d'Israël, ce peuple étranger venu de l'Égypte. C'est dans ce contexte qu'il veut solliciter les services de Balaam. Balaq demande donc à Balaam de maudire les fils d'Israël, de manière à ce qu'il soit capable de les battre et de les chasser du pays. Pour cela, Balaq veut faire venir Balaam chez lui. Une première délégation n'arrive pas à convaincre Balaam qui doit toujours s'en référer à la volonté de son Dieu. La démarche de la deuxième délégation aboutit, car le Seigneur accorde à Balaam de se rendre chez Balaq. Mais l'accord se limite là. Balaam fera le déplacement sans pour autant répondre à la requête du roi, celle de maudire les fils d'Israël. Avant de donner sa réponse solennelle, Balaam donne plusieurs ordres au roi. Nous découvrons ce dernier dans le rôle de l'exécuteur qui doit entre autres construire des autels sur ordre de Balaam. Quand Balaam prononce son incantation, il commence par affirmer que le roi Balaq « l'a fait conduire de son pays », utilisant ainsi le verbe יָגִדְתָּ. On sait bien que l'arrivée de Balaam chez le roi Balaq était l'aboutissement de

---

<sup>227</sup> Voir G. ERBERHARDT, *op. cit.*, p. 124.

<sup>228</sup> ID, p. 125.

<sup>229</sup> Nb 22.

longues négociations au cours desquelles les hommes de Balaam devaient solliciter avec patience l'accord du devin. Il n'y a là-dedans aucune trace de démonstration d'autorité de la part du roi. Celui-ci reconnaît lui-même qu'il traitait le devin avec honneur. Bien plus, le roi devait obéir aux ordres de Balaam<sup>230</sup>. C'est de gré et non de force que Balaam s'emmène chez le roi.

En un mot, l'intervention de la main de Dieu dans les profondeurs de la mer a comme fonction principale de marquer la présence dont l'ubiquité ne souffre d'aucune restriction. Et même quand le texte utilise le verbe certes ambivalent, il est indiqué, avec H. Irsigler entre autres, de prendre dans son sens positif, non en tant qu'action d'un Dieu qui écrase et traînerait le psalmiste, mais plutôt, tout comme au v8ab, pour d'abord et avant tout être simplement là, et marquer ainsi sa présence devant son psalmiste<sup>231</sup>.

## 2.4 Ubiquité II

### Dieu est présent au psalmiste même dans les ténèbres (vv11-12)

La dernière possibilité à explorer est le temps. Etant donné que les peuples anciens associaient la divinité à la lumière<sup>232</sup>, le psalmiste considère que le Dieu qui ailleurs dans l'AT est décrit comme vêtu de lumière<sup>233</sup> ne peut s'accommoder de s'installer dans les ténèbres et la nuit<sup>234</sup>. Le côté non clair du temps est exprimé dans

---

<sup>230</sup> Nb 23.

<sup>231</sup> Cf. H. IRSIGLER, *Ps 139 als Gebetsprozess*, in H. IRSIGLER, „*Wer darf hinaufsteigen zum Berg JHWHs?*“, p. 246: „In v.10 taucht mit der Vokabel NHY „leiten, führen“(10a) ein durchaus positiv gerichtetes Vertrauen weckendes Bild von der fürsorglich leitenden Hand JHWHs auf“.

<sup>232</sup> Une des illustrations de cette conception est la croyance à l'existence de la divinité –soleil, parfaite incarnation de la lumière. Voir notamment J. ASSMANN, *Liturgische Lieder an den Sonnengott*, Berlin, 1969, 412 p. ; K. SCHAUBENBURG, *Helios: archäologisch-mythologische Studien über den antiken Sonnengott*, Berlin, 1955, 83p.; I. von WEDEMEYER, *Sonnengott und Sonnenmenschen: Kunst, Kult, Mythos und Magie im alten Peru*, Tübingen, 1970, 282p.; O. BERNHARDT, *Der Sonnengott auf griechischen und römischen Münzen*, Bern, 1933, pp. 245-298.

<sup>233</sup> Voir VTB, col. 685-686. André Feuillet et Pierre Grélot relèvent que les textes bibliques contiennent en grand à beaucoup d'endroits le symbolisme de la lumière en rapport avec Dieu. Cependant, ils soulignent que c'est seulement le livre de la Sagesse qui applique le symbolisme de la lumière à l'essence même de Dieu. Cf. F. STOLZ, , in THAT, col. 90: “so ist 'o r “Licht” theologisch ein sehr wichtiger Begriff, der in erster Linie ein Schöpfungswerk und eine Erscheinungsweise Gottes meint“.

<sup>234</sup> Cf. Ps 104,2 ; Ha 3,3 ; Ex24,10 ; Ez1,22; Gn15,17; Ex19,18; Ex 24,17; Ps 18,9; Ps 50,3; Ps 18,15.

notre psaume par le terme « ténèbres »<sup>235</sup> dont la racine apparait aux vv11 (1x).12 (2x), et par le terme « nuit » dont la racine apparait aux vv11 (1x).12 (3x)<sup>236</sup>. Les ténèbres sont l'absence de la lumière, et la nuit le contraire du jour. Toute absence de lumière, y compris la nuit noire, est considérée comme dangereuse. Car, le noir, au sens propre tout comme au figuré, qu'il soit le noir de la nuit ou d'une simple absence de lumière, constitue le contexte le plus propice au mal dans toutes ses formes. L'homme ancien s'en méfie comme la peste. Le psalmiste peut alors supposer que la connaissance-présence de son Dieu ne peut l'atteindre une fois qu'il se trouve dans la non-lumière et le non-jour, circonstances temporelles plutôt incompatibles avec le Dieu de lumière. Et pourtant, l'AT atteste à plusieurs endroits que Dieu a un tel pouvoir sur le temps qu'il est capable de transformer les ténèbres en lumière, et inversement, la lumière en ténèbres. Les occurrences qui vont dans cet ordre d'idées semblent complètement manquer dans le pentateuque ; elles sont aussi rares chez les prophètes, hormis à quelques quatre endroits chez Isaïe et quatre autres passages chez les petits prophètes. Autrement, on retrouve ces occurrences dans le livre de Job, dans deux psaumes, dans le livre des proverbes ainsi que dans l'ecclésiaste<sup>237</sup>. De toutes les occurrences, il nous semble

---

<sup>235</sup> Le terme est aussi utilisé à un seul endroit dans le reste de la dernière collection davidique Ps 143,3 : « dans les lieux ténébreux ». Cependant, il n'y est pas utilisé comme lieu de refuge, loin du regard de Dieu, mais plutôt comme lieu de punition et de sévices réservé aux morts.

<sup>236</sup> cf. G. BEHLER, *art. cit.*, p. 45. La tentative d'échapper à Dieu en se réfugiant dans les ténèbres sont, aux yeux de G. Behler, comme « un motif de conte ». En fait, le psalmiste nous place dans l'imaginaire absolu, tel qu'on le connaît dans les récits des contes. Dans l'un des ceux-ci, en l'occurrence les contes germaniques, on rapporte que le héros se rendit soudain invisible « en répandant d'épaisses ténèbres autour de sa personne ». Dans le même ordre d'idées, on peut mentionner le roman « The invisible man » de Herbert Wells. Voir H.-G. WELLS, *The invisible man*, 5<sup>e</sup> éd., 1988, 138p. Le jeune héros de ce roman, qui paraît en 1897, est un chercheur. Un beau jour, il arrive à découvrir la formule qui permet de rendre un être invisible. Le produit est d'abord expérimenté sur un chat. Ensuite, l'expérience est faite sur le chercheur lui-même. Le résultat est le même, l'homme devient invisible. Du coup, il doit vivre en marge de la société et même contre elle.

<sup>237</sup> **2 S** 22,29: car toi, Yhwh, tu es ma lampe ; et Yhwh **fait resplendir mes ténèbres** ; **Job** 18,6 : la **lumière sera ténèbres** dans sa tente ; Job 18,18 : il est repoussé de la lumière dans les ténèbres ; 29,3 dans les ténèbres, je marchais dans la lumière ; **Pss** 18,28 : Yhwh, mon Dieu, fait resplendir mes ténèbres ; 112,4 : la **lumière se lève dans les ténèbres** pour les hommes droits ; **Prov** 20,20 : qui maudit son père et sa mère, sa lampe s'éteindra au sein des ténèbres ; **Ecclésiaste** 2,13 : j'ai vu que la lumière a un avantage sur les ténèbres ; **Isaïe** 9,2 : le peuple qui marchait dans les ténèbres a vu une grande lumière ; 42,16 : **je changerai les ténèbres en lumière** devant eux ; 56,10 : ta lumière se lèvera dans les ténèbres ; Daniel 2,22 : il (Dieu) **sait ce qui est dans les ténèbres** ; la Lumière est en lui ; Joël 2,31 : le soleil sera changé en ténèbres ; Amos 5,8 : lui qui transforme le jour en ténèbres de la nuit ; Amos 8,9 : j'amènerai les ténèbres sur la terre en plein jour.



que celles d'Is 42,16 et 58,10 ainsi Dn2,22 sont les passages qui disent avec le plus de pertinence la réalité de la réalité décrite dans notre psaume.

Is 42,16 se situe au début du Deutéro-Isaïe décrit les changements spectaculaires qui devront intervenir lors de la libération prochaine du peuple. Entre autres, Dieu prend la résolution de transformer les fleuves en îlots, et de dessécher les étangs. C'est dans ce contexte de grands bouleversements que le Seigneur annonce que les aveugles marcheront sur un chemin qu'ils ne connaissent pas. C'est sur les chemins sur lesquels iront les aveugles que Dieu fera en sorte que les ténèbres pour eux les aveugles ne soient plus ténèbres, mais qu'elles deviennent lumière. En d'autres termes, les aveugles qui ne voient que ténèbres même là où il fait jour, pourront avoir l'heureux plaisir de voir, là où avant ils ne voyaient que ténèbres. Ceci signifie que l'action de Dieu ne porte pas directement sur le phénomène des ténèbres elles-mêmes ; Dieu réalise son miracle sur les aveugles qui désormais accèdent à la vue, de telle sorte que là où les malades de vue ne voyaient que ténèbres, il y a désormais lumière, tant que la lumière du jour brille<sup>238</sup>. De toutes les façons, l'homme biblique a comme l'impression de faire l'expérience d'un Dieu qui prend plaisir à agir dans le contraste de deux polarités jour-nuit, lumière et ténèbres. Plus particulièrement, on est convaincu que le Dieu d'Israël a tout pouvoir même sur les ténèbres, à telle enseigne qu'il sait voir même dans le noir des ténèbres, autrement dit, il met la lumière dans les ténèbres.

On retrouve cette conviction ailleurs, dans le troisième livre d'Isaïe 58,10 où la récompense du juste et de la personne généreuse, attentive à la misère des affamés, est présentée entre autres sous la forme d'une image contrastée, selon laquelle la lumière prend le dessus sur les ténèbres. Le verbe *shama* ne signifie pas directement que la lumière supprime les ténèbres, mais il laisse sous-entendre que les ténèbres n'ont plus de pouvoir, parce que la lumière se serait installée au-dessus d'elles. En plus, le recours au vocabulaire lumière-ténèbres est tout à fait d'ordre symbolique. Déjà, plus tôt au v8, le prophète traite des conséquences positives de la justice sociale. Celui qui s'occupe du pauvre, et partage son pain avec lui, et lui

---

<sup>238</sup> Cf. R. OOSTING, *The role of Zion/Jerusalem in Isaiah 40-55. A corpus-Linguistic Approach*, Leiden-Boston, 2013, pp. 57-78; M. LOW, *Mother Zion in Deutero-Isaiah. A Metaphor for Zion Theology* (Studies in Biblical Literature, 155), Peter Lang, New York, 2013, 121-132.

accorde l'abri, verra sa lumière poindre devant lui comme l'aurore. Lumière est une métaphore pour la vie et le bonheur. Que le juste accède au bonheur des ici-bas, est une conviction qui émane de la théorie ou du dogme de la rétribution terrestre que la littérature sapientielle a particulièrement exploitée. Quoiqu'il en soit, au-delà de la formulation symbolique d'Is 58,10 avec l'expression pour exprimer très vraisemblablement le bonheur qui attend le juste, le prophète indique la puissance de son Dieu qui est capable de neutraliser les forces des ténèbres. La puissance de Dieu dans les ténèbres est présentée en Dn 2, 22 de manière plus explicitement en termes de connaissance et en rapport avec la lumière : « Il connaît ce qu'il y a dans les ténèbres, et avec lui demeure la lumière »<sup>239</sup>.

Ainsi, le constat d'échec fait par le psalmiste en v12 s'inscrit bien dans la ligne de la conception que l'homme vétérotestamentaire se faisait de son Dieu et des rapports de celui-ci avec la lumière et les ténèbres. Comme quoi, échapper à la face du est une énorme illusion<sup>240</sup>. Le temps des hypothèses peut d'abord s'arrêter là.

## 2.5 Synthèse : la cohésion des vv7-12

v7 qui est fait d'un parallélisme propositionnel entre (v7a) et (v7b) soulève la problématique à laquelle vv8-12 vont tenter de donner une réponse de manière hypothétique et même irréaliste. La question porte sur le lieu de fuite ( / ). C'est là un souci qui est formulée de façon très personnelle dans le psaume : « loin de ton esprit »/ « loin de ta face ». vv8-12 donnent une série de trois réponses sur le schéma « tentative- constat d'échec »

a) v8a et v8b sont un parallélisme propositionnel antithétique, dont les deux propositions indiquent des directions géographiquement opposées, le ciel pour v8, et le shéol pour v8b. v8a fait la tentative d'explorer les

<sup>239</sup> Cf. Jb 12,22 : « Il dénude les abîmes dans les ténèbres et expose à la lumière l'ombre de la mort ». voir G. RAVASI, *op. cit.*, pp.812-813.

<sup>240</sup> Cf. H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *art. cit.*, p. 44. Rappelons toutefois que l'illusion d'échapper à Yhwh en tant que est un motif qui revient dans beaucoup d'écrits prophétiques. Behler conclut l'absurde de l'hypothèse des ténèbres avec un dicton arabe : « Une fourmi noire sous un caillou noir, dans la nuit noire, Dieu peut la voir ». G. BEHLER, *art. cit.*, p. 46.

extrémités des espaces verticaux ( / ), mais le constat est sans équivoque : Dieu réside au ciel ; et le psalmiste le rencontre aussi dans le shéol.

b) v9 atteste un parallélisme propositionnel répétitif avec les deux verbes synonymes (v9a) et (v9b). Ainsi, v9 cherche à explorer le refuge dans le temps, de l'aurore ( ) et dans les perspectives de la grande horreur de l'infini ( ). v10 qui aussi bien un parallélisme verbal synonymique / , qu'un parallélisme propositionnel synonymique nous fait part du malheureux constat du psalmiste: une fois de plus la tentative de fuite a échoué ; Yhwh reste présent grâce à « ta main », et « ta droite ».

c) v11 nous présente, tout comme le verset précédent, un parallélisme verbal synonymique qui se trouve cette fois-ci entre (v11a) et (v11b). Le verset revient à la charge avec une toute dernière hypothèse. Cette fois-ci, le psalmiste cherche refuge dans les ténèbres. Quel paradoxe que celui de chercher son épanouissement dans un lieu de terreur ! v12 se contente d'un parallélisme verbal tout particulier autour de la racine , en ayant tout d'abord le substantif , et ensuite le verbe dans la même proposition. En fait, v12 répond à cette velléité par l'absurde : Dieu voit même au travers des ténèbres et les transforme même. On voit bien la progression de l'absurde dans toute la section : le psalmiste passe de l'hypothèse plus ou moins réaliste à l'absurde absolu.

En somme, vv7-12 sont une série de réflexions sur les limites possibles de l'ubiquité de Yhwh, car ce dernier est présent ou veut être présent dans l'universel cosmique et temporel, dans lequel se déploie la vie du psalmiste. A toutes les trois tentatives de fuite (ciel v8a-sheol v8b- extrémité de la mer v9 – ténèbres v11) correspond chaque fois un constat d'échec marqué par la présence (tu es là (8a)/ te voici (v8b)/ ta main me conduira (v10)/ la nuit devient lumière (v11.12). La tentative de fuir l'esprit (Ps 139,7a) et la face de Yhwh (Ps 139,7b) annonce par le biais d'une question rhétorique l'impossibilité absolue d'échapper à l'ubiquité de Dieu. Celle-ci va être développée dans la suite de la section (vv8-12). Le psalmiste du Ps 139, en tant que homme de Dieu, est « condamné » à chercher la face de Dieu et à entretenir avec lui une relation personnelle. Et pour le dire avec Behler, « Dieu n'est pas une

force anonyme, ni une atmosphère vague : il est plus personnel que tout ce que nous pouvons imaginer de tel dans l'univers (...) »<sup>241</sup>.

---

<sup>241</sup> G. BEHLER, *art. cit.*, p. 43. L'auteur fait ici une lecture plutôt spirituelle du passage et cite P. VICTOR DE LA VIERGE, *Le réalisme spirituel de Sainte Thérèse de Lisieux*, Lethielleux, 1956, p. 92. Du point de vue exégétique, on se retrouverait dans le débat sur le Dieu personnel, et partant sur sa nature. Le terme de l'expression (préposition + le substantif , face + pronom complément de la 2<sup>ème</sup> personne ) est abondamment attesté dans l'AT : 133x dans le psautier, derrière Ez 155x, Gn 141x, devant Ex 128x, et Jer 128x. D'aucuns considèrent comme absurde le discours sur un Dieu personnel, car il est un esprit sans corps. Toutefois, avec Christl MAIER, *Beziehungsweisen. Körperkonzept und Gottesbild in Ps 139*, dans le collectif « Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie, Bonn, 2003, p. 187, admettons que Ps 139 semble ne pas reposer sur ce dualisme platonique. Ce qui signifie pour notre psaume que l'esprit, quand il est appliqué à Dieu, est bien une figure métaphorique pour dire simplement son être-là, sa présence. La « face » permet à l'homme de percevoir Dieu comme une personne. Cf. S. VAN DER WOUDE, *art. cit.*, in THAT, pense cependant que l'emploi théologique du terme prend tous les sens qu'il a dans ses occurrences profanes. Il note en effet col. 446: « (...) man gebraucht das Wort in keinem anderen Sinne als vom Menschen auch ». Pour Merleau-Ponty (1908-1961), le corps est l'ancrage de l'homme dans le monde ; c'est par le corps que l'homme est appréhendé comme personne humaine. Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945.

## CHAPITRE III

### REFLEXION II. CREATION DU PSALMISTE ET PRESENCE DE DIEU (vv13-18)

#### 3.1 Texte et traduction

13a Car<sup>242</sup> c'est toi<sup>243</sup> qui as façonné mes reins,

---

<sup>242</sup> Le    n'a aucun lien logique apparent avec ce qui précède, du moins avec v12. Faut-il justifier la pertinence du pouvoir de Dieu, qui voit même au travers des ténèbres, par le fait que le psalmiste a été tissé ? La question est légitime, mais on devra regarder le texte de plus près, surtout dans son ensemble pour mieux le comprendre. Au v13, le    n'a pas la valeur plutôt emphatique du v4a, où la particule n'introduit nullement une proposition explicative. Cette position est notamment représentée dans l'exégèse récente par Jean-Luc VESCO. Ce dernier considère la strophe qui commence en v13 comme une suite normale dans l'énumération de différentes modalités dans lesquelles se manifeste l'omniscience de Dieu. Il s'exprime ainsi dans son Commentaire « Le psautier de David », p. 1297 : « L'omniscience de Dieu s'étend à ce qu'il y a de plus mystérieux dans l'homme, sa création et sa formation dans le sein maternel (Ps 139,13-14) qui manifestent la sollicitude divine à laquelle font allusion Ps 22,10-11 et Ps 71,5-6, ainsi que Jr 1,5 ». Cf. G.A. DANELL, *Psalm 139*, Uppsala, 1951. le    du v13 ouvre la porte d'une longue description sur la constitution du psalmiste. En fait, le    ne se rapporte pas directement au v12 précédent, mais plutôt à toute la section ou même à tout le texte depuis le constat initial de la connaissance de Yhwh. L'heure est décidément à ce que l'on peut appeler une remise en question en toute humilité. Hormis le fait que l'interprétation de la particule est loin de réunir l'unanimité, - à l'exemple notamment de C. BUYSCH qui y voit plutôt un mot de transition courant dans les psaumes d'accusés/d'innocence - rappelons que H. GUNKEL, père de la « Formgeschichte » reconnaissait déjà dans son commentaire de 1920 le changement d'orientation qui se produit dans ce psaume à partir du v13. Andreas Wagner reconnaît dans son article *Permutatio religionis* que le climat de ce psaume, qui est pourtant resté tendu depuis le début, se détend v13. Voir A. WAGNER, art. cit., p. 98: « Die Zuspitzung der Schaffensmöglichkeiten Jahwes auf den Beter hin führt das Aufkommen einer positiven Stimmung, wie sie sich in v10 angedeutet hat, ein Stück weiter ».

<sup>243</sup> Désormais le psalmiste doit réaliser que le    n'est pas seulement celui qui est simplement là quand même on ne l'attend pas (v8), ou même celui qui contrôle l'existence du psalmiste (v2). Mais aussi, il est un    qui a une histoire particulière avec lui. Ici, le    opère un changement de perspective spectaculaire.

- 13b tu m'as tissé dans le sein de ma mère.
- 14a Je rends grâce, car tu es  
extraordinairement merveilleux<sup>244</sup> ;
- 14b merveilleuses sont tes œuvres
- 14c mon âme le sait si bien.
- 15a Mes os n'étaient point cachés de toi
- 15b quand j'étais fait en secret<sup>245</sup>
- 15c façonné dans les profondeurs de la terre.
- 16a Tes yeux voyaient mon devenir rudimentaire  
(mes premiers instants)<sup>246</sup> ;
- 16b sur ton livre sont écrits mes jours<sup>247</sup> ;
- 16c alors que pas un seul n'était en projet en  
eux.
- 17a Pour moi, combien sont précieuses tes  
intentions ;

---

<sup>244</sup> Le *Le* pose un problème de critique textuelle. Cette forme niphâl qal, 1<sup>ère</sup> pers. sing. du verbe lamed guttural signifie en fait « être au-delà de ses capacités, être difficile à comprendre, ou sinon être merveilleux ». LXX qui se base sur le Sinaïticus, traduit θαυμαζω, indicatif aoriste passif « je suis merveilleux » ; Vg reste dans la même ligne en traduisant « plasmatus sum ». Et pourtant, quelques se démarquent de la tendance signalée ci-dessus. L'original Vaticanus dans sa version grecque ainsi que l'original Alexandrinus ( ), la version syriaque ainsi que le Targum mettent plutôt la 2<sup>ème</sup> personne à la place de la 1<sup>ère</sup> personne. Selon cette leçon, ce n'est point le psalmiste qui est merveilleux, mais plutôt Yhwh, le créateur. Etant donné qu'en plus la suite du verset continue de mettre en lumière les actions du « tu » et non pas du « moi » du psalmiste, nous préférons la version attestée par A, contre la leçon du TM, LXX et autres.

<sup>245</sup> Les trois mots du v15b posent problème.

<sup>246</sup> « Devenir rudimentaire » dans le sens de processus d'être dès les premiers instants de l'existence ; il ne s'agit pas d'un état de fait (voir D. FAIVRE, *Précis d'anthropologie biblique*, p. 108 ; cf. supra l'analyse du v16). TOB : « je n'étais qu'une ébauche et tes yeux m'ont vu » ; LXX : « το ἀκατέργαστον » ; Vg : « imperfectum adhuc ». En fait le contient essentiellement le sens du non fini, de ce qui encore en constitution, en formation, en progression... l'embryon dans un contexte bien déterminé (voir D. Barthélemy : « mon embryon, tes yeux le voyaient »).

<sup>247</sup> H. Schüngel-Straumann traduit selon TM meine Tage, « mes jours », tout en proposant en note « tous les jours » à la suite de LXX « παντες ... ημερας » et Vg « omnes dies », notamment. C'est là certainement une ajoute interprétative pour rendre encore plus pertinent. Voir Holman, *Psalms 139 (TM) and Psalm 138 (LXX). A semiotic approach*, pp. 113-121.

17b Dieu, combien est grand leur nombre !

18a Je les compte; elles sont plus nombreuses  
que le sable;

18b Quand je reviens à la réalité<sup>248</sup>, me voici  
encore toujours avec toi.

### 3.2 Les raisons de la présence-connaissance : vv13.15-16

Dans cette nouvelle strophe, le psalmiste cherche à trouver les raisons qui font que Dieu soit pour lui ce qu'il est, c. à. d ce Dieu qui lui est tant présent. Sa réponse se résume en un mot : la création, action rendue différemment par les verbes (v13), (v13), (v15), (v15), et par les substantif , mon embryon(v16), , le sein de ma mère (v16). Ps 139 parle de la création du psalmiste en évoquant la formation de certains de ses organes/ parties ( , , ), ainsi qu'en faisant mention de la planification de son existence ( , dans ton livre v16). Au regard du fait que v13 est thématiquement directement lié au v15, certains critiques proposent de bouleverser l'ordre des versets ; la plupart sont d'accord sur l'unité des vv13.15-16. Cela étant, Siegfried, notamment, propose que la strophe commence avec v14<sup>249</sup>. Nous choisissons pourtant de renvoyer v14 après le bloc v13.15-16, considérant que v14 partage quelques ressemblances avec vv17.18.

#### a) Raison I : la création des reins (v13)

Au v13, il est fait mention d'un premier organe, les reins ( ). Y a-t-il une raison pour laquelle les reins sont cités en premier lieu quand Ps 139 parle de la

---

<sup>248</sup> Le du TM est problématique, mais il reste malgré tout très vraisemblablement la leçon la plus plausible.

<sup>249</sup> Siegfried Wagner propose de placer v13 après v14. Selon lui, la description en rapport avec la création du psalmiste qui commence en v13 est entrecoupée par l'action de grâce du v14. Nous pensons, pour notre part, qu'il serait effectivement plus logique de joindre directement v13 au v15 à cause de la continuité du thème et peut-être aussi de la répétition du verbe , « tisser ». Et pourtant, au lieu de placer v14 directement après v12, nous pensons que ce verset d'action de grâce conviendrait plutôt après v16, c.à.d. en conclusion du tableau de la création. Par ailleurs, v13 avec son semble mieux introduire le groupe des versets à suivre. Voir S. WAGNER, *art. cit.*, pp. 140-141.

création du psalmiste ? Ps 139 est le seul du dernier psautier davidique à recourir au vocabulaire des reins. En plus, nous notons que Ps 139 est le seul endroit où les reins sont mis en lien direct avec la création. Nulle part ailleurs, il n'est fait mention d'un Dieu qui crée les reins. En effet, le plus grand nombre d'occurrences voient les reins comme cette partie médiane de la stature humaine<sup>250</sup>. A quelques endroits, les reins sont indiqués comme siège des sentiments d'une part, et comme expression du for intérieur, des pensées cachées, de la conscience<sup>251</sup>. Très rarement, ils sont mentionnés pour exprimer explicitement la force<sup>252</sup>. Certaines autres occurrences évoquent les reins en rapport avec la procréation<sup>253</sup> ; plus rares encore sont les occurrences où les reins sont proprement pris, comme les définit J.P. Grünfeld dans le lexique médical de P. Godeau, en tant que l'organe biologique qui assure, par la désintoxication de l'organisme par filtration et excrétion d'urine, l'équilibre du sang et de l'organisme en général<sup>254</sup>.

En somme, dans l'AT, les reins désignent principalement la taille ou les hanches, toute la zone située entre le bassin et le haut du corps, en plein milieu de la stature humaine. C'est cette partie du corps qui est concernée quand il est question de « ceindre les reins », expression très courante dans l'AT et qui est associée au fait de disposer le corps entier à un effort physique important. La marche pour un

---

<sup>250</sup> Gn37,34 ; Ex12,1 ; 28,42 ; Lev3,4.4.10.15.4.9 ; 7,4 ; 2Sam10,4 ; 20,8 ; 1R2,5 ; 20,31 ; 20,32 ; 2R1,8 ; 4,29 ; 9,1 ; 1Chr19,4 ; Neh4,18 ; Job19,27 ; 12,18 ; 31,20 ; Ps38,7 ; 66,11 ; 69,23 ; 73,21 ; Jr1,7 ; Jr12,2 ; 13,1.2.4.11 ; 30,6 ; 48,37 ; Es35,27 ; 11,11,5 ; 20,2 ; 2,11 ; Es45,1 ; Ez1,27 ; 8,2 ; 9,2.3.11 ; 23,15 ; 29,7 ; 29,7 ; 44,18 ; 47,4 ; Dn5,6 ; 10,5 ; Am8,10.

<sup>251</sup> Ps7,10 ; 16,7 ; 26,2 ; Es 21,3 ; Jr 11,20 ; 17,10 ; 20,12. Cf. VTB, col. 1085 ; J.-L. VESCO, *op. cit.*, p. 1298. Cf. C. MAIER, *art. cit.*, p. 180. René Feuillet, pour sa part, estime que les reins sont le symbole des passions et sont utilisés comme métonymie pour désigner les hanches ; ils symbolisent aussi les pensées secrètes et le lieu où s'allument les passions violentes. Cf. A. FEUILLET, *Introduction à l'Ancien Testament*, Paris-Gabalda, 1975. Que les reins sont le siège des sentiments, c'est là une conception qui se retrouve aussi chez d'autres peuples, mais avec quelques nuances. Selon cette conception, le siège des sentiments se trouve dans la zone inférieure, et non plus dans la partie supérieure. Aussi, chez les Bayombe du Congo-Kinshasa, par exemple, il existe un proverbe qui dit : « dintuba muana mutu ditotukilanga ku wanda nkumba » (traduction : les paroles de l'homme raisonnable doivent sortir du bas de son nombril). Cf. LENDO MAKUNGA, *La notion de la mémoire dans l'Ancien Testament. Confrontation avec la culture Yombe du Congo*, Paris, 2009.

<sup>252</sup> Dtn 33,11 ; Jb40,11 ; Ez 21,11.

<sup>253</sup> Gn35,11 ; 46,26 ; Ex1,5 ; Jg8,30.

<sup>254</sup> Voir le chapitre « Exploration fonctionnelle rénale » de J.P. GRÜNFELD dans le Lexique médical publié sous la direction de P. GODEAU (éd.), *Traité de Médecine*, 2<sup>e</sup> édition, Paris, Flammarion, 1987, en particulier aux pp. 1336-1338. Sous ce sens, le reins n'apparaissent avec ce sens que presque exclusivement dans Lv3,4.10.15 ; 4,9 ; 7,4, et Es 21,3. Voir VTB, col. 1085-108.



voyage ou le combat en sont deux exemples. Dans ce cadre, les reins expriment la source même de la force physique de la personne. L'expression « briser les reins » en Dtn 33,11, par exemple, signifie anéantir physiquement ceux qui s'élèvent contre l'œuvre des mains de Dieu. Par ailleurs, il s'agit aussi des reins en tant que hanches dans l'expression « mettre de sac sur les reins ». Ici, on peut bien s'imaginer que ce geste correspond en fait à maîtriser ou paralyser la source de tout effort physique. On comprend que ce geste soit posé dans ces circonstances bien déterminées, où on estime qu'il faut arrêter ou suspendre l'effort physique, par exemple en cas de deuil (Gn37,34) ou de pénitence (Gn46,26). Enfin, les reins en tant que partie médiane de la stature humaine sont également évoqués quand il s'agit de mesure. Dans ce cas, on indique souvent les reins comme point de départ de la mesure, par exemple en Ex28,42 : les caleçons iront des reins jusqu'aux cuisses.

La mention des reins en Ps 139,13 n'a cependant rien à avoir directement avec le sens le plus courant du terme. Le verbe utilisé pour les reins est le *qal*, qatal *qal*, 2<sup>ème</sup> pers. masc. sing. du verbe lamed-he *qal*, créer, fabriquer. Pour W. Brown, le verbe *qal*, tout en étant le premier verbe à être nommé dans le catalogue de la rhétorique de la création, reste par ailleurs le seul à avoir réellement le sens de créer<sup>255</sup>. Ce sont les reins que Dieu crée, parce qu'apparemment il tient à y garder une réelle influence, et surtout qu'ils sont l'être-même de la personne. On dirait de nos jours, dans un langage génétique, les reins sont l'ADN de la personne ; ils sont sa carte d'identité. Ainsi, la logique du texte ne fait nullement penser à l'usage courant dans l'AT, où les reins sont avant tout considérés comme cette partie du corps à ceindre ou en fonction de laquelle il faut mesurer le corps. Là où les reins

---

<sup>255</sup> W.P. BROWN, *Creatio corporis and the Rhetoric of Defense in Job 10 and Psalm 139*, in W.P. BROWN/S. Mc BRIDE (éd.), *God who creates*, 2000, pp. 107-124. Cf. J. VAN DER PLOEG dans son commentaire de 1974 (*Gij hebt mijn nieren gemaakt* = Toi qui as fait mes reins), et de John Joseph OWENS, *Lexique* (1989) : *didst form* (tu donnas forme). Ici aussi, on trouve quelques traductions, dont notamment la Bible de Jérusalem. On devra cependant prêter une attention particulière au point de vue de W. Schmidt sur cette question. Selon lui, le sens étymologique de *qal* est « acquérir, posséder ». L'auteur explique le rapport entre les deux sens, dans le fait que celui qui crée est propriétaire de son œuvre. Dans ce cas, la création précède la possession, ce qui semble le contraire dans le verbe *qal*, dont l'étymologie, selon Schmidt, serait plutôt « acquérir ». En ce qui concerne Ps 139, il est bien là question d'un orant qui essaie d'expliquer le fait « qu'il trouve toujours et partout la présence de Dieu » en confessant qu'il est créé personnellement et individuellement par ce Dieu. Ainsi, le verbe *qal* signifie principalement « acquérir », mais selon le contexte il peut aussi avoir le sens de « créer » ou « produire », tant est que vrai que l'acte de créer comporte également la dimension de la possession. Cf. W. SCHMIDT, *art. knh*, in THAT, 5<sup>è</sup> éd. 1995, col. 650-659. Cf. P. HUMBERT, *QANA en hébreu biblique*, in *Mélanges pour A. BERTHOLET*, Tübingen, 1950. J.L. : Vesco ajoute une troisième sens, aux deux sens énumérés ci-dessus. Pour lui, *qanita* signifie aussi rachat. Cf. J.-L. VESCO, *op. cit.*, p. 1298.

apparaissent dans ce sens, on retrouve d'une manière ou d'une autre l'évocation d'effort physique à renforcer ou à restreindre ou même suspendre pour un temps<sup>256</sup>. Et pourtant, dans notre psaume, dès le départ, le psalmiste nous rapporte les actions d'un Dieu qui connaît tout son agenda et ses pensées les plus cachées, qui est présent partout où il se déplace (vv2-5). Ne serait-ce pas là la raison pour laquelle le psalmiste tient à rappeler à son Dieu que c'est lui qui est le créateur de ses reins, c. à. d. de son for intérieur. S'il est vrai que même les reins, symbole du for intérieur du psalmiste, sont créature de Dieu, alors, on comprend mieux leur mention en fonction des affirmations des vv1-16 dans lesquelles le psalmiste soutient avec force que Dieu connaît tout de loin, même ses intentions, domaine du for intérieur<sup>257</sup>.

En fait, là où, dans les psaumes, les reins sont très vraisemblablement pris dans le sens de « for intérieur, conscience », il s'agit presque toujours d'un plaidoyer pour clamer l'innocence du psalmiste. Il est alors indiqué que Dieu lui-même regarde dans les profondeurs de la conscience du psalmiste pour se faire une idée claire sur la fausseté de l'accusation. Ps 7 et Ps 26 en sont deux exemples. Ps 7 élève sa prière contre les accusations des persécuteurs (v1) constate que « celui qui examine les reins et les cœurs » (v10) est le Dieu juste qui devra aussi faire le constat de son innocence (v9). C'est pourquoi, convaincu de son innocence, le psalmiste peut en fin de psaume chanter le nom de son Dieu tout en espérant le châtement pour ses adversaires, sur base de la rétribution terrestre (vv15-18)<sup>258</sup>. La situation est encore plus claire avec Ps 26. Dès le départ, le psalmiste plaide pour que Dieu lui rende justice (v1a), affirmant que sa conduite est intègre (v1b). Plus loin, vers la fin de la prière, le psalmiste revient sur son l'aveu de départ, soulignant que sa conduite est intègre (v11). Au v2 du psaume, on retrouve le vocabulaire des reins en rapport étroit avec celui du cœur, comme au psaume 7. Les reins sont ici le siège des pensées et cogitations susceptibles de quelque reproche, si jamais on pouvait en trouver.

---

<sup>256</sup> Cf. supra.

<sup>257</sup> Cf. supra, analyse du v1 : psaume 139, psaume d'innocence ? Voir Behler argumente de la manière suivante : « Puisque Dieu a formé cette partie la plus cachée du corps humain, comment ne pénétrerait-il pas jusqu'au plus intime de son être ? ». Voir G. BEHLER, *art. cit.*, p. 47; cf. S. WAGNER, *Zur Theologie des Psalms CXXXIX*, p. 132.

<sup>258</sup> Cf. R. KITTEL, *Die Psalmen*, édité par M. BRÜTSCH, Basel, 2009, p. 48; voir aussi W. HARRINGTON, *op. cit.*, p. 476.

Ainsi, les reins, , au Ps 139,13a sont certainement à comprendre dans le sens de « for intérieur ou conscience », cette instance morale que Dieu dans sa toute-puissance est aussi capable de créer. La rhétorique de la création se poursuit dans ce verset. Au v13b, il n'est plus question de la création d'un organe, mais plutôt du psalmiste lui-même : « tu m'as tissé dans le sein de ma mère ». Que signifie une telle déclaration ? Quel est le rapport de cette deuxième partie du verset avec la première où il est affirmé que Dieu a créé les reins du psalmiste ? Les propositions seraient-ils en rapport consécutive de telle manière que v13 serait à comprendre de cette manière : tu as créé mes reins, (étant donné que) tu m'as façonné dans le sein de ma mère. Le verbe utilisé en v13b est , qatal qal, 2<sup>ème</sup> pers. masc. sing. du verbe composé avec le pronom personnel de la 1<sup>ère</sup> personne signifie « tisser ». Le psaume puise ici dans le langage du monde artisanal pour décrire le processus de la constitution de la personne humaine depuis ses premiers instants. Ainsi, l'acte de créer l'homme est comparé au travail du tisserand<sup>259</sup>. Le métier du tisserand était exercé par le petit peuple et comptait, par ailleurs, parmi les professions rares en Israël. Alors que la grande majorité de la population était faite de pasteurs et d'agriculteurs, une rare poignée s'adonnait à ce genre de travaux à métier. Roland Devaux mentionne le métier du tisserand parmi beaucoup d'autres professions artisanales (boulangier, meunier, barbier, potier, serrurier, bijoutier, etc.) qu'on retrouvait plutôt plus facilement dans les milieux urbains<sup>260</sup>. Selon Devaux, « le développement de la vie urbaine et l'évolution économique multiplièrent le nombre des artisans indépendants ». Etant donné qu'il n'y avait pas un grand nombre de tisserands pour un travail qui devait être particulièrement exigeant en temps, il ne fallait pas s'attendre à voir une très grande production sur place. I. Benzinger atteste que les tissages les plus fins venaient plutôt de l'étranger, en l'occurrence de l'Égypte, de la Babylonie ou de la Syrie<sup>261</sup>. Il faut aussi supposer c'est avec la production étrangère qu'on arrivait à satisfaire les besoins des habitants d'Israël.

Le tissage lui-même est en un premier temps un travail auquel s'adonnaient tout d'abord les femmes, en particulier le tissage du lin et du coton. Le travail se

---

<sup>259</sup> Ps 139,13 constitue avec Job 10,11 les seuls passages, dans lesquels le créer est présenté sous la forme du travail du tisserand. Cf. J. L. VESCO, p.1299.

<sup>260</sup> Voir R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, tome I, Paris-Cerf, 1958, p. 120.

<sup>261</sup> Voir I. BENZINGER, *op. cit.*, p. 154.

faisait à domicile. On voit chez les bédouines les traces les plus anciennes de cette vieille industrie artisanale : on croisait les fils horizontalement et verticalement les fils bien tendus sur un plateau en bois. Le doigt passait délicatement, prenant les fils pour les entrelacer précieusement les uns avec les autres, de haut en bas, de bas vers le haut, de gauche à droite, ou de la droite vers la gauche<sup>262</sup>. La qualité du produit dépendait aussi bien de la qualité du métier et des fils utilisés que de la dextérité qu'on l'y mettait. Le tissage exigeait, en effet, beaucoup de précision et de minutie sur l'instrument de travail. Il faudra probablement penser que le psalmiste, en recourant à ce vocabulaire, veut souligner, comme le reconnaît aussi Vesco, « le travail minutieux et secret auquel Dieu s'est patiemment livré dans le sein de la mère »<sup>263</sup>.

Nous aurions une dernière particularité du v13b à relever ; c'est l'évocation de la création dans le sein maternel avec l'expression , dans le sein de ma mère. Est-il courant dans l'AT de décrire la création de l'homme en la mettant en rapport avec le sein maternel ? En d'autres termes, à quels endroits trouve-t-on la description de la création sous la forme d'un récit sur le séjour dans le sein de la mère ? Quelle en serait l'importance pour Ps 139 ? Nous devons constater avec Gregor Etzelmüller<sup>264</sup>, qu'il existe des passages de l'AT dans lesquels le sein maternel est évoqué comme lieu de la formation de la personne humaine ou comme lieu d'où l'on sort pour venir au monde. Dans deux passages, Il y a cependant des nuances selon le passage. Job 31,15 clame l'innocence de Job en avançant cette fois-ci l'argument de son égalité ses serviteurs et servantes qu'il a le droit de traiter dignement étant donné que c'est le même Dieu qui les « fait » chacun dans le ventre (sein) de sa mère. Le Deutéro-Isaïe rapporte, en Is 44,1. 24, les paroles de Dieu qui rappellent à Jacob, son serviteur, qu'il l'a formé dans le sein maternel. En Jr1,5 apparaissent les deux aspects des rapports des premiers instants de l'existence avec le sein de la mère. En effet, le passage évoque aussi bien la présence ou séjour dans le sein de la mère que la sortie ou la naissance qui s'en suit. Dieu s'exprime en ces termes : « avant de te façonner dans le sein de ta mère, avant que tu n'en

---

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 155-156.

<sup>263</sup> *Ibid.*

<sup>264</sup> G. ETZELMÜLLER, *Überlegungen zur Schöpfungstheologie in Psalm 139*, in S. BRANDT et B. OBERDORFER (éd.), *Resonanzen. Theologische Beiträge*, Wuppertal, 1997, pp. 325-334. Cf. G. EBERHARDT, *op. cit.*, p. 131.

sortes » (Jr 1,5). Le même son de cloche se fait entendre dans le psautier, dans deux psaumes. L'orant du Ps 22 se tourne vers son Dieu au milieu de sa détresse et rappelle aux vv10.11 que Dieu est avec lui dès le sein de sa mère (v11) et que c'est lui qui l'en a fait sortir (v10). Dans sa supplication au Ps 71, le psalmiste clame toute sa confiance en ce Dieu sur lequel il s'appuie depuis sa naissance et qui l'a séparé du sein maternel.

Faisons une petite synthèse. Il existe bien d'autres passages dans lesquels il est question du sein de la mère ; mais le répertoire des passages qui parlent du sein de la mère en rapport avec la grossesse et la naissance se limitent, à notre connaissance, aux quelque cinq occurrences évoquées ci-dessus. Les uns associent le sein maternel avec la création, de telle manière, par exemple, ceux que Dieu a faits dans le sein de leur mère sont au même titre des créatures de Dieu tout comme Job lui-même. Les autres mettent en évidence la naissance en tant que moment de la sortie du sein de la mère, et en tant que moment du premier contact avec le monde extérieur. De toutes les occurrences sur le sujet, le passage de Jérémie est, selon nous, le plus pertinent pour notre psaume. Le Dieu qui rappelle son œuvre créatrice au prophète l'exprime en termes de connaissance, thème cher au Ps 139. Ainsi, en Jr1, Dieu connaît le prophète dès les premiers instants de son existence, c.à.d. avant même que la personnalité du prophète ne puisse se développer, avant même qu'il ne soit capable de faire usage de la parole, et avant même qu'il atteigne l'âge de la raison et qu'il soit capable de faire des choix responsables. Quand au Ps,13, le psalmiste commence par mentionner la création de ses reins (v13a), pour ensuite évoquer son « façonnement » dans le sein maternel (v13b), il ne voudrait très vraisemblablement limiter l'être de l'homme au simple fait d'être créé, car même le fœtus ou l'embryon est un être créé. Le psaume semble donc dire qu'il faut que naissance s'en suive pour que le cycle de la création du psalmiste soit complet. Car, finalement, la création des reins, qu'il faut désormais supposer qu'elle s'est fait elle-même aussi dans le sein maternel, n'aurait de sens que dans la mesure où l'être complet, avec tous ses organes, voyait la lumière du jour.

## **b) Raison II : les os qui n'étaient pas cachés (v15)**

La formulation négative « mes os n'étaient pas cachés devant toi » est l'affirmation principale du v15 qui se présente comme une suite logique dans la série de la rhétorique de la création<sup>265</sup>. Quel rôle joueraient les os dans la connaissance exacte des actions répréhensibles que le psalmiste aurait faites dans le passé et pour lesquelles il aurait à se défendre maintenant? Ps 139 évoque le terme dans un contexte de création où il n'est pas directement affirmé que Dieu en est l'auteur. L'occurrence du dernier psautier davidique en Ps 141,7 mentionne en rapport avec la mort<sup>266</sup>. En effet, un très grand d'occurrences vétérotestamentaires utilisent le terme dans un contexte qui est un en rapport avec la mort réelle, ou sinon au figuré dans le contexte d'une grave détresse. Dans le pentateuque, les livres historiques, le livre du prophète Ezéchiel, Amos, Michée et Habacuc, le terme apparaît essentiellement en rapport avec la notion de la mort ou celle de la détresse. Il est régulièrement question des os des ancêtres (par exemple Joseph) ou ceux d'autres personnalités comme Saül, Jonathan, ou des ossements d'hommes en général. Les os apparaissent comme métaphore pour la détresse dans presque toutes les occurrences des psaumes et une bonne partie des occurrences du livre de Job<sup>267</sup>. Enfin, les os sont indiqués une composante de l'être vivant dans le livre de la Genèse (Gn 2,23 ; 29,14), dans le livre des Juges (Jg 19,29, dans Samuel (2Sam 5,1 ; 19,12.13), au premier livre des Chroniques (1Chr 11,1), chez Job (Jb 19,20 ; 20,11 ; 21,24 ; 30,17.30 ; 31,22 ; 33,19.21 ; 40,13) ; dans quelques psaumes (Ps 34,20, 102,5) ; dans le livre des proverbes (Pr 3,8 ; 12,4 ; 14,30 ; 15,30 ; 16,24 ; 17,22 ; 25,15) ; chez les prophètes (Is 58,11 ; 66,14 ; Jr 20,9 ; 23,9 ; 50,17).

Le du Ps 139 fait partie de cette dernière catégorie, celle des os comme partie constituante de l'anatomie de l'être vivant. A présent, le psalmiste porte son attention sur un autre organe intérieur, à savoir les os, mes os « », substantif masc. sing. + pronom de la 1<sup>ère</sup> pers.<sup>268</sup>. En fait, l'os, dont le terme hébreu

---

<sup>265</sup> Cf. supra.

<sup>266</sup> Ps141,7 : « Nos os sont dispersés à la gueule du shéol... ».

<sup>267</sup> **Pss** 6,2 : mes os sont troublés ; 22,14 : tous mes os se déjoignent ; 22,17 : je compterai tous mes os ; 31,10 : ma force déchoit à cause de mon iniquité, et mes os dépérissent ; 38,3 : point de paix dans mes os, à cause de mon péché ; 42,10 : mes adversaires m'outragent comme un brisement dans mes os ; 51,8 : fais-moi entendre l'allégresse, afin que les os que tu as brisés se réjouissent ; **Jb** 30,30 : ma peau devient noir, et mes os sont brûlés par la sécheresse.

<sup>268</sup> est un nom singulier qui peut aussi avoir la valeur du pluriel. Aussi, l'expression peut être traduite par « mon os », ou le plus souvent par « mes os ». Cf. REINER-FRIEDEMANN, *op.*

revient 15 fois dans le psautier, dont 2 fois dans la dernière collection davidique<sup>269</sup>, a une fonction toute particulière dans le corps ; il soutient sa structure, protège les parties molles et renferme la moelle qui produit les cellules sanguines. En outre, selon A. Ryckewaert, « les os contiennent les réservoirs de calcium que l'organisme peut mobiliser par résorption, selon ses besoins. De plus, les os purifient le corps en éliminant les métaux lourds, tels que le plomb et l'arsenic, ainsi que d'autres toxines véhiculées dans la circulation générale »<sup>270</sup>.

En dehors de la place qu'occupent les os dans la structure du corps, il est difficile de dégager avec exactitude la raison de sa mention au v15<sup>271</sup>. A y regarder de plus près, certaines occurrences du *ʿayin* qui portent le sens d'organe, accordent au terme la valeur de la personne elle-même<sup>272</sup>. Ceci est particulièrement vrai dans les cas où le terme *ʿayin* est directement mis en symétrie avec le substantif *basar*, « chair ». Ainsi, la déclaration d'Adam, selon laquelle la femme est l'os de ses os et la chair de sa chair, revient à dire que la femme a sa nature, que les deux sont égaux dans leur nature, étant donné qu'elle est aussi constituée d'os et de chair. De même, quand en Jg9,2, le juge s'adresse à ses hommes en leur certifiant qu'il est de leur os et leur chair, il voulait par là affirmer non seulement l'égalité de nature avec eux, mais aussi l'appartenance commune à la même tribu, aux mêmes origines. Etre l'os et la

---

*cit.*, p. 168 : *ʿayin* = *ʿayin*. C'est en fait ce que RAVASI, *op. cit.*, p. 816, désigne comme singulier collectif (« *singolare collettivo* »).

<sup>269</sup> BUYSCH dresse un tableau du vocabulaire de la dernière collection davidique, dans lequel il retient deux occurrences de la racine *ʿayin* en Ps139 : au v15 et au v17. Il n'est pourtant pas clair, si Buysch donne la même signification aux deux occurrences. Selon Owens, et avec lui un très grand nombre d'auteurs, *ʿayin* du v17 est une forme verbale, qatal al, 3 pers. com. pl., et le groupe signifie : « how vast is ».

<sup>270</sup> Voir le chapitre de A. RYCKEWAERT, Os et articulations - Rhumatologie dans le lexique médical publié sous la direction de P. CODEAU, *Traité de Médecine*, tome 2, pp. 2591-2592. Cf. K. GLÜCKERT et alii, *Urologie, Orthopädie*, Stuttgart, 1992.

<sup>271</sup> Ps 6,3 « **mes os** frémissent » ; Ps 22,15 « tous **mes os** sont dispersés » ; Ps 22,18 « je puis compter **mes os** » ; Ps 31,11 « **mes os** sont rongés » ; Ps 32,3 « **mes os** sont rongés » ; Ps 38,4 « il n'y a pas de paix dans **mes os** » ; Ps 51,10 « ils danseront, **les os** que tu broyas » ; Ps 53,6 « Dieu détruit **les os** » ; Ps 102,4 « **mes os** ont brûlé comme un brasier » ; Ps 102,6 « je n'ai plus que la peau sur **les os** » ; Ps 109,18 « il a pénétré dans **ses os** (/membres) comme une huile » ; Ps 141,7 « on a dispersé **nos os** à la gueule des enfers ».

<sup>272</sup> Cf. Pour C. MAIER, *art. cit.*, p. 180, *ʿayin* est une métaphore pour le squelette, qui alors, à cause de sa constitution, vient donner forme à la broderie de départ en v13. Ce qui rappelle le sens d'os notamment en Jb 40,13: « Ses os sont des tubes d'airain, ses membres sont des barres de fer ». Par ailleurs, le contexte de création/formation se retrouve ailleurs dans la Bible, surtout dans Gn 2,23 ; Gn 29,14 et 2 Sam 9,12.13 (...).

chair d'une autre personne, signifie finalement lui être lié par le sang. C'est ce même fond d'appartenance commune à la même tribu, et même ce fond de parenté qui sous-tend, en 2Sam 5,1, les déclarations des tribus d'Israël à David, quelque éloignée que puisse être cette parenté. La dimension de la parenté est encore plus explicite quand, en 2Sam 19,13, le roi David fait dire aux anciens de Juda : vous êtes mes frères, vous êtes mes os et ma chair, ou quand en 2 Sam 19,14 il fait dire à Amasa : « n'es-tu pas mes os et ma chair ? ». C'est probablement en fonction du fait que l'os peut aussi désigner la personne humaine en la cernant avec ses origines que le psalmiste l'évoque précisément à cet endroit comme étant objet de la créature. Parler des os, c'est parler de la personne elle-même.

A propos, la formulation que choisit notre psaume est plutôt discrète. En effet, il n'affirme pas que Dieu a créé les os ; il se contente de reconnaître que ses os n'étaient point cachés à son Dieu, pendant qu'il était fait dans le secret, et façonné dans les profondeurs de la terre. De ce verset, on peut retenir trois nuances importantes.

Une première nuance porte sur l'étonnant rôle passif de Dieu dans la création du psalmiste, en particulier dans la création de ses os. Contrairement au v13 où Dieu est mentionné à la deuxième personne comme l'acteur des deux verbes ( et ), ici, au v15, Dieu est retransché dans un rôle passif ; de toutes les façons, son rôle n'est pas actif<sup>273</sup>. Il est spectateur dans le premier volet quand le psalmiste affirme simplement que les yeux de Dieu voyaient (v15a) ; les deux autres verbes du verset sont au passif, ce qui ne laisse pas directement entrevoir le vrai rôle de Dieu dans l'action de créer : quand j'étais fait ( v15b), quand j'étais tissé ( v15c). Pourquoi le psalmiste retranche-t-il son Dieu créateur dans ce rôle passif après avoir pourtant confessé lui-même au v13 que ce Dieu qui est à l'origine des organes, dont les reins, est son créateur ? C'est certainement là aussi une question qui entre dans le grand registre de nombreux mystères de ce psaume, en particulier v15 et le suivant v16<sup>274</sup>.

---

<sup>273</sup> Cf. G. EBERHARDT, *op. cit.*, p. 136.

<sup>274</sup> Cf. F.L. HOSSFELD, *op. cit.*, p. 724.





plus complexe en utilisant des couleurs variées<sup>276</sup>. Ce qui signifie qu'il fallait de loin beaucoup plus d'attention, de minutie, pour réussir son œuvre. Vesco compare le produit du travail de broderie sur l'homme avec les splendides et merveilleuses broderies qu'on retrouvait au temple<sup>277</sup>. On peut alors comprendre jusqu'où le psalmiste devait s'estimer être une créature toute particulière, étant le produit d'un travail d'une minutie rare. Bien plus, là où un tel travail demande aux humains qu'ils puissent s'y adonner au grand jour et à ciel ouvert, seules circonstances propices au matériel rudimentaire de l'époque<sup>278</sup>, Dieu réussit l'exploit tout à fait inimaginable : son œuvre de création du psalmiste n'est autre chose qu'un travail de broderie réalisé non pas à ciel ouvert, mais bien plutôt dans profondeurs de la terre ( ).

A propos, rien n'est clair sur l'emplacement des profondeurs de la terre. Est-ce encore dans la zone terre, ou serait-on déjà dans l'espace du shéol ? Hossfeld, pour sa part, pense que les profondeurs de la terre pourraient s'identifier avec le shéol, tout comme en Ps 63,10 (Qu'ils aillent à la ruine ceux qui en veulent à ma vie, qu'ils entrent dans les profondeurs de la terre ) ; Is 44,23 (cieux, poussez des cris de joie, car Dieu agit, retentissez, vous profondeurs de la terre ) ; Ez 26,20 (je te ferai descendre avec ceux qui sont dans la fosse, vers les gens d'autrefois, et je te ferai habiter dans le pays des profondeurs ) ; 31,14 (car, tous ils - les arbres- sont livrés à la mort, au pays des profondeurs , au milieu des fils d'hommes, auprès de ceux qui descendent dans la fosse) ; 31,16 (J'ai fait trembler les nations au bruit de sa chute, lorsque je le fis descendre au séjour des morts avec ceux qui descendent dans la fosse. Tous les arbres prennent leur revanche dans le pays des profondeurs ; 31,18 (on t'a fait descendre avec les arbres d'Eden au pays des profondeurs); 32,18 (que malgré leur splendeur, elles -les filles des nations- tombent dans le pays des profondeurs ; 32,24 (ils sont descendus incirconcis au pays des profondeurs )<sup>279</sup>.

---

<sup>276</sup> Vesco estime que la présence du verbe permet de « supposer que le psalmiste songe à des fils de différentes couleurs. Cf. supra.

<sup>277</sup> *Ibid.* « le soin, l'adresse et l'art que Dieu a mis pour effectuer une œuvre merveilleuse comme l'étaient les broderies du temple (...) et la ceinture du grand prêtre (...) »

<sup>278</sup> Cf. le tissage et la broderie en Israël dans l'étude de Benzinger sur l'archéologie hébraïque. Voir I. BENZINGER, *op. cit.*, pp. 154-157.

<sup>279</sup> Voir F.L. HOSSFELD, *op. cit.*, p. 724.

Dans ces occurrences retenues par Hossfeld, excepté Is 44, il ne fait l'ombre d'aucun doute que les profondeurs de la terre, parfois exprimées en ordre inverse comme terre/pays des profondeurs, représentent le shéol, le séjour des morts que le contexte immédiat de certains passages mentionne clairement.

On pourrait ajouter deux petites occurrences au répertoire de Hossfeld : Ps 71,20 et Prov 25,3. Les deux passages utilisent la notion de profondeur de la terre dans un contexte différent. Ps 71 n'a pas le terme , mais à la place, on a le substantif synonyme , abîmes. Dans sa supplication, l'orant du psaume 71 formule à son Dieu l'espoir de le laisser vivre ; il recourt pour cela à l'image de « sortir des abîmes de la terre » qui, dans le contexte présent, sortir de la détresse qui ne se trouve nulle par ailleurs dans l'espace souterrain sinon dans le shéol, le séjour des morts. Dans le livre des Proverbes également, le terme du Ps 139 est absent ; on a plutôt l'expression , la terre en profondeur. La particularité de cette occurrence est de placer la terre en contraste symétrique avec le ciel. Ainsi, nous nous retrouvons une fois de plus devant une présentation de la cosmologie bidimensionnelle exposée plus haut de l'analyse du v8. Ici, la profondeur n'indique en rien les traces de la douleur et de la détresse du séjour des morts ; elle est plutôt, nous semble-t-il, une zone souterraine non bien définie qui devrait se trouver dans les extrémités verticales de la terre. Le livre des proverbes précise que ces extrémités, dites ici la terre en sa profondeur d'un côté, et le ciel, de l'autre, sont impénétrables. C'est peut-être là le sens qu'il faut accorder à l'occurrence du Ps 139,15. Il s'agit, pensons-nous, de profondeur de la terre non pas en tant que shéol, mais plutôt simplement comme une zone extrême cachée, dans la direction souterraine. De cette manière, devient au bout du compte une métaphore pour exprimer l'espace caché, non accessible à la curiosité de tout le monde. De cette manière aussi, on comprendrait mieux le rapport avec les expressions (v15b) et (v13b). Que le psalmiste soit « fait » dans le secret ou qu'il soit tissé dans le sein de sa mère, nous avons dans les deux cas à faire avec le caractère mystérieux et caché de l'action divine de créer<sup>280</sup>.

---

<sup>280</sup> Gönke Eberhardt se demande si les profondeurs de la terre sont finalement l'autre expression pour sein maternel dont il était déjà question au v13. Voir G. EBERHARDT, *op. cit.*, pp. 133-136.

### c) Raison III: le *golem* et les jours du psalmiste (v16)

Il faut le dire autrement, pour plus de clarté ; voilà ce que semble nous confier ce nouveau verset. Après vv2.4, v15 venait d'exprimer à sa manière une des particularités du Dieu qui connaît et est présent au psalmiste. Dieu est, en effet, capable de percer les espaces non accessibles à la connaissance du psalmiste ; il voit au loin les pensées et les intentions les plus cachées du psalmiste, il agit, crée dans le secret le plus impénétrable, dans le sein maternel et dans les profondeurs de la terre. v16 revient sur cette particularité en focalisant cette fois-ci l'attention sur le *golem* et le cours des futurs jours du psalmiste.

#### 1. Le Dieu qui voit le *golem* (v16a)

La critique est presque unanime sur le fait que le substantif *golem*, forme difficile, n'est attesté qu'une seule fois dans l'AT. C'est un hapax legomenon<sup>281</sup>. Dans le texte, nous avons la forme , le substantif suivi du possessif de la 1<sup>ère</sup> personne du singulier. Booij signale que ce substantif est plutôt courant dans le Mishna hébreu où il signifie substance sans forme<sup>282</sup>. De son côté, Daniel Faivre prévient que *golem* est utilisé pour désigner la matière initiale ou la matière en formation<sup>283</sup>. Celle-ci n'est pas nécessairement le corps biologique issu de la conception, l'embryon, le produit de la fusion de l'ovule féminine et du spermatozoïde masculin<sup>284</sup>. Et pourtant, de prime abord, l'aspect biologique pourrait être évident,

---

<sup>281</sup> G. RAVASI, *op. cit.*, p. 819.

<sup>282</sup> Th. BOOIJ, *art. cit.*, p. 7, voir aussi note 32. Cf. J. LEVY, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudin und Midraschim I* (Leipzig, 1876), p. 336; M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerusalmi, and the Midrashic Literature*, New York, 1950, p. 222.

<sup>283</sup> Voir D. FAIVRE, *Précis d'anthropologie biblique. Images de l'homme*, 2000, p. 108. Selon l'auteur, le terme « apparaît également dans le Talmud, où Adam est identifié à un *golem* durant les douze premières heures de sa vie, avant qu'il n'ait reçu l'influx divin ». Sans se rapporter au Talmud, Christian Frevel et Oda Wischmeyer estiment que le terme prend le sens d'embryon du fait même qu'il est question des premiers moments de l'existence de la personne humaine. Voir C. FREVEL et O. WISCHMEYER, *Menschsein. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*, Würzburg 2003, p. 18. Abondant dans le même sens, Thijs Booij établit une similitude entre le terme et celui qui désigne « embryon » en Job 31,15 et Jérémie 1,5. H. Schüngel-Straumann précise que ce terme est connu dans le sens 'embryon' dans le Talmud. Voir H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *art. cit.*, p. 44, note 63.

<sup>284</sup> A propos, Daniel Faivre soutient aussi que le *golem* peut avoir le statut d'une créature complète et pleinement constituée avec toutes ses facultés. Voir D. FAIVRE, *op. cit.*, p. 108 : « dans le hassidisme ashkenaze, le *golem* deviendra une créature réelle capable de servir ses maîtres. Totalement soumis à la volonté de son créateur, il sera considéré comme étant capable du bien et du mal ».

étant donné que v16 se retrouve dans la série d'une rhétorique de la création qui est annoncée depuis v13 et va se clôturer en v16. Par ailleurs, selon C. Frevel et Th. Booi, la forme trilitère est sémantiquement proche de // (Jb31,15 et Jr 1,5), deux expressions synonymes pour dire « ventre, sein »<sup>285</sup>. Du point de vue anatomique, est la petite vie en formation ; il se rapporte directement à l'enfant. Les // , quant à eux, sont les lieux qui abritent le ; ils se rapportent à la mère. On se buterait avec la question de savoir comment concilier en même temps la création des certains organes, à savoir les reins et les os, qui ont une forme bien déterminée avec la présence de l'embryon ou tout au moins d'une matière encore sans forme ? Cette difficulté devait, croyons-nous, orienter vers une autre piste d'interprétation du *golem* en Ps 139, 16a. Certains critiques font alors la proposition de mettre en avant l'aspect temporel que pourrait comporter le substantif *golem*. Le , *golmi* ne désignerait pas une matière même dépourvue de forme, mais plutôt un instant, plus précisément, les tout premiers instants de l'existence du psalmiste. Cette option est effectivement partagée par plus d'un. Déjà la traduction de la Septante avait opté pour le sens temporel, et non biologique quand elle traduit par qui signifie l'action de croître, le développement, un processus de constitution<sup>286</sup>.

---

<sup>285</sup> Cf. supra. Voir C. FREVEL et O. WISCHMEYER, *op. cit.*, p. 18.

<sup>286</sup> LXX : « τὸ ἀκατεργασίς μου »; cf. Vg : « Imperfectum adhuc me viderunt oculi tui ». Par ailleurs, retenir le sens biologique de *golem*, reviendrait entre autres, tout é fait en marge, à ouvrir la porte à un des débats de l'éthique et médecine moderne sur le diagnostic prénatal. En même temps, le rôle passif de Dieu serait à interpréter autrement, au regard de l'état de la connaissance actuel sur la naissance et la petite enfance dans l'Antiquité. Les peuples de Mésopotamie, les grecs et les romains attestent au travers des pièces historiques et archéologiques diverses que la vie humaine depuis sa conception était accompagnée d'une protection et assistance particulière de la divinité. Grâce à la technique moderne de l'échographie fœtale, par exemple, on peut aujourd'hui affirmer avec François Ansermet que l'embryon est l'aboutissement et commencement de l'histoire d'un « être à part entière ». Voir notamment les Actes de deux Colloques tenus à Fribourg, le premier du 28 novembre au 1<sup>er</sup> décembre 2001 sur « la naissance et la petite enfance dans l'Antiquité », et le deuxième du 27 au 29 octobre 2004. Les deux réunissaient des spécialistes des différents domaines, en particulier des connaisseurs de l'Antiquité (Littératures anciennes, Archéologie, Histoire, Médecine, et d'Histoire de Médecine) et étaient dirigés par l'archéologue et historienne Véronique Dasen. Voir V. DASEN (éd.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité* (Actes du colloque de Fribourg 28 novembre – 1<sup>er</sup> décembre 2001) (OBO, 203), 417p. Limitons-nous à indiquer ici l'intervention de Cathie Spieser dans laquelle l'auteur décrit si bien le rôle protecteur de la déesse égyptienne Bès sur la femme enceinte. Voir C. SPIESER, *Femmes et divinités enceinte dans l'Égypte du Nouvel Empire*, in V. DASEN (éd.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité* (Actes du colloque de Fribourg 28 novembre – 1<sup>er</sup> décembre 2001) (OBO, 203), p. 59. Portant son regard plutôt plus particulièrement sur le monde grec et l'Asie mineure, Véronique Dasen revient sur ce rôle protecteur de la divinité sur la vie qui commence dans son exposé sur « Femmes à tiroir » au Colloque de 2001. Après avoir longuement brossé le tableau de quelques représentations non médicales d'embryon dans le monde gréco-romain, l'auteur Dasen conclut en ces termes : « De la femme-hochet à la femme à tiroir, ces images témoignent de la permanence du besoin de se représenter le processus invisible et mystérieux de la vie en devenir. L'enfant à naître est parfois déjà perçu comme un être à part entière que l'on place sous la protection d'une divinité (...) ». Voir V. DASEN, *Femmes à tiroir*, in V. DASEN

Le rôle de Dieu dans le processus de formation du psalmiste est une fois de plus -comme au v15- présenté sous une forme non active. Le texte dit : tes yeux voyaient, . Le verbe , est un *qatal qal* du verbe lamed-he ; son sujet est , substantif pluriel + possessif de la 1<sup>ère</sup> personne. Le verbe qui revient 87 fois au psautier, est attesté deux fois au Ps 139 (vv16.24), et deux autres endroits (Ps 138,6 et Ps 142,5)<sup>287</sup> dans le reste de la collection. « voir » n'est pas seulement l'acte sensuel de la vue ; il signifie aussi, selon le contexte, « comprendre ». Mais en Ps 139,16, c'est d'abord l'acception sensuelle qu'il faut retenir, car son sujet, , est l'organe du sens de la vue.

## 2. Le livre dans lequel sont écrits les jours du psalmiste

Le texte de notre psaume continue sur le thème du temps. Après s'être occupé du temps (*golmi*) de l'être non encore né, le psalmiste aborde la dimension du temps ( , tous les jours) qui lui est accordé pour son existence. « Sur ton livre sont écrits tous mes jours », confesse le psalmiste. Que veut-il dire par là ? De quel livre s'agit-il ? Où est-il gardé ? Par qui est-il tenu ? Comment peut-il se faire que les jours du psalmiste soient écrits (à l'avance) sur un livre?

---

(éd.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité*, op. cit., p. 144. On retrouve la même indication sur le rôle protecteur de la divinité quand, au Colloque qu'elle dirige en 2004, Véronique Dasen, analysant « les gemmes magiques » du monde ancien rappelle notamment à propos des dieux égyptiens que « Bès est lié dès le Moyen Empire à la protection des femmes enceintes, du fœtus et du nouveau-né ». Voir V. DASEN, *Représenter l'invisible. La vie utérine et l'embryon sur les gemmes magiques*, in V. DASEN (éd.), *L'embryon humain à travers l'histoire. Images, savoirs et rites* (Actes du Colloque international de Fribourg 27-29 octobre 2004), Infolio, Gollion, 2007, p. 57. Par ailleurs, indiquons par besoin de nous circonscrire que nous nous contentons de désigner comme embryon l'être vivant ainsi conçu dans ses premiers jours et premières semaines. Nous ne nous engageons pas dans le débat, où l'on limite l'âge de l'embryon à six semaines. Au-delà des six semaines, il faudrait alors parler de fœtus. Cf. notamment V. BOUDON-MILLOT, *La naissance de la vie dans la théorie médicale et philosophique de Galien*, in L. BRISSON et alii (éd.), *L'embryon : formation et animation. Antiquité grecque et latine. Tradition hébraïque, chrétienne et islamique* (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 38), Paris, Sorbonne, 2008, en particulier les pages 82.85-87. L'essentiel dans le cadre du Ps 139, est de cibler l'éclosion de la vie du psalmiste ; on devrait même dire « les tout premiers instants » de son existence.

<sup>287</sup> La situation n'est pas la même avec le du v24. Ici, l'instrument du « voir » n'est pas indiqué comme organe, mais il est sous-entendu comme étant Yhwh lui-même, à qui s'adresse la demande comprise dans l'impératif . Au regard de l'objet plutôt non matériel de ce « voir », à savoir le « », on peut alors conclure qu'il s'agit de « voir » dans le sens d'apprécier, juger, porter un jugement, se faire une idée. Cf. supra, lors de l'analyse du v24.

J.-L. Vesco suggère que le livre du Ps 139,16 soit considéré comme le « livre de vie » dont il est question en Ps 69,29 ; Ne 13,14 ; Ps 51,3 ; 56,9<sup>288</sup>. Dieu y inscrit les jours et les actions des hommes, en fixe la durée de leur existence (Ex 32,32-33 ; Job 14,5) y retient les noms des justes et en efface ceux des impies (Mi3,16 ; Is4,3 ; Dn12,1// Ps 109,13 ; Ez 13,9)<sup>289</sup>. Il vaut la peine d'évaluer la suggestion de Vesco, d'autant plus que le texte du psaume 139 se limite à parler de « ton livre », sans plus.

En fait, l'AT fait état de plusieurs sortes de « livres » qu'il exprime de manière diverse: « *le(ce) livre* » dans lequel on écrit ou on efface, que l'on apporte, ou qu'on ouvre, dont on entend les paroles (Ex17,14 ; 32,32.33 ; Nb5,23 ; 2Chr 34,18 ; Ne 8,5 ; Is 29,18 ; Jer 25,13 ; 36,8.10.11) ; « *un livre* » dans lequel on écrit/ qu'on a donné/ qui est comme un rouleau ou dont on lit le rouleau (Dtn17,18 ; 31,24 ; Jos 18,9 ; 2R22,10 ; 2 Chr34,18 ; Jb19,23 ; Is 30,8 ; Is 34,4 ; Ps 40,7 ; Jer30,2 ; 36,2.4 ; Jer 45,1 ; 51,60 ; Ez2,9) ; « *les livres* » ( Dn7,10) ; « *ce(le) livre (de la loi)* » dans lequel il est écrit/ que l'on prend/ dont on entend les paroles/ que l'on trouve (Dtn 28,61 ; 29,21.27 ; 30,10 ; 31,26 ; Jos1,8 ; 2R22,11 ; 2R23,24 ; 2 Chr 34,15 ; Ne 8,3) ; « *le livre de la loi de Moïse* » (Jos 8,31 ; 23,6 ; 2R14,6) ; « *livre de Moïse* » dans lequel on lit (2Chr 25,4 ; Ne 13,1) ; « *le livre de Dieu* » (Is34,16) ; « *livre scellé* » dont les paroles sont données à quelqu'un (Is 29,11) ; « *le livre de la loi de Dieu* » que l'on trouve, ou que l'on lit (Jos 24,26 ; 2Chr 17,9 ; 2Chr 34,14 ; Ne 8,8.18 ; 9,3) ; « *le (ce) livre de l'alliance* » qu'on prend/ dans lequel il est écrit (Ex24,7 ; 2R23,21) ; « *le livre de guerres* » dans lequel il est dit (Nb21,14) ; « *le livre des actes de Salomon* » dans lequel il est écrit (1R11,41) ; « *le livre des chroniques* » dans lequel il est écrit/ on écrit (Ne 12,23 ; Esther2,23) ; « *le livre des chroniques des rois d'Israël* » dans lequel il est écrit (1R14,19 ; 15,31 ; 16,5 ; 22,39 ; 2R1,18 ; 13,8.12 ; 14,15.28 ; 15,15.21.26.31) ; « *le livre des chroniques des rois de Juda* » dans lequel il est écrit (1R14,29 ; 15,7.23 ; 22,46 ; 2R14,18 ; 15,6.36 ; 16,19 ; 20,20 ; 21,25 ; 23,28 ; 24,5) ; « *le livre de la loi de la maison de Dieu* » (2R22,8) ; « *le livre des rois d'Israël* » (1Chr 9,1 ; 2Chr20,34 ; ) ; le livre des rois de Juda et d'Israël dans lequel il est écrit (2Chr16,11 ; 35,27) ; « *livre des rois* » (2Chr 24,27) ; « *le livre des*

---

<sup>288</sup> J.-L. VESCO, *op. cit.*, p. 1209.

<sup>289</sup> Ibid.

*annales des pères* » (Esd 4,15 ;) ; « *le livre d'annales des chroniques* » (Esther 6,1 ) ; « *livre de vie* » dont on efface (Ps 69,29)<sup>290</sup>.

Comme on le voit, c'est à un seul endroit dans tout l'AT qu'il est question du livre de vie. L'incantation de l'orant dans ce psaume de supplication dans lequel les images fusent pour décrire la détresse recourt, pour ainsi dire, aux grands moyens pour demander l'extermination des adversaires. Pour cela, le psalmiste ne va pas par les quatre chemins. Après avoir longuement peint le tableau de tous les malheurs qui lui sont infligés (vv3-24)<sup>291</sup>, l'orant entreprend, à partir du v25, de solliciter auprès de son Dieu une série de malheurs sur ceux qui lui en veulent. L'évocation du livre de vie tombe dans ce contexte ; il est pris négativement : « les adversaires du psalmiste devront être effacés du livre de vie ; qu'ils ne soient pas inscrits avec les justes » (v29), telle est sa demande. Que nous enseigne cette demande ? Le moins que l'on puisse dire est que le livre de vie exige un code de conduite précis. Ceux qui y sont inscrits et qui y sont maintenus devront afficher une conduite favorable au Dieu auquel s'adresse le psalmiste. Le contraire signifie l'exclusion et l'effacement du livre. Sous quelles conditions se fait l'inscription dans le livre de vie et pourquoi ce livre est-il désigné ainsi ? A ces deux questions, notre passage du psaume ne nous donne pas de réponse claire et nette. Néanmoins, on peut supposer que l'inscription est laissée à la libre volonté de celui qui tient le livre, et qui pourrait être la même personne que celle qui a la compétence d'en effacer. Si la demande est adressée à Dieu, il y a lieu de croire que c'est Yhwh, Dieu-lui-même qui en est responsable. Quoiqu'il en soit, on s'en aperçoit bien que Ps 69 ne nous renseigne pas davantage sur le livre de vie, en particulier en ce qui concerne les modalités d'inscription : critères et « dates ». Il se limite à nous donner un (le) critère de sortie, à savoir une conduite défavorable à Dieu. Etant donné que Ps 139 se contente de parler de l'inscription dans le livre, il est donc difficile d'établir si le livre dont il est question dans notre psaume est ce que Ps 69 désigne comme « livre de vie ».

---

<sup>290</sup> Cf. GROSS, *art. cit.*, p. 66. Selon Gross, qui prend appui sur Holman, la Bible connaît trois sortes de livres: a) le livre des vivants, dans lequel les justes sont enregistrés; b) le livre des bonnes et mauvaises œuvres (Is 65,8; Dan 7,10); c) le livre dans lequel est fixé à l'avance le destin des hommes (4 Esd 6,20). Ps 139,16b ferait alors partie de la dernière catégorie.

<sup>291</sup> Cf. M. BRÜTSCH, *op. cit.*, pp.224-226.



Par ailleurs, Ne13,14 et Ps 51,3, autres passages indiqués par Vesco, ne contiennent pas la mention du livre (de vie) ; néanmoins, le psalmiste plaide auprès de son Dieu pour que ce dernier efface ses fautes, alors que l'un des artisans de la restauration, Néhémie, supplie son Dieu de ne pas effacer sa fidélité. Ce serait le seul point commun de deux passages, à savoir l'usage du verbe *šāḥ*, l'un formulé positivement (Ps 51,3), l'autre négativement (Ne 13,14).

La situation se présente autrement avec Ps 56,9 qui, lui, contient l'expression composée du substantif *šāḥ* (livre, récit, journal)<sup>292</sup> avec la préposition préfixée de lieu et le possessif de la 2<sup>ème</sup> pers. masc. sing : dans ton journal, dans ton livre<sup>293</sup>. La proposition, telle qu'elle est formulée semble ne pas avoir un complément direct. On se retrouverait ainsi devant une proposition difficile à comprendre ; elle se présenterait comme suit : ne sont-ils (elles) pas dans ton livre ? (v9c). Quel en est le complément ? M. Brütsch, à la suite de R. Kittel, opte avec raison pour *šāḥ* (*dim'ati*, mes larmes), le même complément que celui du verbe qui précède<sup>294</sup>. Ainsi, au milieu de sa détresse (vv6-7), en même temps qu'il demande à son Dieu de recueillir ses larmes, le psalmiste se souvient que même ses larmes sont inscrites dans le livre. On retrouve ici, pensons-nous, une indication précieuse sur les inscriptions dans le livre. L'inscription des larmes dans le livre voudrait dire en d'autres termes qu'il devait être indiqué dans le livre, longtemps à l'avance, tout au moins à l'avance, qu'un jour le psalmistes auraient à verser des larmes, et que très vraisemblablement ces larmes seraient recueillies (par Dieu) dans une outre. En même temps, cela voudrait aussi dire que non seulement les larmes, mais aussi les joies et autres sentiments du psalmiste auraient pu être inscrites à l'avance dans le livre. Enfin, cela veut aussi dire que très probablement, dès les premiers instants de l'existence du psalmiste, il aurait été écrit, dans le livre, toutes ses activités, tous ses mouvements, toutes ses réussites et tous ses échecs, tous ses bonheurs et ses malheurs, et certainement aussi tous ses jours à vivre.

---

<sup>292</sup> R.-F. EDEL, *op. cit.*, p. 79.

<sup>293</sup> Voir TOB, note d sur Ps 56,9.

<sup>294</sup> Voir M. BRÜTSCH, *op. cit.*, p. 190.

Et pourtant, le vocabulaire vétérotestamentaire du « livre » ne se rapporte pas nécessairement, d'une manière générale, à une notion de prédétermination de la part de Dieu. De toutes les façons, les aperçus généraux qu'en donnent le VTB et le THAT, n'intègrent presque pas cet aspect. L'article de Jean Gilbert montre bien que « le livre » est bien essentiellement et principalement cette « suite cohérente d'écrits » au service du peuple, qu'il soit le livre de Moïse ou le livre de la Loi, le livre des prophètes, le livre des chroniques<sup>295</sup>. Autrement dit, dans le cours de la grande partie de l'histoire d'Israël, « le livre » est d'abord et avant une entité concrète, d'utilité et d'intérêt public. Il acquiert, cependant de manière sporadique et plutôt avec le temps et surtout à une période plutôt tardive<sup>296</sup>, une dimension personnelle et morale. Le livre est aussi un genre de registre tenu par Dieu lui-même pour « la gestion » de son personnel humain<sup>297</sup>. J. Kühlewein fait entendre un son de cloche semblable dans son article sur le *sēfær* dans le THT, en apportant néanmoins une précision importante<sup>298</sup>. L'expression « livre de Dieu » ou « livre de Yhwh » n'est pas la plus courante. Quand cependant, une littérature relativement tardive recourt à la terminologie du genre « livre de vie » (Ps 69,29) ou « livre de a mémoire » chez le prophète Malachie (3,16), ou même tout simplement « livre » chez le prophète Daniel (12,1.4), elle fait en fait référence à une des paroles de Dieu à Moïse, en particulier dans le livre de l'Exode, selon laquelle, Dieu tient un livre ou un registre dans lequel se trouve tous les vivants, et que tous ceux qui se méconduisent en sont effacés<sup>299</sup>.

Ps 139,16 se fait-il l'écho de cette conviction séculaire qui plonge ses racines chez Moïse ? On est bien tenter de le croire. En cela, Ps 139 est, selon nous, le seul texte, au milieu de quelques rares autres textes vétérotestamentaires qui utilisent comme lui le *sēfær* sans autre déterminatif, qui réussit à intégrer la croyance venue du livre de l'Exode. Déjà dans le Pentateuque, on peut s'arrêter devant une allusion -

---

<sup>295</sup> Voir VTB, col. 664-667.

<sup>296</sup> Cf. M. BRÜTSCH, *op. cit.*, p. 190.

<sup>297</sup> Voir VTB, col. 666.

<sup>298</sup> J. KÜHLEWEIN, *art. sēfær*, in THAT, col. 162-173.

<sup>299</sup> Nous répertorions 4 occurrences d'Exode : 17,14 : Dieu dit à Moïse : écris dans le livre, et fais-le entendre à Josué ; Ex 32,31-32 : Moïse dit à Yhwh : ce peuple a commis un grand péché ; ils se sont fait de dieux d'or. Maintenant, si tu voulais enlever leur péché... sinon efface-moi donc du livre que tu as écrit » ; 32,33 : Dieu répondit à Moïse : c'est celui qui a péché contre moi que j'effacerai de mon livre ». Cf. J. KÜHLEWEIN, *art. cit.*, col. 172.

peu tranchante- lors de l'offrande de jalousie en Nb5,11-31. Le prêtre ayant fait prêter serment d'imprécation à la femme soupçonnée d'infidélité par son mari, écrivait alors ces imprécations dans « le livre » ( v23). On a vite l'impression qu'il s'agit du livre évoqué dans le livre de l'Exode. Mais, la suite trouble quelque peu, car une fois écrites, les imprécations étaient destinées à être dissolues dans « l'eau d'amertume ». Serait-ce là une confusion rédactionnelle ? Qu'est-ce qui devait réellement être dissout, le livre lui-même ou seulement les imprécations ? Ou alors, faudrait-il supposer avec Kühlewein, notamment, que *sěfær* ici a vraisemblablement un autre sens, par exemple, celui d'un morceau de papier<sup>300</sup>? La dernière hypothèse nous paraît plus plausible. Le petit flou linguistique qui se trouverait dans la déclaration de Shafân, secrétaire du roi Josias en 2Chr 34,18, selon laquelle le prêtre Hilqiyahou lui a remis un/le livre ( ) se dissipe aussitôt que le regard est porté un peu plus haut aux vv15-16 où ce même prêtre parle du même livre, « le livre de la Loi » trouvée dans la Maison du Seigneur<sup>301</sup>. Ne 8,5 rapporte qu'Esdras ouvrit « le livre » lors d'une cérémonie de la lecture publique de la Loi (Ne 8,1-18) ; ce livre est, par conséquent, « le livre de la Loi ».

Par ailleurs, le sens du *sěfær* sans déterminatif reste ambiguë dans les textes prophétiques. La prophétie d'Isaïe sur les sourds qui entendront la lecture du livre (29,18) s'inscrit dans le cadre général de l'oracle de Yhwh sur le siège et la libération de Jérusalem (29,1-24). Déjà au v11, Yhwh évoquait l'échec de la lecture d'un livre scellé que finalement les sourds viendront entendre au v18. Quel est ce livre scellé ? Serait-ce le livre de Yhwh ou simplement un autre livre ? De toutes les façons, reconnaissons avec Joëlle Ferry que le livre de Yhwh dans lequel sont enregistrés les noms ne se prêtait pas, du moins dans le livre de l'exode, à une lecture publique<sup>302</sup>. La situation peut avoir changé. Il faudrait néanmoins davantage penser au livre de la Loi, objet régulier de lecture publique. Quoiqu'il en soit, il reste, malgré tout, quelques nuages d'ambiguïté dans la formulation. La même ambivalence semble se profiler dans le *sěfær* de Jer 25,13. En effet, dans sa prédication avant

---

<sup>300</sup> Voir J. KÜHLEWEIN, *art. cit.* *sěfær*, col. 165: „Die Grundbedeutung von *sěfær* im Hebr. Und in den verwandten Sprachen ist „Schriftstück“, d.h. ein Stück Schreibmaterial (...), auf welchem etwas geschrieben steht“.

<sup>301</sup> « Le livre de la Loi » est aussi dit « livre de Moïse » ou « livre de la Loi de Moïse », voir *infra*.

<sup>302</sup> Cf. J. FERRY, « *Comme un livre scellé...* » (*Is 29,11*), (*Lectio Divina*, 221), Paris, 2008.

l'exil, le prophète Jérémie annonce que Dieu fera venir sur Babylone toutes les paroles prononcées contre elle ; tout est écrit dans le livre (25,13 ). De quel livre s'agit-il ? Le livre dont parle le prophète devrait pouvoir contenir les prédictions de la situation que vit le peuple actuellement et du sort futur réservé à ses assaillants. Le malaise s'intensifie dans les trois autres occurrences d'Isaïe, dans lesquelles la lecture publique du *sēfær* est centrale (36,8.10.11). Malgré tout, nous pensons que, dans les livres prophétiques, le *sēfær* sans déterminatif penche davantage du côté du livre de la Loi<sup>303</sup>.

Comme quoi, on serait en droit de se demander comment Ps 139,16 réussit-il à intégrer, au milieu de son rédactionnel supposé postexilique<sup>304</sup>, des éléments théologiques séculaires dont la réception n'a cependant pas toujours été la plus florissante. Nous avons l'impression que la notion du *sēfær*, telle que contenue dans le livre de l'Exode (17,14 ; 32,32.33) est précisée plus tard sous l'expression du « livre de vie » qui, à notre connaissance, n'apparaît nulle part ailleurs dans la Bible sinon au Ps 69,29 pour l'AT, et dans la lettre aux Philippiens et dans le livre de l'Apocalypse pour le NT<sup>305</sup>. La dernière occurrence du livre de l'Apocalypse (21,27) récapitule, en fait, de manière parfaite l'essentiel de la notion du « livre de vie » telle qu'elle était conçue dans la littérature apocalyptique : a) la notion du livre de vie est en rapport très étroit avec le jugement dernier auquel tous devront se présenter ; b) le livre de vie représente le symbole du salut et de la félicité pour toujours ; c) l'inscription dans le livre de vie est conditionnée par une conduite morale sa faille<sup>306</sup>. L'apocalyptique néotestamentaire trouve son pendant dans l'AT, notamment avec le

---

<sup>303</sup>Nous ne saurions approfondir ici les rapports des prophètes avec la Loi. Pour cela, voir entre autres I. FISCHER, *Tora für Israel und Tora für die Völker. Das Konzept des Jesajabuches* (SBS,164), 1995.

<sup>304</sup> Cf. supra.

<sup>305</sup> **Ph 4,3** : je te prie, toi aussi, authentique collègue, viens en aide à celles qui dans l'évangile ont combattu avec moi, en même temps que Clément et tous mes autres collaborateurs dont les noms (sont) dans le *livre de vie* ) ; **Apc3,5** : le vainqueur portera des vêtements blancs et je n'effacerai pas son nom du *livre de vie* ; **13,8** : tous ceux, dont le nom n'est pas écrit, depuis la fondation du monde, dans le l ) ; **17,8**

) ; **20.15** : et quiconque ne fut pas trouvé dan ) fut précipité dans l'étang de feu ; **21,27** : il n'y entrera aucune souillure, ni personne qui pratique l'abomination et mensonge, mais seulement ceux-là qui sont inscrits dans le livre de vie d ).

<sup>306</sup> Cf. J. DELORME et I. DONGANI, *L'apocalypse de Jean. Révélation de la violence et du désir*, Paris, Cerf, 2010, vol 2 : chapitres 12-22.

livre du prophète Daniel, chez qui on a la terminologie du livre au pluriel. En effet, au chapitre 7,10, le prophète raconte un songe aux couleurs du jugement eschatologique en ces termes : « Un fleuve de feu coulait et sortait de devant de lui (un vieillard). (...) Le tribunal siégea, et les livres furent ouverts ». Il y aurait de bonnes raisons de croire avec J. Collins que « les livres » correspondent au « livre » tenu par Dieu, dans lequel sont écrits les noms de ceux qui ont une conduite irréprochable<sup>307</sup>. La littérature apocryphe de l'AT renseigne également sur l'existence d'une littérature apocalyptique, dans laquelle la notion du livre est aussi signalée. Vesco indique, à ce propos, le Livre des Jubilés qui retient deux livres, celui des justes et celui des impies<sup>308</sup>.

Concluons. La mention du « livre » en Ps 139,16 représente une vraie particularité, étant donné que l'AT n'est pas habitué à parler du *sefaer* sans déterminatif, mais bien plutôt et très souvent du livre de la Loi, autour duquel tourne toute la vie de l'homme vétérotestamentaire. Néanmoins, le *sefaer* tout court est attesté dans le livre de l'exode, et c'est très vraisemblablement là que Ps 139 pourrait éclairer son mystère. Il s'agirait d'un livre tenu par Dieu, dans lequel sont et/ou restent enregistrés les noms de ceux qui ont bonne conduite devant leur Dieu. En recourant au vocabulaire du livre dans lequel, tout compte fait se trouve consignée la volonté de Dieu sur sa vie à venir, Ps 139 se démarque du langage apocalyptique du « livre de vie » dans lequel le regard était plutôt tourné vers la vie antérieure en vue du jugement pour le salut ou la condamnation de toujours<sup>309</sup>.

En même temps, la mention du livre dans lequel serait inscrits tous les jours et destins du psalmiste comprend quelques questions ouvertes. Par exemple, comment comprendre encore l'autodétermination de la personne, si Dieu connaît de manière parfaite tout l'agenda du psalmiste qu'il tient d'ailleurs avec la plus grande minutie ? Quelle serait la responsabilité morale que porterait le psalmiste dans ses propres actes ? le discours pourrait être rhétorique. On le comprend dans le cadre de ce

---

<sup>307</sup> Voir J.J. COLLINS, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, Missoula, 1997. Cf. J.C. LEBRAM, *Apokalyptik und Hellenismus im Buche Daniel*, in VT 20, 1970, pp. 503-524.

<sup>308</sup> Voir J.-L. VESCO, *op. cit.*, pp.1209-1300. En outre, l'Orient ancien connaît, lui-aussi, ses formes d'expression de la volonté de la divinité sur la vie présente ou future des humains. A Babylone, par exemple, on signale la présence des « tablettes du destin ». Cf. J. BOTTERO, *La plus vieille Religion. En Mésopotamie*, Paris, 1988.

<sup>309</sup>

psaume, où le psalmiste, dès le départ, affirme que Dieu le connaît, qu'il lui est présent et qu'il maîtrise parfaitement tous ses mouvements et même ses intentions les plus cachées (vv2-3).

### 3.3 L'admiration qui résulte de la présence-connaissance (vv14.17-18)

#### a) La création comme motif de louange (v14)

Du point de vue textuel, nous avons suggéré ci-haut que v14 soit placé après v16. Pour deux raisons. Le psalmiste aurait de cette manière fait d'abord la liste des objets à admirer avant de s'adonner pleinement à l'admiration. La deuxième raison est le lien thématique évident entre v14 et vv17.18<sup>310</sup>. Il devient indiqué d'aborder les trois versets comme un seul paquet qui vient, comme en v6, conclure la section, en nous rendant compte des sentiments du psalmiste.

L'action de grâce rendue à Dieu en v14 est exprimée par la forme verbale *yiqtol hiphil*, 1<sup>ère</sup> pers. masc. sing du verbe *pe-yod* + le pronom de la 2<sup>ème</sup> pers. masc. sing. Le verbe *pe-yod*, qui est très courant dans l'AT, est synonyme du verbe *hiphil*, également très courant ; tous les deux signifient alors : louer, célébrer. Mais seul le verbe *hiphil*, à la différence du *pe-yod*, a aussi le sens de « rendre grâce ». C'est chaque fois le contexte qui devra permettre de préciser le sens que prend dans une occurrence bien déterminée. Le psautier recourt très régulièrement au verbe *hiphil* pour ses deux principaux sens<sup>311</sup>. Sans pour autant faire une différence rigide entre les deux sens, il nous semble toutefois que les deux verbes ne peuvent être utilisés indifféremment partout, l'un à la place de l'autre et vice-versa. Le psalmiste rend grâce à son Dieu, le plus souvent après une action concrète et actuelle en faveur de l'individu ou du groupe ; tandis qu'il le loue aussi bien pour une action concrète, mais le plus souvent pour quelque œuvre non liée de manière particulière et personnelle<sup>312</sup>. Wilfried Harrington, par exemple, dans son « Introduction à la Bible »,

---

<sup>310</sup> Voir supra. Cf. notamment S. WAGNER, *art. cit.*, pp. 140-141; cf. H. IRSIGLER, *Psalm 139 als Gebetsprozess*, pp.234.236.248-249.

<sup>311</sup> *hiphil* aurait un troisième sens, peu courant : confesser (ses péchés, sa faute). Cf. C. WESTERMANN, *art. cit.*, in THAT, col. 675-682.

<sup>312</sup> Voir ID, p. 679 : « Sofern nun *jdh* hi. Reaktion auf eine helfende, befreiende Tat Gottes ist, gehört zu ihm auch das, was wir „danken“ nennen. Dass es aber damit in der Bedeutung nicht identisch sein kann, zeigt sich schon daran, dass es niemals als „danken“ zwischen Menschen vorkommt“.

indique comme première étape, dans un psaume d'action de grâce, la description d'un danger réel et concret dans lequel le psalmiste s'est trouvé et dont il a été libéré<sup>313</sup>. Au Ps 139, il n'y a nullement la description d'un danger ; encore moins dans les versets qui précèdent immédiatement v14. C'est pourquoi, le sens de louange semble le mieux indiqué<sup>314</sup>.

Pourquoi louer Dieu ? On n'a pas affaire à une action divine récente qui a porté directement sur la personne du psalmiste. Le premier motif de louange est la création du psaume ; le texte du psaume le dit en des termes suivants :

. Qu'est-ce que ? Un verbe, un adjectif, un substantif ou plutôt un adverbe? Alors que R-F. Edel voit dans l'expression un adjectif « effroyable, prodigieux », J.J. Owens, de son côté, plaide pour que ce soit plutôt un participe. Cependant, avec Leslie Allen, nous pensons que le a ici une fonction adverbiale et vient renforcer le sens de <sup>315</sup>. Pendant ce temps, la forme textuelle du problématique. Le moins qu'on puisse dire est qu'on est en face d'un *qatal niphal*, 1<sup>ère</sup> p. sing. du verbe lamed-guttural , « admirer » (voir Ps 139,6), au *niphal* « être admirable, merveilleux ». Ne fallait-il pas la deuxième personne ? Ne s'agit-il pas de porter l'admiration sur le créateur, plutôt que sur la

---

<sup>313</sup> W. HARRINGTON, *op. cit.*, p.480: « Le corps du psaume d'action de grâce est le récit ; et celui-ci se divise normalement en trois parties : description du danger ; prière dans l'angoisse ; intervention divine ». Cf. l'action de grâce en tant réponse à l'action libératrice de Yhwh chez C. WESTERMANN, *art. cit.*, p. 679

<sup>314</sup> Cf le / dans le reste de la collection, en Ps 138,1.2.4 ; 142, 8; et 145,10. Deux petites observations sont indiquées à cet endroit: 1° la louange dans la collection porte essentiellement sur le « Nom de Yhwh » ou sinon elle est directement adressée au « », le pronom de la 2<sup>ème</sup> personne. Pour Claus Westermann, rarement le verbe a un complément autre que Dieu. C'est le cas en Gn 49,8; Ps 45,18; Ps 49,19. Cf. C. WESTERMANN, *art. cit.* col. 674 ; 2° alors que dans tout le reste de la collection l'action de grâce est rendue à Yhwh à cause de ses interventions passées (Ps 138.145) ou présentes (Ps 138) ou même futures (Ps 142), Ps 139 fait vraisemblablement cavalier seul, en portant le motif de louange essentiellement sur la création du psalmiste. Ce qui constitue une grande innovation dans le cadre de la longue et patiente louange amorcée dès Ps 135/Ps 136. Il faudra remarquer que les , « tes œuvres » (Ps 139,14) sont à comprendre comme des œuvres en rapport avec l'activité créatrice telle que décrite déjà au verset précédent, et dont la description devra continuer au verset suivant.

<sup>315</sup> L. ALLEN, *Word biblical Commentary*, p. 252. En fait, la version grecque de la Septante, sur base de codex Sinaiticus, a pour le verbe *θαυμάξω* l'indicatif aoriste passif, 1<sup>ère</sup> p. sing: « je suis merveilleux ». Elle appuie donc cette leçon du TM. Mais cette leçon s'écarte de celle de certains grands manuscrits. C'est le cas entre autres de l'oncial B, dit codex Vaticanus dans sa version grecque, ainsi que de l'oncial Alexandrinus (A). Ces deux manuscrits mettent la 2<sup>ème</sup> personne plutôt que la 1<sup>ère</sup> personne. La version Syriacque (Syr) et la traduction araméenne, le Targum, abondent dans le même sens. Cf. VAN DER PLOEG, *op. cit.*, p. 44 : « De uitdrukking noraot, eig. 'wonderbare dingen, gebeurtenissen' is hier bijwoordelijk gebruikt ».

créature elle-même ? La critique n'est certes pas unanime sur la nature et la fonction de deux mots, mais, de manière générale, il y a un certain consensus sur le sens du v14a aussi bien dans les traductions modernes qu'anciennes. A titre d'exemple, Hossfeld traduit « je te rends grâce, du fait que je suis une créature extraordinairement merveilleuse »<sup>316</sup>, alors

ς ἑθαυμαστώθην , la Vg « quia mirabiliter plasmatus sum ». En somme, toutes les traductions mettent en évidence la merveilleuse créature qu'est le psalmiste<sup>317</sup>.

Quoiqu'il en soit, la déclaration du v14a qui loue la qualité de la créature qu'est le psalmiste reste très originale. A notre connaissance, on n'en trouve pas de pareille ni dans le dernier psautier davidique, ni dans le reste du psautier. De toutes les façons, cette louange tombe comme ex abrupto dans la trame du psaume, dans lequel rien, aux versets précédents, n'indiquait la tendance vers l'admiration de la créature qu'est le psalmiste. Les quelques éléments de détails sur la création du protagoniste du psaume n'ont rien de particulier, ni d'extraordinaire par rapport à ses semblables. De l'évocation de la création des reins, en passant par celle des os jusqu'à la présence de Dieu lors de constitution ou du processus de la formation du psalmiste, rien n'est particulièrement merveilleux. Alors, doit-on se demander si l'orant fait un saut d'humeur ou simplement du coq-à-l'âne en se mettant à louer brusquement sa merveilleuse création ?

Le deuxième motif de louange est indiqué en v14b : . Une fois de plus dans ce verset, nous nous retrouvons devant une leçon textuellement difficile ; certains critiques la considèrent plutôt comme une glose, mais nous préférons, à la suite du BHS notamment, maintenir la leçon dans le texte, car elle n'est finalement pas superflue<sup>318</sup>. récapitule ce qui vient d'être dit avant en y insinuant

---

<sup>316</sup> Original allemand: „Ich danke dir, dass ich so staunenswert und wunderbar geworden bin ».

<sup>317</sup> Le document 11QPs fait cependant cavalier seul avec sa leçon dont la traduction serait « Pour : je suis vraiment effroyable ».

<sup>318</sup> La BHS se limite à indiquer avec beaucoup de prudence l'existence possible d'un problème à ce niveau. Ravasi en fait l'écho en mentionnant quelques auteurs (Briggs, Beaucamp, Mannati), mais plaide lui-même en faveur du maintien de ces deux mots qui, selon l'exégète de Milan, forment une exclamation qui s'accorde bien au contexte. Voir RAVASI, *op. cit.*, p. 815.



comme un genre de feedback de la part du psalmiste. Selon Rainer Albertz, le miracle ou le prodige exprimé avec la racine du verbe s'applique le plus souvent et presque exclusivement aux œuvres de salut opérées par Yhwh ; le terme exprime non pas l'œuvre du salut elle-même, mais plutôt l'enthousiasme et l'admiration que suscite l'action salvatrice de Yhwh. Les psaumes de louange en sont l'un des terrains de prédilection<sup>319</sup>. Ainsi, notre psaume s'inscrivait déjà de plain-pied dans cette optique v6 il applique la racine - ici dans l'adjectif - au comportement Yhwh en vv1-5 devant lequel le psalmiste tombe d'admiration. Mais le rapport du psaume avec le reste du psautier et aussi l'ensemble de l'AT change avec v14, où d'une part, la racine ici dans le niphâl s'applique au psalmiste, c.à.d. à l'homme et non plus à Dieu, et d'autre part, l'expression n'est pas en rapport avec les œuvres et œuvres de salut, mais plutôt elle est utilisée dans le contexte de la création.

Au Ps 139,14, le terme prend une importance particulière. Les œuvres qui sont l'objet de l'admiration du psalmiste, vont bien au-delà de la sphère de la constitution/création personnelle du psalmiste ; le champ sémantique doit s'étendre à toutes les œuvres et les prouesses de Yhwh aussi bien dans la création que dans l'histoire, comme l'indiquaient déjà Ps 135-137<sup>320</sup>. Dans la collection, cependant, rien n'indique clairement que les occurrences de la collection se rapportent à l'œuvre créatrice. Le contexte littéraire immédiat des Ps 138-145 dans livre V du psautier (Ps135.136.137) nous orienterait davantage vers une interprétation historique des . Toutefois, dans la section Ps 139,13-18, la dimension « créationniste » et personnelle des est plus développée que l'aspect historique et collectif.

Pour conclure sa louange, le psalmiste fait un petit commentaire en deux mots : . C'est la 2<sup>ème</sup> fois que l'on rencontre un vocabulaire corporel concernant l'orant. Au v4, c'était l'expression « dans ma langue » ; maintenant, c'est le . Le substantif est très usité dans le psautier<sup>321</sup> ; il revient 10 fois rien que

---

<sup>319</sup> Voir R. ALBERTZ, *Art.* , THAT, col. 418: « Das Wunder ist im AT primär nicht auf Theophanie und Wortoffenbarung bezogen; *palae* gehört nicht in den Bereich des Heiligen, Sakralen und Numinosen. Nirgends im AT wird eine Theophanie als Wunder bezeichnet (...). Weil die freudige, überschwengliche Reaktion des Geretteten mit zu *palae* zugehört, wird vom Wunder Jahwes ganz überwiegend in den Lobpsalmen gesprochen und gesungen ».

<sup>320</sup> Cf. J. L. VESCO, *op. cit.*, pp. 1297-1300

<sup>321</sup> En tout, le mot *naefaes* revient 754 fois dans l'AT.

dans la dernière collection de David<sup>322</sup>. Le petit commentaire du psalmiste peut paraître absurde ou tout au moins ambiguë, si l'on considère que ce n'est point l'âme qui est le siège de la connaissance. En fait, la notion du *mon âme* est complexe. C. Westermann en dégage trois niveaux de sens<sup>323</sup>. Le premier sens est tout à fait matériel ; *mon âme* signifie « souffle » ou « gorge ». Le deuxième sens du mot remonte sur un niveau psychologique ; *mon âme* renvoie aux dispositions intérieures qui poussent ou motivent à l'action. Dans ce cas, *mon âme* veut dire « désir » ou « passion ». Le troisième sens, enfin, concerne la vie de la personne ou la personne elle-même<sup>324</sup>. C'est le niveau métaphorique sinon métonymique. A notre avis, le petit commentaire se situe à ce troisième niveau de sens : il s'agit de la personne elle-même du psalmiste qui connaît, et non son âme qui en est étymologiquement incapable.

### **b) Les projets de Dieu comme objet d'admiration (vv17.18)**

#### **- Des projets très élevés**

En v17, le psalmiste ne peut plus s'empêcher, comme au v6, d'exprimer son admiration pour les œuvres de Dieu (v14) que le psaume désigne maintenant *mon âme*.

---

<sup>322</sup> Par ailleurs, *mon âme* est le terme du Ps 139 qui revient le plus souvent dans le reste de la collection, en tout 9 fois. Le texte des différentes occurrences se présente ainsi et pourrait être traduit plus ou moins littéralement de la manière suivante : Ps 139,14 : *mon âme* « *mon âme* le sait si bien » ; Ps 138,3 : *mon âme* « tu as accru *en mon âme* la force » ; Ps 141,8 : *mon âme* « ne laisse pas rendre *mon âme* » ; Ps 142,5 : *mon âme* « personne qui ait souci de *mon âme/vie* » ; Ps 142,8 : *mon âme* « *mon âme* célébrera ton Nom » ; Ps 143,3 : *mon âme* « l'ennemi persécute *mon âme* » ; Ps 143,6 : *mon âme* « *mon âme* est comme une terre assoiffée » ; Ps 143,8 : *mon âme* « *mon âme* est tendue vers toi » ; Ps 143,11 : *mon âme* « tu sortiras *mon âme* de la détresse » ; Ps 143,12 : *mon âme* « tu extermines tous les adversaires de *mon âme* ». A propos, C. Westermann avoue l'existence d'une certaine polysémie qui rend difficile toute précision de sens (On pourrait désigner ce sens comme « sens holistique et pronominal », qui prend l'ensemble de la personne. Claus Westermann le suggère comme un des sens à reconnaître au concept notamment au Ps 139,14. Il écrit en effet dans l'article cité ci-haut, col. 89-90: « (...) mit dem entsprechenden Suffix dient das Wort öfters als Ersatz für « ich », « du » (...). Es ist oft Ermessenssache, ob man *nafsi* mit « meine Seele » oder pronominal mit « ich » wiedergeben soll (...) ». Cf. C. MAIER, *art. cit.*, p. 181.) Néanmoins, nous constatons qu'un certain nombre d'auteurs identifient le plus souvent ou simplement l'expression « *mon âme*, *mon âme* » avec la personne même du psalmiste, ou tout au moins avec sa vie.

<sup>323</sup> Voir R. DUSSAUD, *La notion de l'âme chez les Israélites et chez les Phéniciens*, Syria 16, 1935. On pourrait aussi se référer aux travaux suivants : J. SCHWAB, *Der Begriff der nefes in den Heiligen Schriften des AT*, Diss. München, 1913 ; W.H. SCHMIDT, *Anthropologische Begriffe im AT*, in Ev Th24, 1964, pp. 374-388 ; H.W. WOLFF, *Anthropologie des AT*, 1973, pp. 25-48, et surtout la synthèse de C. WESTERMANN, *naefaes*, in THAT, col. 71-96.

<sup>324</sup> Ainsi, à la place de *mon âme*, les traducteurs de la TOB mettent soit le pronom personnel de la 1<sup>ère</sup> personne, soit « ma vie ».

Liudger Sabottka, avec beaucoup d'autres, traduit « tes pensées, projets »<sup>325</sup>. Il s'agit des intentions que Dieu se fait dans la conception de chacune de ses créatures. Selon nous, les *reeka* ici se rapportent aussi bien aux \_\_\_\_\_ du v14 qu'à toute la description de la formation du psalmiste(v15), et surtout au plan que Dieu fixe pour le psalmiste en inscrivant ses jours dans le livre (v16)<sup>326</sup>. En d'autres termes, toute cette doctrine d'une certaine prédétermination de l'existence fascine le psalmiste autant qu'elle surprend et peut même angoisser dans la mesure où elle restreindrait la marge de la liberté et de l'autodétermination. Mais, comme déjà dit plus haut, la prédétermination joue à la faveur du psalmiste, dans la mesure où ce dernier doit se justifier et au besoin clamer son innocence<sup>327</sup>. L'appréciation que le psalmiste a des pensées ( \_\_\_\_\_ ) de son Dieu est rendue par l'expression \_\_\_\_\_, composée de la préposition inséparable de lieu de direction avec le pronom de la 1<sup>ère</sup> pers, suivie de la particule adverbiale \_\_\_\_\_ avec le verbe *qatal*, *qal*, 3<sup>ème</sup> pers. pl. du verbe *pe-yod* \_\_\_\_\_. Ce verbe est couramment traduit par « être précieux »<sup>328</sup>. Mais ce sens ne fait pas l'unanimité. Vesco propose un double sens de ce terme. \_\_\_\_\_ peut aussi bien signifier « être difficile » que « être précieux ». Pour l'auteur, « les pensées de Dieu sont difficiles à comprendre pour le psalmiste mais elles sont précieuses pour lui puisqu'elles le concernent (Ps 40,6.18) »<sup>329</sup>.

Nous pensons, quant à nous, que le sens « être précieux » paraît le mieux adapté au contexte direct de v17a et de l'ensemble de la section vv13-18 ainsi que de la section vv1-6, dont v6 en particulier atteste avec v17 quelques similitudes littéraires. En effet, les vv1-5 qui précèdent l'enthousiasme décrivent tout compte fait une des grandes œuvres de Dieu, à savoir sa connaissance – présence sur l'agenda du psalmiste. De son côté, v17 est précédé de la description de l'œuvre de Dieu dans la création, soit en tant qu'acteur direct, soit en tant que « témoin » (vv13.15.16). Ensuite, la structure du v6 est analogue à celle de v17. Le premier

---

<sup>325</sup> Voir L. SABOTTKA, « *reeka in Ps 139,17 : ein adverbialer Akkusativ* », in *Biblica* 63 (1982), pp. 558-559; voir aussi M. DAHOOD : « tes pensées ». Cf. Les anciennes versions rendent ce mot par « tes amis ».

<sup>326</sup> Cf. supra.

<sup>327</sup> Voir analyse du v16.

<sup>328</sup> Cf. LXX ;; Vg : « *pretiosae cogitationes tuae* ».

<sup>329</sup> Voir J.-L. VESCO, *op. cit.*, p. 1300.

membre du v6 affirme, en guise de récapitulation, la grandeur et la particularité de cette œuvre divine qu'est la connaissance-présence ( v6a). v17a considère également que les projets divins, tels que décrits notamment en v16, sont exceptionnels, dignes d'admiration ( v17a). En même temps, les deuxièmes membres de deux versets font un commentaire sur l'œuvre de Dieu admirée dans le premier membre, en montrant ou insinuant le contraste par rapport à la faiblesse ou petitesse de l'orant. En v6b, le psalmiste reconnaît carrément qu'il ne peut accéder à une la grandeur et hauteur de la connaissance divin ( v6b), tandis qu'au v17b l'orant constate ses limites devant le grand nombre d'œuvres divines ( (v17b)<sup>330</sup>. Le qatal qal, 3<sup>ème</sup> pers. pl. du verbe , « être élevé, fort, important » comporte la même racine que le singulier collectif du v15a.

Remarquons tout de même que le verbe du v17a peut aussi être rendu par « être difficile », dans la mesure où l'on tourne le regard vers les nombreuses tentatives du psalmiste dans la section ainsi que de ses échecs qui s'en étaient suivis<sup>331</sup>. Dans cette section, en effet, le psalmiste cherchait à échapper à exprimait à la connaissance-présence de Dieu. C'est une situation qui préoccupe l'orant, tout comme le préoccupe en v17 la réalité de savoir tout le chemin de son existence tracée à l'avance, une fois pour toutes.

#### - *Des pensées trop précieuses et des projets trop nombreux*

A l'admiration et enthousiasme du verset précédent succède un constat que l'on pourrait comparer au constat du v12 en conclusion de la tentative de fuite du psalmiste<sup>332</sup>. Mais le texte est difficile à certains endroits. Les deux membres du v18 (v18a et v18b) sont construits de la même manière : une action du psalmiste est suivie d'un constat. Au v18a, l'action du psalmiste est exprimée par le yiqtol qal du verbe . Le qal du verbe est une forme rare dans l'AT<sup>333</sup> ; il signifie

---

<sup>330</sup> Cf. A. WAGNER, *Permutatio religionis*, p. 100. Voir aussi M. GILBERT, *Les louanges du Seigneur*, p. 507, où il met en parallèle v17 avec v6.14.

<sup>331</sup> Cf. Ibid.

<sup>332</sup> Cf. supra.

<sup>333</sup> est yiqtol qal, 1<sup>ère</sup> pers. sing. du verbe « compter ». Sa forme *qatal* est extrêmement rare ; elle n'apparaît que 4 fois dans tout le psautier et 27 fois dans l'ensemble de l'AT. C'est plutôt sous la forme intensive piel qu'on la rencontre le plus souvent, en tout 30 fois. Cf. HOLMAN, p. 205, « this must disputed verse ».

compter, évaluer, apprécier<sup>334</sup>. Le constat, qui en est la conséquence immédiate, est dit avec la petite proposition . La formule est un composé de la préposition inséparable avec le substantif ; la préposition prend ici valeur comparative. est un verbe ; c'est le *yigtol qal* du verbe lamed-guttural , être nombreux. « Si je les compte, je constate qu'ils sont plus nombreux que le sable », affirme v18a<sup>335</sup>.

Le deuxième membre du verset, de son côté, commence avec la forme verbale qui, le mois qu'on puisse dire, pose un problème de critique textuelle. Le préfixe , la vocalisation avec la mère de lecture , et la finale avec le sont des indices pour un *hiphil, qatal* de la 1<sup>ère</sup> pers. sing. du verbe géminé . Mais l'on a deux petites difficultés. Tout d'abord, la vocalisation du n'est pas celle qu'on attendrait pour un verbe géminé ou un verbe « *ayin waw* ». A supposer que ce soit un verbe géminé, il s'ajoute alors une deuxième difficulté : la formule n'a pas le *waw* vocalisé par la voyelle le *holem*, structure pourtant caractéristique des verbes géminés. Si donc la forme et le temps peuvent être identifiés plus ou moins sans équivoque, il est cependant difficile d'identifier avec exactitude l'infinitif du verbe. Quelques manuscrits proposent le géminé <sup>336</sup>. D'autres proposent l'infinitif <sup>337</sup>. Selon König ce verbe signifie « ressentir du dégoût pour quelque chose », au sens propre, et « ressentir de l'horreur,<sup>338</sup> « être débordé », au figuré. Ce dernier sens serait à la rigueur le plus compatible avec le contexte du v18. Tout compte fait, nous

---

<sup>334</sup> Voir R.F. EDEL, *op. cit.*, p. 169. L'auteur propose de traduire au conditionnel.

<sup>335</sup> C'est là une formulation qui, à certains égards, peut être comparée à la promesse faite à Abraham (Gn15, 5), où l'importance de la quantité est plutôt exprimée en recourant à l'image des « étoiles ». Aucune trace d'une formulation semblable dans la dernière collection davidique des psaumes.

<sup>336</sup> E. KÖNIG, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum A.T.*, 1931: le premier sens est « abkratzen (ein Haus) », voir Lv14,41. Pour on devrait logiquement avoir comme *hiphil* la formule , composée du qui porte la vocalisation *hateph-patah* et le avec la voyelle *holem* dans la pénultième. Mais le sens de nous place devant un autre problème. Selon König, le verbe a deux sens : 1° au *hiphil* « enlever », « gratter » ; 2° au *pual* « être réduit en coins ».

<sup>337</sup> Cf. LXX : ἐξηγέρθη; Vg : si ad finem pervenerim. Ceci laisse supposer que toute la description précédente peut se présenter comme un long sommeil, un long rêve « de s'éloigner de Dieu », et qui se clôture par un certain constat d'échec quand le psalmiste revient à lui, quand il sort de son sommeil, quand il se réveille.

<sup>338</sup> ID, p. 405: Voir Gn 27,46 pour le premier sens, et Ex 1,12; Nb 22,3; Is 7,16 pour le sens figuré.

retenons la leçon du TM, selon le principe de la « lectio difficilior ». Mais que veut dire se réveiller dans le contexte de ce psaume. Comment peut-il se faire qu'on parle tout d'un coup de réveil, là où il n'est pas dit avant que le psalmiste dormait ? Et comment aurait-il pu suivre toutes les actions décrites plus haut s'il dormait ? Les interprétations vont dans tous les sens<sup>339</sup> ; celle de Hossfeld, cependant, retient particulièrement notre attention. En effet, Hossfeld suggère de voir dans ce réveil le fait que le psalmiste se souvient, à cet endroit, de toute l'action de Yhwh dans la première section du psaume (vv1-6)<sup>340</sup>. Quand donc le souvenir de cette scène de départ lui revient à l'esprit, le psalmiste se réveille ; ce qui veut dire alors, il se rend à l'évidence, il réalise, il se rend compte de la réalité. On aurait comme l'impression que les sections vv7-12 et vv13-18 auront été un long voyage spéculatif qui aurait éloigné le psalmiste du sujet du jour. Après tout le temps passé dans son voyage, le psalmiste revient à la réalité des choses ; il se rappelle qu'il a affaire avec le Dieu qui connaît et qui est présent. Faut-il chercher une autre conclusion à toutes ces trois sections ?<sup>341</sup>

- *Epilogue : l'incontournable présence de Dieu*

Revenu à la réalité, le psalmiste fait le constat de la présence de son Dieu ; il l'exprime avec deux mots : . Ce sont deux particules adverbiales composées ; la première particule est temporelle construit avec le pronom personnel de la 1<sup>ère</sup> personne (et moi encore), la deuxième particule est construit avec le pronom personnel de la 2<sup>ème</sup> personne, masculin, singulier. Dans cette courte proposition adverbiale, le verbe est sous-entendu. Littéralement, v18b peut être traduit comme suit : « Et revenu à la réalité, me voici encore toujours avec toi ». Tout le discours précédent atteint vraisemblablement à cet endroit, son point culminant : l'affirmation d'une présence de Dieu qui se manifeste partout et toujours.

---

<sup>339</sup> Cf. entre autres nuance « eschatologique » du chez S. WAGNER qui traduit (bin ich am Ende, et si j'arrivais à la fin) ; J.L. VESCO, *op. cit.*, p. 1300 avec sa traduction « si je me réveille » estime que la tradition chrétienne fait allusion à la résurrection. Voir aussi M. GILBERT, *art. cit.*, p. 507.

<sup>340</sup> Voir HOSSFELD, *op. cit.*, p. 725-726. L'auteur s'appuie sur (Dn 12,1-2; Ps 3,6 ; 4,9; Ps 17,3.15; Job 42,5 ; Jer 31,26) pour affirmer que le réveiller du Ps 139 renvoie en fait à l'action de se souvenir.

<sup>341</sup> S. WAGNER, *art. cit.*, p. 145: « Der letzte Satz von v.18 schiebt gleichsam alle Überlegungen beiseite und zieht den Schlussstrich: „käme ich doch in irgendeiner Form zu einem Ende, *weodi immak*, ich wäre immer doch noch bei dir, d.h. ich wäre deiner Anwesenheit in meinem Lebensvollzug immer noch nicht entflohen ».

### 3.4 Synthèse : cohésion interne des vv13-18

#### a) La cohésion interne dans chaque verset

Un grand nombre de parallélismes et symétries exprime les rapports intenses entre les mots de différentes propositions au sein du même verset.

v13a /v13b

Entre les deux membres, c'est d'abord la symétrie des trinômes : v13a est certes composé de 4 mots, mais peuvent être pris comme un seul et même groupe formant aussi bien le début du verset, mais aussi celui de tout le verset<sup>342</sup>. Ensuite, le regard s'arrête sur le yod final de chaque membre du verset : le yod dans (v13a), et le yod dans (v13b). Enfin, les deux verbes ( v13a/ v13b) se réfèrent à l'activité artisanale, à tel point que v13b vient d'une certaine manière dire autrement l'idée de création déjà amorcée en v13a.

v14a /v14b

Ce verset est en fait composé de trois petites propositions faites chaque fois d'un binôme : c'est là la première marque d'identité du v14. Ainsi, v14a contient les deux premiers binômes ( / ), et v14b contient le dernier binôme ( ). Les deux premiers binômes sont en symétrie chiasique : verbe – complément (préposition + conjonction ) // complément (forme adverbiale-participe )- verbe ( ). Entre v14a et v14b se trouve un parallélisme synonymique : la merveille que le psalmiste admire en lui en v14a est redite en l'amplifiant dans l'admiration des œuvres an v14b.

v15a /v15b /v15c

Les trois membres de verset sont faits chaque fois d'un trinôme, dont le premier mot pour chacun est le verbe conjugué, avec exception du v15b dont le verbe est en deuxième position. De toutes les façons la rigueur d'une construction identique entre

---

<sup>342</sup> Cf. supra.

les v15a et v15c soude le verset tout entier. Les trois compléments de lieu des trois membres se trouvent en troisième position et présentent sémantiquement une certaine progression qui se présente comme suit : au départ, il y a le tu, le pronom personnel de la deuxième personne qui représente ici le psalmiste ( v15a) dans l'expression ; ensuite, il est indiqué qu'on se trouve, ou plutôt on se dirige vers un lieu caché, secret ( v15b), et ce lieu caché se trouve sensiblement dans les profondeurs de la terre ( v15c).

v16a /v16b /v16c

Les membres de verset du v16 n'affichent pas nécessairement une grande cohésion littéraire évidente. A part v16a qui présente un tableau d'un binôme ordinaire avec trois mots, v16b et v16c ont chacun plus de trois mots qui peuvent cependant être réduits à deux trinômes. Ainsi, pour v16b, , sur ton livre, forment le groupe complément, , tous, et , les jours, le groupe sujet, et , sont écrits, le verbe. Par contre, au v16c, est le verbe conjugué, , pas un seul, le groupe sujet, et , en eux, le complément. En outre, alors que v16a parle du rôle de témoin que joue Dieu lors de la formation du golem, v16b s'occupe (brusquement) des jours du psalmiste. Néanmoins, on peut se consoler de voir que les jours, même s'ils se rapportent directement au psalmiste, sont d'abord et avant tout les jours du golem, c.à.d. ceux qui sont finalement réservés au golem, une fois complètement constitué. Entretemps, v16b et v16c sont directement liés puisque tous les deux traitent des jours, soit qu'ils sont écrits dans le livre (v16b), soit qu'ils ne sont pas encore constitués (v16c).

v17a /v17b

La symétrie entre les deux membres de verset en v17 est parfaite. a) v17a et v17b sont tous les deux constitués d'un trinôme. On a ainsi l'ordre suivant : indication relative aux actants (v17a psalmiste/ v17b Dieu) - verbe avec renforcement adverbial (v17a / v17b )- complément (v17a / v17b ) ; b) les sujets de deux membres de versets sont synonymes, même si chacun a sa nuance<sup>343</sup> ; c) de même, les deux verbes sont aussi proches du point de vue du sens, et les deux ont le même renforcement adverbial avec le ; d) enfin, les deux actants du psaume sont placés en scène, chacun de son côté.

---

<sup>343</sup> Cf. supra.



v18a

/v18b

Ici aussi, on peut déceler un certain parallélisme symétrique dans la construction du verset. Chaque membre de verset est composé de deux petites propositions construites de la manière suivante : proposition verbale avec le verbe conjugué comme seul mot (v18a /v18b ), suivie d'une proposition nominale sans verbe avec deux mots (v18a /v18b ). Autrement, la symétrie se limite là. Car, les deux verbes ont chacun un sens propre, les deux propositions nominales ont également un contenu complètement différent.

En somme, la section III de notre psaume (vv13-18) cherche à connaître les motifs qui font que la connaissance-présence de Dieu soit si englobant (vv1-6) et incontournable (vv7-12). La particule avec laquelle la section s'ouvre au v13 scelle l'appartenance de celle-ci aux versets qui la précèdent.

#### **b) Structure de la strophe et rapports intra-textuels des versets**

La section se subdivise en trois parties : a) une courte invocation rendue par deux petits mots ; b) le premier exposé des motifs aux vv13.15.16 ; et c) la réaction du psalmiste avec la louange et l'admiration en vv14.17.18<sup>344</sup>. La petite invocation en v13 rappelle l'invocation du tétragramme en v1, et avec lui devraient pouvoir ressurgir tous les souvenirs de la connaissance-présence dont ce Dieu avait déjà commencé à faire montre<sup>345</sup>. Le revient aussi bien dans le corps de la section (v14) qu'en dehors (v4). Il est remarquable que dans sa position médiane entre les deux autres occurrences qui ont leur connotation propre, le du v13 arrive à réunir en lui les nuances de chacune de deux autres occurrences. Ainsi, pendant qu'au v4 le a davantage une valeur emphatique, et que le du v14 est réellement causal, le du

---

<sup>344</sup> Ps 139, 13-18 ne contiennent ni tous les éléments ni toute la structure d'une louange classique, telle que définie par certains auteurs, dont W. HARRINGTON, *op. cit.*, pp. 483-485. Selon ce dernier, les psaumes dits psaumes de louange se caractérisent aussi bien par le ton général de louange et de glorification que le fond théologique. Ce n'est point des prières pour adresser quelque demande personnelle. Leurs trois composantes classiques sont : a) l'invitation le plus souvent adressée à l'assistance, b) les motifs qui en principe nomment les attributs et/ou les actions/interventions de Dieu, c) enfin, la conclusion sous forme de petite prière. Notre section ne répond nullement à tout ce schéma. Néanmoins, elle a la partie centrale de la louange, à savoir les raisons de louer Dieu.

<sup>345</sup> La suite montrera en v18, avec l'usage du verbe , qu'apparemment les souvenirs des vv1-6, notamment, semblent s'être estompés dans l'entretemps. Cf. supra.

v13 est, selon nous, aussi bien causal qu'emphatique<sup>346</sup>. Quant au , cette particule pose, pour ainsi dire, la section devant le Dieu qui se profile comme l'actant principal dans toutes les actions spectaculaires de ce psaume. Ainsi, non seulement qu'il restera sous-entendu dans toutes les formes verbales avec le pronom de la 2<sup>ème</sup> personne ( v13a ; v13b), les formes nominales avec le possessif de la 2<sup>ème</sup> personne ( v14a ; v14 ; v15a ; v16a ; v16b ; v17a), et la forme adverbiale avec pronom de la 2<sup>ème</sup> personne ( v18b).

L'énoncé des motifs démarre avec l'évocation de la création des reins (v13), puis celle des os (v15), pour se terminer dans un regard en profondeur, là où le golem se forme et où Dieu inscrit les jours (à vivre) du psalmiste dans le livre (v16). D'une certaine manière, on pourrait dire que tout le vocabulaire du v13 se va être exploité, illustré et exploité dans la suite, c.à.d. dans les vv14-16. L'action de créer des verbes conjugués et résonnent dans le verbe actif (v14), dans les verbes passifs , j'étais fait (v15b) et , j'étais brodé (v15c), dans l'expression verbale , tes yeux (v16a), dans les substantifs , les œuvres (v14b). La liste des organes créés commencés avec la mention de , les reins, (v13a) continue dans le reste de la section avec , les os (v15a) et (v16a). Le ton pour le cadre local dans lequel se réalise l'œuvre de la création est donné par , dans le sein de ma mère (v13b) ; le relai est assuré dans le corps de la section avec (v15a), , dans le secret (v15b), , dans les profondeurs de la terre (v15c).

Passons à un dernier point d'observation de la connexion des versets de ce psaume. C'est la réaction du psalmiste aux « œuvres » de Dieu. Il s'agira ici, en particulier, des rapports du v14 avec vv17.18. Le « je » du yiqtol hiphil , je te loue<sup>347</sup>, avec lequel le psaume entonne en v14a la louange et l'admiration devant la merveille de la création de l'orant, cède la place en v17a à l'expression , pour moi, formule plus lourde et plus majestueuse. Entretemps, le , objet palpable d'admiration et de louange en v14b trouve écho en v17 avec les expressions ( v17a/ v17b). Là où v14 louait les réalisations visibles de Dieu dans le monde des humains, v17 tourne le regard d'un côté beaucoup plus

---

<sup>346</sup> Cf. supra.

<sup>347</sup> Voir supra notre option pour le sens « louer ».

abstrait, vers ce qui n'est pas visible et non encore réalisé : les projets et les plans de Dieu. Par ailleurs, le renforcement de l'admiration avec le participe-adverbe (v14a) est dit en v17.18 avec les expressions verbales « combien sont précieuses » (v17a), « combien est grand » (v17b), et la proposition « sont plus nombreux que le sable » (v18a). Enfin, la petite confession de foi du v14c ( , mon âme le sait si bien) est remplacée par la proposition nominale « je suis toujours avec toi » (v18b) qui fait le constat final de la présence permanente de Dieu.

**CHAPITRE IV**

## CONSEQUENCE PRATIQUE : LA SUPPLIQUE (vv19-24)

### 4.1 Texte et traduction

- 19a Si tu pouvais tuer l'impie, Dieu  
19b et (vous) hommes de sang, éloignez-vous de moi.
- 20a Eux qui parlent de toi avec perfidie  
20b ils pratiquent l'idolâtrie, eux tes ennemis<sup>348</sup> ?
- 21a Comment ne haïrai-je pas, Yhwh,  
ceux qui te haïssent ?  
21b (Comment) contre ceux qui s'élèvent contre toi<sup>349</sup>  
ne m'élèverai-je pas ?
- 22a Profondément je haïs ceux qui haïssent,  
22b ils sont pour moi des ennemis.

---

<sup>348</sup> v20b est l'objet de traductions et interprétations les plus diverses ; H. Schüngel-Straumann : „sie missbrauchen deinen Namen“ ; D. Barthélemy: „en ennemis de toi, ils mentionnent en vain“; Holman: „who extol idolatrously your Watchers“. Certains mentionnent "ennemis, là où d'autres parlent de villes ou veilleurs, d'autres enfin évoquent l'idolâtrie. Ce paysage trop diversifié est un peu troublant. Il y a problème au niveau du texte et au niveau de l'interprétation. **a**) D'abord le verbe que nous avons retenu (voir LXX : λήψονται ; Vg : exaltantur ; aussi D. Barthélemy, p. 850) contrairement au TM : ; En fait, le du TM est une forme difficile à identifier, même si on y retrouve la racine du verbe , exprimer, proclamer, soulever (voir R-F EDEL, *Hebräisch-Deutsche Präparation zu den Psalmen*, p. 169). Mais de quelle forme s'agit-il exactement ? De toutes les façons, on attendrait ici tout au moins un pluriel de la 3<sup>ème</sup> personne. C'est pourquoi certains manuscrits (voir TM en note infrapaginale b pour v20) proposent , qatal, qal, 3<sup>ème</sup> pers. pl. Holman considère que la leçon du TM est une scriptio defectiva (HOLMAN, *Analysis of text of Ps 139*, p. 218). **b**) Le est une expression qui en général, signifie « en vain » ; mais selon Holman, de temps en temps, dans certains contextes, elle a le sens d'idolâtrie (Holman, p. 218 , s'appuyant sur M. Dahood, par exemple Ps26,4 ; 31,7 ; 119,37 ; Jon2,9 ; Is1,13 ; Jr 18,15 ; Jb31,5). Et pourtant, il appert que dans toutes les occurrences de Jr par exemple, la construction « + verbe + objet » signifie « en vain ». Toutefois l'occurrence du Ps 20b est toute particulière et analogue à celle de Ps24,4 où on retrouve également le sens d'idolâtrie. Nous retenons, quant à nous, ce dernier sens d'idolâtrie, qui tout en étant pas indispensable paraît très plausible dans le contexte de contestation et de défense qui se profilent dans cette section du psaume. **c**) Il reste le dernier mot de cette partie du verset, le dont le texte et le sens sont problématiques. est le composé du substantif pluriel + le pronom possessif de la 2<sup>ème</sup> pers. sing. masc. Le sing est . D. Barthélemy note que certains documents anciens rendent ce terme par « ennemis », alors que d'autres pensent plutôt que le terme signifie « villes » (LXX : τὰς πολιεις σου ; F.L. Hossfeld: „deine Städte“ ). Une fois de plus, le contexte des vv19-12 oriente plutôt vers le sens ennemis autant que ce dernier est une des possibilités.

<sup>349</sup> Quelques autres manuscrits proposent à la place de ou même plutôt du verbe ayin waw (voir Holman, *art. cit.*, p. 219).

- 23a Scrute-moi, Dieu, et connais mon cœur ;  
 23b Pénètre-moi, et tu connaîtras mes intentions.
- 24a Alors, vois s'il y a en moi un chemin pervers  
 24b et conduis-moi sur le chemin de toujours.

## 4.2 Le sort du mauvais (vv19-20)

### a) Le sort du mauvais : élimination et mise à l'écart (v19)

Le psalmiste du Ps 139 propose à son interlocuteur divin deux types de sort à réserver au mauvais et à tous ceux qui lui sont assimilés/ associés : la mort ( v19a) et l'exclusion ( v19b). Le verbe est un qatal qal, 2<sup>ème</sup> pers., masc., sing. du verbe régulier « tuer ». C'est un vocabulaire extrêmement rare dans l'AT, car on ne rencontre le verbe que trois fois, en l'occurrence deux fois dans le livre de Job (Job 13,15 et Job 24,14) et une fois au psautier (Ps 139,19). Si est rarement utilisé, la suppression de la vie de quelque manière que ce soit est une réalité omniprésente dans l'AT. La mort, en tant que conséquence d'une tuerie intentionnelle d'un tiers, survient aussi bien dans des contextes privés que dans des contextes publics, entre groupes ou peuples. Au niveau privé, les causes du meurtre sont le plus souvent la méchanceté, la colère, la haine, ou encore la vengeance. Le meurtre par méchanceté est attestée notamment en Gn 37,26 : - « quel avantage de tuer notre frère »; Ex 2,14 : - « veux-tu me tuer comme »; Ex 21,14 : « pour le tuer »; Nb 22,29 : « car, je te tuerai maintenant »; Jg 15,13). Le meurtre par *colère* est raconté par exemple en Nb 22,29 et 2Sam 1,14<sup>350</sup>. On rencontre le meurtre par *haine* en l'occurrence en Gn 4,8 « et il le tua »; Gn 12,12 « ils me tueront »; Gn 20,11 : « ils me tueront »; Gn 27,41( « je tuerai »); Gn 27,42 « pour te tuer »; 1Sam 16,2. 19,17 ; 1Rois 18,12. Le drame de l'assassinat d'Abel par son frère Caïn (Gn 4,8) est le premier cas de violence biblique en tant que conséquence de la haine dans les rapports interhumains. On peut lire le meurtre provoqué par souci de

---

<sup>350</sup> Nos exemples dans tous les contextes sont indiqués ici à titre illustratif et non exhaustif. Nous nous limiterons chaque fois à reprendre le verbe hébreu utilisé pour « tuer, éliminer, assassiner ».

vengeance en Gn 4,23 ; Ex 2,15 - « pour tuer Moïse »; Ex 4,23  
 - « je tuerai ton fils »; Jg 8,19 « je ne vous tuerais pas »; Jg  
 9,24 - « pour tuer ses frères »; Is 27,7 - « A-t-il été tué  
 selon la tuerie de ceux qu'il a tués ?

Au niveau de la communauté et de la nation, on peut dénombrer trois catégories de meurtre. Une première catégorie est celle des meurtres commis en temps des guerres et conflits armés entre Israël et les peuples étrangers/voisins. Ce genre de meurtre est attesté entre autres en Jos 8,24 « de tuer tous les habitants »; Jg 16,2 « nous le tuons »; Jg 20,5 « pour me tuer »; 1R 12,27 « ils me tueront »; 2Rois 8,12 « tu tueras »; Ne 6,10 « pour te tuer »; Esther 3,13 - - « pour tuer et faire périr tous les juifs »; Esther 8,11 - - « pour tuer et faire périr toute force du peuple »; contre Tyr Ez 26,11 « il tuera ton peuple ». Dans la deuxième catégorie, on trouve les tueries et massacres ordonnés par les gouvernants sur des individus. Un exemple de ces meurtres nous est livré en Daniel 2,13). Enfin, une troisième et dernière catégorie est constituée par des meurtres ordonnés par Dieu lui-même contre les peuples étrangers (Amos 2,3 ; Am 9,1).

En guise de synthèse sur la question, nous pouvons retenir ce qui suit :  
 1° L'AT utilise le plus souvent le verbe pour exprimer la notion de « tuer ». Les variantes en sont les verbes , , , et . La plupart de ces verbes n'ont pas le sens propre de « tuer » qui n'est qu'un sens secondaire, figuré ou dérivé. Selon Gésines<sup>351</sup>, le sens premier de est « punir, endommager », celui de est « cuire, sacrifier », signifie essentiellement « détruire, anéantir, supprimer », et a d'abord le sens de « se taire, taire », avant de porter le deuxième sens de « supprimer, disparaître », et au *piel* « détruire, anéantir ». L'exception est pourtant , dont les seules occurrences de Ps 139,19 et Jb 13,15.24,14 ont le sens principal de « tuer », tout comme aussi son synonyme <sup>352</sup>.

<sup>351</sup> Voir W. GESENIUS, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, 1962 : , p 816; p. 414; , pp. 2-3; pp. 1124-1125.

<sup>352</sup> Cf. C. BUYSCH, *op. cit.*, p. 118. Le verbe a le sens de tuer et est même renforcé par la présence des expressions comme et .

2° L'AT nous donne un tableau diversifié des délits que Dieu sanctionne - ou qu'il est prêt à sanctionner- par la mort. D'un côté, les fautes sociales, en particulier l'assassinat et la violence sur veuve et orphelin, sont à certains endroits sanctionnés par la mort. De l'autre côté, des fautes religieuses, en particulier l'impiété, constituent aussi dans certains cas un motif de mort ordonnée par Dieu lui-même. Quoiqu'il en soit, l'AT ne mentionne pas, nous semble-t-il, l'idolâtrie parmi les délits qui sont sanctionnés de manière explicite par la peine de mort. Seulement à deux autres endroits de la dernière collection davidique, on rencontre la mention d'un vocabulaire explicite sur la mort ou l'extermination que le psalmiste souhaite pour le mauvais ou l'ennemi. Cela est attesté en Ps 143,12a « exterminer » et en Ps 143,12b « faire périr ».

L'autre sort réservé au mauvais et associés est l'exclusion ou l'éloignement ; le verbe pour cela est le *qal*, impératif *qal* du verbe *ayin-waw* « éloigner, écarter ». Le verbe prend une valeur morale, étant donné qu'il est question de purifier le monde de Dieu de tout élément coupable de mal, comme l'avait déjà annoncé v19a<sup>353</sup>. Comparé au premier verbe, le *qal* se présente plutôt comme un sort modéré ; il n'est pas extrême. Quelle est la portée de ce deuxième sort ? Ou bien ce sort est proposé par le psalmiste comme une alternative, ou alors même comme une petite correction du sort proposé en premier lieu dont le requérant se rend compte qu'il serait peut-être trop élevé, ou tout au moins pas la bonne, celle qui est idoine.

Le destinataire du sort est désigné en ce début de section par deux expressions. La première est *rasha* (v19a) une terminologie plus ou moins courante au psautier. Etymologiquement, le terme signifie « mauvais, impie ». Selon C. van Leeuwen, le *rasha* dans l'AT est avant tout cette personne qui menace la vie de ses compatriotes. Dans le pire des cas, le *rasha* supprime aussi la vie des innocents. A ces crimes s'ajoutent la rébellion contre Moïse, l'idolâtrie, le dommage porté contre la femme d'autrui, le vol, l'oppression des pauvres, le commerce injuste, l'accumulation

---

<sup>353</sup> Cf. la violence de Dieu. Une certaine interprétation « légaliste » du passage considère que le psalmiste est un accusé qui plaide non coupable et réclame en plus la peine de mort pour le « rasha ». Cf. Klaus SEYBOLD, *Die Psalmen*, 1996, p. 518. Pour les auteurs du Nouveau Commentaire Biblique, le psalmiste, en se distançant du mauvais et des hommes de sang, prend clairement position en vue de sa sécurité en Dieu. Voir D. GUTHRIE, J.A. MOTYER, A.M. STIBBS, D.J. WISEMAN (éd.), *Nouveau Commentaire Biblique*, Emmaüs, Saint-Légier (Suisse), 1978, p.557.



des richesses, l'escroquerie et la violence<sup>354</sup>. Le trouble ou ne respecte pas l'ordre de la société, en allant même jusqu'au crime de sang, sans pour autant que ce dernier soit son crime central. Dans le contexte postexilique, on pourrait supposer que le souci accru de l'identité religieuse pousse à considérer très vite et beaucoup plus facilement toute faute sociale comme atteinte directement à Dieu lui-même, juge suprême. Mais de quoi le *psalmiste* du v19a est-il coupable ? Que lui reproche le *psalmiste* ? v19a n'en dit pas plus, du moins à ce niveau. Il faut attendre la suite du verset pour commencer à en savoir plus.

En effet, avec v19b commence la série d'illustrations des méfaits du *rasha*. Il lui est tout d'abord reproché d'être ou de s'associer aux « hommes de sang »<sup>355</sup>. Le délit d'être « homme de sang » - ce qui veut dire « meurtrier » - doit être sanctionné par la mise à l'écart, loin du *psalmiste*. Vu dans le contexte limité de la deuxième partie du v19, on devra bien reconnaître que la sanction est plutôt modérée. Il faudra certainement remonter à la sentence suprême de v19a pour retrouver l'application du principe de « réciprocité », tel que Beate Ego entre autres l'observe dans le comportement de l'homme biblique<sup>356</sup>. Toutefois, aux yeux de Behler, le souci du *psalmiste* était surtout de maintenir l'équilibre et la beauté de la création qu'il ne faut pas ternir avec la présence d'acteurs non recommandables<sup>357</sup>.

De toutes les façons, la demande est adressée sous forme d'une proposition introduite par la particule (v19a) en tout début du verset. Ce a valeur optative est marquée bien la nuance de souhait, de vœu que contient toute la section<sup>358</sup>. Le destinataire de la demande qui est l'interlocuteur permanent du *psalmiste*, est

---

<sup>354</sup> C. van LEEUWEN, in THAT, col. 813-818.

<sup>355</sup> Cf. supra.

<sup>356</sup> En plus des nombreux exemples bibliques qui cimentent la loi de la réciprocité, l'auteur évoque quelques proverbes ou dictons qui s'expriment dans ce même sens. « So heisst es einmal: „In dem Topf, in dem sie kochten, wurde ihnen gekocht“, eine andere Wendung lautet: „Mit der Waage, mit der sie gewogen haben, wurde ihnen gewogen. Den geläufigsten Ausdruck unter solchen Reziprozitätsformeln, die den Glauben an eine gerechte Vergeltung formulieren, bildet freilich die Sentenz (...) „Mit welchem Mass, ein Mensch misst, mit dem misst man ihm zu ». Voir B. EGO, « Mass gegen Mass ». *Reziprozität als Deutungskategorie im rabbinischen Judentum*, in R. SCORALICK, *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes*, p. 193.

<sup>357</sup> Voir G. BEHLER, *art. cit.*, p. 53.

<sup>358</sup> Le n'a vraisemblablement pas la même valeur au v8 où elle introduisait la supposition ou même de l'irréel.

désigné pour la première fois dans ce psaume par l'expression divine , le singulier de . C'est le troisième terme utilisé dans ce psaume pour désigner Dieu, après aux vv1.4 et au v17. Selon Schmidt, il s'agit dans les deux formes, singulier et pluriel, non pas du nom propre de Dieu mais plutôt d'un nom commun de la divinité<sup>359</sup>. Serait-ce là une démarche délibérée du psalmiste pour laisser sous-entendre que la demande faite à la divinité, , n'a rien de particularité pour le Dieu d'Israël, Yhwh ?<sup>360</sup> A ce stade de notre travail, nous laissons d'abord la question ouverte.

### **b) Les méfaits du mauvais (v20)**

v20 ne s'occupe plus de nommer autrement le mauvais comme l'avait fait v19b ; il dit plutôt ce qu'on reproche à lui (rasha v19a) ou à eux (hommes de sang : v19b). Le tout est introduit par la particule , ici pronom indéfini qui se rapporte directement au complément du verbe , le et indirectement à l'autre complément, le . On s'attendrait ainsi à ce que ce nouveau verset vienne illustrer ou donner des précisions sur les fautes ou délits que le psalmiste reproche aussi bien aux « hommes de sang » qu'au mauvais, le . Et pourtant, les deux fautes ou écarts de comportement mentionnés en v20 n'ont rien à avoir directement avec un crime de sang que v19b laisse supposer.

En effet, il lui/leur est d'abord reproché au mauvais et compagnie « de parler de Dieu avec perfidie » ( ). Le reste de la dernière collection davidique fait mention du délit de langue dont est accusé le mauvais<sup>361</sup>, ou dont le psalmiste veut se préserver (Ps 140,4 « aiguisent leur langue comme des serpents »; Ps 140,10 « le crime de leurs lèvres la (tête) couvrira »; Ps 140,12 « l'homme de langue ne restera pas dans le pays »; Ps 141,4 « ne laisse pas mon cœur à une parole mauvaise »; Ps 144,8 « leur bouche dit le mensonge ». Par contre, si au Ps 139 le

---

<sup>359</sup> Cf. H. SCHMIDT, *art.* , in THAT, col. 148, point 3. ID, *art.* , in THAT, col. 153.

<sup>360</sup> En d'autres termes, ce serait là une demande qui pouvait être adressée à toute autre divinité. Autrement dit, les religions ambiantes connaîtraient, elles aussi, une telle démarche faite auprès de la divinité afin de mettre fin à la vie.

<sup>361</sup> L'agent vecteur du mal est différemment désigné dans la collection : l'homme mauvais (Ps 140,2)/homme des violences (Ps 140,2.5)/impies (Ps 140,9.12 ; Ps 141,10 ; 143,9.12).

délit de langue est dirigé contre Dieu lui-même (blasphème), dans le reste de la collection, là où le fait est attesté, le délit est toujours porté contre l'homme<sup>362</sup>.

Que signifie cela exactement ? Le terme est composé de la préposition et du substantif féminin « perfidie, mensonge, ruse, supercherie »; il indique ici la circonstance de manière avec laquelle se produit le . Parler de Dieu avec perfidie ou mensonge, est une enfreinte au deuxième commandement, condamné par loi de Moïse<sup>363</sup>. Ce délit est considéré comme blasphème. A ce premier délit s'ajoute le délit de l'idolâtrie ( )<sup>364</sup>. A propos, la double expression pose d'abord un problème de critique textuelle. En fait, le est un *qatal qal*, 3<sup>ème</sup> pers. com. pl. du verbe *lamed-aleph* « lever, porter, élever, endurer ». C'est la forme normale pour le *qatal qal*, du point de vue de la grammaire, et c'est la leçon du TM. D'autres manuscrits retiennent à la place le , forme plutôt difficile à identifier ; elle n'est en tout cas pas le *qatal qal* d'un verbe *lamed-aleph*. A la rigueur, on pourrait chercher à l'expliquer de la manière suivante : la voyelle brève *qibbus*, qui se trouve sur le , pourrait bien avoir pris la place de la voyelle longue *sureq* se trouvant initialement sur la consonne *aleph*, faisant de celle-ci une *mater lectionis*. Ce serait une explication plausible de cette forme verbale particulière. Mais par quel jeu se serait alors produite cette mutation ? Ou mieux dit, à supposer que le soit la leçon originelle, il faut plutôt se demander ce qui aurait motivé le rédacteur à se satisfaire d'une formule qui reste problématique. Cette expression se trouve, en fait, en tout début d'une nouvelle proposition qui, selon la logique de la morphologie tout autant que de celle de la phraséologie hébraïque, tend à rendre le début plus léger et plus rapide. Cet allègement se fait entre autres par l'effet des voyelles brèves<sup>365</sup>. En raison de ce qui précède, nous préférons retenir, ici aussi, la leçon la plus difficile qui

---

<sup>362</sup> Cf. supra, le profil du mauvais dans la collection Ps 138-145.

<sup>363</sup> Nous revenons sur le commentaire de cette loi dans l'analyse des expressions . Nous évoquons deux passages précis, à savoir Ex 20,7 et Dt 5,11. Par ailleurs, un regard général sur la conception vétérotestamentaire sur les rapports avec Yhwh ainsi que les sanctions prévues en cas de délit de langue peut être d'un apport utile. Limitons-nous à renvoyer à l'imposante étude de R. DEVAUX, *Les institutions d'Israël*, Paris, 1967.

<sup>364</sup> HOLMAN, *Analysis of the Text of Psalm 139*, pp. 217-218, mentionne une tendance d'interprétation qui voit déjà dans le une évocation de l'idolâtrie. Nous pensons qu'il s'agit là de deux délits de différentes natures, les deux étant plus ou moins largement attestés dans l'AT.

<sup>365</sup> Dans la morphologie ce phénomène est observable en particulier dans l'état construit. Voir J. WEINGREEN, *op. cit.* p. 51.

est celle du TM. Le verbe est accompagné de l'expression . Celle-ci revient ça et là dans l'AT, notamment dans le cadre des « dix paroles » de Moïse. Selon Ex 20,7 il est prescrit à l'Israélite entre autres ce qui suit :

« Tu ne prononceras pas à tort le nom du Seigneur »

qui prononce son nom à tort » (Ex 20,7)<sup>366</sup>.

La note infra-paginale de la TOB sur ce verset apporte une précision importante, en indiquant que la traduction littérale de v20a serait : « tu n'élèveras pas le nom du Seigneur, ton Dieu, pour une chose vaine (ou fausse) ». En résumé, nous pouvons retenir qu'au v20, l'idolâtrie est assimilée au blasphème ; tous les deux constituent des fautes directes contre Dieu<sup>367</sup>.

#### **4.3 Sentiments de l'orant vis-à-vis du mauvais (vv21-22)**

La procédure utilisée dans ce psaume depuis les vv1-18 est respectée : d'abord le fait, ensuite la réaction ou le petit commentaire. Après la description des faits dont il accuse le « », le psalmiste se donne le temps d'exprimer ses propres sentiments. Ils se résument en un mot : haine. Celle-ci a deux raisons diverses. D'abord, le psalmiste éprouve de la haine contre les ennemis de Dieu parce que leur comportement est incompatible avec Dieu ; ensuite la haine du psalmiste repose sur le simple fait que les ennemis de Dieu sont aussi ses propres ennemis.

##### **a) Haine, parce que le comportement du mauvais est incompatible avec Dieu**

---

<sup>366</sup> Traduction de la TOB. Cf. Dt 5,11 qui a exactement le même texte.

<sup>367</sup> L'interprétation dans le sens d'idolâtrie a longtemps dominé la recherche exégétique sur ce passage. Mais nous pensons qu'il devra être possible de regarder le passage dans une autre perspective. Voir J.L. VESCO, *op. cit.*, p. 1301. Le seul endroit, où il évoque la question dans le cadre de l'analyse – commentaire des vv19-21, l'exégète de Louvain se contente de la simple petite indication : « Leurs paroles blasphématoires portent atteinte à Dieu ».

La haine est d'abord présentée au v21 comme étant incompatible avec Dieu. En effet, l'expression 𐤁𐤓𐤕, participe piel avec le pronom de la 2<sup>ème</sup> personne masc. sing. est du verbe 𐤁𐤓𐤕 « haïr, détester ». Ce participe est complément d'objet direct de la forme verbale 𐤁𐤓𐤕, *yiqtol qal*, 1<sup>ère</sup> pers. sing. du même verbe que celui du participe, le 𐤁𐤓𐤕 « haïr ». Deux fois revient la racine 𐤁𐤓𐤕 dans une proposition de trois mots (v22a). L'expression 𐤁𐤓𐤕 est attestée aussi bien comme verbe « haïr » que comme substantif « haine » 164 fois dans l'AT. C'est au psautier qu'on le retrouve le plus, 41 fois au total. C'est là certainement un indice de l'abondance de la thématique dans ce genre particulier de la littérature biblique. Le sujet de 𐤁𐤓𐤕 est souvent l'homme, mais de temps en temps aussi Yhwh quand celui-ci rejette soit « les choses et les actions contraires à la divinité » (Dtn 12,31; 16,22), soit les usages païens (Is 1,14; Am 5,21), ou les palais comme expression d'orgueil. Quelquefois, Yhwh en veut directement à l'homme lui-même, au peuple et son héritage (Is 12,8; Os 9,15). Mais Yhwh lui-même pouvait être objet de haine de la part de ses ennemis (Dtn 7,10; Dtn 32,41 ; 2Chr19,2 ; Nb10,35 ; Ps 68,2 ; Ps 81,16 ; Ps 83,3).

Ensuite, le psalmiste affirme dans la suite du verset que non seulement les mauvais et compagnie sont ennemis de Dieu<sup>368</sup>, mais que lui-même aussi les considère pour ses ennemis, étant donné qu'ils sont ennemis de Dieu, car, pour reprendre ses propres termes : « j'ai du dégoût pour ceux qui te combattent »<sup>369</sup>( 𐤁𐤓𐤕 ). Du point de vue grammatical, la formulation est semblable à celle du premier membre de ce verset : un participe *hitpael* masc. pluriel, avec suffixe de la 2<sup>ème</sup> pers. masc., sing. ( 𐤁𐤓𐤕 ) du verbe « se lever »,

---

<sup>368</sup> Cf. O. KEEL, *Feinde Gottes und Gottesleugner*, 1967; M. BAUKS, *Die Feinde des Psalmisten und die Freunde Ijobs. Untersuchungen zur Freund-Klage im Alten Testament am Beispiel von Ps 22*, Stuttgart, 2004.

<sup>369</sup> On doit signaler un problème d'ordre textuel pour l'expression 𐤁𐤓𐤕. Sa morphologie ainsi que son lexique sont difficiles. Le 𐤁𐤓𐤕 est composé du 𐤁, conjonction avec vocalisation *sureq* + le 𐤓, préposition inséparable (dans, en, au-dedans etc.) + le 𐤕, forme difficile à identifier et sur laquelle nous allons revenir + le 𐤁, que nous osons prendre ici pour une préposition, vocalisée de manière longue avec la *mater lectionis* en position pré- finale<sup>369</sup> + enfin le 𐤕 avec le pronom suffixe 2<sup>ème</sup> pers. masc. sing. Le 𐤁𐤓𐤕 ressemblerait à un participe *hitphael*, masc. pl., légèrement amputé de la particule prépositive 𐤁, qui formerait avec la lettre 𐤕 le préfixe 𐤁𐤓𐤕 caractéristique du participe *hitpael* des verbes *ayin-waw*. La leçon 𐤁𐤓𐤕, bien que simple proposition de la BHS, et donc non attestée par quelques grands manuscrits, mérite d'être retenue à cet endroit comme la leçon qui, selon toute vraisemblance, est la plus proche du texte original.

« se dresser », « combattre » pour un verbe synonyme au *hitpael yiqtol* ( ) du verbe « se fâcher », « avoir du dégoût ».

### **b) Haine, parce que les ennemis de Dieu sont ennemis du psalmiste**

Ensuite, le psalmiste justifie sa haine envers le mauvais par le fait qu'il se fait ennemi des ennemis de Dieu. Le vocabulaire du v22 reprend en partie celui du v21, en particulier avec le verbe , déjà présent au v21 et qui est utilisé deux fois en v22. Mais la grande nouveauté est l'usage du terme , pour dire que les adversaires de Dieu deviennent ses propres ennemis<sup>370</sup>. Dans l'AT, le terme revient 282 fois, dont 80 fois au singulier et 202 fois au pluriel, où il désigne les ennemis politiques et militaires du peuple ou de la tribu. C'est dans ce sens qu'on le retrouve 11 fois dans les récits de la guerre ou de la conquête de la terre promise (Nm 10,9; Nm 14,4 ; Nm 32, 21 ; Dtn 6,19 ; Dtn 12,10 ; Dtn 25,19 ; 1 Sam 4,3)<sup>371</sup>. Au v22, la notion récapitule et résume en même temps toute la description antérieure sur les sentiments du psalmiste envers les impies et les hommes de sang. Selon v22, les ennemis sont tout d'abord des ennemis de Dieu. C'est seulement en tant que tels qu'ils deviennent aussi des ennemis personnels du psalmiste, car ce dernier éprouve des sentiments de haine envers les adversaires de son Dieu. Jusqu'où peut aller la haine du psalmiste ? v19 en avait déjà donné la réponse dans sa demande adressée à « », de tuer ( ) sinon d'éloigner ( ) l'impie, les hommes de sang.

Nulle part ailleurs dans la collection, le psalmiste ne fait une telle déclaration de solidarité en faveur de son Dieu 'el, et contre « ceux qui haïssent Dieu ». On pourrait reconstruire la logique religieuse du psalmiste de la manière suivante. L'impie ou les impies (v19a) sont les criminels, les hommes de sang (v19b), les blasphémateurs et idolâtres (v20) ; ils le sont ainsi parce qu'ils haïssent (v21a) et combattent Yhwh (v21b) ; ils sont donc ennemis de Dieu. Par conséquent, le psalmiste les haït et les combat (v21.22a) ; car les ennemis de Dieu sont ipso facto

---

<sup>370</sup> Cf. O. KEEL, *Feinde Gottes und Gottesleugner*, 1967; M. BAUKS, *Die Feinde des Psalmisten und die Freunde Ijobs. Untersuchungen zur Freund-Klage im Alten Testament am Beispiel von Ps 22*, Stuttgart, 2004.

<sup>371</sup> Cf. D'une part on a Gn 22,17 ; Ex 15,6.9 ; Ex 23,22 et d'autre part, on mentionne 1Sam 2,1 ; Ps 14,24 ; Ps 18,25.29.49 ; Ps 31, 16 ; Ps 102,9.

ses propres ennemis (v22b)<sup>372</sup>. En fait, la logique religieuse du psalmiste repose entre autres sur la base de la conviction, selon laquelle le non-respect de la Loi conduit aux actes et comportements délictueux dans la société et envers Dieu. Le programme en a été donné dès le premier psaume du psautier<sup>373</sup>.

#### 4.4 Demandes ultimes (vv23-24)

Comme mot de la fin, le psalmiste a deux demandes. La première porte sur un souci exprimé sous forme de constat au début du psaume : une enquête pour (mieux) le connaître (v23). L'autre demande peut surprendre par sa nouveauté, ou plutôt parce qu'elle ne semble pas directement découler de la trame du psaume. Le psalmiste cherche à être conduit sur le chemin de toujours (v24).

##### a) Un appel à une enquête divine ? (v23)

Pour terminer, le psalmiste fait une première demande. Pour cela, il commence par interpeller l'interlocuteur divin de nouveau par le nom *El*, Dieu (v23). Quelle est la spécificité du *El* par rapport aux autres noms divins présents dans ce psaume? Quelle est sa portée dans le cadre précis du v23 ? Le mot signifie Dieu ; c'est le nom commun utilisé pour désigner non seulement le Dieu d'Israël, mais aussi toute autre divinité. W.H. Schmidt ajoute que, conformément à certains textes mythologiques d'Ugarit, *El* désigne aussi le nom propre d'une divinité particulière<sup>374</sup>. C'est un dieu d'un rang particulièrement élevé ; il est au-dessus des autres divinités ; il est le créateur des créateurs. Dans la Bible, le *El* reste cependant essentiellement ce nom commun pour désigner Dieu ou les divinités. De temps en temps, l'israélite l'utilise avec un prédicat qui le précise et lui donne une spécificité particulière, comme par

---

<sup>372</sup> Une telle conviction, dans une formulation aussi frappante, ferait-elle allusion au roi David qui tout au long de sa carrière avait souvent affaire à des adversaires, des ennemis? En fait, selon l'épisode biblique de 1Sam 16 à 1Rois 2, tous les adversaires de David ne sont pas au départ des ennemis religieux ; ils combattaient David ou cherchaient à éliminer. On n'était donc pas devenu ennemi de David par non-respect de la Loi. Tout en gardant la valeur de la démythologisation de la figure de David, telle que le fait notamment S. L. McKenzie dans son article « David's Enemies » publié dans W.DIETRICH et H. HERKOMMER (éd.), *König David*, Fribourg, 2003, pp.33-49, il reste un fait qu'on n'est pas en possession d'un texte où David déclare sa haine contre ses ennemis. Bien au contraire, par endroits, David témoigne même de la compassion pour ses adversaires.

<sup>373</sup> Cf. E. ZENGER, *Einleitung in das Alte Testament*, 7<sup>e</sup> éd., 2008, p. 356.

<sup>374</sup> Voir W.H. SCHMIDT, art. *el*, in THAT, col. 143.

exemple dans *`el roiu*<sup>375</sup>, (le Dieu qui me voit), *`el olam*<sup>376</sup>, (Dieu de l'Éternité), *`el betel*<sup>377</sup>, (Dieu de Bethel) ou encore *`el shaddaj*<sup>378</sup>. La question qui se pose alors est celle de savoir pourquoi l'orant dans ce psaume, après avoir commencé sa prière en nommant Dieu par son nom Yhwh, se contente maintenant de le désigner par un nom commun, général, qui ne lui est pas propre ? On attendrait peut-être tout au moins que le texte se serve d'un des prédicats bibliques qui accompagnent le nom 'el. A propos, dans le contexte précis du Ps 139, *`el roiu* n'aurait pas été un mauvais choix, étant donné qu'il s'agit pour le psalmiste de montrer que Dieu le connaît, qu'il lui est présent, qu'il le voit. Ce n'est pas le cas. Bien au contraire, Ps 139 a choisi de s'adresser à son Dieu au moment où il l'interpelle pour la dernière fois, et surtout, au moment il s'apprête à lui faire sa demande ultime.

La demande proprement dite est formulée par deux couples de verbes : (v23a) et (v23b). Les deux verbes sont synonymes ici ; ils signifient « scruter, éprouver, examiner » ; le parallélisme avec v1) est évident. Les deux versets-cadre utilisent des verbes identiques ou synonymes ( (v1)/ (v23) ; les deux versets sont construits tantôt avec le complément de la première personne (v1./v23), tantôt avec le complément (v23)<sup>379</sup>. L'impératif qui succède aux qatal et yiqtol peut étonner, mais il a sa place. Même si le souhait d'être enfin examiné (v23) succède au constat apparemment fait depuis longtemps déjà (v1b), l'ordre de deux modes n'est pas nécessairement contraire à la logique. Et si jamais le psalmiste voulait en avoir le cœur net une fois de plus, et si jamais il voulait insister, pour établir les faits de manière irrévocable ? Le premier verbe, le *hqr*, on l'a vu plus haut, est très utilisé dans les prières de l'accusé ou le texte où le protagoniste

---

<sup>375</sup> Gn 16,13

<sup>376</sup> Gn 21,33

<sup>377</sup> Gn 35,7

<sup>378</sup> Gn 17,1 ; 28,3 ; 35,11

<sup>379</sup> Faisons toutefois remarquer que v23 contient des termes jusque-là inconnus du Ps 139. Tous ont chacun un synonyme ou en tout cas une variante dans le cœur du psaume. (v23), en tant qu'expression pour le contenu de la sphère spéculative peut être mis en parallèle avec (v2). Quant à (v23), il trouve de nombreux synonymes à travers tout le psaume. On les rencontre aussi bien au début du psaume (v1), (v2), (v3a), (v3b) ; au milieu, (v16a) ; qu'à fin du psaume (24a). Tous sont des verbes qui procurent une connaissance ou un savoir sur le psalmiste. Les différentes connexions littéraires entre v23 et le reste du psaume montrent à suffisance jusqu'à quel point ce verset est intégré dans le psaume, auquel il appartient.



cherche à clamer son innocence. L'autre verbe a le préfixe de la particule *waw*. Sa fonction, tout comme au v1b, demande d'être précisée. Le problème, à cet endroit, est peut-être moins compliqué à élucider, car il s'agit ici d'établir le rapport entre deux verbes qui ont la même forme temporelle. Au v23, la particule conjonctive *waw* relie deux impératifs. Quel est le rapport qui lie les deux verbes par le biais de la particule *waw* ? Nous pensons que la conjonction de deux verbes est de type explicatif et final à la fois. En fait, on serait ici en face d'un double hendiadys, où le deuxième terme est relié au premier pour l'expliquer et le préciser ou l'illustrer. Ainsi, « scrutes-moi et connais mes pensées » (v23a) signifie alors « scrute-moi pour que tu connaisses mon cœur », et « pénètre-moi et connais mes intentions » revient à dire que le psalmiste invite Dieu à accéder à son for intérieur, dans le but de connaître ses intentions. Mais comme on peut s'en apercevoir, une nuance consécutive n'est pas totalement à exclure<sup>380</sup>. Scruter le psalmiste aurait la conséquence logique d'entrer dans le for du psalmiste, et donc de connaître son cœur. Que signifie connaître le cœur en v23 ?

Cette demande d'être examiné -ou disons-même cette demande d'enquête- porte sur la personne même du psalmiste en vue de connaître son cœur ( ) et ses intentions/ pensées ( )<sup>381</sup>. A la place du complément de la première personne (v1), 23 met comme complément du verbe *yada* le mot composé , nom masc. sing. « cœur » + la particule emphatique<sup>382</sup> + le pronom de la 1<sup>ère</sup> pers. Au v23, il est pris dans son sens figuré. Tout comme le du v13a, le est aussi le siège des sentiments et de la conscience. Le Dieu qui crée les reins ( ), et donc le siège des sentiments en v13a, est aussi invité maintenant à regarder dans le for intérieur<sup>383</sup> les actes et les projets du psalmiste (v23). Le terme apparaît dans

---

<sup>380</sup> Le *waw* dans un contexte exhortatif. Voir E. JENNI, *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments II*, pp. 182-183.

<sup>381</sup> Vocabulaire rare dans l'AT. Il signifie intentions, désirs cachés, plans, projets.

<sup>382</sup> L'analyse de la plupart des critiques ignore tout simplement la particularité du au sein de l'expression.

<sup>383</sup> F. Stolz fait remarquer dans son article sur le terme dans le THAT, col. 864, que la notion dans l'AT prend de temps en temps le contour de toute l'existence de la personne. Dans ce cadre, le terme est finalement aussi utilisé pour exprimer l'intérieur, le for intérieur. En tant que tel, le cœur est alors le « siège des secrets de la vie » (Cf. H. BRUNNER, *Das Herz als Sitz des Lebensgeheimnisses*, 1954/55).

quatre autres psaumes de la dernière collection davidique. L'usage du *leb* n'a pas les mêmes nuances partout. a) Ps 138,1: « je te rends grâce de tout mon cœur ». Dans ce sens, le *leb* exprime le contexte sentimental, avec lequel il rend grâce à son Dieu, avec toute mon énergie, dans toute la sincérité et l'attachement à mon Dieu. b) Ps 140,3 : « ceux qui méditent le mal dans le cœur ». *leb* peut être associé ici à la volonté en tant qu'instance morale qui détermine la personne humaine à faire le bien ou le mal<sup>384</sup>. Il désigne cette volonté qui détermine l'individu à faire le bien ou le mal. Méditer le mal dans le cœur, c'est avoir la ferme volonté de faire le mal<sup>385</sup>. Cette occurrence semble être très proche de celle du Ps 139, et soulève la question de savoir si l'invitation à connaître le cœur faite en Ps 139,23 ne veut pas précisément cibler les mauvaises pensées et intentions du psalmiste. N'est-ce pas que c'est parce que le psalmiste est soupçonné de quelque mal que se présente le besoin de l'enquête ? Voilà pourquoi v24 demande clairement à Dieu de voir s'il se trouve sur le mauvais chemin. c) Ps 141,4 : « ne laisse pas mon cœur aller à une parole mauvaise »<sup>386</sup>. La formulation est rare et difficile. Pour simplifier l'expression, on pourrait dire que l'on associe ici le cœur à l'instance de la pensée. Ce qui signifie qu'en d'autres termes, l'assertion de Ps 141,4 revient à dire : « ne me laisse pas avoir des idées mauvaises pour ne pas dire des paroles mauvaises ». Mais une telle explication est un chemin raccourci qui laisse échapper une étape importante. Notons que ce psaume depuis v3 se concentre sur les fautes de la langue, toutes celles que l'homme peut commettre parce qu'il parle. Apparemment, le mensonge doit faire partie de ces fautes de langage dont l'orant doit avoir le plus souffert et dont il aimerait bien se prévenir en particulier<sup>387</sup>. d) Ps 143,4 : « au fond de

---

<sup>384</sup> Cf. J.L. BRUGUES, *Précis de théologie morale générale*, Paris, 1995. Voir aussi l'Encyclique de JEAN PAUL II, *Veritatis Splendor*, 1993, en particulier le Chapitre II : Ne vous modelez pas sur le monde présent, section 2 Conscience et vérité.

<sup>385</sup> Cf. Ps 10,6 « il dit en son cœur » ; Ps 10,11 « il dit en son cœur » ; Ps 14,1 « l'insensé dit en son cœur : il n'y a point Dieu » ; Ps 27,8 « mon cœur a dit pour toi » ; Ps 35,25 « qu'ils ne disent pas dans leur cœur, nous l'avons englouti ». A cela s'ajoute un seul emploi dans le livre II du psautier (Ps 53,1 « l'insensé dit en son cœur »).

<sup>386</sup> TOB: « ne laisse pas aller mon cœur sur la pente du mal ».

<sup>387</sup> En effet, les théoriciens du langage estiment que la parole est le fruit de la pensée. Les paroles suivent un processus bien déterminé avant d'atteindre leur but qui est celui d'être finalement prononcées et normalement comprises. En cela, il y a communication. Ainsi, en remontant la chaîne, un processus de la pensée qui agence les mots, ajustent les phrases et les adaptent au contexte. Mais si la formulation est le propre de la pensée, on peut retrouver bien en amont le rôle du cœur,

moi est secoué mon cœur ». Le contexte immédiat de ce verset permet de mieux le comprendre. En effet, en v3, l'orant se plaint d'être la proie de ses ennemis. Il doit avoir été victime d'horreurs les plus crasses. Son cœur en est profondément touché ; il éprouve la douleur morale. Ps 143 met en évidence l'aspect affectif, dont l'organe est le cœur, capable de souffrir.

Ainsi, la notion du cœur dans les différentes occurrences de la collection davidique renvoie au siège des sentiments. C'est là leur point commun. Mais, chaque psaume a sa propre nuance. De toutes les acceptions, Ps 141 est plus proche du Ps 139, car les protagonistes de deux textes insinuent la pureté de leur cœur que Dieu peut examiner (Ps 139) ou garder de toute parole mauvaise (Ps 141). La formule « connais mon cœur » en v23, est donc l'invitation faite à Dieu de faire une certaine enquête dans la vie du psalmiste dans le but d'en connaître le for intérieur, les intentions, les chemins cachés, ses secrets et ses plans les plus profonds<sup>388</sup>.

#### **b) L'ultime demande: le chemin de toujours (v24)**

Le dernier verset du psaume tire la conséquence du v23. Convaincu qu'il sort blanchi de l'enquête que Dieu voudra bien faire sur sa personne, le psalmiste peut, à présent, oser formuler l'ultime demande : . Regardons cela de plus près.

Avant d'en arriver à la demande proprement dite, le psalmiste revient d'une autre manière sur son souci du crédit de confiance dont il sait bien qu'il constitue la condition sine qua non à toute intervention divine en sa faveur. C'est l'objet de v24a. Ici aussi, tout au v23, le psalmiste invite son Dieu à le scruter avec les termes

---

siège des sentiments. Et c'est là le point de vue du Ps 141 : la parole, surtout la parole mauvaise, est le produit du cœur, siège des sentiments et des pensées.

<sup>388</sup> L'expression du Ps 139,23 : « scrute-moi et connais mon cœur » ne revient nullement par ailleurs dans le psautier sous cette forme. On en retrouve cependant des variantes. Ps 7,9 « toi le Dieu juste, qui sondes le cœur et les reins » ; Ps 17, 3 « tu as sondé mon cœur (...) tu m'as éprouvé au creuset, et tu n'as rien trouvé » ; Ps 26,2 « sonde-moi, Seigneur, et éprouve-moi » (Cf. J.L. VESCO, *op. cit.*, p.1301; voir aussi F. STOLZ, *art.* , in THAT, col. 864.). Nulle part ailleurs dans la dernière collection davidique on rencontre l'expression « connais mon cœur », ni dans sa variante formulée avec l'intention de clamer l'innocence du psalmiste. On retrouve également l'expression « de tout cœur » dans d'autres psaumes : Ps 9,1 « je célébrerai de tout mon cœur, je raconterai toutes tes merveilles » ; Ps 86,12 « je célébrerai de tout mon cœur (...) je glorifierai ton Nom » ; Ps 111,1 « je célébrerai le Seigneur de tout mon cœur dans la compagnie des hommes droits et dans l'assemblée » ; Ps 119,10 « je t'ai cherché de tout mon cœur » ; Ps 119,145 « j'ai crié de tout mon cœur ». Dans toutes ces occurrences, est désigné comme le siège de la sincérité, de la profondeur et de la vérité.

suivants : . L'impératif qal, 2<sup>ème</sup> pers. masc. du verbe lamed-hē qui signifie voir, évolue dans le même univers sémantique que les impératifs du v23. Scruter, pénétrer, c'est voir avec méticulosité. L'objet du « voir » est une interrogation indirecte introduite par la particule . La conjonction apparaît pour la troisième fois dans ce psaume<sup>389</sup>. Contrairement aux vv8.19 où elle a valeur conditionnelle, introduit en v24 introduit une interrogation indirecte formée du binôme <sup>390</sup>. Le mot , formé de la préposition inséparable + le pronom personnel de la 1<sup>ère</sup> personne, fait une belle symétrie avec v23a et v23b en fin de membre de verset<sup>391</sup>. L'interrogation proprement dite porte sur l'idolâtrie, exprimée sous forme de chemin d'idolâtrie. L'expression est composée du substantif ségolé , construit sur le second, le substantif .

L'association du avec le mot , telle qu'on la trouve au Ps 139,24, est un cas unique. Certes, le terme a plusieurs sens dans l'AT ; on peut les répartir en trois principales catégories, à savoir le sens réel, le sens figuré et le sens théologique, qui en fait est un des aspects du sens figuré. Pris dans son sens réel, désigne un espace ou un lieu, qui tantôt prend une nuance spatiale et locale, tantôt une nuance de mouvement ou de direction. Dans ce cas le local signifie route, chemin, chaussée. Quand il prend le sens de direction et de mouvement le est alors utilisé dans le contexte de voyage. Le terme lui-même devient synonyme de voyage, déplacement. Au figuré il désigne l'évolution et tout le changement autour de la vie d'un homme.<sup>392</sup> est alors synonyme de « comportement », « train de vie », « activités » d'une personne donnée. Dans la même ligne il peut prendre une connotation morale pour signifier mœurs, coutumes, ou encore prendre une

---

<sup>389</sup> Le verbe est présent pour la deuxième fois dans ce psaume (vv16.24), et la particule , quant à elle, est utilisée pour la troisième fois (vv8.19.24).

<sup>390</sup> L'interrogation est un binôme, car la paire forme en fait un seul mot. Ainsi, v24a est donc formé d'un trinôme en tenant aussi compte de l'impératif . De cette manière, v24a forme un parallélisme avec v24b qui est lui aussi a un trinôme.

<sup>391</sup> Si la préposition a le plus souvent le sens local, elle a plutôt ici un sens figuré : de mon côté, en ce qui me concerne, dans ma vie, dans ma personne. Certes, on ne rencontre le petit mot composé (pronom 1<sup>ère</sup> pers. sing. + préposition ) nulle part ailleurs dans ce psaume sinon à cet endroit, mais le pronom de la 1<sup>ère</sup> personne est omniprésent dans presque tous les versets. Nous avons déjà commencé à aborder cet aspect à l'occasion de la première occurrence de ce pronom dans le mot , voir note 27. Nous reviendrons plus en détails sur le statut de la 1<sup>ère</sup> personne dans un chapitre ultérieur.

<sup>392</sup> Le sens est proche de l'allemand „Lebensweg“ ; voir aussi l'article très illustratif de A. Gros, Le thème de la route dans la Bible, 1957.

connotation culturelle pour désigner dans ce cas la culture d'un peuple<sup>393</sup>. Utilisé dans le contexte religieux on retrouve le terme le plus souvent déterminé par le substantif , , ou par un tout autre substantif en rapport avec le religieux ou le moral. C'est ainsi la présence des expressions ou . « Le chemin de Yhwh ou de la divinité » désignerait tout compte fait la route que le Dieu créateur fait dans le cadre d'un voyage<sup>394</sup> aussi bien que son comportement, la volonté de Yhwh, en un mot, ses projets<sup>395</sup>. est aussi la route tracée par Dieu pour conduire Israël vers la vie, et dans le cas de l'exode, pour conduire vers la terre promise, désormais symbole de la vie. L'exode lui-même sera alors considéré comme ce chemin, la longue route- spatiale et temporelle, devant conduire le peuple à la vie. D'où l'alternative devant laquelle Yhwh Dieu place son peuple Israël en concluant l'alliance avec lui, à savoir choisir entre la vie et la mort. Accepter de conclure l'Alliance implique pour Israël de s'engager « à suivre le chemin » de la loi de Dieu, que sont les commandements, et c'est là le chemin qui mène à la vie<sup>396</sup>. Ainsi acquiert une valeur théologique, juridique et morale, que les différents courants de la littérature vététotestamentaire vont exploiter et développer successivement.

C'est dans ce sens que la littérature prophétique va continuellement rappeler la nécessité de « suivre le chemin du Seigneur » ou de « marcher avec lui »<sup>397</sup>, quand elle doit motiver Israël, peuple et dirigeants, à la conversion pour échapper au châtement avant l'exil ou pour en être délivré pendant l'exil. Ezéchiel, le prophète de l'exil, va utiliser l'expression « deux voies »<sup>398</sup>, à laquelle il accorde plutôt un sens

---

<sup>393</sup> THAT, col. 458 „In recht allgemeiner Weise bezeichnet „Weg“ im Sinne von „Verhalten, Ergehen, Brauch, Art und Weise“ gewisse Grundtatsachen im Leben der Menschen und der Natur“.

<sup>394</sup> voir 1 R 18,27; Gn 19,2.

<sup>395</sup> voir Is 55,8ss; Jb34,27.

<sup>396</sup> Ex 32,8ss; Dtn5,33; Dtn 11,28ss ; 32,4; Nb 22,32. On pourra remarquer que déjà avant l'exode l'expression « suivre les chemins du Seigneur » prenait valeur morale. Cf. Gn 18,19 : je l'ai choisi, pour qu'il instruisse ses fils, de suivre les chemins du Seigneur, seul endroit, par ailleurs, dans lequel le terme « dereq » prend valeur religieuse et morale.

<sup>397</sup> Voir Es2,3: il nous montre ses chemins, nous voudrions **marcher sur ses chemins**; 26,7: le chemin du juste est droit; 43,14: le chemin à travers le désert; 63,17: pourquoi nous laisses-tu, Seigneur, quitter ton chemin ?

<sup>398</sup> Ez 21,24: Eh toi Fils de l'homme, fais-toi deux voies, sur lesquelles devra venir l'épée du roi...

géographique. On retrouve l'expression plus tard, cette fois-ci avec le sens religieux et moral, dans la littérature sapientielle post-exilique, en particulier dans le psautier.

La terminologie « chemin » va tellement prendre la connotation à ce point que bientôt le discours sapientiel et même celle non sapientielle mais imprégné des idées de la sagesse créent l'option morale de « deux voies ». Le premier chant du psautier (ps.1) annonce un programme sapientiel basé en fait sur la répartition de la chose et de l'être moral en deux voies, même si on y retrouve pas l'expression comme telle. A propos André Darrieutort souligne dans son article sur la notion « chemin » que : « A l'époque du judaïsme, la doctrine des « deux voies » résume la conduite morale des hommes. Il existe deux façons de se conduire, deux chemins : le bon et le mauvais »<sup>399</sup>.

Il s'ajoute le sens religieux, où l'on met le rapport ou la référence à Dieu, Yhwh. La littérature sapientielle invite le croyant à chercher Dieu et à marcher toujours et déjà dans le bon chemin ( ), entendu comme le chemin de Yhwh, celui qui mène à l'épanouissement de à l'accomplissement de soi. C'est dans ce contexte que commençait à se profiler la théologie de deux voies, la voie de Dieu qui est la voie de la vie, et la voie des hommes, celle qui mène à la perdition<sup>400</sup>.

Le sens de est très fluide ; deux grandes options se dessinent. D'un Un premier courant, représenté entre autres par Erich Zenger, suggère que se rapporte à la souffrance physique ou morale, et peut être traduit comme « perdition, maladie, douleur, déchéance »<sup>401</sup>. L'autre courant qui repose essentiellement sur le contexte et l'analogie biblique, estime que a une valeur religieuse et s'applique au comportement délictueux vis-à-vis de la divinité. Et dans le cas d'espèce, le délit religieux se rapporte au Dieu 'el nommé en v23, qu'il s'agit à coup sûr du délit d'idolâtrie. En fait, il existe un lien entre les deux sens, dont le premier est par ailleurs plus attesté dans l'AT. Selon Leslie Allen, en effet, le sens premier du terme est bien la peine physique ou morale. Etant donné, cependant, que dans la mouvance

---

<sup>399</sup> Voir A. DARRIEUTORT, p.89.

<sup>400</sup> Cf. F.-L. HOSSFELD, op. cit., p. 728; cf. G. SAUER, *art. dereq*, in THAT, col.459; F. NÖTSCHKE, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran*, 1958.

<sup>401</sup> La TOB traduit: « le chemin périlleux », et indique en note b, p. 1451: « Litt. « pénible », ou bien « le chemin des idoles » comme Jérôme. Cf. en Syriaque « le chemin du mensonge ».

du dogme de la rétribution terrestre individuelle terrestre l'homme biblique était de plus en convaincu que s'écarter de la loi de Dieu conduisait automatiquement au châtement, la peine physique était désormais considérée comme la conséquence du délit religieux, dont un de plus grand était l'idolâtrie<sup>402</sup>. Ainsi donc, après avoir demandé à son Dieu d'examiner son for intérieur, et ce, de manière générale, sans dire à l'avance sur quel point précis Dieu devrait orienter son examen, le psalmiste demande, pour clôturer le chapitre, un examen concernant ses rapports avec les idoles. Hossfeld signale que le thème de l'idolâtrie évoquée à cet endroit rappelle Ps 97,7 et Ps 106,36.38 qui eux aussi traitent de la question<sup>403</sup>. Nous nous demandons, cependant : est-ce par hasard que Ps 139 évoque la question de l'idolâtrie à la fin de son texte ? Ou faut-il situer cette demande dans un contexte bien déterminé ? En d'autres termes, pourrait-on trouver dans le courant du texte, des signes avant-coureurs, des indices qui nous aideraient à mieux comprendre la portée de cette demande ?

Rappelons qu'en vv20-22, le psalmiste faisait pleuvoir une série de reproches au mauvais qu'il considère désormais comme ses propres ennemis, parce qu'ils sont ennemis de son Dieu. Un des chefs d'accusation retenus au v20 est l'idolâtrie. En reprochant à ses adversaires de pratiquer l'idolâtrie, l'orant semblait, de cette manière, renvoyer la balle à ceux-là mêmes qui doivent l'avoir accusé d'un tel délit. Et si donc, l'idolâtrie serait le principal reproche fait au psalmiste, on pourrait comprendre qu'il y revienne et qu'il mentionne cette faute seulement en dernier moment pour mieux en faire ressortir l'importance.

Cela étant, le psalmiste passe en v24b à son ultime demande. La logique symétrique du texte est respectée, la demande est composée de trois mots :

---

<sup>402</sup> Leslie Allen avance deux principaux arguments. a) Du point de vue intertextuel, le terme est similaire à (Is 48,5) utilisé dans le sens d'idolâtrie. La différence avec notre expression du Ps 139,24 ne se situe qu'au niveau de la voyelle, que l'on pourrait supposer avoir été remplacée ou confondue lors d'une retranscription. b) Du point de vue contextuel, on a l'impression que cette notion est plus facile à replacer dans le contexte de ce psaume, dans lequel v20 utilisent un vocabulaire ( ) où la dimension « idolâtrie » peut être sous-entendue d'une certaine manière. Voir L. ALLEN, *op. cit.* pp. 253-254. On retrouve dans ce même sens de « peine, périphe » en 1Chr4,9 ; Is14,3 (Voir L. ALLEN, *op. cit.*, p. 253) ou en Is 59,8 ; Jer 21,8 (voir Th. BOOIJ, *op. cit.*, p. 14). Cette piste d'interprétation est soutenue entre autre par Dahood (1970), J. Holman (1970), H. Schüngel-Straumann (1974), H.-J. Kraus (1978) ou plus récemment J.L. Vesco (2006), F.-L. Hossfeld (2008), C. Buysch (2009).

<sup>403</sup> Voir F.-L. HOSSFELD, *op. cit.*, p. 728.

. La demande s'ouvre avec la forme verbale , composée de la particule waw + l'impératif qal, 2<sup>ème</sup> pers. masc. sing de verbe pe-nun « conduire, guider, mener ». En fait, le waw est consécutif, et peut être traduit de la manière suivante : et donc, et alors, en conséquence, cela étant... Suivent le verbe « conduis-moi » et son double complément, l'expression , dont le sens reste encore à préciser. Contrairement au v24a, le est cette fois-ci préfixé de la préposition inséparable : « sur le chemin, dans le chemin, à travers la route... ». Le problème se pose, comme en v24a, avec le mot qui détermine , en l'occurrence le que différents critiques et traducteurs rendent, les uns par durée, toujours, tout le temps, les autres par éternité. Par exemple, les traductions de la LXX et la Vg ainsi que certains auteurs, dont Holman et G-M. Behler optent pour la deuxième version, tandis que la TOB, Schüngel-Straumann, Zenger, notamment préfèrent la première version. La première acception marque une certaine limite, tandis que l'autre se rapporte plutôt à une dimension illimitée du temps. L'adverbe toujours représente un espace temporel de tous les jours sur une période qui peut s'arrêter ; l'éternité comprend, quant à elle, un espace temporel qui ne s'arrête pas et qui va même au-delà du temps. La différence entre les deux aspects est donc réelle<sup>404</sup>.

Au niveau du texte lui-même du Ps 139, nous ne voyons pas d'indices qui nous permettraient de nous décider de manière tranchante en fonction de l'un ou l'autre sens. Cependant, toutes les occurrences de ce terme dans le reste de la collection comportent la dimension illimitée du temps : Ps 138,8 : « ta fidélité est pour toujours »; Ps 143,3 : « comme les morts de toujours »; Ps 145,1: « je bénirai ton nom à tout jamais »; Ps 145,2: « je louerai ton nom à tout jamais »; Ps 145,13: « ton règne est un règne de toujours »; Ps 145,21 « toute chair bénira son saint nom ». Mais cela ne nous semble pas être une preuve décisive qui nous permettrait d'accorder au du Ps 139 la même nuance que ne le font les autres psaumes de la collection à laquelle il appartient.

---

<sup>404</sup> Le substantif peut aussi, dans certains rares cas, se référer au passé, tel en . A propos, L. Allen traduit Ps 139,24 : « and guide me in the ancient path ». Cf. Voir J.-L. VESCO, *op. cit.*, p. 1301: « L'examen divin doit vérifier s'il y a dans le psalmiste un chemin d'idolâtrie (Ps 139,24), comme ont compris 11QPs<sup>a</sup>s et le Tg, ce qui mériterait la mort (Dtn 13,13-16 ; Dtn 17,2-7). Mais convaincu de son innocence, il demande d'être divinement guidé dans le « chemin de toujours » (Ps 139,24). Cette expression est un hapax dans l'Ancien Testament. Elle s'oppose au chemin de l'idole. Cf. Jr 16,16 « la route de toujours » ; Jr 18,15 « la sente de toujours ». Dans les deux occurrences, il s'agit en fait du « chemin d'autrefois ». En Jb 22,15, « le sentier de toujours » est celui qu'ont foulé les iniques. Ha 3,6 parle des marches de toujours ». Dans tous ces cas, « toujours » renvoie à autrefois ».



Chemin de toujours ou plutôt chemin de l'éternité ? La question demeure. Il faudra probablement chercher à savoir le chemin qui répondrait le mieux aux attentes du psalmiste. Serait le psalmiste satisfait d'être engagé sur le chemin de l'éternité ? Notons à ce sujet, que l'orant du Ps 139, tout comme tout israélite pieux, croyait à la survie dans l'au-delà, sans nécessairement s'y intéresser outre mesure. Selon Lexique de théologie biblique « Vocabulaire de Théologie Biblique »<sup>405</sup>, l'homme biblique ne s'intéressait pas tant l'après-mort. Pendant très longtemps, on se contentait de croire à l'existence d'un séjour souterrain des morts, appelé shéol, dans lequel tout était plutôt morose et confus. C'est un monde à part, qui se caractérise par la lourdeur et le manque de vie, l'absence de joie et de plaisirs, en bref, un milieu très peu intéressant pour alimenter le discours des vivants. Le VTB écrit à ce sujet : « Dans les croyances primitives, longtemps conservées par l'AT, la mort n'est (pourtant) pas un anéantissement total. En même temps que le corps est déposé dans une fosse souterraine, quelque chose du défunt, une ombre subsiste dans le shéol »<sup>406</sup>. Il faudra attendre l'époque maccabéenne, au 2<sup>ème</sup> siècle av. J.C. pour commencer à voir se profiler la révélation de l'éternité de la vie passant par la résurrection individuelle en tant que rétribution individuelle. L'homme biblique est alors convaincu que la vie d'outre-tombe offre aussi la possibilité d'accéder au bonheur éternel<sup>407</sup>. Au regard de ce manque d'enthousiasme pour l'éternité

---

<sup>405</sup> Ce lexique est publié à Paris Cerf, 2003, sous la direction de Xavier LEON-DUFOUR. On en est déjà à sa dixième édition. Notons que le lexique n'a pas un article sur l'éternité, se contentant de renvoyer ailleurs, notamment à l'article sur « le ciel ». Et ici, on pourrait se permettre de rapprocher la notion d'éternité de celle de la résurrection. Tout en étant différentes, les deux ouvrent néanmoins la porte à la réalité de la vie ou plus simplement de l'existence après la mort. C'est peut-être pour dire en d'autres termes que cette notion n'est pas essentiellement vétérotestamentaire. De toutes les façons, en abordant plutôt la question de la résurrection « selon les Ecritures », Philippe Lefebvre rapporte une opinion commune, selon laquelle la résurrection n'est un thème dont s'occupe et se préoccupe la littérature vétérotestamentaire. Voir P. LEFEBVRE, *Livres de Samuel et récits de résurrection*, Paris, Cerf, 2004, p. 9 : « La foi en la résurrection n'est formulée dans l'AT que dans des écrits tardifs (...) la quasi-totalité des livres bibliques ignore cette doctrine ».

<sup>406</sup> VTB, col. 796. La description du séjour de l'outre-tombe se poursuit dans le VTB, ibidem, en ces termes : « Mais ces enfers sont conçus de façon très rudimentaire : un trou béant, un puits profond, un lieu de silence (Ps 115, 17), de perdition, de ténèbres, d'oubli (Ps 88,12). Là, tous les morts rassemblés participent au même sort misérable (Jb 3, 13.-19 ; Is 14,9), même s'il y des degrés dans l'ignominie : ils sont livrés à la poussière et à la vermine. Leur existence n'est plus qu'un sommeil (Ps 13,4 ; Dn 12,2) : plus d'espérance, de connaissance de Dieu, d'expérience de ses miracles, de louange qu'on lui adresserait (Ps 6,6 ; Ps 30,10 ; Ps 88,12). Une fois passées les portes du shéol, il n'y a point de retour ».

<sup>407</sup> Les témoins bibliques de cette nouvelle conscience sont principalement le livre de Daniel et les livres des macchabées, et plus tard le livre de la sagesse (vers 150 av. J.C.).

beaucoup trop lointaine du présent, nous pensons que le chemin de l'éternité aura été le souci primordial d'un psalmiste en quête d'une solution à un problème très actuel, celui de se positionner plus que jamais pour son Dieu « 'el » et loin des hommes de sang et faiseurs de mal (v19). Le « chemin de toujours » maintient le psalmiste présent dans le jour d'aujourd'hui ; le replace continuellement devant son Dieu qui s'est montré présent à lui dans toute la trame du psaume et qui veut continuer à l'être, non pas pour l'éternité, mais plutôt encore chaque jour (v18 : *weodi immaq*), et donc toujours. Le psalmiste escompterait certainement recevoir dans le jour d'aujourd'hui le fruit de son attachement à Dieu 'el, Yhwh. N'est-ce pas vrai que la prière du psalmiste en Ps 139 repose sur la pensée de la rétribution terrestre individuelle, conception bien répandue dans la période postexilique<sup>408</sup>.

Quoiqu'il en soit, la finale du Ps 139 avec sa demande « d'être conduit sur le chemin de toujours »<sup>409</sup> est tout à fait originale, car on ne la retrouve nulle part ailleurs sous cette forme dans le dernier psautier davidique. Ps 138 se termine en v8 par une note de confiance positive: « le Seigneur réalisera des œuvres pour moi », s'en convainc le psalmiste. Ps 140 revient dans son dernier verset, au v14, sur la note de confiance similaire à celle de Ps 138 : « j'ai confiance : le Seigneur accomplira la chose du malheureux ». Ps 141 se termine en présentant le contraste entre la conviction du salut du psalmiste d'une part, et la perte des impies d'autre part « les impies tomberont dans leur propre filet, moi j'en sortirai ». Le verset 8 du Ps 142 est en même temps une demande de libération, « sors de la prison », et une action de grâce, conçue comme conséquence de la libération demandée : « mon âme rendra grâce à ton Nom ». On retrouve le schéma de contraste final en Ps 143,11-12 formulé dans la demande de salut (v11) et la conviction de la perte des ennemis (v12). Ps 144 conclut en v9 également sur une expression d'enthousiasme envers Yhwh, « je chanterai au Seigneur un chant nouveau », après avoir longuement demandé d'être libéré (vv5-8). Enfin, Ps 145 conclut également comme son voisin précédent sur une note d'enthousiasme avec la louange à rendre au Seigneur et à son saint Nom.

---

<sup>408</sup> Cf. A. DUPONT-SOMMER, *Le livre des Hymnes découvert près de la Mer Morte*, in *Semitica*, VII, Paris, 1957.

<sup>409</sup> Cf. supra.

En résumé, nous pouvons retenir que deux des psaumes de la collection (Ps 138 ; Ps 140) se terminent par une déclaration de confiance envers le Yhwh, dont le psalmiste attend d'accomplir des « œuvres » ; trois psaumes (Ps 142; Ps 144; Ps 145) concluent par la louange et l'action de grâce ; enfin, deux autres psaumes (Ps 141; Ps 143) expriment le souhait de la perte des ennemis. Ps 139, quant à lui, conclut sur la demande du « chemin de toujours ».

#### 4.5 Cohésion de la section

##### a) cohésion à l'intérieur des versets

v19a / v19b

Le premier membre du v19 est fait d'un trinôme dans l'ordre verbe - nom (apostrophe) – complément ; le deuxième membre, quant à lui, a quatre mots dont les deux premiers forment le groupe noms-apostrophe, suivis du verbe et complément. Les expressions utilisées ont cependant très analogues : le souhait de tuer *im-tiqtol* (v19a) est repris par l'ordre d'éloignement *suru* (v19b); alors que v19a invoque Dieu, actant principal du psaume, avec le nom divin *eloha*, v19b utilise le *meni* pour indiquer le deuxième actant du psaume, le psalmiste, comme celui qui prend distance<sup>410</sup> ; enfin, le *rasha*, nouvel actant présent pour la première fois en v19a trouve une variante en v19b avec l'expression pluriel *ishe damin*.

v20a / v20b

La symétrie des trinômes entre v20a et v20b consiste d'abord dans l'égalité du nombre de mots dans chaque membre de verset : ils sont trois de chaque côté. Ensuite, le verbe du v20a est pour ainsi dire explicité avec en v20b. Le complément de manière (v20a) trouve son correspondant en v20b avec l'expression .

v21a /v21b

La symétrie des v21a et v21b est évidente. Tout d'abord, signalons l'allitération dans les deux membres du verset ; aux 4 aleph de v21a (1x dans la particule interrogative , 1x dans le participe pi'el construit avec le pronom personnel de la 2<sup>ème</sup> pers. masc. sing , et 2x dans le yiqtol qal ) correspondent 4 thet en v21b (2x

<sup>410</sup> Cf. v7: meruheqa et miphneka.

dans le participe hitpael (dans et 2x dans yiqtol hitpael ). En outre, les deux verbes de deux membres de verset sont au yiqtol, et leur complément est une forme du participe. Il s'ajoute à cela, en passant, que les deux verbes bases de proposition sont placés en fin de proposition. Enfin, dans les deux membres, on retrouve chaque fois la combinaison d'un participe et d'un yiqtol sur base du même verbe.

v22a / v22b

Les deux membres de ce verset sont tout d'abord liés par la symétrie des trinômes qui les composent et qui se trouvent dans le même ordre : complément de manière – verbe – complément d'objet. Ensuite, le parallélisme dans la vocalisation retient aussi l'attention : la série des trois shewa, trois hireq, un qames, et un patah en v22a correspond à deux shewa, deux hireq et un patah en v22b. Du point de vue du sens, nous assistons à un parallélisme synthétique ; v22b dit autrement, en peu de mots et en raccourci l'affirmation du v22a à propos de la haine du psalmiste contre les ennemis de Dieu.

v23a /v23b

Chaque membre de verset est composé de la même manière : le verbe à l'impératif (avec ou sans le vocatif Dieu) – le verbe à l'impératif + complément. Les deux verbes de chaque membre de verset sont synonymes, et les compléments de chaque côté renvoie à une réalité qui se trouve dans le secret, ou plutôt qui échappe à la connaissance du public. Ainsi, les deux parties de ce verset sont liés par un parallélisme synonymique évident.

v24a / v24b

Les deux parties du v24 sont construites de manière différente. v24a a cinq mots et se compose de deux propositions, la première est mono-verbale, avec le seul mot qui est l'impératif *ur'eh*, la deuxième proposition est nominale, sans verbe, introduite par l'interrogatif indirect *im*. v24b, quant à lui, a un trinôme, et se compose d'une seule proposition avec l'impératif *unhēni*. Et pourtant, il y a quelques points qui les lient. Le waw qui préfixe le verbe est consécutif<sup>411</sup>. La conséquence en est que v24b dépend de v24a. Concrètement, cela veut dire que la demande formulée en fin

---

<sup>411</sup> Cf. supra.

de psaume n'a de sens que dans la mesure où la condition posée ou supposée en v24a est remplie, en l'occurrence ne pas être dans le chemin du mal<sup>412</sup>. Ensuite, les deux recourt au vocabulaire du *dereq*, néanmoins avec des déterminatifs antithétiques

### **b) structure de la section et cohésion des versets**

Le discours de la dernière strophe de notre psaume se développe en trois étapes qui en constituent des sous-sections : a) vv19-20 : le sort du mauvais ; b) vv21-22 : la haine envers le mauvais ; c) vv23-24 : la récompense du psalmiste. Le mauvais, dont le sort est scellé aux vv19-20 est d'abord désigné comme homme de sang, avant d'être considéré plus tard, au v22, comme ennemi ( ) de Dieu, et partant aussi comme ennemi personnel du psalmiste lui-même<sup>413</sup>. Le mauvais, en général, est accusé de crime de sang (v19)<sup>414</sup>, de blasphème et de perfidie ( « eux qui parlent de toi avec perfidie » v20a), d'idolâtrie ( « qui pratiquent l'idolâtrie » v20b), et de haine contre Dieu ( « qui haïssent » 21a) et de rébellion contre le Dieu qu'il combat ( « qui te combattent » (v21b)<sup>415</sup>. En même temps, vv21.22 nous donne l'état d'âme du psalmiste par rapport au mauvais, le troisième personnage introduit sur la scène de notre psaume. C'est la haine : « je hais ceux qui te haïssent » (v21a). Celle-ci justifie certainement la prise de position fondamentale de l'orant par rapport au mauvais. En effet, le psalmiste prend distance et se profile aux côtés de Yhwh, avec qui il se

---

<sup>412</sup> Cf. supra.

<sup>413</sup> Notons que le terme n'apparaît qu'à la fin de la liste qui commence par le mot , expression qu'on retrouve dans trois autres psaumes de la collection, tantôt au singulier (Ps 140,5.6; Ps 141,4), tantôt au pluriel (Ps 141,10 ; Ps 145,20). Nous y revenons un peu plus en profondeur dans la deuxième partie de ce travail.

<sup>414</sup> Le crime de sang représente le délit contre l'ordre de la société contenu dans les sept derniers commandements, tandis que les deux manquements directs contre Dieu résument les trois premiers commandements.

<sup>415</sup> Cf. E ZENGER, *Ein Gott der Rache. Die Feindpsalmen*, p. 21: « Das Leben des einzelnen und des Volks Israel erscheint hier überwiegend wie ein täglicher Kampf, ja Krieg mit Feinden. Die Beter fühlen sich von einem riesigen Kriegsheer umzingelt, bedroht und beschossen. Oder sie empfinden sich wie ein von Jägern und Fallenstellern gejagtes Tier. Oder sie sehen sich umgeben und überfallen von fressgierigen Raubtieren, wild trampelnden Stieren oder giftspritzenden Schlangen. Selbst in Psalmen, in denen sich die lyrische Grundbestimmtheit von Geborgenheit und Gelassenheit, ja eine lyrische Zustimmung zum Leben ausspricht, schieben sich urplötzlich die schrillen Misstöne dazwischen, die an Feindschaft, Verfolgung und Hass erinnern ».

solidarise : « je combats ceux qui te combattent » (v21b)<sup>416</sup>. C'est sur le fond de cette marque de solidarité que le psalmiste peut maintenant officiellement déclarer le troisième personnage comme « ennemis » : « ils sont pour moi des ennemis » (v22)<sup>417</sup>. Cela étant fait, le psalmiste peut formuler sa demande ultime. La conduite sur « le chemin de toujours » (v24b) résonne comme une récompense méritée qui rappelle le constat final de la section précédente : « je suis toujours avec toi » (v18b).

En somme, la logique de la section pourrait se résumer comme suit. Le comportement peccamineux du mauvais doit être sanctionné par la peine la plus élevée ; de toutes les façons, le psalmiste le hait, car il fait des ennemis de son Dieu ses propres ennemis. Et puisque le psalmiste se solidarise avec Dieu, il attend de ce dernier une vraie récompense, disons, la récompense la plus élevée. Comme quoi, la logique de la section doit être respectée. À mal élevé, peine élevée ; au mérite élevé, récompense élevée<sup>418</sup>.

## CHAPITRE V.

### COHESION INTERNE DES QUATRE STROPHES DU PSAUME

A l'occasion de l'analyse de chaque strophe, nous avons chaque fois jeté un coup et établi la cohésion interne de tous les versets de la strophe. L'heure est venue de nous pencher sur les connexions entre les strophes. Dans son analyse sur la structure littéraire de l'ensemble du psaume 139, Pierre Auffret examine minutieusement les liens littéraires qui existent entre les différentes sous-unités qu'il retient dans le psaume : vv1-5, v6, vv7-12, vv13-14, vv15-16, vv17-18, vv19-22, et

---

<sup>416</sup> Le est cette personne, qui veut établir un ordre, autre que celui que Dieu tient à installer dans son monde créé et sauvé par son Fils. Il s'inscrit en faux contre la « Cité de Dieu », cf. Saint AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, édition de 2007, avec commentaire de Carl ANDRESEN.

<sup>417</sup> Cf. Le procès de Jésus. Ce dernier est accusé par la foule déchaînée d'être « l'ennemi de César ». Voir notamment E. GILLABERT, *Le procès de Jésus à la lumière de la gnose*, Paris, 1986.

<sup>418</sup> Contre la logique paulinienne de Rm : là où le péché a abondé, la grâce a surabondé.

vv23-24<sup>419</sup>. Il s'agit par là, pour l'auteur, de déceler les « crochets » littéraires (mots ou sections de phrase) qui permettent la poursuite de la dynamique du texte d'une unité à la suivante. Une telle démarche fait partie de ce que l'on pourrait désigner par approche verticale du texte ; on part du haut pour progresser lentement vers le bas. Le procédé est courant dans les analyses structurelles<sup>420</sup>.

Nous choisissons d'aborder la question de la cohésion interne du psaume sous une autre perspective. Nous partons de l'intuition, selon laquelle, les éléments du discours, même éparpillés, participent d'une manière ou d'une autre, à la production du sens de l'ensemble du texte. Nous nous référons pour cela à une méthode dite participative déjà pratiquée dans les sciences sociales, mais qui pourrait être aussi d'une utilité certaine dans l'approche des textes bibliques. Deux de ses protagonistes sont Daniel Dubas et Gilles Desthieux<sup>421</sup>. En fait, pour le dire en raccourci, la méthode participative repose sur deux principes : le principe associatif et le principe holistique. Dans son aspect associatif, l'approche participative cherche à prendre en compte tout élément constitutif d'un corps donné. De son côté, la dimension holistique de la méthode considère que tous les éléments d'un corps ou d'un groupe participent, avec d'autres corps ou groupes, à la réalisation ou la concrétisation d'un seul et même projet<sup>422</sup>. Même projet signifie en même une certaine centralité sémantique qui fait que tout le reste participe à nourrir le sens produit par l'instance centrale.

Telle sera notre tentative dans cette section, en vue de dégager la cohésion et donc l'unité littéraire du psaume 139. Ce faisant, nous ne nous engageons pas le débat classique- du moins jusque vers la fin du siècle passé – sur l'unité littéraire du texte du psaume 139 qui était, à y regarder de plus près, une discussion sur l'unité rédactionnelle. Tous les critiques, sinon la plupart, cherchaient à établir ou non

---

<sup>419</sup> Voir P. AUFFRET, *art. cit.*, pp.11-22.

<sup>420</sup> Cf. M. GIRARD, *Les psaumes redécouverts. De la structure au sens*, St. Laurent, 1994-1996, entre autres aux pages 438-443.

<sup>421</sup> Voir D. DUBAS, *Appropriation politique de deux démarches participatives en Suisse : une analyse comparative des cas Werkstadt Basel et Quartiers 21 à Lausanne*, Lausanne, 2007 ; G. DESTHIEUX, *Approche systémique et participative du diagnostic urbain : processus de représentation cognitive du système urbain en vue de l'élaboration d'indications géographiques*, Lausanne, 2005.

<sup>422</sup> Voir les auteurs cités ci-dessus.

l'appartenance de ce qu'on appelait « les deux parties » du psaume, car le changement brusque de ton entre v18 et v19 ne rassurait pas<sup>423</sup>.

Notre interrogation sur la cohésion du texte suppose dès le départ que le débat rédactionnel n'est au centre de l'intérêt, considérant que, d'une manière générale, le texte canonique est digne d'être lu et analysé. Cela n'empêche, cependant, pas qu'au cours de la lecture du psaume dans les chapitres précédents, on a eu à jeter, de temps en temps, un coup d'œil critique sur l'état du texte reçu. Néanmoins, après avoir parcouru tous les versets de notre psaume, notre préoccupation majeure est maintenant de chercher à en dégager la cohésion interne, en d'autres termes l'unité littéraire<sup>424</sup>.

D'une manière générale, il se dégage de ce psaume l'impression d'une très forte dynamique<sup>425</sup> en quatre étapes ou strophes. Ainsi, une première étape est

---

<sup>423</sup> En effet, une des difficultés majeures dont la critique s'est longtemps occupée dans l'étude du psaume 139 se trouve dans la césure thématique après v18. Alors que vv1-18 sont une longue méditation sur les qualités et attributs de Dieu, le reste du psaume change brusquement de perspective. Désormais, le psalmiste souhaite que Dieu se montre violent, qu'il tue le mauvais, et lui-même ne se gêne pas d'exprimer sa haine profonde pour ceux qu'il considère comme les ennemis de Dieu. Ainsi donc, de l'admiration observée en vv1-18, le psaume bascule vers les invectives. Les interprétations sont cependant partagées. Les uns rejettent l'appartenance originale de deux parties, les autres préfèrent ignorer le malaise et s'accommoder, malgré tout, de l'unité de deux parties. Voir les prises de position dans l'espace d'expression germanophone avec notamment H. GUNKEL, *Die Psalmen*, 1926 ; H. SCHMIDT, *Die Psalmen*, 1934 ; A. DEISSLER, *Die Psalmen*, Düsseldorf, 2<sup>e</sup> éd., 1979 ; H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *art. cit.*, pp. 38-40 ; E. ZENGER, *Ich will die Morgenröte wecken*, Herder, Freiburg, 1994, pp. 242-253 ; ID, *Ein Gott der Rache*, Herder, Freiburg, pp. 80-88.

<sup>424</sup> Voir A. KABASELE MUKENGE, *Unité littéraire du livre de Baruch* (Etudes Bibliques, 38), Paris, Cerf, 1998, pp. 397-398 : « Notre étude s'est attachée à souligner l'unité littéraire du livre, évitant délibérément de parler d'unité rédactionnelle. Cela présente, à nos yeux, des avantages indéniables. Car cette option prend au sérieux l'état canonique du texte, le seul qui, en définitive, est accessible à tout lecteur. L'arrangement du texte canonique n'est pas arbitraire ; il répond à une volonté délibérée, qu'elle émane d'un premier rédacteur, d'un rédacteur final, d'un auteur-rédacteur ou même d'un éditeur ». Et si cette volonté, pour notre psaume, était une conception toute particulière et peut-être même originale du « connaître » divin ? W. Gross, par exemple, y voit surtout l'expression de la proximité d'un Dieu qui se montre confiant. C'est certainement là un des points de l'évolution de la critique des dernières décennies où l'on cherche davantage à mettre en exergue les relations interpersonnelles entre Dieu et l'homme. Voir pour cela W. GROSS, *Gottes Nähe*. De son côté le Père Jan Holman estime qu'il est question de polarité entre la connaissance de Dieu et le mouvement de l'homme, quand il écrit : „ The widely accepted view that vss.1-18 is a distinct development of thought seems to be confirmed by the recurrence of *lere'ay* (vs2) in the homonym *re'eka* (vs17) ». Un autre indice d'inclusion de cette section serait donné par les verbes *wequmi* (v2 : mon lever) et *heqisoti* (v18 : je me réveille). Voir J. HOLMAN, *art. cit.*, p. 301. Cf. *Ibid.* : « I do not insist on another sign of inclusion: the verbs *wequmi* (v2) and *heqisoti* (v18) ».

<sup>425</sup> L'exégèse psalmique de fin XX<sup>e</sup> siècle faisait déjà ressortir l'aspect « dynamique de prière » qui se trouve dans les psaumes. Cf. E. ZENGER, *Ich will die Morgenröte wecken*, pp. 245 ; J. VERMEYLEN, *Où en est l'exégèse du psautier?*, pp. 76-82. On pourrait aussi faire attention à la place du „je“ du psalmiste, comme autre marque de dynamisme du psaume. Cf. M.A. INCH, *Psychology in the psalms. A portrait of man in God's world*, Waco 1969 ; A.H. FRIEDLANDER, *Psalm 139: die Identität des Menschen vor Gott*, in W. STROLZ (éd.), *Aus den Psalmen leben*, Freiburg, 1979, pp.



constituée par vv1-6, dans lesquels vv1-5 font part du constat/observation du psalmiste, et v6 rend compte de la réaction du psalmiste par rapport au : c'est l'admiration. La deuxième étape (vv7-12) est constituée d'une série de trois couples de versets (vv7-8.9-10.11-12) qui sont des constats hypothétiques suivis chaque fois d'une réaction-résignation du psalmiste. Le schéma de la troisième étape (vv13-18) est similaire à celui de la première étape : le constat des vv13-16 se clôture par l'admiration finale (vv17-18). La quatrième étape, quant à elle, est dominée par la « haine » du psalmiste contre l'impie (vv19-22), suivie d'une demande de positionnement qui est en fait, pour le psalmiste, une conséquence logique aussi bien de son attitude (vv19-22) que du comportement de Yhwh(vv1-18)<sup>426</sup>. Ce faisant, nous avons un psaume qui est constitué d'une dynamique en quatre étapes/sections, qui elles-mêmes se regroupent tout compte fait en deux principales parties vv1-18 et vv19-24<sup>427</sup>.

Toutefois, nous avons l'impression que vv1-6 occupent une position toute particulière dans ce psaume. Nous essayons de le montrer ci-dessous.

## 5.1 Rapports de vv1-6 avec vv7-12

### a) Deux structures similaires

Quelques indices littéraires et thématiques montrent que la deuxième strophe de notre psaume plonge les racines de son discours dans le terroir de la première strophe. Tout d'abord, du point de vue de la structure, l'introduction en v7, qui est une double question rhétorique sur d'éventuelles restrictions dans les domaines sur lesquels porte la connaissance-présence de Dieu, rappelle en fait l'affirmation de base faite en v1 sur la connaissance divine formulée. Certes, du point de vue du vocabulaire, on ne trouve dans les deux versets aucune similitude, néanmoins, la position de ces deux versets par rapport au reste des versets semble avoir la même

---

209-221 ; ou encore un aperçu général de la question dans le psautier avec H. KRINGS, *Der Mensch vor Gott. Die Daseinserfahrung in den Psalmen*, Würzburg, 1952.

<sup>426</sup> L'exégète de Münster désigne ce comportement de Yhwh par l'expression « vérité de Dieu ». Voir E. ZENGER, *op. cit.*, p. 247.

<sup>427</sup> Cf. ID, p. 245, relève pour sa part que deux structures se superposent dans ce psaume. « Dabei, écrit-il, überlagern sich zwei Strukturen, die die Gebetsdynamik des Psalms bestimmen ».

fonction. En effet, pendant que vv2-6 viennent développer et illustrer ce qu'est la connaissance et, en particulier, tous les domaines qu'elle couvre, de leur côté, vv8-12 également sont une large illustration de l'affirmation contenue dans la double question, à savoir même les extrémités les plus cachées et les plus éloignées n'échappent pas l'emprise de la connaissance divine. Quand, dans la première strophe, la connaissance de Dieu exerce son action sur l'espace habité normalement par le psalmiste avec ses activités quotidiennes, ordinaires, la deuxième strophe élargit le tableau dans d'autres pôles cosmiques, en l'occurrence le ciel, le shéol, la mer, et même les ténèbres. Au niveau de la deuxième strophe, nous ne retrouvons pas les traces d'un petit feedback de la part du psalmiste qui en v6 donne libre cours à son admiration devant la grandeur de la connaissance divine.

### **b) Quelques ressemblances de vocabulaire**

Nous décelons en tout cinq observations à faire en ce qui regarde le vocabulaire de deux strophes.

#### **(1) Le pronom attah**

Une seule fois, les deux strophes font usage du même mot : le pronom personnel attah (vv2a. 8a). Le pronom attah est le seul mot qui se retrouve en tant que tel dans les deux strophes. Au v2, il est le sujet du verbe yadeta. Sa fonction est sans aucun doute celle de mettre en évidence l'interlocuteur divin que le psalmiste a nommé au verset précédent par le tétragramme. Comme quoi, on serait en droit de le traduire avec la question rhétorique suivante : n'est-ce pas toi... ? Le pronom attah du v8a, par contre, n'a pas nécessairement le rôle emphatique de son correspondant du v2a. Il s'agit d'un constat tout à fait normal, que Dieu soit présent là où le psalmiste le trouve pour le moment, c.à.d. au ciel.

#### **(2) Des expressions anthropomorphiques**

On retrouve dans les deux strophes des expressions anthropomorphiques pour les membres supérieurs de Dieu : kaph (v5b)// jad(v10b), jamin(v10b). La richesse du vocabulaire pour la main et ses variantes est également remarquable. C'est comme si strophe II agrandit le dit de la strophe I. Ainsi, pour parler des membres supérieurs en v10, les deux expressions relativement courantes dans l'AT, et en particulier dans le dernier psautier davidique, viennent remplacer le terme de loin plus rare kap, qu'on

retrouve qu'à deux endroits dans le dernier psautier davidique<sup>428</sup>. Le ton du recours aux concepts anthropomorphiques divines est néanmoins donné en dans la strophe I.

### (3) Des verbes synonymes sur les activités du psalmiste

Les deux strophes contiennent des verbes synonymes ou tout au moins proches pour parler des activités du psalmiste ; cependant, la forme verbale fait la différence. Aussi, les verbes conjugués *yiqtol qal* de la 1<sup>ère</sup> pers. sing. *esaq* (8a) et *atsiah*(8b), *esha* (9a) de la strophe II marquent une certaine progression dans l'engagement personnel du psalmiste par rapport aux infinitifs *qal* construits avec le pronom de la 1<sup>ère</sup> pers. sing. *shivti* (2a), *qumi* (2a), *rivi* (3a) dans la strophe I. De fait, l'infinitif utilisé dans la strophe I se réfère davantage à des activités tout à fait générales et faites réellement dans le passé, alors que le *yiqtol* de la strophe II met devant nos yeux les activités concrètes dans lesquelles le psalmiste s'engage. Les infinitifs ne sont accompagnés d'aucune autre détermination sinon leur construction avec le pronom de la 1<sup>ère</sup> personne (vv2.3). Les *yiqtol*, par contre, indiquent de manière concrète le lieu vers lequel veut se diriger le psalmiste ou plutôt la personne dont le psalmiste veut prendre distance : fuir loin de la face de Dieu ou de son esprit (v7), s'en aller au ciel ou dans *shéol* (v8), ou dans le fond de la mer (v9), ou encore dans les ténèbres (v11)<sup>429</sup>.

### (4) Des verbes de contact direct

Les deux strophes se servent des verbes particuliers pour exprimer un contact direct de Dieu avec le psalmiste. Aussi bien le *qatal qal tsartani* du (5a) que le *yiqtol qal tashet* du verbe *šit* (5b)<sup>430</sup> sont des verbes rares dans le vocabulaire psalmique. De l'autre côté, pour exprimer une relation d'un rapprochement particulièrement personnel entre Dieu et le psalmiste, le psaume utilise (10a), le *yiqtol qal*, (10b), un verbe qui apparaît seulement au Ps 139 dans tout le dernier psautier davidique.

---

<sup>428</sup> Ps 139,5 ; Ps 141,2. cf. Ibid.

<sup>429</sup> Cf. R. MEYER, *Hebräische Grammatik*, pp. 57-58. L'auteur rapproche l'infinitif plutôt du temps imparfait.

<sup>430</sup> Le verbe est aussi présent en Ps 144,1. Cf. C. BUYSCH, *op. cit.*, p. 137.

## (5) Les espaces cosmiques de la connaissance

Il se dégage, entre les deux strophes, une certaine continuité en ce qui concerne les espaces sur lesquels se déploie la scène de la connaissance. Si en vv1-6, la terre, espace sur lequel évolue le psalmiste et sur lequel se déploie la puissance de la connaissance divine, n'est pas explicitement nommée, vv7-12 font défiler sous nos yeux d'autres points capitaux dans la cosmologie biblique : le ciel, le shéol, le fond de la mer et les ténèbres<sup>431</sup>.

### c) Quelques ressemblances thématiques

#### (1) Ressemblances autour du thème de la connaissance

D'un côté, on voit qu'après l'affirmation initiale de la connaissance en v1b, vv2-4 s'occupent principalement de développer et d'illustrer les domaines d'emprise de la connaissance divine sur le psalmiste. Ps 139 retient, à ce niveau, deux domaines : les activités quotidiennes du psalmiste (vv2.3) ainsi que ses pensées (v4). De l'autre côté, on peut constater que toutes activités indiquées en vv7-9 montrent que finalement la connaissance de Dieu s'étend aussi dans les espaces que le psalmiste envisage d'explorer.

#### (2) Ressemblances autour du thème de la présence

En même temps, l'affirmation forte de la présence de Dieu en v5 est répercutée dans la deuxième strophe au travers de nombreuses expressions : meruheqa(v7a), miphaneka (v7b), sham attah (v8a), hinneqa(v8b), yadeka tanheni(v10a), tehazeni yamineka (v10b). La manière de parler de la présence de Dieu a une certaine particularité dans la deuxième strophe du psaume. En effet, strophe I, de par v5, nous dit la présence de Dieu au travers de l'usage de sa paume de main (le kaph). En d'autres termes, c'est à travers une partie de son corps que Dieu assure sa présence toute personnelle dans l'existence du psalmiste. Quand strophe II revient sur la question de la présence de Dieu, elle agrandit le champ des éléments par lesquels Dieu entretient son contact de présence avec le psalmiste. Selon elle, Dieu manifeste sa présence aussi bien en se servant d'une partie de son corps que de sa

---

<sup>431</sup> Cf. supra. Voir en particulier la référence aux articles d'Annette Krüger et de Rüdiger Bartelmus : A. KRÜGER, *Himmel – Erde – Unterwelt. Kosmologische Entwürfe in der poetischen Literatur Israels*, in B. JANOWSKI et B. EGO, *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, Tübingen, 2001, pp. 65-83; R. BARTELMUS, *samajim – Himmel. Semantische und traditions-geschichtliche Aspekte*, in B. JANOWSKI et B. EGO, *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, Tübingen, 2001, pp.88-124.

personne toute entière. Ainsi, la paume de main mentionnée (autrefois) en v5 trouve des synonymes beaucoup plus courants en v10 avec les termes yad et yamin. En même temps, strophe II indique d'autres parties du corps et de l'être divin, le panim (v7) et le ruha (v7), tout en parlant de l'être-même de Dieu dans le constat de la présence de Dieu signalée par les expressions sham attah (v8a) et hinneka (v8b). La présence de Dieu est alors présentée non simplement comme un « être – là »<sup>432</sup> de Dieu qui serait un peu comme un témoin privilégié de l'existence du psalmiste. Bien plus, la présence de Dieu est conçue comme une démarche dont Dieu prend l'initiative en se servant soit d'une partie de son corps, soit de tout son être<sup>433</sup>.

## 5.2 Rapports entre vv1-6 et vv13-18

La strophe III de ce psaume se réfère également à la strophe I. Certes, la structure des vv13-18 n'est pas très similaire à celle des vv1-6 ; néanmoins, la strophe III qui est composée de deux unités (vv13.15-16 et vv14.17-18) a un rapport littéraire et thématique direct avec les deux derniers versets de la strophe I, la première unité avec v5, et la deuxième avec v6.

### a) v5 et vv13.15-16

Deux petits constats peuvent être faits dans la relation de ces deux « groupes » de versets. Un premier est tout à fait évident. Les deux comportent un vocabulaire du corps humain. Si v13.15-16 contiennent effectivement les organes de la personne humaine (reins et os) ainsi que l'organisme en miniature (golem), v5 recourt plutôt au kaph, un langage anthropomorphique pour parler d'un moyen particulièrement personnel de contact entre Dieu et son psalmiste. Une deuxième

---

<sup>432</sup> Cf. La conception du « Da-Sein » chez Martin Heidegger. Nous indiquons le philosophe allemand à titre comparatif entre le mode de la présence de Dieu avec le mode de l'être-là de l'homme dans le monde. La présence de Dieu n'est pas simplement un être-là, selon le modèle des théoriciens de l'existentialisme, dont un de plus grands protagonistes du côté allemand est Martin Heidegger. Voir M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 12. éd., Tübingen, Niemeyer, 1972, 437p. On pourrait également un autre son de cloche de l'autre côté du Rhin, chez le philosophe français Gabriel Marcel qui soutient un existentialisme chrétien. Voir G. MARCEL, *Etre et avoir*, Paris, Aubier, 1958, 357p.

<sup>433</sup> Cf. H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *art. cit.*, pp. 47-48.

observation est cependant à faire. Les reins, les os et le golem sont cités dans le cadre d'une description de la création du psalmiste. Pour rappel, les verbes qui accompagnent la mention de ces organes ont un rapport direct ou indirect avec la création<sup>434</sup>, et le terme *golem* est en soi un récit de la formation de la vie d'une personne depuis ses premiers instants<sup>435</sup>. En v5, par contre, la mention de la paume de la main n'est pas nécessairement faite dans le cadre d'un récit de la création. Nous pensons qu'il s'agit plutôt de souligner la puissance et la particularité du contact personnel de Dieu avec son psalmiste<sup>436</sup>.

Et pourtant, la dimension de la relation personnelle exprimée par la main - qu'elle soit *kaph* ou ses variantes -, pourrait rappeler aussi un contexte de la création. Certes, les récits bibliques de la création ne présentent pas nécessairement la main comme instrument principal dont Dieu se sert pour accomplir son œuvre. On trouve, cependant, à des rares endroits, l'affirmation selon laquelle la création est l'œuvre de la main de Dieu. Au psaume 8 - qui, selon Deissler entre autres<sup>437</sup>, est un hymne sapientiel à la création de Dieu -, le psalmiste reconnaît d'abord en v4 que les cieux sont l'œuvre non pas de la main mais plutôt des doigts de Dieu ( ). Ensuite, en v7, le psalmiste ne peut s'empêcher de proclamer que toute la création est l'œuvre des mains de Dieu ( ) et que l'homme est appelé à régner sur elle. On retrouve la même confession en Ps 95. Ce psaume est aussi un hymne qui proclame la grandeur et la puissance de Dieu, dont les manifestations sont entre autres les éléments cosmologiques, terre, montagnes, mers et continents<sup>438</sup> qui sont

---

<sup>434</sup> Cf. supra analyse des vv13.15-18 : qanita (v13a), tesukini (v13b), 'usetu(v15b), ruqamti (v15c).

<sup>435</sup> Cf. supra.

<sup>436</sup> Cf. supra. Cf. J.-L. VESCO, *op. cit.*, p. 1208 : « Dieu pose la paume de sa main en signe de bénédiction (Gn 48,14.17), de protection (Ps 91,12) et de grande attention (Ps 119,109). L'expression rappelle surtout Ex 33,22 où Dieu, jusqu'à ce qu'il soit passé, met Moïse dans le creux du rocher, il le couvre de la paume de sa main, puis il la retire quand il s'en va afin que la vision de la Gloire de Dieu ne le fasse pas mourir. Dieu couvre l'homme de la paume de sa main pour le soustraire à ce qu'aurait d'insupportable l'intensité de majesté divine ». Hossfeld fait plutôt ressortir la dimension de la maîtrise, du contrôle que Dieu exerce totalement sur le psalmiste. Voir F.-L. HOSSFELD, *op. cit.*, p. 722. Pour Christl Maier, la main de Dieu ici a le rôle d'empêcher le psalmiste de se relever. Voir C. MAIER, *art. cit.*, p. 176.

<sup>437</sup> Voir A. DEISSLER, *Die Psalmen*, Düsseldorf, 1964, p.50.

<sup>438</sup> Cf. supra. Voir la cosmologie biblique à quatre éléments chez A. KRÜGER, *Himmel- Erde – Unterwelt*, pp. 70-72. L'auteur s'appuie sur Ps 95,4-5 ; Ps 139,8-9 ; Job 11,7-10 et Am 9,2.

« formés par les mains de Dieu » (v5). En dehors du psautier, la main de Dieu est indiquée comme instrument de l'œuvre de la création seulement chez le prophète Isaïe<sup>439</sup>. Il ressort de ce petit survol que chaque fois que la main de Dieu est mise en rapport direct avec la création, il ne s'agit pas alors directement de la création de l'homme, mais plutôt de la création en général, en particulier celle du cosmos dans lequel se manifeste de la manière la plus éloquente la toute-puissance de Dieu<sup>440</sup>. Ceci constituerait alors la spécificité du Ps 139, du moins sur ce point.

### **b) v6 et vv14.17-18**

Le dernier verset de la première strophe nous fait part du feedback du psalmiste sur les propos sur la connaissance de Dieu exposés en vv1b-5 : le psalmiste admire la particularité de la connaissance divine en utilisant deux qualificatifs : l'adjectif (merveilleux, précieux, formidable), et le qatal niphali du verbe , élever. La strophe III nous fait aussi part d'un feedback de la part du psalmiste. Cette fois-ci, ladite réaction est prononcée en deux temps : d'abord au v14, et puis tout à la fin au vv14.17-18a. En v14, le psalmiste laisse libre cours à l'admiration qu'il éprouve pour son Dieu ('ōdkā). Le vocabulaire est semblable à celui du v6a ; à la place de l'adjectif , v14 met le qatal niphali du verbe <sup>441</sup> renforcé par la forme adverbiale <sup>442</sup> . Néanmoins, le motif du v14 n'est pas tellement comme celui du v6a. Dans la strophe III consacrée pour ainsi dire à faire le récit de sa création, le psalmiste admire en v14 non pas la connaissance, mais plutôt l'œuvre de la création réalisée par Dieu dans sa propre personne.

En outre, plus loin, aux vv17.18, le psalmiste revient sur l'admiration des œuvres de Dieu. Le vocabulaire choisi à cet endroit présente également quelques similitudes avec v6. D'abord, le substantif pluriel (v17a), qui récapitule principalement la description de la création du psalmiste sans pour autant

---

<sup>439</sup> Is 45,12 : c'est moi qui fait la terre et qui a, sur elle, créé l'humanité ; c'est moi, ce sont mes mains qui ont tendu les cieux ; 48,13 : c'est ma main qui a fondé la terre, ma droite qui a étendu les cieux. Cf. A.S. van der WOUDE, *jād* , in THAT, col. 671: "Die Allmacht Gottes manifestiert sich in der Schöpfung (Jes 45,12; 48,13; Ps 8,7; Hi 26,13)..."

<sup>440</sup> Cf. A.S. Van der WOUDE, *art. cit.*, col. 671.

<sup>441</sup> Cf. R.-F. EDEL, *op. cit.* , p.168 : = .

<sup>442</sup> L'adjectif est . Voir Ibidem.

nécessairement se limiter là<sup>443</sup>, peut être associé avec le substantif féminin qui, de son côté, résume en v6a toutes les modalités de la connaissance divine. Ensuite, les qualificatifs des vv17.18 présentent des rapprochements littéraires avec v6. En v17a, la forme verbale , qatal qal du verbe , être précieux, construit avec l'interrogatif de manière , combien, est proche, du point de vue du sens, de l'adjectif en v6a. La forme verbale , également qatal qal construit avec l'interrogatif de manière, ainsi que la forme verbale font ressortir le nombre et la qualité des projets de Dieu de même manière qu'en v6b le qatal niphali souligne la qualité de la connaissance divine.

### 5.3 Rapports entre vv1-6 et vv19-24

#### a) La mention du Nom de Dieu

Un des premiers éléments que les deux strophes-bornes ont en commun est la mention du nom de Dieu, 2x en strophe I, et 3x en strophe IV (vv1.4./vv19.21.23)<sup>444</sup>. Pendant que la strophe I n'invoque Dieu que par le tétragramme, la strophe IV utilise chaque fois un autre nom dans les trois différentes occurrences : (v19a), (v21a), (v23a). Pourquoi le psalmiste recourt-il, dans la dernière strophe, aux deux autres désignations de Dieu, à côté du tétragramme? Nous l'avons indiqué plus haut, la critique s'accorde pour considérer le tétragramme comme le Nom propre et authentique par lequel désigne son Dieu, le Dieu de ses Pères, depuis la révélation faite à Moïse en Ex 3,14<sup>445</sup>, et explicitée plus tard en Ex 34,6-7<sup>446</sup>. Le nom *eloha* – qui est très probablement le singulier du pluriel *'elohim*, nom beaucoup plus courant – est très rare ; selon W. H. Schmidt, il n'apparaît nulle part ailleurs sinon quatre fois dans le psautier et le livre de Daniel

---

<sup>443</sup> Cf. supra. Il ne s'agit vraisemblablement pas seulement d'une personne précise, mais il est plutôt question de la création dans son intégralité, dont le psalmiste lui-même fait partie.

<sup>444</sup> La strophe II n'évoque pas comme tel le nom de Dieu, et la strophe III n'y recourt qu'une seule fois, avec la mention du tétragramme (v17b).

<sup>445</sup> Cf. supra.

<sup>446</sup> Cf. R. SCORALICK, *op. cit.*, p. Le suisse Ernst Jenni soupçonne que le nom Yhwh pourrait trouver son origine dans le pays des médianites, dans lequel Moïse se séjournait lors de sa révélation. Mais l'exégète de Bâle ne peut le confirmer. Voir E. JENNI, *art. Jhwh*, in THAT, col. 702. 704. Cf. W. SCHMIDT, *Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt*, 1968, pp. 57-61.



pris ensemble<sup>447</sup>. Alors, le nom 'el, est-il différent d'eloha ? Le psalmiste utilise-t-il simplement un synonyme, l'un à la place de l'autre ? W. H. Schmidt affirme que le 'el doit avoir été le mot pour désigner Dieu ou la divinité dans le monde sémitique<sup>448</sup>. Il serait vraisemblablement indiqué de retenir que, pour Israël au moins, le vocabulaire le plus important et le plus pertinent pour parler de Dieu est sans conteste le tétragramme, comme le fait si bien vv1.4. Quand il arrive que le psalmiste fasse recours à des expressions à nuance plutôt générale, la question du pourquoi surgit alors automatiquement. L'usage du nom divin, serait-il aussi un indice en faveur du manque d'unité rédactionnelle de deux strophes ? Dans le cadre de la présente analyse, nous laissons la question ouverte. Il nous suffit, quant à nous, de relever quelques points de ressemblances entre les deux strophes, et ainsi et surtout chercher à montrer combien strophe III peut être conçue comme un développement de vv1-6.

### **b) Les verbes conjugués hqr et jada**

Les deux verbes présents au v1b sont également utilisés au v23. En effet, le verbe hqr au qatal qal *haqartani* (v1b) ainsi que le verbe jada au yiqtol qal *weteda* (v1b) sont repris dans l'avant-dernier verset du psaume en tant qu'impératif qal. Nous avons indiqué à l'occasion de l'analyse du v1 que le passage de l'indicatif à l'impératif pourrait être considéré comme un jeu de rhétorique, de telle manière qu'on ne devrait pas tant s'étonner que le psalmiste revienne à faire, en fin de psaume, une demande sur un champ de connaissance qu'il avait déjà lui-même établi en début de psaume<sup>449</sup>. On peut alors comprendre pourquoi Zenger, entre autres, voit dans les v1 et vv23.24 les cadres qui forment l'inclusion du psaume<sup>450</sup>.

### **c) Les non-dits/ les pensées**

---

<sup>447</sup> Voir W.H. SCHMIDT, *art. 'elohim*, in THAT, col. 154.

<sup>448</sup> Voir W.E. SCHMIDT, *art. ,el*, in THAT, col. 142.

<sup>449</sup> Cf. supra.

<sup>450</sup> Voir E. ZENGER, *Ich will die Morgenröte wecken*, p. 245; ID, *Ein Gott der Rache?*, p. 84.

Dans la première strophe, le psalmiste évoque un des aspects de la connaissance de Dieu, en l'occurrence le pouvoir de pénétrer de loin les pensées. La dernière strophe revient en v23b uniquement sur cet aspect de la vie intérieure du psalmiste en utilisant le terme *dereq*. BooiJ précise que le substantif ne signifie pas seulement pensées, mais en particulier, il désigne les pensées dominées par l'anxiété et l'angoisse<sup>451</sup>. On pourrait le traduire par tourmentes. On comprend que le psalmiste soit réellement angoissé et tourmenté après qu'il ait décrit en vv20-22 les méconduites des mauvais. Certes, ceux-ci ne représentent pas un danger réel, pour le psalmiste ; néanmoins, ce dernier est probablement accusé de pratiques religieuses contraires à la foi yahwiste<sup>452</sup>. Il doit certainement souffrir beaucoup d'une telle fausse accusation. C'est ce tourment qui le pousse à demander à son Dieu de lancer une enquête sur sa personne. De ce point de vue, on pourrait donc affirmer que la strophe IV précise ce qui est avancé de manière plutôt générale dans la strophe I.

#### **d) La terminologie du chemin**

Le thème du chemin est présent de manière explicite avec le vocabulaire du chemin ou de manière implicite en contenant la notion du déplacement. On peut en retrouver les traces dans les strophes I, II, et IV, en l'occurrence en vv2-3 avec le vocabulaire du chemin, en vv7-10 avec la notion du déplacement, et en v24 avec le vocabulaire du chemin. Ici aussi, le scénario est similaire à celui du point précédent concernant les pensées. La différence est qu'ici, les deux strophes font usage du substantif *dereq*. Et pourtant, pendant que strophe I considère les chemins du psalmiste dans leur totalité avec l'expression *kol-dereq* (v3), incluant certainement toutes les activités du psalmiste telles que suggérées en v2, strophe IV s'intéresse à porter une précision en réduisant la sphère plus concrètement aux « deux voies »<sup>453</sup>, celle de l'idolâtrie et celle de toujours<sup>454</sup>.

---

<sup>451</sup> Voir Th. BOOIJ, *Psalm CXXXIX: Text, syntax, meaning*, pp. 14-15. Cf. J. HOLMAN, *Analysis of the text of Ps 139*, in BZ, 14 (1970), pp. 37-71.

<sup>452</sup> Cf. supra.

<sup>453</sup> Cf. G. SAUER, art. *dereq*, in THAT, col. 459 ; F. NÖZTSCHKE, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran*, 1958, p. 23.

<sup>454</sup> Cf. supra.

### e) La parole prononcée et non prononcée

Les deux strophes abordent également l'aspect de la parole. Dans la première strophe, au v4, il s'agit de la parole non encore prononcée, et donc qui se trouve encore au niveau de la pensée<sup>455</sup>. La dernière strophe évoque en v20a la parole prononcée comme chef d'accusation contre le mauvais qui « parlent de Dieu avec perfidie ».

Deux petites observations peuvent être faites à ce sujet. La première concerne la forme littéraire du mot choisi. Alors que le psalmiste recourt en un premier temps à l'aramaïsme<sup>456</sup>, qui est un substantif rare dans le psautier, pour exprimer la réalité de la parole, il se sert, en un deuxième temps, d'un vocabulaire biblique courant en choisissant le yigtol qal du verbe. La deuxième observation est en rapport avec la personne auteur de ladite parole. Dans v4a, il s'agit de la parole du psalmiste lui-même, tandis que les protagonistes en v20a sont plutôt les mauvais qui sont ainsi jugés en fonction du délit de la parole.

### f) Deux attitudes théologiques complémentaires: le Dieu proche du psalmiste et le Dieu juge du mauvais

Les vv1-6 nous présentent l'image d'un Dieu qui se montre proche du psalmiste, tout au moins il est un Dieu qui est là présent (affectueusement) dans la vie du psalmiste. Pour cette attitude, nous pensons que la double expression de la proximité divine en v5 est fondamentale. En effet, de la même manière que v5 est le dernier dans la description du comportement de Dieu vis-à-vis du psalmiste, de la même manière, dans ce verset culmine toute la série de réflexion faite en vv2-4 sur la connaissance divine. La synthèse, pourrait-on dire, en est que la connaissance de Dieu qui déblaye tout l'agenda, tous les domaines et toutes les activités du psalmiste (vv2-4), est tout compte fait présence (v5). Les différents axes sur lesquels se manifeste la puissance de la connaissance divine sont illustrés et développés en vv7-9 de la strophe II. Entretemps, v7 et vv8.10, vv13.15.16 parlent, en fait, de la

---

<sup>455</sup> Cf. supra. Analyse du v4.

<sup>456</sup> Voir F.L. HOSSFELD, *op. cit.*, p. 722. Dans le psautier, le terme revient seulement en Ps 139,4 et Ps 19,5. Cf. Pour Ravasi, le terme milah est simplement d'origine ancienne qui a du succès dans la période postexilique. C'est pourquoi, il est très courant dans le livre de Job. G. RAVASI, *op. cit.*, p. 798

présence de Dieu auprès de son psalmiste, et sont de ce fait, des illustrations du v5. Les expressions *meruheqa* et *miphneka* en v7, *sham attah* et *hineqa* en v8, *jadeqa tanheni* et *tehazeni yamineka* en v10, l'évocation du rôle de Dieu dans la création ou dans la formation des reins et des os en vv13.15, ainsi que la mention de sa présence depuis les premiers instants de la vie du psalmiste en v16, sont toutes des témoins de la présence divine et sont, à ce titre, contribuent à développer et à préciser l'idée de la présence déjà évoquée en v5. A propos, il convient de souligner, en guise de rappel, que l'interprétation de la deuxième partie du verset est allée parfois dans des sens diamétralement opposés. H. Irsigler, en fait un état de lieu dans un article sur Ps 139 qu'il publie en 2002 dans un mélange à l'honneur de Sigurgur Örn Steingrímsson<sup>457</sup>. L'auteur indique, à titre d'exemple, la divergence entre la traduction de Martin Buber et la traduction révisée de la Bible de Martin Luther. La première mentionnée fait ressortir l'aspect de la menace en disant : « tu poses ton point sur moi ». Par contre, la version de Luther met en avant la dimension de protection, en traduisant : « tu poses ta main sur moi »<sup>458</sup>. Mais au-delà de l'interprétation controversée de v5b, il convient de se rappeler que le premier membre du v5, le 5a, ne contient nullement la nuance de menace que l'on pourrait déduire de v5b, en v5a, en effet, il est clairement souligné le rapprochement particulièrement personnel que Dieu a avec son psalmiste<sup>459</sup>.

Cette image d'un Dieu plein de sollicitude en vv1-6 contraste profondément avec celle d'un Dieu-juge qui prononce des sanctions à l'adresse du mauvais em vv19-24.

### **g) Deux différentes expressions de sentiments de la part du psalmiste**

On assiste, dans les deux strophes, à deux types de réaction diamétralement opposée. Le psalmiste du v6 est une personne enthousiaste qui explose d'admiration, d'éloge et de respect pour Dieu au regard de la grandeur de sa connaissance. Gunkel, dans son commentaire de 1926, fait ressortir, de tout l'ensemble qui va de v1 au v18 qu'il considère comme une contemplation-méditation

---

<sup>457</sup> Voir H. IRSIGLER, *Ps 139 als Gebetsprozess*, in H. IRSIGLER (éd.), *„Wer darf hinaufsteigen zum Berg JHWHs?“, St. Ottilien, 2002, pp. 241-142.*

<sup>458</sup> Ibidem

<sup>459</sup> Cf. supra. Analyse du v5.

sur la connaissance, l'image d'un psalmiste calme et serein<sup>460</sup>. Cette première image contraste fortement avec celle que nous offre la dernière strophe du psaume. On a comme l'impression de se trouver devant un psalmiste réellement angoissé et même quelque peu énervé devant le comportement peccamineux des impies. Envers ceux-ci, le psalmiste développe même de la haine. Avec Hubert Irsigler entre autres, nous pensons que le passage de la sérénité à l'énervement et même la haine est conditionné par la trame du psaume. Car, tout comme le souligne si bien Irsigler, vv17-18 en tant que résumé des vv7-116 et vv1-16 constituent le nécessaire préalable aux vv19-24 qui sont en sont la conséquence exprimée sous forme de souhait- demande<sup>461</sup>.

#### **5.4 Synthèse : deux strophes principales et deux strophes secondaires**

##### **a) Schéma récapitulatif des rapports littéraires à l'intérieur du psaume 139**

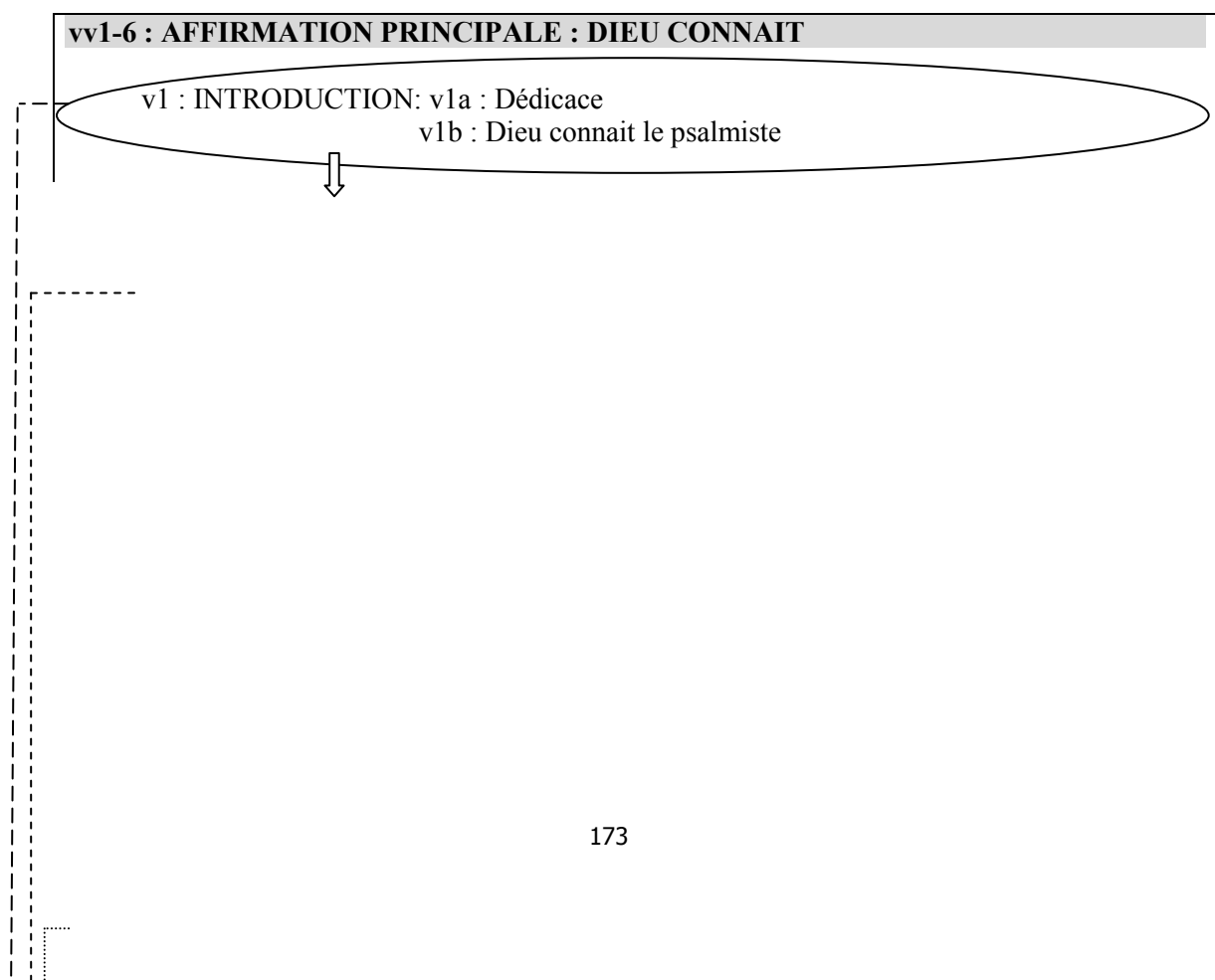
Il ressort de l'analyse qui vient de précéder que l'on peut littérairement regrouper deux à deux les quatre strophes du psaume. D'une part, nous voyons se profiler la réalité littéraire selon laquelle les vv7-12 et vv13-18 se réfèrent complètement aux vv1-6 dont ils sont finalement l'illustration et le développement. D'autre part, les vv1-6 entretiennent un grand nombre de rapports littéraires avec vv19-24. En voici ci-après une représentation schématique.

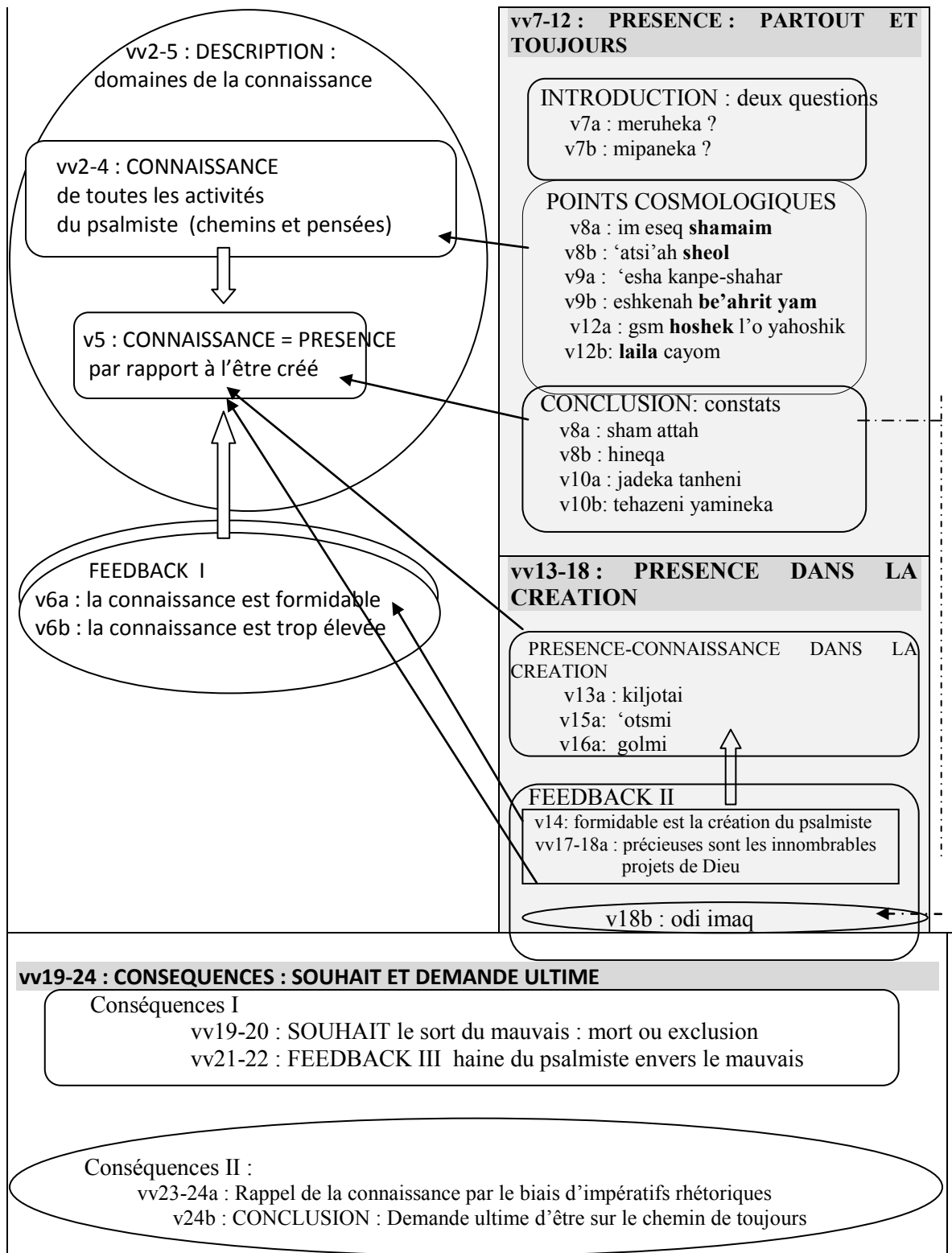
---

<sup>460</sup> Voir H. GUNKEL, *Die Psalmen*, Göttingen, 1926.

<sup>461</sup> Voir I. IRSIGLER, *art. cit.*, p.237. Hossfeld formule plutôt prudemment le rapport des vv19-24 au reste du psaume en montrant néanmoins que la dernière strophe reste une conséquence que le psalmiste tire de la partie principale du psaume. Voir F.-L. HOSSFELD, *op. cit.*, p. 726.

*Le schéma*





**Commentaire**

- **Le cadre : introduction v1 et conclusion vv23-24**

Le schéma montre que l'introduction avec ses deux sous-unités, la dédicace à David et l'affirmation initiale, selon laquelle Dieu connaît le psalmiste, est en relation

directe avec la conclusion qui en contient les conséquences en vv23-24. La flèche directe entre ces deux pôles du psaume a une raison littéraire. Erich Zenger est l'un de critiques qui considèrent les deux groupes de versets d'extrémité, le v1 et les vv23.24, comme l'inclusion littéraire du psaume<sup>462</sup>. Nous l'avons signalé plus haut. Le fait s'avère évident, à cause du parallélisme synonymique aussi bien dans le vocabulaire autour des verbes et , que dans la construction des propositions verbales elles-mêmes. Mais surtout, il faut rappeler la dynamique qui ressort du rapport entre le yiqtol construit avec un waw consécutif (ou conversif) au v1b et la série d'impératifs des vv23.24<sup>463</sup>. Même s'il a fallu un certain examen ( v1b) de la part de Dieu pour mieux approcher et connaître, du moins au moment où le psalmiste prend la parole, il est acquis que la connaissance de Dieu sur le psalmiste est un fait qu'il ne faut plus établir. Ainsi, lewayqtol du v1b se transforme se mue en une série des verbes synonymes au qatal ( v2a; : v2b ; 3a ; 3b), dont le couronnement se fait en v4b avec cette fois-ci le yada au qatal. Néanmoins, avec l'évocation du cœur comme lieu d'investigation, le psalmiste semble affirmer à la fin de tout le processus que la connaissance de Dieu est complète et ne souffre pas d'erreur d'autant plus qu'elle couvre même le siège du for intérieur, le cœur.

Par ailleurs, à ce premier aspect pourrait s'ajouter quelque indice d'inclusion thématique. En effet, le psaume s'ouvre par la dédicace faite à David, maître des chants. En fin de psaume, l'orant, un peu sur le fond de la théologie sapientielle et didactique de la période postexilique<sup>464</sup>, demande à son Dieu de le conduire sur le

---

<sup>462</sup> Cf. supra. Voir E. ZENGER, *Ein Gott der Rache*, p. 84.

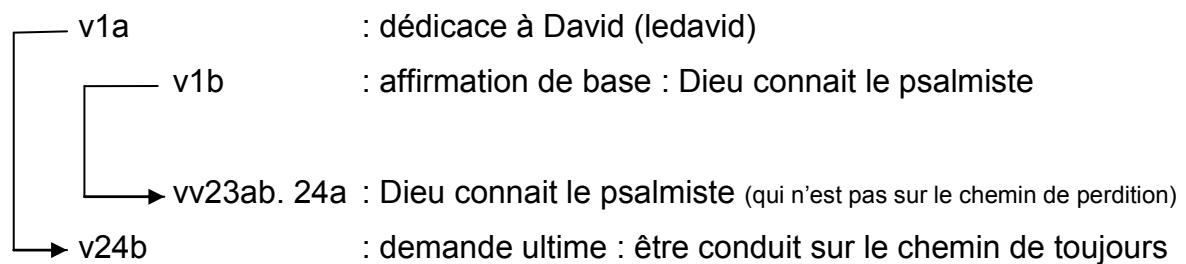
<sup>463</sup> Voir Ibidem. Cf. aussi Th. BOOIJ, *art. cit.*, pp. 3-4, et M. GIRARD, *Les psaumes redécouverts*, p.443.

<sup>464</sup> La plupart de critiques datent le Ps 139 dans la période tardive d'après l'Exil, entre le 3<sup>e</sup> et le 2<sup>e</sup> siècle. Cf. notamment E. ZENGER, *Einleitung in das Alte Testament*, p. 365. En même temps, on observe des indices de théologie sapientielle, au regard d'un grand nombre de rapprochements littéraires avec le livre de Job. Ici la présence d'un vocabulaire plutôt spécifique à Job oriente à rapprocher les deux écrits, à tel point que Helen Schüngel-Straumann, par exemple, propose de considérer Ps 139 comme un commentaire du livre de Job. Voir H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *art. cit.*, p. 51 : « Seine Thematik steht der des Ijobs so nahe, dass man den Psalm als einen Kommentar zum Buche Ijob auffassen kann ». Entretemps, quelques années plus tôt, en 1965, dans la 1<sup>ère</sup> édition du 3<sup>e</sup> volume de son commentaire psalmique, Alfons Deissler avait déjà indiqué tout simplement la parenté des idées sapientielles entre les deux livres. Voir A. DEISSLER, *Die Psalmen. Teil III. Ps 90-150*, Patmos, Düsseldorf, 1965, p 191: « Weisheitliche, insbesondere mit dem Buch verwandte Gedanken sind deutlich zu greifen ». Un état de lieu récent sur les rapports de Ps 139 avec le livre de Job a été fait par Christoph Buysch en 2009. Voir C. BUYSCH, *op. cit.*, pp.141-145. De son côté,



chemin de toujours. On sait que la figure du Roi David était devenue, particulièrement dans la littérature postexilique dont Ps 139 fait également partie<sup>465</sup>, une référence d'identité nationale. La vivacité de sa personnalité, l'éclat de son règne marqué par de nombreuses conquêtes et victoires guerrières, en particulier son exploit contre le géant philistin Goliath, font du fils de Jesse, par-delà toutes ses excentricités de moralité, le prototype même de ceux qui sont conduits sur le « chemin de toujours ». Ainsi, la figure évoquée dès le premier verset du psaume est cette personne-là même qui répond au profil de ce que le psalmiste « exige » pour lui-même. Comme quoi, tout comme David avait autrefois pu bénéficier de marcher sur le chemin de toujours, ainsi, le psalmiste aussi, fort de son intégrité et l'irrévocable prise de partie qu'il affiche pour son Dieu, demande, d'une certaine manière, de subir un traitement pareil.

Ceci dit, nous pourrions représenter les rapports de deux extrémités de notre psaume de la manière ci-après :



On a ainsi d'une part une inclusion interne avec v1b/vv23ab. 24a qui est complètement littéraire, et d'autre part, une inclusion thématique et historique avec v1a// v24b<sup>466</sup>.

#### ▪ Les domaines de la connaissance: vv2-4 et v7-9

L'ensemble des vv2-4 constitue un de deux aspects dans le paquet de la description de la connaissance ; ces versets nomment les domaines dans lesquels se manifeste la connaissance de Dieu sur le psalmiste. Il s'agit de toutes les activités

---

Ernst Würthwein mettait l'accent sur la valeur didactique de notre psaume. Voir E. WÜRTHWEIN, *Erwägungen zu Psalm 139*, in VT 7(1957), pp. 165-182.

<sup>465</sup> Cf. supra.

<sup>466</sup> On établirait ainsi une symétrie concentrique participative, dont il ne faut point chercher un point central, mais plutôt un point d'arrivée vers lequel se dirigent tous les autres points. Dans notre psaume, le point culminant est constitué par vv23-24, plus particulièrement en v24.

du psalmiste, à savoir ses activités de nuit ( v2a), celles du jour ( v3a), ses pensées ( v2b) et même la parole non encore prononcée ( v4a). Si vv2-4 indiquent volontiers les domaines de la manifestation de la connaissance, ils n'en nomment pas cependant l'espace de réalisation que l'on peut cependant supposer : c'est la terre, puisque c'est dans cet espace cosmique, ordinaire et habituel que se passe la vie du psalmiste. Ainsi, dans la 1<sup>ère</sup> strophe, le psalmiste déploie ses activités sur un espace sur lequel le texte du psaume ne nous fait aucune autre indication relative, par exemple, au relief, au climat, ou à l'histoire. La seule indication dont il faudra se contenter est le rapport avec les formes nominales, au travers desquelles on peut relever deux principales caractéristiques symétriquement opposées : la mobilité et l'immobilité. Ainsi, la terre-qui est l'espace de vie du psalmiste en vv1-6, est un pôle cosmique dans lequel, d'une part, le psalmiste connaît des activités qui le rendent dynamique (la forme verbale de l'infinitif construit avec le pronom de la 1<sup>ère</sup> pers. qumi en v2a, ainsi que la forme nominale 'orhi en v3a), et d'autre part, il affiche des attitudes qui le rendent « immobile » (la forme verbale de l'infinitif construit avec le pronom de la 1<sup>ère</sup> pers. shibti en v2a et la forme nominale rib'i en v3a).

Dans l'entretemps, vv7-12 offre au psalmiste d'autres possibilités d'espace de séjour. Ici, il n'est plus question de la terre, comme dans la strophe précédente ; ici, le psalmiste nomme d'autres points capitaux et courants dans la cosmologie biblique : le ciel (v8a), le shéol (v8b), la mer (v9b), et même les ténèbres (v11a.12a)<sup>467</sup>. Ps 139 n'en dit pas davantage sur le contenu exact de différents lieux de séjour évoqués dans la deuxième strophe. La seule indication faite à leur sujet est la présence de diverses expressions verbales qui les accompagnent. Celles-ci se répartissent selon l'ambivalence observée dans la strophe précédente, à savoir, la mobilité et l'immobilité. Pour le dynamisme du psalmiste, la deuxième strophe se sert en tout de cinq verbes : le verbe pe-guttural , aller, dans le qatal qal en v7a ; le verbe lamed-guttural , fuir, dans le yiqtol qal en v7b ; le verbe ,

---

<sup>467</sup> C'est la cosmologie à quatre dimensions. Cf supra. Voir A. KRÜGER, *art. cit.*, pp.70-72. L'auteur s'appuie sur Ps 95,4-5 ; Ps 139, 8-9 ; Am9,2ss. Cf. la cosmologie égyptienne qui atteste aussi les quatre dimensions, en l'occurrence : le ciel, la terre, l'eau et les montagnes. Voir J. ASSAMNN, *Ägyptische Hymnen und Gebete (übersetzt, kommentiert und eingeleitet)*, Fribourg, 1999, 654p. On pourrait aussi conseiller une confrontation avec la cosmologie de la Genèse, telle dans l'étude de J.D. CURRID, *An Examination of the Egyptian Background of the Genesis Cosmology*, in BZ (35), 1991, pp. 18-40, et celle de B. EGO, *Im Himmel und auf Erden. Studien zum Verhältnis von himmlischer und irdischer Welt im rabbinischen Judentum*, Tübingen, 1989.

monter, dans l'hypothétique du *yiqtol qal* en v8a ; le verbe *pe-yod* du *yiqtol hiphil* au v8b ; le verbe *nasha'*, prendre, saisir, dans le *yiqtol qal* en v9a ; le verbe *nahan*, guider, conduire, dans le *yiqtop hiphil taneheni* en v10a, le verbe Les cinq verbes ont la caractéristique commune d'avoir tous au moins une vocalisation *qames* ou *patah*. L'état statique des vv7-12 se lit au travers du verbe être sous-entendu en v8a dans la proposition nominale *sham attah* et dans l'expression *hinneka* en v8b, dans le verbe *shekan*, s'installer, se mettre, dans la forme verbale du *yiqtol qal eshkenah* en v9b.

A la différence des vv1-6, où la terre, seul espace de vie du psalmiste, était à la fois le lieu de mobilité et d'immobilité, dans la deuxième strophe du psaume, la situation se présente autrement. Ici, aucun lieu de séjour n'est à la fois les deux, c.à.d. un espace de mobilité et d'immobilité. Alors que le ciel est présenté comme un espace vers lequel le psalmiste doit se déplacer (v8a)<sup>468</sup>, le shéol et le fond de la mer sont plutôt perçus comme un refuge dans lequel le psalmiste peut prendre son repos (v8b.9b)<sup>469</sup>. Avec la mention de tous ces différents lieux, le psalmiste vient enrichir et compléter l'unique donnée de strophe I, à tel enseigne que, d'une certaine manière, il y aurait lieu de considérer vv7-12, du moins sur ce point, comme une relecture des vv1-6.

- **La connaissance est présence**

- La connaissance en tant que présence en v5*

La deuxième composante du paquet de la description de la connaissance est formée par v5 tout seul. Un très grand nombre de flèches des trois premières strophes se dirigent vers lui. Ceci signifie que ce verset occupe une place centrale non seulement dans la strophe II, mais aussi dans l'ensemble de trois premières strophes de notre psaume. Si Booij avait autrefois repéré le centre du psaume en

---

<sup>468</sup> *im esaq* composé de la particule hypothétique et du *yiqtol qal* du verbe *saleq*.

<sup>469</sup> La présence des deux verbes *shekn* et *eshkenah*

v11<sup>470</sup>, nous nous limiterions, à ce niveau, à constater tout d'abord la centralité du v5 par rapport aux vv1-6, vv7-12, et vv13-18.

En fait, v5 constitue la dernière déclaration dans le paquet de la description de ce qu'est concrètement la connaissance divine en vv2-5. La description des vv2-4 sur l'étendue de la connaissance que Dieu a sur le psalmiste culmine dans l'affirmation des rapports de la connaissance avec la présence ou le rapprochement de Dieu vis-à-vis du psalmiste en v5. La main de Dieu posée sur le psalmiste est l'expression consacrée pour rendre cette réalité qui finalement résume ce qu'est la totalité de la connaissance de Dieu. En un mot, la connaissance est présence. Ce verset-présence semble occuper une position centrale non seulement dans la strophe, mais aussi dans le psaume tout entier.

#### *-Présence de Dieu en v5 et en vv8.10*

La présence de Dieu qui est exprimée en v5 par le geste de la main posée sur le psalmiste est rendue, dans la deuxième strophe, d'une manière un peu plus enrichie. D'abord, à la place d'une seule expression anthropomorphique en v5, v10 en compte deux : le jad et le yamin. A cela s'ajoute que la main et la droite du v10 ont une étendue plus grande que celle de la paume de la main (kaph) en v5. Cette envergure justifie probablement en v10 la présence des

. Dieu se manifeste à l'homme non seulement pour être là, mais aussi pour le mettre en mouvement. Ce n'était pas le cas en v5, où Dieu manifeste sa présence, pour être « simplement » là, car comme le dit Hossfeld, il obligeait le psalmiste à la position statique en l'entourant du derrière et du devant, et en posant la paume de sa main sur lui<sup>471</sup>. Ensuite, comme autres expressions de la présence de Dieu, on rencontre en v8 deux propositions non verbales qui rendent chaque fois compte du résultat d'une tentative faite par le psalmiste pour explorer un espace cosmique à l'abri de la présence de Dieu. Le sham attah (v8a) et le hinneka (v8b) sont en fait des constats de présence divine dans un contexte qui associe aussi bien la position

---

<sup>470</sup> Ce point de vue de Booij est exposé dans son analyse sur le texte, la syntaxe, et le sens du Ps 139 publiée en 2005 dans le *Vetus Testamentum*. Voir Th. BOOIJ, *art. cit.*, pp.3-5: "Verses 11 and 12 are crucial to the interpretation of Ps cxxxix".

<sup>471</sup> Voir F.-L. HOSSFELD, *op. cit.*, p. 722: "YHWH hat den Psalmisten so von hinten und von vorn eingeschlossen, dass er ihn auf der horizontalen Ebene seines Bewegungsspielraums beraubt hat; zugleich hat er auch ein Entkommen in der vertikalen Ebene vereitelt, in dem er von oben seine Hand auf ihn stemmte".

dynamique du psalmiste que sa position statique : quand il cherche à se déplacer pour se rendre au ciel, ou quand il veut se reposer dans le shéol.

#### *-Présence de Dieu en v5 et vv13.15-16*

Le constat de la présence dans la strophe III n'est pas le résultat d'une tentative d'explorer d'espaces de non présence de Dieu, comme cela est le cas en strophe II. Aux vv13.15.16, on déduit la présence de Dieu qui n'y est point indiquée avec des expressions explicites comme partout ailleurs, en v6 ou en vv8.9.10. Cela est dû au fait que le Dieu qui crée est bien présent dès les premiers instants de l'existence du psalmiste. En v13a, il est rapporté que Dieu façonne les reins du psalmiste et en v13b, qu'il tisse le psalmiste dans le sein de sa mère. Une telle activité créatrice suppose ipso facto que Dieu est réellement présent. Le v15 nous rapporte la création des os du psalmiste en précisant le cadre secret : c'est dans les profondeurs de la terre, dans lesquelles notre psaume laisse supposer la seule présence de Dieu. Enfin, v16 n'est pas plus explicite que les autres. Cependant, le verbe ainsi que le substantif anthropomorphique ('eneka, « tes yeux ») ne laissent aucun doute sur la présence personnelle de Dieu devant la scène de la formation de l'être commençant (golem)<sup>472</sup> ; en d'autres termes, Dieu est présent dès les premiers instants de l'existence du psalmiste.

#### ▪ **Feedback en trois étapes**

Notre psaume comprend, en tout, trois séries de feedback du psalmiste. Le premier feedback se trouve en v6. Dans ce dernier verset de la 1<sup>ère</sup> strophe, le psalmiste donne libre cours à l'expression de ses sentiments au regard de la grandeur de la connaissance divine; il le fait en deux temps. D'abord, en v6a, il constate que la connaissance est merveilleuse, et ensuite, en v6b, il reconnaît que la connaissance est trop élevée pour lui. Il y a donc émerveillement devant l'être de Dieu d'un côté, et confession de la petitesse et de la condition humaine, de l'autre.

Un deuxième volet de feedback nous est donné dans la troisième strophe, en vv14.17-18. Alors que l'ensemble des v14 et vv17-18a exposent l'admiration du

---

<sup>472</sup> Sur le sens du terme golem, cf. supra.

psalmiste devant les exploits de Dieu dans la création du psalmiste, v18b fait plutôt un constat qui positionne le psalmiste par rapport à son Dieu. De ce point de vue, il se dégage quelques rapprochements littéraires entre v6a (admiration de la connaissance) et vv14.17-18a (admiration des œuvres de Dieu) d'une part, et v6b (confession de la petitesse du psalmiste) et v18b (constat du positionnement du psalmiste).

Le troisième et dernier volet de feedback contraste nettement avec les deux précédents. A la place de l'admiration, c'est maintenant la haine à laquelle le psalmiste donne libre cours.

### **b) Synthèse : Et si l'on réduisait le psaume aux seules deux strophes principales ?**

Notre schéma montre que les deux strophes internes (vv7-12 et vv13-18) se réfèrent toujours à la première dont elles sont le développement et l'illustration. Nous l'avons suffisamment montré ci-haut. Les points cosmologiques nommés en vv8.9.12 s'ajoutent à l'espace sur lequel se déploie le psalmiste en vv2-4, complétant ainsi le tableau cosmologique de ce psaume. En même temps, les affirmations-constats (d'absurde) présentes dans la deuxième strophe viennent compléter le constat de la connaissance en tant que présence statique en v6. En effet, le sham attah (v8a), le hinneqa (v8b), le jadeka tanheni (v10a), le tehazeni yamineka (v10b) disent la présence de Dieu auprès du psalmiste et « participent » à ce titre, à l'expression de la présence en v5, dans la position statique avec les propositions 'ahor waqedor zartani (v5a), et watashet alai kapekah (v5b)<sup>473</sup>. Seul v7 avec ses deux questions rhétoriques de prise de distance par rapport à Dieu ne sauraient trouver en tant que telles des points d'ancrage dans la première strophe. Néanmoins, du point de vue du sens, on pourrait aisément déduire de la préoccupation d'éloignement que le psalmiste se meut sur le même espace cosmologique que dans la première strophe, et annonce, pour ainsi dire, les espaces nommés en strophe II.

---

<sup>473</sup> Cf. F.-L. HOSSFELD, *op. cit.*, p. 722.

Quant à la troisième strophe, ses deux parties peuvent être casées facilement dans la première strophe, dont elles sont une illustration. En exprimant la présence de Dieu dans la création, les versets-constat en vv13.15.16 font l'écho de la présence statique du v5 ; c'est un Dieu qui est là, car ses yeux voient le golem (v16), crée les reins (v13a) ou est témoin de la création des os (v15). De leur côté, les versets du feedback en vv14.17-18 se retrouvent nettement dans le feedback initial en v6. En effet, alors que vv14.17-18a, tout comme v6a, tombent d'admiration devant la merveilleuse création, v6b et v18b tirent leur petite conclusion en situant le psalmiste : v6 reconnaît sa petitesse, et v18b constate tout simplement la présence permanente de son Dieu.

Au regard de ce qui précède, nous constatons que les trois premières strophes participent à une seule affirmation de base : la connaissance de Dieu est présence<sup>474</sup>. Si la présence de Dieu consiste tout d'abord dans le fait d'être là sur

---

<sup>474</sup> Certes, l'unanimité ne règne guère sur une telle vision de l'unité littéraire de ces trois premières strophes. M. Girard, et P. Auffret sont deux représentants du courant contraire. Voir P. AUFFRET, *La sagesse a bâti sa maison. Etudes structurelles littéraires dans l'Ancien Testament et spécialement dans les Psaumes* (OBO, 49), Fribourg/Göttingen, 1982, pp. 321-382 ; ID, *O Dieu, connais mon cœur. Etude structurelle du psaume cxxxix*, in *Vetus Testamentum*, 47 (1997), pp. 1-22. Néanmoins, en plus du tableau de profondes convergences littéraires et surtout thématiques entre les trois strophes tel que dressé dans cette section, on pourrait aussi évoquer, en passant, la présence du vocabulaire de la connaissance ainsi que le jeu entre les deux personnages, Yhwh et le psalmiste, comme toile de fond qui sous-tend ces trois premières strophe du psaume. En effet, du v1 au v18, les éléments du discours participent à l'explication, au développement et à l'illustration du sens contenu dans la notion du *qal*. Ce terme revient 4x en tant que verbe dans la 1<sup>ère</sup> partie [v1b: *\_\_\_\_\_* : *yiqtol, qal*, 2<sup>e</sup> pers. masc. sing. de *\_\_\_\_\_* « tu me connais, tu connais » ; v2a. *\_\_\_\_\_* : *qatal, qal*, 2<sup>e</sup> pers. masc. sing. « toi, tu connais/c'est toi qui connais » ; v4b. *\_\_\_\_\_* : *qatal qal*, 2<sup>e</sup> pers. masc. sing. « Yhwh, tu connais » ; v14b. *\_\_\_\_\_* : participe *qal*, fém. sing. « et mon âme connaissant/connait »]. On le retrouve 7x dans des variantes [v1a. *\_\_\_\_\_* : *qatal, qal*, 2<sup>ème</sup> pers. masc. sing. avec le suffixe de la 1<sup>ère</sup> pers. du verbe *\_\_\_\_\_* « tu m'éprouves, tu me sondes » ; v2b. *\_\_\_\_\_* : *qatal, qal*, 2<sup>ème</sup> pers. masc. sing. du verbe *lamed-guttural* « tu pénètres mes pensées/intentions de très loin » ; v3a. *\_\_\_\_\_* : *qatal, qal*, 2<sup>ème</sup> pers. m. s. du verbe *\_\_\_\_\_* : au sens métaphorique « tu m'éprouves » ; v3b. *\_\_\_\_\_* : *hiphil, qal*, 2<sup>ème</sup> pers. sing. du verbe *\_\_\_\_\_* « tu t'occupes minutieusement<sup>474</sup>, tu contrôles avec minutie » ; v5 : *\_\_\_\_\_* : « tu vois » ; v16a. *\_\_\_\_\_* : *qatal, qal*, 3<sup>ème</sup> pers. pl. du verbe *lamed-he* « tu vois, tu regardes » ; v16b. *\_\_\_\_\_* : *niphal, yiqtol*, 3<sup>ème</sup> pers. pl. du verbe *\_\_\_\_\_*, « sont écrits »]. Par ailleurs, le *qal* est aussi présent en tant que substantif, 1x au v6a. *\_\_\_\_\_*, et 2x dans des synonymes [v2b. *\_\_\_\_\_* : mot composé de la préposition de mouvement *\_\_\_\_\_* + du substantif *\_\_\_\_\_*, avec le pronom de la 1<sup>ère</sup> pers : « vers, dans la pensée/intention/cogitation » ; v16a. *\_\_\_\_\_* : subst. pl., à l'état construit + pron. 2<sup>ème</sup> pers, sing. « tes yeux » en tant qu'organe de perception et de connaissance - surveillance].

Par ailleurs, Dieu et le psalmiste sont les deux personnages en présence dans cette première partie du psaume. D'abord le psalmiste. Ce dernier est rendu par pronom de la 1<sup>ère</sup> personne<sup>474</sup>, le plus souvent en tant que complément, et de temps en temps en tant que sujet. Dans la section I (vv1-6), on dénombre les occurrences suivantes : (v1b), (v2a), (v2b), (v3a), (v3b), (v4a), (5a), (v5b), (v6a). Ainsi, le psalmiste revient dix fois, aussi bien comme pronom personnel sujet que comme pronom personnel complément dans les particules suffixées *\_\_\_\_\_* et *\_\_\_\_\_*. Une seule fois apparaît le pronom personnel de la 1<sup>ère</sup> personne dans le verbe conjugué (v6b). Dans la section II (vv7-12), on retrouve quatre fois le pronom suffixé pour le psalmiste : (v10a), (v10b), (v11a), (v11b). En outre, le pronom personnel de la 1<sup>ère</sup> personne est intégré 7sept fois dans le verbe conjugué : (v7a), (v7b), (v8a),

l'espace habituel du psalmiste (v5), elle est aussi, cependant, une présence de mouvement, surtout quand il s'agit d'explorer d'autres espaces cosmologiques (vv8-12). Quoiqu'il en soit, la présence de Dieu reste et est fondamentalement une présence de toujours et de partout ; c'est ce que semble dire v18a qui, en cela, conclut le discours sur la connaissance-présence. Ceci signifie en même temps que v18a renoue avec le contenu de v5 qu'il redit avec force. Si ceci est vrai, si les strophes vv7-12 et vv13-18 participent à ce point à développer et illustrer le sens de la connaissance tel qu'exposé en vv1-6, ne pourrait-on pas, du point de vue strictement littéraire et non rédactionnel, oser penser que les strophes II et III sont secondaires par rapport à la première dont elles dépendent complètement ? Et si cela est vrai, pourquoi, du point de vue littéraire, ne pourrait-on pas, à la rigueur comprimer le discours des vv1-18 au seul discours des vv1-6 dans lesquels même vv7-12 et vv13-18 sont d'une certaine manière contenus ?

Aussi, en supposant et en considérant que les deux strophes internes peuvent être mises entre parenthèses, notre schéma n'établit aucun rapport direct entre les deux strophes internes et la strophe IV<sup>475</sup>. Cette dernière entretient ses rapports plutôt directement avec la strophe I. L'introduction en v1, tout en faisant la dédicace

---

(v8b), (v9a), (v9b), (v11a). La grande différence avec la section I (vv1-6) réside dans le fait que le psalmiste de la section I subit davantage l'action de Dieu, tandis que dans la section II, il apparaît plutôt comme sujet de sept verbes conjugués répartis dans 4 des 6 versets de la section. Dans la section suivante, le psalmiste revient en partie (vv13-16 [ (v13b), (v15b), (v15c)]) dans son rôle passif des vv1-5, avant de redevenir actif dans les deux derniers versets (vv17-18 (v14b), (v18a), (v18b). Ensuite Dieu. Le deuxième personnage de cette première partie passe du rôle extrêmement actif dans la section I (vv1-5) à celui moins actif dans les deux autres sections. Dans la section I, Dieu est le personnage qui mène l'action ; c'est lui qui prend l'initiative, c'est lui qui éprouve (v1), c'est lui qui connaît (v1.2), qui pénètre (v3), qui entoure (v4), qui pose sa main (v5). La situation change un peu dans la section suivante, où la 2<sup>ème</sup> personne est mentionnée pour la première fois dans ce psaume par le pronom personnel complément de la 2<sup>ème</sup> personne : dans (v7a), (v7b), (v8b), (v10a), (v10b), (v12a). Avec la section précédente, section II a aussi en commun l'emploi de la particule de la 2<sup>ème</sup> personne (v8) ; cette particule est une emphase qui met en évidence l'interlocuteur du psalmiste. De toutes les façons, dans les sections I et II, c'est toujours le même Dieu qui se trouve dans le rôle du personnage à la 2<sup>ème</sup> personne. Il est sensiblement plus actif dans la section I avec son action dans neuf verbes conjugués [ (v1b), (v1b), (v2a), (v2b), (v3a), (v3b), (v4b), (v5a), (v5b)], contrairement à la seule action directe du v10 dans la section I [ ]. Il revient neuf fois comme pronom personnel de la 2<sup>ème</sup> personne, le plus souvent intégré dans le verbe conjugué ; il est sept fois pronom complément : (v14a), (v14b), (v15a), (v16a), (v16b), (v17a), (v18b). Enfin, Dieu est désigné deux fois par le nom propre (vv1.4) et une fois par au v17 ; il est interpellé deux fois avec l'apostrophe (vv2.13).

<sup>475</sup> Contrairement à certains auteurs qui, au besoin considèrent une partie de la strophe III et une autre de la strophe IV comme une unité littéraire. Voir, par exemple E. ZENGER, *Ich will die Morgenröte wecken*, p.246 ;



et en annonçant le thème qui est exploité et développé en vv2-5, est en lien direct avec la conclusion du psaume en vv23-24. En fait, l'affirmation faite en termes de confession de foi sur la connaissance de Dieu en v1b, est reprise de manière forte, avec une grande symétrie de vocabulaire et sous la forme verbale de l'impératif en vv23-24b. Entretemps, la dédicace initiale de v1a se fait entendre thématiquement, en sourdine, en v24b, quand le psalmiste se sait être bénéficiaire des conséquences positives de la connaissance de Dieu, comme dirait-on l'a été le roi David. La demande formulée en v24b a sa raison d'être en fonction de l'existence du v1a.

En outre, c'est le fait de la connaissance-présence de Dieu qui justifie, selon nous, la position que prend le psalmiste par rapport au mauvais en vv19-22. Être à la portée de la connaissance de Dieu signifie pour le psalmiste qu'il doit se solidariser avec celui qui le tient de si près et si personnellement dans sa présence<sup>476</sup>. On comprend alors que le lien peut être direct avec la première strophe, en particulier avec vv2-5. La solidarité avec le Dieu qui lui est présent signifie la disparition de sa sphère (cf. v19) - par la mort ou au moins par quelque éloignement - de tous ceux Dieu ne saurait encadrer de par sa présence, sur lequel il ne pose pas la paume de sa main (v5ab), puisqu'il ne leur garantit pas une présence permanente (cf. v18b), à cause de leur comportement peccamineux (cf. v20). Par rapport à cette situation concrète concernant, le psalmiste prend position en vv21-22, comme autrefois en v6. Néanmoins, à la place de l'enthousiasme de la première strophe, on rencontre plutôt le désarroi et la haine envers le mauvais dont il se déclare être ennemi, car les ennemis de Dieu sont ses propres ennemis (cf. v22).

---

<sup>476</sup> Il nous semble que la recherche n'a pas toujours cherché à dégager de manière profonde les rapports littéraires internes entre vv19-24 et tous les versets qui les précèdent. Pour cimenter le lien entre les premiers versets du psaume avec v19 et au-delà avec vv19-24, on s'est souvent limité à évoquer des aspects secondaires, tels la ressemblance de vocabulaire entre v1 et vv23.24, et le fait que le conflit du psalmiste avec les mauvais constituerait le *Sitz-im Leben* du psaume. Zenger est un des témoins de cette option exégétique. Il rassemble les deux arguments, l'un dans le commentaire de 1994, et l'autre dans son étude de 1998. Cf. E. ZENGER, *Ich will die Morgenröte wecken*, p. 246; et ID, *Ein Gott der Rache*, p.84-85. Selon cette perspective, les vv19-24 sont thématiquement la raison d'être des premiers versets du psaume, considérées dans une certaine critique comme la première partie du psaume. En dégagant le sens de la connaissance dès vv1-6 en tant que présence qui solidarise, on comprend, nous semble-t-il, le lien direct que cette première strophe entretient avec la dernière- ordinairement considérée comme atypique.



## **PARTIE II**

### **THEOLOGIE DU PS 139 DANS LE CONTEXTE DE LA COLLECTION PSS 138-145**



## Observations préliminaires

L'analyse du Ps 139 dans la première partie de ce travail a montré que le Dieu du Ps 139 est d'abord et avant tout le Dieu qui connaît le psalmiste (vv1b-4) parce qu'il lui est présent (vv5.18b), toujours et partout (vv7-12) ; et ce, dès le premier instant de son existence (vv13.15-16). Ainsi, la connaissance divine est présence totale et permanente. On a ainsi l'occasion de faire une autre approche à côté de celle qui pendant très longtemps a présenté le Dieu du psaume 139 selon des catégories plutôt métaphysiques : le psalmiste a affaire à un Dieu omniscient, omniprésent et omnipotent<sup>477</sup>.

Cette dimension personnelle du Dieu ressort davantage en confrontant la théologie du Ps 139 à la conception générale de Dieu qui se dégage de l'ensemble de psaumes du dernier psautier davidique. Telle est la tâche de la deuxième partie de notre travail.

Il importe, toutefois, à cet endroit de faire une précision d'ordre méthodologique. Une vue théologique d'ensemble du groupe des Pss 138-145 postule que ce dernier soit un ensemble littéraire dont il soit susceptible de dégager une ligne théologique commune. Aussi, allons-nous, pour commencer, nous pencher sur la question de savoir si Pss 138-145 ont une cohésion littéraire entre eux.

---

<sup>477</sup> Cf. A. DEISLER, *op. cit.*, p. 193, et surtout l'état de la question fait par S. WAGNER, *art. cit.*, pp. 133.

**CHAPITRE I**

## LA COHESION LITTÉRAIRE DES PSS 138-145

Zenger rapporte la divergence des vues qui avait autrefois opposé Gunkel à Möwinckel, selon laquelle, le premier, le maître, préférait analyser chacun de psaumes de manière isolée affirmait que les psaumes n'ont pas de lien entre eux et qu'il convenait de les analyser séparément, tandis que le deuxième, l'élève, estimait plutôt que l'agencement des psaumes les uns à côté des autres devait obéir à un plan, une ligne théologique bien déterminé<sup>478</sup>. Mowinckel considérait, en fait, que l'ordre des psaumes- qu'il s'agisse de quelques groupes de psaumes ou du psautier tout entier - ne pouvait pas être simplement un fait du hasard. Si, dans l'entretemps, l'approche gunkélienne a littéralement dominé l'exégèse psalmique, le regard holistique des groupes ou du tout psautier tout entier a pu se profiler petit à petit, surtout depuis les dernières décennies.

Dans cette deuxième partie de ce travail, l'analyse du psaume 139 dans Le contexte de la collection Pss 138-145 s'inscrit dans ce cadre méthodologique, selon laquelle nous supposons l'existence d'un lien littéraire et la présence d'un plan théologique commun pour tous les huit psaumes de dernier psautier davidique. Quel est le lien littéraire de ces huit psaumes ? Qu'est-ce qui fait que ces huit psaumes peuvent être considérés comme un ensemble littéraire cohérent ?

### 1.1 La mention ledavid comme marque d'identité commune des Pss 138-145

---

<sup>478</sup> Voir E. ZENGER, *The composition and the theology of the fifth book of psalms 107-145*, in JSOT, 80 (1998), pp. 77-110. Cf. J-M. AUWERS, *La composition littéraire du psautier. Un état de la question* (Cahiers de la Revue Biblique, 46), Paris, Gabalda, 2000, pp.5 : « L'exégèse du Psautier héritée de Hermann Gunkel s'est largement désintéressée de la configuration du recueil lui-même (...) Depuis quelques années, cependant, les interprètes se sont avisés que le Psautier n'était pas un simple amalgame de poèmes accumulés au cours des siècles, mais un « livre », au plein sens du terme, dont la forme même est porteuse d'une intention théologique qui rejaillit sur la signification des pièces individuelles ».

Un de premiers indices littéraires d'appartenance commune de ces huit psaumes se trouve dans la mention de l'expression ledavid dans le titre de chaque psaume. Pour cela, on désigne ces psaumes comme psaumes davidiques. C'est une caractéristique que Pss 138-145 partagent avec une longue liste d'autres psaumes<sup>479</sup> qui portent cette même mention du ledavid<sup>480</sup>. Quelle est la valeur exacte de la mention ledavid dans les titres des psaumes concernés ?

## **A/ Quelques prises de position dans le cours de dernières décennies**

Quand en 1991, Jacques Vermeulen publie son article « Où en est l'exégèse du psautier ? »<sup>481</sup>, on pouvait avoir l'impression, que le débat sur la mention était clos, ou sinon devait l'être. En effet, son constat sur la question est claire, et son argumentation apparemment irréversible. Il s'exprime en ces termes: « Comme le Pentateuque était attribué à Moïse, le psautier a été longtemps considéré comme l'œuvre du roi David. En effet, pas moins de 73 psaumes (83 dans la Septante) ont reçu un titre portant la mention ledavid, ce qui se traduit souvent par « de David ». Aujourd'hui, l'attribution des psaumes à David ou à ses proches (Asaph, les fils de Coré, Salomon) est abandonnée. Les titres sont, à l'évidence, des ajouts assez récents et interprètent les psaumes dans la ligne des Chroniques, qui accorde une place démesurée à la personne de David et à son rôle liturgique.

---

<sup>479</sup> Les psaumes davidiques sont répartis à travers tout le psautier de la manière suivante : livre I (3-41), livre II (51-72), livre III(86), livre IV (101-103.), livre V (108-110.138-145). Pour sa part, Zenger dresse un tableau de trois critères de ce qu'il considère comme récurrents dans les psaumes dits davidiques : a) elles ont toutes la mention dans leurs psaumes. b) elles contiennent des psaumes de supplication individuelle faite dans le contexte d'une menace des ennemis/de l'ennemi ; à la supplication s'ajoutent à des endroits bien choisis des psaumes de louange ou d'action de grâce, qui proclament et chantent alors la délivrance. c) (le psalmiste) l'orant a d'une part le profil d'un roi poursuivi et persécuté, qui en appelle au secours de son Dieu-Roi, dont la résidence terrestre est le Temple ; d'autre part l'orant se présente comme le pauvre, le juste, qui en tant que tel en appelle à la justice libératrice de Yhwh.

<sup>480</sup> Nous avons abordé longuement la question de la valeur de la mention à l'occasion de l'analyse de Ps 139,1 dans la Partie I. Cf. J-L. VESCO, *op. cit.*, p. 1284 : « c'est le personnage de David qui unifie ce recueil ».

<sup>481</sup> J. VERMEULEN, *Où en est l'exégèse du psautier ?*, in *Vetus Testamentum* (202) 1991, 75-91.



En plus, le contenu et la langue sont le plus souvent incompatibles avec les perspectives et les usages du Xème siècle»<sup>482</sup>. La position de Vermeylen était bien claire, mais elle ne disait pourtant pas le dernier mot sur la question. Il reste quelques zones d'ombres sur lesquelles la recherche va se pencher dans la suite. Martin Kleer<sup>483</sup> en 1996, Klaus Seybold<sup>484</sup> en 2000, et Martin Leuenberger<sup>485</sup> en 2004 en sont là les protagonistes dignes de mention. Leurs travaux ne viennent pas balayer les bonnes conclusions de Vermeylen ; ils remettent la thèse sur le métier, en approfondissent certains détails et ouvrent d'autres horizons.

### (1) Martin Kleer

Martin Kleer considère l'expression d'une part comme une note d'authenticité davidique des psaumes, et de l'autre comme une grille de lecture et d'interprétation. Dans certains psaumes précis, en l'occurrence les Ps 18 et 7 ainsi que les psaumes avec la notice biographique, la mention renvoie à l'authenticité davidique<sup>486</sup>. Dans d'autres occurrences, cependant, Martin Kleer estime que la mention est à comprendre comme plutôt un indice de lecture. Ainsi, dans les psaumes concernés, le rédacteur final doit avoir cherché à orienter l'attention du lecteur vers un rapport du psaume avec la vie ou la personne de David, pour autant que celui-ci joue un rôle dans la mémoire collective de la période postexilique<sup>487</sup>. Comme quoi, le sens de la notice davidique des psaumes a évolué dans un contexte de crise d'identité, qui secoue Israël pendant et après l'exil. Et partant, toutes les notices ne sont pas équivalentes.

---

<sup>482</sup> ID, p.86.

<sup>483</sup> Voir M. KLEER, „Der liebliche Sänger der Psalmen Israels“. *Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen*, Bodenheim, 1996.

<sup>484</sup> Voir K. SEYBOLD, *David als Psalmensänger in der Bibel. Entstehung einer Symbolfigur*, in W. DIETRICH/H. HERKÖMMER(éd), *König David- biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt*, Zürich, 2003.

<sup>485</sup> M. LEUENBERGER, *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter*, Zürich, 2004.

<sup>486</sup> Voir ID, p. 78: « ...Demnach ist in der Endfassung des Ps 18 die Überschriftennotiz *Iedavid* als Autorenangabe zu lesen. Dasselbe gilt auch für Ps 7... Ähnlich verhält es sich nach der gängigen Meinung bei den anderen Psalmen mit einer biographischen Überschrift, obwohl diese Überschriften nicht ausdrücklich erwähnen, dass David den jeweiligen Psalm auch „gesagt“ oder „gesungen“ hätte. Die biographischen Überschriften, die die betreffenden Psalmen mit bestimmten Ereignissen aus dem Leben Davids verbinden, gäben zu erkennen, dass zumindest zur Zeit ihrer Entstehung die Notiz *Iedavid* als Autorenangabe und das als - auctoris aufgefasst wurden“. Cf. J.L. KÜGELI, *Spirituality of Psalms*.

<sup>487</sup> Voir M. KLEER, *op. cit.*, 86.

## (2) Klaus Seybold

Plus récente est la contribution de Klaus Seybold faite au 19<sup>ème</sup> colloque de l'Académie suisse des sciences sociales en 2000, dont le thème central était la personnalité du roi David<sup>488</sup>. Pour mieux saisir la position de Seybold sur la mention , il faut la replacer dans le cadre général de son étude. En effet, Seybold se fixe pour objectif de mettre la lumière sur la conception – reçue et apparemment établie-, selon laquelle le roi David est le chantre des psaumes. Pour ce faire, l'auteur fait une enquête historique en dehors du contexte littéraire des psaumes eux-mêmes. Sa conclusion mérite l'attention. Seybold estime que l'affirmation selon laquelle David est auteur et chantre des psaumes, n'est attestée ni dans les récits traditionnels dits « saga », ni dans les livres historiques - en l'occurrence dans les livres de Samuel-, ni dans l'œuvre du Chroniste. Dans toutes ces littératures, on a tour à tour l'image d'un David, pasteur originaire de Bethlehem, qui joue sur la cithare, ou l'image d'un David roi, qui, à l'occasion, exécute un chant funèbre ; son action s'arrêterait là ; elle n'a aucun lien direct avec les psaumes, tels qu'ils nous sont livrés dans la Bible<sup>489</sup>. En passant, Seybold conteste l'historicité desdits « paroles » de David en 2Sam22.23 ainsi que l'authenticité davidique du psaume 18, qui en découle. Pour lui, ces textes sont écrits longtemps après David, et ce, après l'exil. De plus, l'œuvre du Chroniste, nous présente un David, roi et prêtre, qui est en fait « célébré » comme l'initiateur du service du temple et de la liturgie musicale<sup>490</sup>. Le roi et grand- prêtre ne chante pas lui-même ; il est plutôt intercesseur et organisateur de toutes activités et tâches du culte. Comme quoi, la base historique sur laquelle reposerait l'affirmation de quelque authenticité davidique des chants n'est pas une ! Pour Seybold, le psautier contient en fait deux genres de David. Un premier groupe de psaumes, dits psaumes royaux, présente David comme roi. Ces psaumes sont préexiliques pour la plupart. Ils rapportent entre autres les rituels d'intronisation et jugent le roi en exercice par rapport au roi David, fondateur de la dynastie. L'autre type du David

---

<sup>488</sup> Voir K. SEYBOLD, *art. cit.*, in DIETRICH u. HERKÖMMER(éd), *op.cit.*, p. 151,

<sup>489</sup> Le deuxième livre de Samuel rapportent deux occasions, où David, alors déjà roi de Juda, chante un chant funèbre ; une fois à la mort de Saul et Jonathan (2 Sam 1,17ss), une deuxième fois à la mort d'un officier (2 Sam3, 31ss).

<sup>490</sup> SEYBOLD, *art. cit.*, p. 152: „Als Psalmendichter und –sänger tritt er in chronischer Sicht selbst nicht auf“.

psalmique est venu beaucoup plus tard dans la période post-exilique, lors de la rédaction du psautier. C'est le David, placé par les rédacteurs dans les notices en-tête des psaumes sélectionnés par eux. Ce travail rédactionnel doit avoir été l'œuvre de plusieurs mains, et il s'est étalé sur une longue période. Il suffit pour cela de regarder la grande diversité et la variété dans la formulation, la variété des versions du psautier massorétique et grec ainsi que celui du psautier de Qumran. L'identification de la fonction de ce David plutôt postexilique dans les psaumes n'a pas toujours été aisée, étant donné l'interprétation difficile de la mention *David*, à cause de l'ambiguïté de la préposition *David* à cet endroit<sup>491</sup>. Seybold est tranchant à ce sujet. Le *David* n'est nullement un *-auctoris*, en fonction duquel l'expression indiquerait dans ce cas l'authenticité. Il s'appuie pour cela sur les conclusions d'Ernst Jenni en 2000, qui est parvenu à montrer que l'hébreu ne connaît point l'emploi du *-auctoris*<sup>492</sup>. À en croire Seybold, le *David* est un *-inscriptionis*, dont la fonction est d'indiquer le groupe auquel appartient le psaume concerné.

### (3) Martin Leuenberger

Martin Leuenberger publie ses travaux sur les psaumes (livres IV et V) en 2004. Là-dedans, il aborde la question de la mention *David* dans le cadre d'un excursus. C'est là une démarche qu'il estime importante, avant d'aborder l'analyse des derniers psaumes du livre IV du psautier, à savoir les Pss. 101-106<sup>493</sup>. Pour l'auteur, la présence de la mention *David* au Ps. 101 et suivants (108-110.(122.124.131.133.) 138-145), soulève pour le moins le problème de son historicité. De fait, l'auteur estime que, l'œuvre du David historique doit avoir pris fin au livre II du psautier, conformément à l'indication explicite au Ps. 72,20 : «fin des prières de David, fils de Jessé»<sup>494</sup>. Dans la foulée, ses considérations historiques laissent la place à une

---

<sup>491</sup> Idem, 153: „Der Name Davids wird in den Überschriften in verschiedener Weise benützt. Im Zentrum steht dabei die Formel *ledavid*: seit langem eine offene Wunde der Psalmenforschung, weil es einfach nicht gelingen will, das Rätsel ihrer Bedeutung zu lösen“.

<sup>492</sup> Ibidem: „Ernst Jenni hat wohl den endgültigen Beweis geführt, dass es im Hebräischen die spezielle Verwendung eines *David* als *auctoris* nicht gegeben hat“.

<sup>493</sup> M. LEUENBERGER, *op. cit.*, p. 72: „Um die Psalmanalyse zu entlasten, soll zuvor in einem Exkurs zur Psalmüberschrift *David* deren Funktion in IVf. bedacht werden“.

<sup>494</sup> Ibidem : « Die Konzeptionsanalyse der Malkut Jhwh in Buch IV schloss an die historisierende Ablauflesung des königskonzeptionellen Psalters 2-89 an; wenn dort David mit dem expliziten Vermerk des Endes der Davids(72,20) durch Salomo und die weitere Königsepoche(Buch II) abgelöst wurde und Buch IV mit seiner *David* Konzeption an die Grosskonstellation anschloss, so

analyse morphologique de la préposition <sup>495</sup> de la mention . En conclusion, M. Leuenberger considère, que le David des livres II, IV, et V du psautier n'a rien à avoir que le David historique<sup>496</sup>.

Pss. 138-145 font partie du groupe des psaumes dits davidiques. Ils en constituent la 5<sup>ème</sup> et dernière collection de ce genre ; ils sont répartis à travers tout le psautier de la manière suivante : livre I (3-41), livre II (51-72), livre III (86), livre IV (101-103.), livre V (108-110.138-145)<sup>497</sup>. Tout comme tous les autres psaumes davidiques, Pss 138-145 portent dans leur en-tête ou dans le tout premier verset la mention . La mention apparaît tantôt seule, en l'occurrence dans deux psaumes du groupe qui nous concerne (Ps 138 et 144)<sup>498</sup>, mais le plus souvent la mention est accompagnée d'autres mots, qui la déterminent ou avec lesquels elle est apposée. Cette situation se retrouve notamment aux psaumes 139 ( au chef de chœur, à/de David, un psaume), 140 ( au chef de chœur, un psaume à/de David), 141 ( au chef de chœur, à/de David), 142 instruction de/pour David, quand il était dans la caverne), 143( un psaume, à/de David), 145 ( une louange à/de David)<sup>499</sup>.

---

stellt sich die Frage nach dem Sinn der (nach dem „Querschläger 86) nun in 101 und 103, danach in 108-110.(122.124.131.133) 138-145 wieder auftauchenden Überschrift .

<sup>495</sup> *ID.*, 173: „ Während also das Verständnis des noch unbestimmt bleibt, wird für ein Bezug auf die geschichtliche Daviddynastie sehr unwahrscheinlich“.

<sup>496</sup> *Idem*, p. 174: « Als Fazit ergibt sich, dass – unabhängig von der zuletzt vorgeschlagenen spezifischen Deutung von - das Davidbild in IVf keine historisierende Transparenz oder gar Tendenz auf die geschichtliche Situation Davids oder der Davidzeit mehr aufweist...“.

<sup>497</sup> La LXX porte le nombre de ces psaumes avec la mention à 83.

<sup>498</sup> Détails de cette mention, dans leur occurrence.

<sup>499</sup> Deux types de classification de ces psaumes sont possibles en fonction des leurs entêtes : la répartition à 4, qui regroupe les psaumes deux à deux selon leurs en-têtes, ainsi que celle à 2 catégories. Selon la première répartition on regroupe ces psaumes en fonction de leur entête. Deux psaumes (138 et 144) portent l'entête ; les 141 et 143 ont le au début de leur texte ; Ps. 139 et 140 ont essentiellement les mêmes termes que les deux psaumes précédents mais en ordre inverse. Les psaumes 142 et 145 se singularisent par le fait qu'ils indiquent les circonstances lesquelles se retrouverait David. Ps. 145, quant à lui, a dans comme en-tête le terme

C'est là une première classification. La deuxième façon de regrouper ne connaît que deux catégories. Un premier groupe, formé par les Pss. 138 et 144, est celui qui n'a que la simple mention ; les deux psaumes se trouvent plus ou aux extrémités de la collection. Un deuxième groupe, constitué par le reste de psaumes, est celui qui comporte une ajoute en plus de la mention . Ce dernier groupe peut comprendre deux sous-groupes : les Pss. 139, 140, 141, 143 ont la désignation pour

#### (4) Synthèse

Retenons que le débat sur la mention *le dauid* semble avoir orienté vers un acquis. La critique est en partie d'accord avec Vermeulen sur le fait que tous les psaumes dits de David ne le sont vraisemblablement pas. On a même l'impression que la notion elle-même de « psaume davidique » doit être repensée autrement. De fait, tout comme l'a si bien observé Leuenberger, la mention *le dauid* n'a pas le même sens dans toutes ses occurrences. En d'autres termes, la préposition « *le* » du *le dauid* doit avoir des sens différents, que le contexte littéraire et même historique devra chaque fois préciser.

#### B/ Un petit regard morphologique sur l'expression *le dauid*

Le sens de la préposition *le dauid* est problématique. Pour s'en rendre compte, qu'il nous suffise d'évoquer deux positions contradictoires avancées dans les analyses de deux auteurs, Martin Kleer et Klaus Seybold. Pour le premier, le *le dauid* a dans certains psaumes la fonction d'un *auctoris*<sup>500</sup>, alors que dans beaucoup d'autres la mention *le dauid* indique simplement l'horizon d'interprétation ou la grille de lecture. L'auteur argumente ici en s'appuyant sur l'histoire rédactionnelle des psaumes et du psautier<sup>501</sup>. Pour le second auteur, la préposition *le dauid* n'a nulle part dans l'hébreu biblique la fonction d'un *auctoris*. L'auteur se réfère ici aux conclusions des travaux d'Ernst Jenni<sup>502</sup>. Jusqu'à quel point est-il permis d'accorder raison à Jenni, et quelles en sont ou seraient les conséquences pour la recherche sur les psaumes et le psautier ?

La présente section veut mettre toute la lumière sur la nature et la fonction du *le dauid* hébraïque. Pour ce faire, nous nous servons du lexique anglais de Francis Brown

---

psaume, tandis que les Pss. 142 et 145 n'ont pas le terme *le dauid*, chacun ayant le sein pour déterminer *le dauid* : *le dauid* instruction pour Ps. 142, et *le dauid*, louange, hymne pour Ps. 145.

<sup>500</sup> Voir M. KLEER, *art. cit.*, Ps 18; 7; ainsi que tous les psaumes avec mention biographique.

<sup>501</sup> Voir Ibidem.

<sup>502</sup> Cf. Supra.

(1953)<sup>503</sup>, des grammaires de B. Waltke et O' Connor (1990)<sup>504</sup>, de Rudolf Meyer(1992)<sup>505</sup>, ainsi que des travaux d'Ernst Jenni (1992 et 2002)<sup>506</sup>.

### (1) Francis Brown (1953)

Les résultats des travaux publiés en 1953 sous la direction de Francis Brown, professeur d'hébreu et langues apparentées, sont une édition revue, corrigée et augmentée du lexique de William Gesenius<sup>507</sup>. Brown et ses collaborateurs S. R. Driver et Charles A. Briggs, tous deux professeurs à Oxford, le premier pour l'hébreu, le deuxième pour la théologie biblique, reconnaissent essentiellement à la préposition le sens de direction<sup>508</sup>, avec 7 variantes ou nuances. 1) le a la nuance locative de direction ou de mouvement: vers, en direction de ; 2) la préposition prend aussi la nuance locative de rapprochement : près de ; 3) le est utilisé comme une particule complément du verbe pour introduire la manière, la modalité, notamment dans la formule prophétique wayehi debar...lemor, en disant, pour dire..., littérairement : il y eu une parole qui disait, mieux la parole fut adressé en ces termes.<sup>509</sup> 4) le prend de temps en temps la nuance de passage ou de transition ; 5) le est également utilisé pour rendre la nuance de référence, qui peut être même un sens possessif ou sens d'appartenance ; il est dans ce cas un *auctoris*<sup>510</sup>. A propos, le lexique mentionne entre autres l'expression

---

<sup>503</sup> F. BROWN et alii, *Hebrew and English lexicon of the old testament*, Oxford, 1<sup>st</sup> edition 1907, 1953, 1957, 1959, 1962. Nous abrégeons HELOT. Brown bénéficie de la collaboration de S. R. Driver et Charles A. Briggs, tous deux professeurs à Oxford, le premier pour l'hébreu, le deuxième pour la théologie biblique.

<sup>504</sup> B.K. WALTKE et M. O'CONNOR, *An introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Eisenbrauns, Winona Lake, 1990. Contrairement aux grammaires traditionnelles qui contiennent toujours les trois parties: phonétique, morphologie et syntaxe.

<sup>505</sup> R. MEYER, *Hebräische Grammatik*, Walter Gruyter, Berlin- New York, 1992, 553 p.

<sup>506</sup> E. JENNI, *Die hebräischen Präpositionen. Band 1: Die Präposition Beth*, 1992, 398 S.; *Band 2: Die Präposition ,*, 1994, 194 p.; *Band 3: Die Präposition Lamed*, 2002, 349 p. Nous abrégeons l'œuvre JHP suivi du numéro du volume.

<sup>507</sup> Les originaux de son lexique en plusieurs tomes sont en allemand et ont longtemps constitué un précieux instrument de travail dans l'exégèse biblique d'expression germanophone.

<sup>508</sup> HELOT, pp. 510-518

<sup>509</sup> Cf. en latin le datif „commodi“. Cette nuance semble être proche de la dernière évoquée par Brown, à savoir la construction avec le verbe à l'état construit.

<sup>510</sup> HELOT, 513 « Here also belongs the so-called Lamed auctoris, Is38 a writing *belonging to, of, or by* ».

comme exemple, où apparaît le *auctoris*. Et partant, la notice doit être traduite comme suit : un psaume de David <sup>511</sup>. Même si le *du* est aussi bien un *auctoris*, le lexique de Brown estime qu'il faut plutôt parler ici non point de l'authenticité davidique, mais plutôt de l'appartenance à la collection dite de David<sup>512</sup>. 6) Le *comporte* en outre une nuance temporelle, et se traduit par : aux environs, à peu près, vers, comme c'est le cas notamment en Gn 3,8 , vers le souffle du jour. 7) on retrouve enfin le *dans* la construction avec l'infinitif construit<sup>513</sup>.

## (2) Bruce K. Waltke et M. O'Connor (1990)

Bruce K. Waltke et M. O'Connor se consacrent principalement à la syntaxe de l'hébreu biblique<sup>514</sup>. Et même là, les auteurs la considèrent comme une simple introduction à la syntaxe, et le tout en 765 pages. S'agissant de la préposition *à*, la grammaire de Waltke et O'Connor constate tout d'abord la polysémie de l'expression<sup>515</sup>. Les auteurs énumèrent en tout six sens, dont le tout premier et le plus fondamental est l'indication de la direction. Le *est* alors l'équivalent de la préposition « vers ». Mais tout comme la polysémie le suggère, au sens fondamental s'ajoutent plusieurs sens analogiques et figurés, dont notamment le sens possessif.<sup>516</sup> A propos, les auteurs indiquent que la possession ou l'appartenance peut dans certaines situations renvoyer à une relation d'authenticité.

---

<sup>511</sup> Ibid: « a Psalm of or by David ».

<sup>512</sup> Ibid: « but possibly denoting origin, at least in some cases, a Psalm belonging to a collection known as David's... ».

<sup>513</sup> Cf. Le gérondif et adjectif verbal latin, par exemple: le gérondif de *facere* dans « ad faciendum », pour faire ; ou 'adjectif verbal de *effeminare* dans « ad effeminandos animos », pour adoucir les mœurs (J. Caesar, *De Bello Gallico*).

<sup>514</sup> Une grammaire a traditionnellement trois parties : la phonétique, la morphologie et la syntaxe. La grammaire des Waltke et O'Connor a cette originalité, que de se concentrer sur une seule partie, à savoir la syntaxe. C'est donc une grammaire spécialisée, et est à ce titre, une œuvre de pionnier.

<sup>515</sup> IBHS, 205: « This preposition, like the other monographic prepositions *and*, is used in a great many ways ».

<sup>516</sup> IBHS, 184: « It marks location « to, towards », and « at, near », as well as analogous time references; it is the preposition of transformation « into » and belonging « to » and it marks purpose clauses (« in order to »). It can also be used in way analogous to *à*, prefixed to nouns that do not fall within its usual prepositional range, often nouns in enumerations or in apposition ».

### (3) Rudolf Meyer (1992)

Publiée chez Walter de Gruyter (Berlin- New York) en 1992 la grammaire de Rudolf Meyer revient sur l'affirmation du sens fondamental « de direction », d'où découle de manière analogique la nuance « auctoris ». On y mentionne plusieurs emplois différents du avec le verbe<sup>517</sup> ; on s'intéresse longuement à la variété de l'accentuation que prend le , tantôt l'accentuation ordinaire de la préposition avec le shewa, + ce qui donne , tantôt avec une voyelle pleine patah/qames, sireq, segohl, ou holem. C'est le cas des occurrences suivantes : avec la vocalisation **shewa** dans , pour manger; avec la vocalisation qere (p.e. Jo 1,1); avec la vocalisation **patah** dans , pour faire ou dans l'expression , pour aider (Jos. 10, 33), avec la vocalisation **qames** dans l'emploi verbal notamment , pour donner (Jos 17,4), avec la vocalisation **sireq** dans , pour s'habiller (Gn 28,20). Quoiqu'il en soit aussi bien pour les emplois verbaux que les emplois non verbaux, le sens dominant est presque toujours celui de direction ou d'orientation. Meyer n'évoque pas l'existence d'un *auctoris*.

### (4) Ernst Jenni (1992, 2002)

L'exégète suisse Ernst Jenni consacre une bonne partie de ses recherches des dernières décennies du 20<sup>ème</sup> siècle aux prépositions hébraïques. Si le premier tome est consacré à la préposition paraît dès 1992, le tome 3, qui analyse la préposition , ne voit le jour qu'en 2002. Déjà dans le tome de 1992, qui sert en même temps d'introduction à la série d'études sur les prépositions, Jenni remettait en question la conception, selon laquelle la préposition a principalement un sens local de direction<sup>518</sup>. Pour l'auteur, et ce contrairement à Brockelmann<sup>519</sup>, la préposition a avant tout la fonction d'établir une relation ; c'est un « *relationnalis* »<sup>520</sup>. Il reviendra

---

<sup>517</sup> Voir R. MEYER, *op.cit.*, p. 174-177.

<sup>518</sup> Voir la question de la „lokal-terminative Grundbedeutung“ dans JHP I, 21: „Bevor wir auf die Frage eingehen, ist es aber doch noch erforderlich, die von den Lexikographen und Grammatikern immer als Ausgangspunkt genommene und so stark in de Vordergrund geschobene lokal-terminative Bedeutung von anhand der Texte näher zu überprüfen. Sonst lässt sich die herkömmliche Argumentationsweise nicht entkräften uns ist eine fundierte Sicht der Opposition zwischen.

<sup>519</sup> Voir C. BROCKELMANN, *Hebräische Syntax*, 1956.

<sup>520</sup> Idem, 24: „Es zeigt sich nach alledem, dass Grammatiker wie Brockelmann u. a. nicht gut beraten waren., wenn sie ausgerechnet die idiomatischen adverbialen Ausdrücke und den späten aramaisierenden Sprachgebrauch als Ausgangspunkt für die Erklärung der Bedeutung von „lamed“ genommen haben. Das klassische Hebräisch kennt vielmehr diese Präposition nur als allgemeinsten



alors au tome 3 de 2002 de déployer dans toute sa diversité l'immensité sémantique du *relationalis*. Le spectre est très grand, et Jenni adopte une terminologie propre. Il dénombre au total neuf différentes sortes de *relationalis*, parmi lesquelles le *pe-nun* auctoris ne figure vraiment pas.

\* *revaluationis*, qui représente 7,5% de l'emploi du *pe-nun*, se retrouve entre autres dans Ex 2,10 : *וַיְהִי כִּי הָיָה אֵלֶיךָ בֶּן-בְּרִיָּה*<sup>521</sup>. La TOB traduit : et il devint pour elle un fils. Littéralement, on aurait : et il est(devient) pour elle (pour, vers, en direction, en considérant que c'est) un fils.

\* *ascriptionis*, avec 14,0 % d'occurrences, est utilisé notamment dans Dtn 15,17a : *וְהָיָה לְךָ עֶבֶד*. Traduction de la TOB : et il sera *pour* toi un esclave perpétuel<sup>522</sup>. Le *pe-nun* fonctionne ici comme un datif d'attribution avec le verbe être, comme quoi la relation du maître, ici « toi », avec son esclave. L'esclave appartient au maître de manière illimitée.

\* *dativum*, avec ses 14,0% d'emploi, est à signaler en l'occurrence dans Dtn 15, 14 : *כְּשֶׁנֶּחֱמַדְךָ אֱלֹהֶיךָ אֵלֶיךָ*. Traduction de la TOB : « selon que le Seigneur, ton Dieu, t'a béni, ainsi tu *lui* donneras ». Ici on a vraisemblablement un emploi idiomatique du verbe *pe-nun*<sup>523</sup> avec la préposition *pe-*, accompagné du complément, qui est en fait le datif latin.

\* *experientiae* revient 4,0% de l'emploi de la particule *pe-* ; on le rencontre dans ce sens notamment au *pe-nun* de Dtn 15,16: *וְהָיָה לְךָ בֶּן-בְּרִיָּה* « car il fait bon *pour* lui (=il est heureux) chez toi ».

\* *applicationis* représente 8,5% des occurrences ; on trouve un exemple de cet emploi en Dtn 15, 17b : *וְהָיָה לְךָ עֶבֶד* « *pour/ avec* ta servante tu agiras de la même manière ».

\* *illocutionis*, représentant 9,0% des occurrences bibliques du *pe-nun*, est attesté notamment en Gn 3,9 : *וַיִּקְרָא אֱלֹהִים אֶל-אָדָם* « (Alors le Seigneur Dieu appela l'homme) et *lui* dit (à lui) ».

---

Relationalis, der sich je nach dem Kontext (semantische Beschaffenheit auf der x- und y-Seite) in seinen unterschiedlichen Funktionen entfaltet.“

<sup>521</sup> L'espace vide est prévu pour le texte hébreu.

<sup>522</sup> Traduction de la TOB.

<sup>523</sup> Pour la syntaxe du verbe *pe-nun*, voir R. MEYER, *Hebräische Grammatik*, II, p. 78

\* *cum infinitivo*, est le sens auquel on reconnaît 22,5% d'occurrences du biblique, notamment en Gn 12,10 : « Abram descendit en Egypte *pour* y séjourner ».

\* *adverbiale* représente 13,0% d'usage du ; il est signalé entre autres en Gn ,33 : (texte hébreu) Le Seigneur s'en alla quand il eut fini de parler avec Abram. Abram, quant à lui, retourna *vers* son endroit.

\* *modi*, avec ses 7,5% d'emploi, est notamment attesté dans Gn 2,8 : (texte hébreu) « (et le Seigneur Dieu dit) il n'est pas bon que l'homme soit *pour lui* seul ».

Faisons une observation à la fin de cette liste. Le *ascriptionis* est la terminologie de Jenni pour le couramment appelé ailleurs *possessionis*. Dans cette catégorie entre tout , qui représente un rapport d'appartenance, et c'est dans cette catégorie qu'il classe le *inscriptionis* que d'autres grammairiens ont désigné jusqu'alors par *auctoris*. En ce qui concerne le psautier, on retrouve le *inscriptionis* 73x avec la personne de David - c'est le plus abondant -, 11x pour Koreh, 12x pour Asaph<sup>524</sup>.

En fait, on doit presque malheureusement faire le constat, selon lequel l'abondante terminologie de Jenni ne nous permet pas beaucoup d'avancer dans le débat sur la nature du du <sup>525</sup>. La ligne de démarcation entre les différentes catégories de est apparemment, par endroit, difficile à faire: le *revaluationis* semble être identique au *aescriptionis*, les frontières entre le *aescriptions* et le *dativum* sont fluides. A ce niveau, une seule évidence est acquise : la particule , en tant préposition établit presque toujours une relation entre un verbe conjugué et un substantif ou un pronom<sup>526</sup>. Il est par contre difficile de faire une nette différence entre les différentes catégories des énumérées par Jenni. Par ailleurs, ce n'est pas vraiment le propre de la préposition hébraïque que d'établir la relation entre le verbe et le substantif<sup>527</sup>.

---

<sup>524</sup> Cf. E. JENNI, op. cit.

<sup>525</sup> Voir Ps 39,1 et 18,1

<sup>526</sup> Cf. les grammaires hébraïques cis mentionnées.

<sup>527</sup> A côté des prépositions ( , , ), on trouve aussi mais aussi à bien d'autres particules grammaticales, dont notamment la conjonction et les particules et . Apparemment, seul le contexte, direct ou immédiat, littéraire ou extratextuel, textuel ou rédactionnel, pourrait permettre d'aider à préciser la nature de la relation qu'établit la préposition, en l'occurrence la préposition du

## (5) Synthèse

En conclusion, notre souci de comprendre le sens de la mention n'a pas encore trouvé satisfaction. L'étude morphologique laisse la porte ouverte à plusieurs sens. Ceux-ci ne peuvent être déterminés a priori. Apparemment, il faut s'en remettre au contexte pour obtenir toute la lumière. Dans le cas précis des psaumes, une critique sur l'histoire de la rédaction s'impose pour mieux saisir le sens de la mention .

## C/ L'apport de la critique rédactionnelle

### (1) Etat de la question

Gianfranco Ravasi constate que la datation des psaumes aura été pendant longtemps un casse-tête pour l'exégèse<sup>528</sup>. Et ce, à juste titre. En effet, les nombreuses approches d'analyse historico-critique, initiée depuis l'école allemande de la « Formgeschichte » autour de H. Gunkel n'ont jamais réussi à faire l'unanimité. On doit la plupart du temps se limiter à faire des suppositions, qui elles-mêmes reposent sur des chancelants indices littéraires intra- et extratextuels. A ce sujet, J. Vermeylen constate, que la tendance est entretemps passée de l'analyse diachronique à la lecture synchronique, qui ne se préoccupe plus des questions historiques, dont celle de la datation<sup>529</sup>. Qu'à cela ne tienne, jetons un petit regard sur quelques prises de position sur la question, de Gunkel à nos jours.

---

<sup>528</sup> Voir G. RAVASI, *Il libro dei Salmi, Volume I*, Roma, 198. Cf. G. H. WILSON, *The Editing of the Hebrew Psalter*, 1985.

<sup>529</sup> J. VERMEYLEN, *art. cit.*, p. 89 : « Depuis 1970, écrit Vermeylen, un nouveau courant traverse toute l'exégèse biblique : des études de plus en plus nombreuses abordent les textes à l'aide des méthodes empruntées à la critique littéraire moderne d'œuvres contemporaines. Ces méthodes sont variées (sémiotique, étude des structures littéraires, analyse rhétorique, etc.), mais elles ont pour point commun de s'attacher à l'état final du texte, sans se préoccuper ni de sa préhistoire éventuelle ni de son contexte historique. (...) En ce qui concerne les psaumes, deux types de recherches surtout doivent être relevés. D'une part, des auteurs de langue française étudient la structure littéraire des psaumes. D'autre part, les exégètes de l'«Ecole d'Amsterdam» s'intéressent davantage au contenu religieux des textes, qui sont destinés à transformer leurs lecteurs ; ils mettent en valeur la portée « objective » des psaumes, éclairée par la tradition biblique ». Il faudrait cependant mentionner absolument deux tendances, qui reviennent pas sous la plume de Vermeylen. D'un côté, c'est l'exégèse canonique, qui insiste sur le texte final canonique. Cette exégèse se pratique surtout, ou tout au moins trouve leur impulsion- dans les milieux anglo-saxons, avec notamment Brevard S. CHILDS, comme figure de proue. De l'autre côté, on voit s'exercer l'exégèse holistique du psautier. Ce courant met surtout en avant l'intention rédactionnelle et théologique non pas des psaumes partiels, mais plutôt des ensembles allant jusqu'au psautier en tant que livre. Un des principaux représentants de cette tendance est Erich ZENGER.

Les premiers pas historico-critiques concernant la datation ainsi que le *sitz-im-leben* des psaumes sont posés à coup sûr par Hermann Gunkel. Son hypothèse se résume en ceci : la plupart des psaumes remontent à l'époque royale (fin 11<sup>ème</sup> siècle av. J.C jusqu'à début 6<sup>ème</sup> siècle av. J.C.<sup>530</sup>). Selon toute évidence, la période royale commence effectivement avec le règne du Roi Saul (1030-1010), auquel succèdent directement le roi David (1010-970 environ), figure emblématique de l'histoire, et le roi Salomon (972 environ- 933, fils de David et constructeur du grand Temple de Jérusalem. A la mort de Salomon, le royaume se divise en deux, celui du Nord avec Samarie, et celui du Sud avec Juda. A partir de 933, chaque Royaume va connaître sa propre histoire. Celle du royaume s'arrête dès 722/721, tandis que le royaume du sud se maintient jusqu'en 587, avec la prise de Jérusalem et la déportation de Sédécias, dernier roi de Juda. La royauté d'Israël connaîtra ses hauts et bas, tout comme l'histoire de beaucoup d'autres royautés. Cependant, les débuts de la royauté, la royauté unifiée, en particulier sous David et Salomon, semble avoir une apogée toute remarquable. La liturgie, constitue l'un des domaines, où excellent les deux rois précités.

Dans l'entendement de H. Gunkel, les psaumes remonteraient donc précisément à cette période de la royauté et s'inscrivent dans le cadre de la liturgie du premier temple<sup>531</sup>. Exception est faite pour quelques rares psaumes, dont les psaumes hybrides et certains psaumes de supplication individuelle, qui eux, dateraient plutôt de l'époque perse, c.à.d. entre 538 av. J.C., date de l'édit de Cyrus, et 333 av. J.C. Cette thèse de H. Gunkel sera suivie par S. Mowinckel et beaucoup d'autres ; et ce, pendant un bon bout de temps. On pourrait dire, la « position royale » se maintient jusque dans les premières décennies de la deuxième moitié du 20<sup>ème</sup> siècle. Des travaux, comme ceux de M. Dahood, confirment cette position, en faisant cette fois-ci recours à une argumentation plutôt littéraire : la présence remarquable d'archaïsmes,

---

<sup>530</sup> Voir notamment R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament* (T.1), 1962 ; W. HARRINGTON, *op.cit.* Israël Selon toute évidence, la période royale commence effectivement avec le règne du Roi Saul (1030-1010), auquel succèdent directement le roi David (1010-970 environ), figure emblématique de l'histoire, et le roi Salomon (972 environ- 933, fils de David et constructeur du grand Temple de Jérusalem. A la mort de Salomon, le royaume se divise en deux, celui du Nord avec Samarie, et celui du Sud avec Juda.

<sup>531</sup> Cf. J. VERMEYLEN, *art.cit.*, p 86.

ougaritismes, témoigne de l'influence cananéenne et prophétique, qui ne peut remonter que très loin, à l'âge d'or de la période royale<sup>532</sup>.

La thèse « royale » est en partie partagée par Wilfrid Harrington. Dans sa « Nouvelle Introduction à la Bible »<sup>533</sup>, il propose un schéma, selon lequel se serait formé le psautier. Pour l'auteur, « le psautier est, en fait, une collection des collections, mais ces dernières ne correspondent pas à la division actuelle. A l'origine, elles existèrent indépendamment l'une de l'autre »<sup>534</sup>. Au nombre de ces collections, Harrington compte deux principales, à savoir les collections élohiste (Pss. 42-83) et yahwiste (Pss. 1-41 ; 90-150). A ces deux principales allait s'ajouter ce que Harrington appelle « un recueil yahwiste secondaire »<sup>535</sup>. Le critère de cette répartition semble avoir été la variété des noms divins. L'auteur s'exprime à ce sujet : « La préférence donnée à l'un ou l'autre des noms divins n'est pas accidentelle ; il est légitime d'établir une division sur cette base... »<sup>536</sup> A la fin, Harrington dénombre tout un tas de petites collections. Outre les deux grandes, qui se constituent sur une base plutôt thématique, on compte d'autres collections ou classifications selon « leur auteur ». C'est dans cette catégorie, que Harrington distingue les collections de David (3-41.52-72. 86.101.103.108-110.122.131.133.138-145), Asaph (50.73-83), et Coré (42-49).

On remarquera, que l'auteur ne donne pas tellement de détails sur des dates ou les périodes, dans lesquelles se seraient constituées les différentes collections. Une chose n'en est pas moins sûre : certaines collections sont plus anciennes que d'autres. Ici, l'auteur se suffit à affirmer, que « l'élément le plus ancien est représenté par la plus grande collection davidique, suivie par les « Prières de David ». Toutes les deux forment le noyau initial du psautier »<sup>537</sup>. Dans sa prudence sur la datation

---

<sup>532</sup> Voir le commentaire de M. DAHOOD, *Psalms* (Anchor Bible, 16-17a), 3t., New York, 1966-1970,

<sup>533</sup> W. HARRINGTON, *Nouvelle introduction à la Bible, traduit de l'anglais*, Paris, Seuil, 1970, pp. 466-468.

<sup>534</sup> ID, p. 466.

<sup>535</sup> ID, p. 467.

<sup>536</sup> Ibidem.

<sup>537</sup> ID, p. 468.

des psaumes et du psautier, Harrington conclue en ces termes : « Le psautier a pris sa forme définitive avant l'achèvement de la Septante, c'est-à-dire à une époque bien antérieure à l'an 200 avant Jésus-Christ. La date de chacun des psaumes ne peut pas être déterminée avec précision, faute d'évidence interne. Au début de ce siècle, il était courant parmi les exégètes non catholiques d'attribuer pratiquement tous les psaumes à la période postexilique. On est revenu de cette position extrême, et la tendance est maintenant de reconnaître dans le psautier une large part d'éléments antérieurs à l'exil »<sup>538</sup>.

Mais déjà dans les années 50, un autre son de cloche commençait à se faire entendre. Le discours se montre plus tranchant, et prend nettement distance par rapport à la thèse « royale ». Ce courant affirme ceci : les psaumes trouvent leur origine, en grande partie, dans la période perse. De toutes les façons, la plupart des psaumes sont postérieurs à l'Exil et sont plutôt l'expression de la piété « des gens attachés au second temple et à la Loi »<sup>539</sup>. A. Robert(1953)<sup>540</sup> et R. J. Tournay(1965)<sup>541</sup> du côté francophone d'une part, et A. Deissler(1965)<sup>542</sup> du côté germanophone d'autre part, comptent parmi les premiers représentants de cette nouvelle tendance au début de la deuxième moitié du 20<sup>ème</sup> siècle. Pour leur part, Robert et Tournay s'appuient sur quelques éléments littéraires : la présence d'une mosaïque des citations, à telle enseigne, que les psaumes se présentent comme des œuvres« anthologiques » d'une part, ainsi que l'usage de l'acrostiche. La mosaïque de citations est très remarquable dans la psalmodie juive tardive, alors que l'acrostiche témoigne d'une spiritualisation plutôt tardive des concepts<sup>543</sup>.

---

<sup>538</sup> Ibidem.

<sup>539</sup> J.VERMEYLEN, *art. cit.*, p. 87 ; cf. M. LEUENBERGER, *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV-V im Psalter*, Zürich, 2004; E. BALLHORN, *Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches(Ps 90-150)*, (Bonner Biblische Beiträge 138), 2004.

<sup>540</sup> A. ROBERT, *L'exégèse des psaumes selon les méthodes de la « Formgeschichte »*, in *Miscellanea Biblica*, Montserrat, 1953, pp. 211-225.

<sup>541</sup> R.J. TOURNAY, *Recherches sur la chronologie des psaumes*, in *Revue Biblique* (65), 1958, pp. 321-357.

<sup>542</sup> A. DEISSLER, *Psalmekommentar*, 1. Auflage 1965 ; 2. Auflage 1969.

<sup>543</sup> Voir J. VERMEYLEN, *art. cit.*, p. 87.

Dans l'entre-temps, comme l'atteste Vermeulen entre autres, l'exégèse des psaumes évoluait vers une exégèse du psautier. Tout en s'intéressant aux psaumes en tant que textes particuliers, l'attention commençait à être portée davantage aux ensembles dans lesquels se regroupent les psaumes. Le psautier, comme grand ensemble, prenait une place d'une importance particulière dans la saisie du sens et signification des psaumes. C'est probablement dans un tel contexte de recherche, qu'il faut placer les travaux d'Erich Zenger<sup>544</sup>. Celui-ci apporte à la fin du 20<sup>ème</sup> et début du 21<sup>ème</sup> siècle un élément intéressant dans le débat, à savoir la prise en compte de l'histoire rédactionnelle aussi bien des psaumes que du psautier. Il en résulte une synthèse des positions antérieures. Zenger est d'avis, que la plupart des psaumes ont leur origine dans la période postexilique, ou tout au moins, ils doivent avoir pris leur état final actuel dans cette période-là<sup>545</sup>. Ceci n'exclut nullement l'existence des premières ébauches des psaumes dès l'époque royale. De toutes les façons, au commencement, il y aurait eu des psaumes de manière séparée, sans regroupement. Il appartient alors à l'exégèse de chercher à dater les différents psaumes, selon les critères variés. On se réfère tantôt au « Sitz im leben », tantôt à l'événement historique évoqué ou auquel on fait allusion, tantôt au thème ou à la tendance théologique, qui sous-tend le psaume<sup>546</sup>. Selon l'auteur, il faut très probablement supposer, que l'on a commencé à avoir les premières versions des psaumes dits royaux déjà dans la période préexilique. Il s'agirait d'abord des psaumes royaux (2, 18, 21, 45, 72, 110) ; les psaumes de Yhwh- Roi (24, 29,93), les psaumes de Sion (46, 47,48, 76). L'auteur ajoute à cette liste, non sans une certaine prudence, l'un ou l'autre psaume de supplication ou d'action de grâces (Pss. 3-7.11-14.17.22.26-28.30-32.35-36.38.41.52.54-57.59.61-68). Si la datation est difficile pour les psaumes précités, elle devait être beaucoup moins compliquée pour les psaumes, qui se rapportent à des événements historiques. Ainsi, Ps. 80 aurait vu le jour à l'occasion de la chute du Royaume du Nord en 722 av. J.C., tandis que Ps. 74 aurait été composé au moment de la chute de Jérusalem en 587/6 av. J.C. Dans la

---

<sup>544</sup> En particulier dans son Introduction à l'Ancien Testament, dont il a la direction et qui paraît pour la 1<sup>ère</sup> fois en 1995. La 5<sup>ème</sup> et dernière édition date de 2004. Cette édition est, selon les mots de l'auteur lui-même, profondément revue et augmentée. E. ZENGER (éd.), *Einleitung in das Alte Testament*, 5. Auflage, Stuttgart, 2004, pp.362-357.

<sup>545</sup> E. ZENGER, *op. cit.*, p. 362: „Es wird angenommen, dass die meisten Psalmen aus nachexilischer Zeit stammen oder zumindest ihre nunmehr vorliegende Textfassung erst in dieser Zeit erhalten haben“.

<sup>546</sup> Voir ID, pp. 362-363

suite, après l'Exil, et même longtemps après l'Exil, vont être composés des psaumes ou des groupes de psaumes, dont la structure littéraire, l'unité de composition et la thématique constituent des indices importantes pour la datation.

Quoiqu'il en soit, Zenger est convaincu, que la composition des psaumes et l'histoire de leur rédaction ont dû s'étendre pendant très longtemps, même bien au-delà de l'époque perse. C'est, en effet, seulement au 2<sup>ème</sup> siècle av. J.C., que la toute dernière touche du psautier voit le jour avec les groupes et les psaumes suivants : la dernière collection davidique Pss 138-144, comme dernière collection davidique, Ps 145, comme introduction à la finale 145-150, Ps 119, et Ps 1, comme préambule de tout le psautier. Cette thèse « helléniste » de la rédaction finale du psautier semble être partagée par un grand nombre de critiques de l'Ancien Testament des dernières décennies<sup>547</sup>.

Faisons une petite synthèse sur la rédaction finale des Pss 138-145. Le paysage exégétique, qui se présente à nous, est bien loin de faire l'unanimité sur la composition et la rédaction des psaumes, pris aussi bien partiellement que comme groupes ou collections. Toutefois, une certaine tendance se dessine pour la dernière collection davidique, les Pss 138-145. La plupart d'auteurs la place dans période d'après l'Exil, tout comme il ressort de l'état de la question que R. Ribera-Mariné dans sa thèse doctorale sur la collection<sup>548</sup>. Nous nous arrêtons quelque peu sur cette période, pour mieux en comprendre les enjeux rédactionnels pour les psaumes 138-145.

## **(2) La rédaction du psautier**

---

<sup>547</sup> En ce qui concerne le Ps 139, voir A. WAGNER, *Permutatio religionis...*, in *Vetus Testamentum* 57 (2007), p. 109 : «so kann man, all diese Indizien zusammengenomen, von einer Entstehungszeit für Ps. Cxxxix ausgehen, die aus sprachlichen Gründen kaum vor dem 5. Jh. v. Chr. liegt, das wahrscheinlichste dürfte das 4. Oder das 3. Jh. V. Chr. Sein“. En plus des indices linguistiques, la théologie de la création du psaume ainsi que son éthique du psaume le rapproche de la pensée sapientielle tardive. Très peu et très rarement, on évoque les événements de l'histoire du salut.

<sup>548</sup> R. RIBERA-MARINE, *La tercera collecion de salmos davidicos*, Rome, 1991. Cf. M. MILLARD, *Die Komposition des Psalters*, Tübingen, 1994.



La reconstruction de l'histoire de la rédaction du psautier est faite de manière différente selon les auteurs. Aux débuts des années '91, Matthias Millard proposait dans sa dissertation doctorale consacrée à la composition du psautier un schéma selon lequel, le psautier a suivi une très longue période rédactionnelle à tel point que le psautier peut être considéré comme composé de plusieurs étapes. Le tout commence avec le psautier initial qui est le psautier élohiste contenant des prières authentiques de David. Suit alors un agrandissement du psautier à l'époque perse. La dernière phase est celle de la stabilisation, dans laquelle se fait le travail de finition. On y précise le rôle de David en tant que « figure d'intégration » de l'ensemble du psautier, par delà certains rôles qu'on lui reconnaît dans certains psaumes ; on y ajoute les psaumes dans lesquels on souligne le rôle royal de Dieu, et enfin, on enveloppe le tout de la marque de la Loi, la Torah. On est à l'époque du « Qumran ». Jean-Marie Auwers, de son côté, semble situer la rédaction finale du psautier, sans équivoque, dans le milieu des scribes de Jérusalem qui auraient ainsi travaillé cette œuvre entre 400 et le début du II<sup>e</sup> siècle av. J.C.<sup>549</sup>. De toutes les façons, sur la question de la datation, on a presque autant d'opinions que d'auteurs. Il est cependant utile, nous semble-t-il, de bien visualiser le contexte historico-littéraire dans lequel se fait la rédaction de nos psaumes.

- *Contexte historique*

L'activité littéraire psalmique au retour de l'Exil est abondante ou tout au moins d'une importance déterminante pour le psautier. Dans cette section, nous étudions cette production littéraire dans la période, qui va du retour de l'Exil dès 538 jusqu'au 2<sup>e</sup> siècle av. J.C. En fait, cette époque, en particulier la fin du 3<sup>e</sup> et la 1<sup>ère</sup> moitié du 2<sup>e</sup> siècle, est de plus en plus considérée dans la critique du psautier des dernières décennies comme la période de composition de la dernière collection davidique ou tout au moins de sa rédaction finale<sup>550</sup>. La forme finale du psautier

---

<sup>549</sup> J.-M. AUWERS, *op. cit.*, pp. 161-170.

<sup>550</sup> Deux de grands chercheurs des dernières décennies dans le domaine de l'exégèse psalmique en Allemagne, à savoir E. Zenger et son élève Frank-Lothar Hossfeld, n'ont pas le même point de vue sur la question. Zenger, dans son Introduction à l'Ancien Testament, 5<sup>e</sup> édition en 2004, place la composition et rédaction des Pss. 138-145 au 2<sup>e</sup> siècle. Frank-Lothar Hossfeld, pour sa part, suppose la composition de cette dernière collection davidique plutôt déjà au 4<sup>e</sup> siècle. Les arguments de l'un et l'autre pourront être présentés plus dans cette section sur la période postexilique. Voir pour cela E. ZENGER, *Einleitung in das Alte Testament*, 2004 ; F-L. HOSSFELD, *Zur Konzeption des fünften Davidpsalters*, in F-L. HOSSFELD et E. ZENGER, *Psalmen 101-150*, pp. 701-702: „Die Synthese von weisheitlichem und priesterlichem Denken im Zusammenhang mit einer Weltvorstellung von einem universalen Raum und entschränkter Zeit votiert für eine entwickelte

serait également de cette époque. Mais pour bien comprendre la période postexilique, il est bon de connaître le climat politico-religieux, qui règne pendant l'Exil.

La période de l'exil babylonien (597-539 av. J.C.), qui dure plus d'un demi-siècle, est ressentie différemment, et parfois de façon plutôt contradictoire. Autant l'exil est une catastrophe pour Israël, loin de terre, autant cette période est particulière dans l'affirmation de l'identité du peuple. Nous allons le préciser ci-dessous.

Certains observateurs de l'histoire d'Israël, parmi lesquels Alberto Soggin<sup>551</sup>, sont nettement frappés par le drame que l'exil babylonien a constitué dans l'histoire d'Israël et surtout dans ses rapports avec Yhwh, son Dieu. Selon Soggin, « l'Exil était néanmoins ressenti par Israël comme une des grandes fractures, la plus fondamentale sans doute de sa longue histoire »<sup>552</sup>, affirme Soggin. En effet, avec la chute de Jérusalem, les déportés ont perdu à plusieurs niveaux : l'indépendance politique s'est envolée - même si celle-ci était plutôt relative « dans le contexte des grandes puissances »<sup>553</sup> de l'époque- ; la grande dynastie davidique avait pris fin, celle-là même, « à laquelle avait été faite la promesse d'une durée éternelle »<sup>554</sup> ; le Temple<sup>555</sup>, qui était le symbole de la présence de Yhwh, avait été détruit ; et enfin, une bonne partie du peuple devait se retrouver loin de la Terre promise, au milieu des peuples étrangers et idolâtres.

---

Theologie, die man am Ende der Perserzeit d.h. gegen Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr verorten kann“.

<sup>551</sup> J. A. SOGGIN, *Histoire d'Israël et de Juda*, Bruxelles, 2004.

<sup>552</sup> Idem, p.318.

<sup>553</sup> Ibidem; cf. Zvi YAVETZ, *art. cit.*, pp.89-107.

<sup>554</sup> SOGGIN, *op. cit.*, p. 318; En fait, la dynastie davidique reposait sur la promesse faite au prophète Nathan (1Sam 7,1-17, plus précisément dans les paroles prononcées par le Seigneur Yhwh aux vv. 15-16 : « ma fidélité ne s'écartera point d lui, devant toi, ta maison et ta royauté seront à jamais stables, ton trône à jamais affermi ».

<sup>555</sup> Pour la conception du temple ainsi que ses retombées après sa destruction, on pourrait entre autres mentionner les articles pertinents des Colloques interuniversitaires tenus sur l'Exil à Edmonton (Canada : 7-11 avril 2008) et Munich (Allemagne :8-12 juin 2009) et publiés en 2010 sous le titre « The concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts », sous la direction de Ehud Ben ZVI et Christoph LEVIN : E.B.ZVI, *Total Exile, Empty Land and the General Intellectual Discourse in Yehud*, pp.155-168 ; C. LEVIN, *The empty Land in Kings*, p. 61-89.

De plus, Soggin fait observer que, « la situation de ceux qui étaient restés dans la patrie ne doit pas avoir été facile, même si nombre d'entre eux furent favorisés par la distribution des terres par les Babyloniens. De fait, si certains jouissaient à présent d'une position sociale meilleure qu'auparavant et d'une richesse personnelle récente, il faut tenir compte des facteurs négatifs, comme la destruction des structures sociales et économiques à l'intérieur de cette nouvelle classe sociale... »<sup>556</sup>. Ainsi donc, la question d'identité est un problème, qui préoccupe aussi bien la population restée au pays, que celle déportée sur les rives de Babylone<sup>557</sup>.

C'est probablement en réponse à ce drame, que l'élite va organiser de façon particulière la vie spirituelle du peuple ainsi que la pratique religieuse en terre étrangère. Pour Harrington, en effet, « l'exil a été une des périodes les plus fécondes de l'histoire d'Israël »<sup>558</sup>. Beaucoup d'autres observateurs de l'histoire partagent cet avis. Déjà, tout comme l'indique Rainer Albertz<sup>559</sup>, certaines sources internes, comme le prophète Jérémie, considèrent, que l'Exil aurait été une chance offerte à Israël pour mieux apprendre à connaître son Dieu, « comme il ne l'avait jamais fait auparavant »<sup>560</sup>. Le peuple prit conscience plus que jamais, de son appartenance à Yhwh, son Dieu. Le rôle des prophètes dans cette prise de conscience allait être très déterminant. « Encouragé par Ezéchiel, précise Harrington, puis par ce grand prophète que fut le Second Isaïe, il se sentit soulevé par une nouvelle et inexprimable espérance »<sup>561</sup>. Mais ceci est la situation du peuple déporté en Babylone, parmi lequel on comptait surtout l'élite du peuple, ses chefs et ses guides dans les domaines intellectuel, politique et religieux. Jr 52,28-30 rapporte

---

<sup>556</sup> ID, p. 319.

<sup>557</sup> Cf. Ps 138.

<sup>558</sup> W. HARRINGTON, *op. cit.*, p.235.

<sup>559</sup> Voir R. ALBERTZ, *Die Exilzeit. 6. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart, 2001, pp.14-16.

<sup>560</sup> Ibidem.

<sup>561</sup> Ibidem.

à propos, que le nombre des déportés s'élevait à quatre mille six cents adultes de sexe masculin<sup>562</sup>. Ils sont cultivés, et même prospères.

Selon Alberto Soggin, la classe dirigeante déportée à Babylone va travailler à « sauver » les traditions du peuple hébraïque, « un thème, qui apparaît de manière récurrente, voir systématique dans le livre des Chroniques, dans la perspective d'une polémique anti-samaritaine »<sup>563</sup>. Une telle activité intellectuelle est en fait favorisée par la politique générale d'immigration, que pratiquent les Babyloniens. Contrairement aux assyriens, les Babyloniens ne dispersent pas les déportés ; ils les installent en « noyaux plus ou moins compacts, surtout dans les régions méridionale de la Babylonie, près du grand canal, le collecteur, qui recueillait les eaux de l'Euphrate, à proximité de la capitale Babylone, et qui passait par Nippur pour rejoindre ensuite l'Euphrate près d'Uruk »<sup>564</sup>. C'est là une situation favorable aux activités commerciales, qui feront la prospérité de certains déportés<sup>565</sup>.

Mais en dépit de cette position économique favorable, l'affirmation de l'identité, qui s'exprime principalement dans la pratique religieuse, reste une préoccupation centrale. Suivons une fois de plus le témoignage de Soggin : « On affirme généralement que, écrit-il, durant l'exil, la pratique de la circoncision,

---

<sup>562</sup> ID, pp. 73-80. A la fin du 7<sup>e</sup>, début 6<sup>e</sup> siècle, la population de Juda aurait atteint 80.000 habitants. A l'issue des deux grandes déportations (598 et 587) le nombre des déportés est estimé à 40.000 environ, soit la moitié de la population de Juda. Ce qui devait représenter une vraie catastrophe! Albertz de conclure: „Das Exil bedeutet somit für Juda in der Tat einen schweren Aderlass“.

<sup>563</sup> J. A. SOGGIN, *op. cit* , p. 317 (édition originale en Italien publiée en 2002).

<sup>564</sup> Ibidem.

<sup>565</sup> SOGGIN, *ibidem*, indique à ce sujet quelques preuves attestant cette prospérité : « Tout ceci donne à penser que de nombreux déportés ont atteint, en peu de temps, une certaine prospérité. Les archives de la banque Murasu et fils en témoignent amplement. Celles-ci ont été découvertes dans les fouilles de Nippur par l'Université de Pennsylvanie, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, et remontent au V<sup>e</sup> siècle av. J.C. Parmi les clients, figurent certains noms hébraïques que l'on reconnaît aisément parce que formés sur l'élément théophore de Yhwh, ce qui indique que, plus d'un siècle après la déportation, la situation des exilés était, pour certains d'entre eux au moins, florissante. En outre, selon certains auteurs, un institut bancaire, la maison Egibi, était sans doute tenu par une famille juive... ». Un témoignage concordant et même totalement optimiste nous vient de l'historien juif Zvi YAVETZ, *Les juifs et les grandes puissances de l'Antiquité*, in Elie KEDOURIE (éd), *Le monde du judaïsme. Histoire et civilisation du peuple juif*, Paris, 2003, p.94 : « En exil à Babylone les juifs n'eurent pas à supporter des souffrances physiques. Selon Berosus, le roi Nabuchodonosor assigna aux captifs, pour qu'ils demeurent, les lieux les agréables. Les juifs bâtirent des maisons, plantèrent des vignes et prièrent pour la paix du pays, dans lequel ils vivaient ». Toutefois, Yavetz fait remarquer, que ce tableau socio-économique n'était pas le même dans le domaine spirituel. Ici, les juifs « pleuraient près des eaux de Babylone.

l'observation du sabbat et le système organique des lois alimentaires furent dotés d'une valeur particulière. Ils auraient été des signes visibles auxquels même un étranger pouvait identifier l'appartenance au peuple d'Israël »<sup>566</sup>. L'institution de la synagogue daterait également de cette époque.

En outre, la période exilique aurait été féconde dans la production littéraire. Mais ici encore, les listes sont aussi nombreuses et différentes, qu'il y a des auteurs. Pour illustration, limitons-nous à deux reconstructions. Albertz, en 2001<sup>567</sup>, dresse une longue liste de compositions et collections littéraires, qui sont pour la plupart des œuvres prophétiques : le livre des 4 prophètes (Osée, Amos, Miché, Zéphanie) ; Habakuk ; l'œuvre deutéronomiste, Jérémie, Ezéchiel, et le deutéro-Isaïe. Quant aux psaumes, Albertz indique la composition des psaumes suivants : 44 et 89 en Babylonie ; 60, 74, 79, 80,83, 85 en Juda. Dans la liste de Zenger<sup>568</sup> pour les psaumes composés au 6<sup>ème</sup> siècle, se retrouvent les psaumes suivants : 53.54-57.59.61-68.

La domination perse en Israël, commence avec le Roi Cyrus en 539 et se termine au déclin de l'empire perse au milieu du 4<sup>ème</sup> siècle av. J.C. Le roi Cyrus est décrit comme étant « un souverain éclairé, qui cherchait à obtenir le respect<sup>569</sup> et la loyauté des peuples qu'il s'était soumis »<sup>570</sup>. En 539 av. J.C., les puissances alliées autour de Cyrus avancent en Babylonie ; à leur tête, un général du Roi des Perses.

---

<sup>566</sup> ID, p. 318.

<sup>567</sup> ALBERTZ, *op. cit.*, pp. 117-323.

<sup>568</sup> Voir E. ZENGER, *Einleitung in das Alte Testament*, pp. 364.

<sup>569</sup> SOGGIN, *op.cit*, p. 327, note à propos, que le respect qu'affichait Cyrus à l'égard des peuples soumis, avait des raisons stratégiques. Il écrit en effet : « A l'égard des peuples soumis et partiellement déportés par les Babyloniens, les rois de Médie et de Perse adoptèrent une politique complètement neuve, non seulement par rapport à celle qu'avait pratiquée l'Assyrie, mais aussi Babylone elle-même. Plus question de déportations dans des terres lointaines pour l'élite de la population, plus question d'essayer de rompre l'homogénéité ethnique des peuples soumis, d'où découlait la nécessité de réprimer constamment les velléités de résistance et de rébellion, mais au contraire une attitude reposant substantiellement sur le respect. Tout ceci, probablement, non pas tant par « bienveillante tolérance », selon l'expression de Noth 154,273, étant donné que le pouvoir restait formellement et pratiquement dans les mains de la cour et des fonctionnaires nommés par celle-ci et 'était donc nullement délégué, mais plutôt pour des raisons pratiques, donc économiques : il était plus simple et moins coûteux d'obtenir la collaboration spontanée des sujets, au niveau local, plutôt, que de devoir imposer une souveraineté étrangère par la force ».

<sup>570</sup> W. HARRINGTON, *op.cit.*, p. 233.

Babylone<sup>571</sup> tombe sans coup férir. Dès 538, le Roi Cyrus<sup>572</sup>, publie un édit<sup>573</sup>, qui autorisait aux juifs exilés à Babylone, de retourner dans leur pays. Dans le même édit, le roi Cyrus portait une disposition, selon laquelle, il affectait des fonds à la reconstruction du Temple<sup>574</sup>.

Les premières années, qui ont suivi la fin officielle de l'Exil, sont marquées en Israël par les efforts conjugués<sup>575</sup> en vue de la restauration de l'identité religieuse, symbolisée par le Temple<sup>576</sup>, présence par excellence de Yhwh au milieu de son peuple. Dans ce contexte, croît l'importance de la classe sacerdotale de manière spectaculaire. Le culte, qui depuis les réformes du Roi Josias est centralisé au Temple de Jérusalem, occupe plus que jamais une place de premier plan dans la vie de l'individu et de la communauté. Il faut probablement penser, à la suite de Martin Noth entre autres, que la montée de la ferveur populaire était une des leçons, que le peuple tirait de l'histoire horrible de l'Exil<sup>577</sup>. Celui-ci devait être vécue dans la conscience populaire comme un châtement divin, conformément à certaines prophéties, ayant précédé la grande catastrophe. « Il se résulta, pour les contemporains, note Soggin, une forte crainte de violer les commandements divins et d'attirer à nouveau les

---

<sup>571</sup> Cf. R. ALBERTZ, *op.cit.*, pp. 64-65: „Als sich im Sommer 539 der persische Angriff ankündigte, wurden die Götterbilder einiger Städte zum Schutz nach Babylon gebracht. IM Herbst rollte der persische Angriff heran. Kyros schlug Anfang Oktober das babylonische Verteidigungsheer bei Opis am Tigris, am 10. Oktober wurde Sippar kampflos genommen, und schon zwei Tage später drang die Vorhut des persischen Heeren, ohne auf größeren Widerstand zu stoßen, in Babylon ein“.

<sup>572</sup> Certains historiens, parmi lesquels Soggin, précisent qu'il s'agirait de Cyrus II (559-530). Voir SOGGIN, *op.cit.*, p.326.

<sup>573</sup> Il existe deux versions du texte de cet édit : une version en araméen (Esd 5,6-6,12), et une autre en hébreu (Esd 1,2-4). Cette dernière serait, selon Soggin et contrairement à E. BICKERMANN, *The Edict of Cyrus in Ezra*, in *Journal of Biblical Literature* (65), 1946, pp. 249-275.

<sup>574</sup> Voir Esd 1,2-4; 6,3-5. La bonté du Libérateur Cyrus était tellement légendaire, que certains écrits bibliques, dont le Second Isaïe, le désigneraient comme l'oint du Seigneur. Voir Is 45,1 ; cf. 44,28-45, 13; 41, 2-3.25).

<sup>575</sup> Non seulement les fonds impériaux permettaient la reconstruction du temple, mais aussi, selon Harrington, *op.cit.*, p.236 : « les juifs de Babylone furent invités à contribuer, eux aussi, aux frais ».

<sup>576</sup> Les travaux commencent par un point hautement symbolique et significatif dans la pensée religieuse juive. En effet, comme l'atteste Harrington, *op.cit.* p. 236: « Le premier soin des Juifs rentrés à Jérusalem fut de reconstruire l'autel des holocaustes. Au milieu du Temple en ruines, un culte régulier fut rétabli ».

<sup>577</sup> Voir M. NOTH, *La catastrophe de Jérusalem de l'an 587 avant Jésus Christ et sa signification pour Israël*, in *Revue de Théologie et de Philosophie* (33), 1962, p.307.

foudres de Yhwh. Ces considérations alimentaient constamment un désir constant de pureté, d'intégrité envers Dieu et expliquent l'importance des rites de purification et d'expiation qui commencèrent à se multiplier. Parmi ceux-ci une place particulière revenait au « grand jour de l'expiration » le *yom hakkipurim*, célébré le 10<sup>ème</sup> jour du mois de Tišri... »<sup>578</sup>.

Dans l'entretemps, la diaspora juive avait augmenté. Il devenait nécessaire pour les localités en dehors, et même loin de Jérusalem, « de disposer de lieux de culte spécifiques, en particulier là où les sanctuaires locaux avaient été supprimés. Devoir trois fois par an entreprendre un voyage de plusieurs jours, voire même de plusieurs semaines, pour se rendre au temple, était vraiment exorbitant. La situation était particulièrement grave pour ceux, qui se trouvaient en Mésopotamie, en Perse et plus tard, en Egypte et en Occident ». C'est pour résoudre ce problème de manière pratique, que « durant la période écoulée entre l'édit de Cyrus et la mission de Néhémie, soit née l'institution que nous appelons couramment la « synagogue », d'après le grec συναγωγή, en hébreu *bêt knésset*, « maison de réunion »<sup>579</sup>. On notera en passant, dans le cadre de la piété populaire décrite ci-haut, qu'une des caractéristiques des communautés de la diaspora, en particulier la diaspora égyptienne, est « le fait de posséder son propre temple dans lequel un culte complet était pratiqué, avec des sacrifices, comme à Jérusalem »<sup>580</sup>. Un deuxième élément frappant dans cette diaspora égyptienne, - élément, qui n'était vraiment pas le moindre-, « était le fait que ce groupe semble manifester une foi polythéiste, ou pour le moins syncrétiste... »<sup>581</sup>.

Quelques bonnes années se sont déjà écoulées depuis la fin officielle de l'exil. Entretemps, la monarchie davidique n'est pas rétablie : la désillusion est à son comble. En fait, dans l'édit de 538, le Roi Cyrus n'avait ordonné aucune autonomie politique<sup>582</sup>. La suprématie politique restait entre les mains des satrapes, autorités

---

<sup>578</sup> SOGGIN, *op.cit.*, p. 347.

<sup>579</sup> *Id.*, p. 348.

<sup>580</sup> *Ibid.*

<sup>581</sup> *Ibid.*

<sup>582</sup> Cf. Zvi YAVETZ, *art. cit.*, 94 : Cyrus autorisait les Juifs à rebâtir le Temple. Il leur permit d'accomplir des sacrifices et de ramener les vases sacrés qui avaient pillés par Nabuchodonosor. Il

provinciales nommées par le roi perse. Dans ce contexte, le besoin d'une réorganisation politique ainsi que celui d'un renouveau spirituel se font ressentir plus que jamais. Le peuple se voit accorder successivement deux figures de proue, qui vont particulièrement marquer la période de la restauration. Il s'agit de Néhémie et Esdras, dont la portée exacte de la mission pour chacun de deux reste un point de discussion parmi les historiens et les exégètes.<sup>583</sup> Tout au moins, il semble établi, à en croire W. Harrington, « la pleine reconstitution de la communauté juive devait être l'œuvre de Néhémie et d'Esdras »<sup>584</sup>. Mais si le premier avait plus travaillé à la stabilité politique, le deuxième aura davantage le mérite d'avoir été le grand artisan de la réforme religieuse. Quoiqu'il en soit, il faut probablement reconnaître, que « Néhémie et Esdras avaient l'un et l'autre établi une théocratie et fondé le judaïsme. Les juifs restèrent soumis à la Perse dans le domaine politique, mais ils formèrent une communauté officiellement reconnue, ayant le droit de régler ses affaires intérieures conformément à la Loi de son Dieu<sup>585</sup> ».

C'est probablement dans ce contexte, que la classe sacerdotale, qui occupait déjà un rôle de premier plan dans la nouvelle communauté, va être à l'origine du courant littéraire sacerdotal, qui accorde une place de premier choix au respect de la Loi. Le courant sacerdotal entreprend alors de relire l'histoire du peuple juif sur la toile de fond des rapports d'Israël avec son Dieu. Ainsi voit le jour, dans cette période postexilique, probablement dès la fin de la première moitié du 4<sup>ème</sup> siècle<sup>586</sup>, une

---

ordonna que les dépenses soient payées sur le trésor du roi, mais interdit explicitement qu'on rebâtisse les murs de la ville. Nulle trace d'un retour à la liberté politique et à l'autonomie dans la déclaration ».

<sup>583</sup> Voir M. SASSE, *Geschichte Israëls in der Zeit des 2. Tempels*; Th. RÖMER, *La première histoire d'Israël*, 2007, pp. Ph. ABADIE, *L'Histoire d'Israël*, 2009. Cf. M. NOTH, *op.cit.* ; SOGGIN, *op.cit.*, pp.341-346.

<sup>584</sup> W. HARRINGTON, *op.cit.*, p. 237.

<sup>585</sup> Voir ID, p. 243.

<sup>586</sup> La datation de l'œuvre du Chroniste varie, selon les auteurs, de la fin du 5<sup>ème</sup> siècle/début 4<sup>ème</sup> siècle au 2<sup>ème</sup> siècle à l'époque des Maccabées. Georg Steins en dresse une liste dans son introduction aux livres des Chroniques, publiée E. Zenger (éd.), *Einleitung in das Alte Testament*, p. 256. F.M.Cross place même la rédaction de l'œuvre très tôt, quelques années seulement après le retour de l'Exil, dès 520. R.G.Kratz, pense de son côté, que les livres des Chroniques ont connu un long processus rédactionnel, qui devait prendre fin seulement dans la période des livres des Maccabées. K. Gallig proposait un modèle rédactionnel en deux étapes. Une première édition aurait eu lieu vers 300 et la deuxième édition aurait vu le jour autour de l'an 200 av. J.C. On remarquera, que la fin du 4<sup>ème</sup> et début du 3<sup>ème</sup> siècle semble être retenus par plusieurs auteurs, et ce, pas seulement dans un passé lointain, mais aussi au début de notre siècle. W. Harrington plaide en 1970 pour l'an



autre œuvre historique après le chef-d'œuvre de l'école deutéronomiste. Il s'agit de ce qu'on appellera « l'œuvre du Chroniste », une œuvre en deux tomes, auxquels il faudra certainement joindre les deux livres d'Esdras et Néhémie, car le tout devrait pouvoir constituer une unité<sup>587</sup>.

Le Chroniste, qui fait une plutôt théologie de l'histoire, n'écrit pas une histoire au sens moderne du terme. Son plus grand souci, semble être celui « de démontrer que la communauté, qui vivait dans l'esprit des réformes de Néhémie et d'Esdras, était en fait le genre de communauté que Dieu avait voulu dès le commencement »<sup>588</sup>, estime Harrington. Contrairement à une conception de l'Exil, selon laquelle ce tragique événement correspondrait à la fin de l'histoire d'Israël<sup>589</sup>, le Chroniste tenait à montrer, que l'Exil « n'avait pas été une rupture avec le passé et n'avait pas conduit à quelque chose d'entièrement neuf »<sup>590</sup>. Le Chroniste reste convaincu, que l'histoire de Yhwh avec son peuple continue, même avec et au-delà de l'Exil. Comme le décrit si bien W. Harrington, « Le désir de l'auteur est de manifester d'établir une continuité entre le passé et le présent, et de montrer que les choses passées gardent un sens pour ses contemporains. Son principal objectif est d'écrire une histoire de la dynastie de David, de montrer ce qu'elle a réalisé dans le domaine religieux, spécialement dans le domaine culturel, et de déterminer les cadres légitimes des institutions et de leur personnel pour le peuple de Dieu »<sup>591</sup>. La base de cette certitude est bien sûr la promesse faite par Yhwh dans la prophétie de

---

300. Les auteurs de la TOB (Traduction Œcuménique de la Bible), (1988), p. 1798, retiennent, pour leur part, l'intervalle 350-330, comme période de la rédaction finale de l'œuvre. En 2000, au 19ème Colloque „der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften“ tenu autour du thème plutôt ambitieux „König David- biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt, Klaus Seybold, fait un exposé *„David als Psalmsänger in der Bibel“*, dans lequel il place la rédaction du livre des Chroniques entre fin 4è et début 3è siècle av. J.C. Voir chez W. DIETRICH/ H. HERKOMMER (éd.), *König David*, 2003, p. 152: „Zwar kannten sie Chronisten wohl Ende des 4., Anfang des 3. Jahrhunderts v. Chr. schon die Edition der Samelbücher und das dort gezeichnete Davidbild“.

<sup>587</sup> Cf. HARRINGTON, *op.cit.*, p. 503: on est généralement d'accord actuellement pour considérer que les deux livres des Chroniques forment avec ceux d'Esdra et Néhémie une œuvre unique.

<sup>588</sup> ID, p. 507.

<sup>589</sup> Voir R. ALBERTZ, *op.cit.*, pp. 16-20 s'appuyant sur le récit deutéronomiste du 2è livre des Rois.

<sup>590</sup> W. HARRINGTON, *op. cit.*, p. 507.

<sup>591</sup> W. HARRINGTON, *op. cit.*, p. 505.

Nathan, que le Chroniste reprend en précisant, que la royauté de David est désormais la royauté de Yhwh lui-même<sup>592</sup>.

Le rôle central, qu'occupe le roi David dans le récit sur l'histoire de la dynastie sous la plume du Chroniste, est plus primordial. « Tout ce qui a précédé l'histoire de David est réduit à un ensemble de tableaux généalogiques (1Chr 1-9) », note la TOB<sup>593</sup>. Le roi David des livres des Chroniques correspond bien sûr à l'idée, que l'Orient ancien en général se fait du souverain. Comme le rapporte Walter Dietrich, le vrai souverain, « devait se distinguer par ses qualités personnelles, par la légitimité évidente de son pouvoir, par des succès exceptionnels tant en politique intérieure qu'en politique extérieure et par des rapports privilégiés avec le monde divin<sup>594</sup> ». Dans les livres des Chroniques, on rencontre un David, qui est se fait remarquer par ses qualités personnelles d'organisateur et stabilisateur autant pour le royaume que pour le domaine spirituel, en l'occurrence pour lieu et ministres du culte. Tout particulièrement, le roi David est ici, dans les livres des Chroniques, bien entendu un roi conquérant (1Chr 11-12.14.20.18) et grand organisateur et administrateur du territoire national (1Chr. 27-28). Mais surtout et avant tout, David est le grand-prêtre, qui organise et réforme la vie liturgique (1Chr 23 : les lévites ; 24 : les prêtres et lévites ; 25 : les chantres ; 26 : les lévites) ; c'est lui, qui prend l'initiative de transférer l'Arche de Dieu à Jérusalem (1Chr 15-16). Les livres des Chroniques ne disent rien de négatif sur la personne de David. La TOB constate à juste titre : « Tout ce qui concerne l'enfance et la vie errante de David en conflit avec Saül est laissé de côté, de même que ses sept années et demie de règne sur Juda à Hébron, tandis que les autres tribus d'Israël connaissaient le règne mouvementé d'un fils de Saül, Ishboshet. De plus, tous les événements familiaux concernant la cour du roi, le comportement du roi lui-même dans l'affaire Bethsabée, la femme d'Urie, les

---

<sup>592</sup> Nous ne saurions, dans le cadre de travail, nous étendre à suffisance, sur l'analyse de deux versions de la prophétie de Nathan (2Sam7//1Chr17). Qu'il nous suffise d'indiquer les deux occurrences suivantes : 2Sam7,16 : « Devant toi, ta maison et ta royauté seront à jamais stables, ton trône à jamais affermi » ; 1Chr 17, 14 : « je le ferai subsister à jamais dans ma Maison et dans mon royaume... ». Selon les auteurs de la TOB, p. 1835, note e), 1Chr17,14 utilise la 1<sup>ère</sup> personne pour montrer, que « c'est Dieu qui règne lui-même, et le roi n'est que son représentant sur le trône de Jérusalem. C'est moins un messianisme où le roi-messie règne sur la terre, qu'une théocratie où Dieu est le seul roi ».

<sup>593</sup> TOB, p. 1801.

<sup>594</sup> W. DIETRICH, *König David- biblisches Bild eines Herrschers im altorientalischen Kontext*, in W. DIETRICH/ H.HERKOMMER (éd), *König David*, 2003, pp.3-4.

rivalités de ses fils pour sa succession, la révolte d’Absalom, bref tout ce qui donne aux ch. 9-23 du 2<sup>ème</sup> livre de Samuel le caractère vivant et réaliste d’un récit sur la vie d’une cour royale, ne se trouve pas dans les Chroniques »<sup>595</sup>.

Dans le cadre du besoin affiché d’identité religieuse de la période postexilique, la figure de David se révèle comme une référence, en fonction de laquelle il faut s’orienter et orienter le peuple. C’est le roi, selon la volonté de Yhwh ; le roi, pour lequel Yhwh ne reitre pas sa fidélité<sup>596</sup>. On vit, pour ainsi dire, au rythme d’une certaine renaissance davidique. David, est le Roi par excellence, celui, qui est resté fidèle à Yhwh ; celui, pour Dieu était un père, et lui, pour Dieu un fils. L’évocation du nom de David rassure et sécurise !

#### - *La davidisation des psaumes*

C’est dans le contexte historique et littéraire décrit ci-dessus que va se faire ce qu’il convient de nommer « davidisation » des psaumes, un néologisme dont deux des grands ténors sont Notker Fūglister, Jürgen van Oorschot. Plus qu’une simple recherche d’authentification des psaumes et/ou du psautier, la davidisation devient un motif théologique, au travers duquel il importe de lire les psaumes concernés. C’est une grille de lecture, en fonction de laquelle le sens des psaumes dits « davidiques » est mieux perçu. En cela, on notera que dans le contexte historique de la période exilique et post-exilique, l’affirmation de l’identité religieuse s’impose comme une nécessité de plus en plus existentielle.

Quels sont précisément les textes concernés par la davidisation? Comment et à quelle période s’est-elle faite ? Quelles en sont les étapes Quels sont les psaumes ou quelles sont les collections concernées ? Autant les auteurs sont d’accord sur le principe, autant l’unanimité est loin d’être atteinte sur les détails. M. Kleer, E. Zenger, Notker Fūglister, Jürgen van Oorschot, J.M. Auwers, J. Vermeulen, et tout

---

<sup>595</sup> TOB, p. 1801. cf. K. SEYBOLD, *David als Psalmsänger*, p. 152 note à ce propos :

<sup>596</sup> 1Chr 17,13b : « Je ne lui retirerai pas ma fidélité comme je l’ai retirée à celui qui était avant toi », telle est la promesse, que Yhwh fait à son serviteur David.

récemment Klaus Seybold, pour ne citer que ceux-là, ont à ce propos chacun son approche, avec par endroits des divergences notables.<sup>597</sup>

Sur la base de différents modèles de davidisation existants, nous essayons de reconstituer un processus t<sup>598</sup>. En guise de synthèse, on pourrait retenir trois étapes de davidisation. Les deux premières davidisations se présentent comme des « micro-davidisations, parce qu'elles s'appliquent aux psaumes pris séparément comme textes ; la troisième est appelée « macrodavidisation », car elle s'applique au psautier entier en tant que corpus de 150 psaumes. La *micro-davidisation I* est un phénomène littéraire dans lequel la lecture et l'interprétation des textes bibliques est fortement marquée par la référence à l'autorité davidique. Cette situation est favorisée et influencée par le contexte socio-politico-religieux du moment. En effet, Dans son exil babylonien, le peuple a perdu tout repère, son identité ; il est loin de sa terre, son temple est détruit, et le culte en terre étrangère n'est pas facile à célébrer. , et partant son identité en tant que peuple de Yhwh, le peuple, qui a pour Dieu, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, et le Dieu de Jacob<sup>599</sup>. Quand il rentre de l'exil, le peuple Israël cherche résolument à récupérer son identité. Au fil du temps par quelque milieu théologique, attribue des productions psalmiques de l'heure à celui qui incarne à travers tous les siècles le modèle du vrai serviteur de Yhwh, David celui que le Dieu d'Israël récupère toujours déjà sur son chemin, et lui fait voir le bonheur et l'éternité. David fait autorité ; l'évocation de son nom sécurise<sup>600</sup>. C'est pour ainsi dire la davidisation éthique où la figure de David est portée très haut comme modèle raison d'espérance. Elle est principalement l'œuvre de la piété populaire que le travail rédactionnel de certains milieux religieux vont récupérer petit à petit au cours des siècles. A ce niveau on se limite à davidiser les psaumes 86 (livre II), 101. 103(livre IV), 108-110.122,124, 131, 133, 138-145 (livre V). La situation est

---

<sup>597</sup> Qu'il nous suffise ici de présenter brièvement deux de ces modèles, à savoir ceux de Auwers et des étapes de davidisation.

<sup>598</sup> cf. les stades de la vie chez Kierkegaard: stade de l'homme moral, stade de l'homme éthique et stade de l'homme religieux.

<sup>599</sup> Voir l'identité que Dieu donne de lui-même dans sa théophanie à Moïse dans le buisson ardent (voir Ex 3).

<sup>600</sup> E. ZENGER, *Einleitung in das Alte Testament*, p. 324: « So lange die Psalmen „Davids“ erklingen, bleibt die Hoffnung auf den wiederkommenden „David“ wach. David, der Psalmendichter und Psalmenbeter, ist die Idealgestalt des vor und mit seinem Gott lebenden Israel. ».

vraisemblablement similaire à celle des Chroniques! Le milieu sapientiel s'emploie pour cela à apposer à chaque psaume la mention .

*La Macro-davidisation*, quant à elle, étend l'authentification davidique au psautier tout entier<sup>601</sup> ayant désormais pris sa forme finale entre 200 et 150 av. J.C<sup>602</sup>. C'est complètement ici une davidisation qui est en tout une œuvre rédactionnelle dans un certain milieu de la sagesse. Selon Zenger, la davidisation était en même temps une ligne théologique que les rédacteurs donnaient au psautier, désormais présenté comme le livre de l'espérance messianique par excellence<sup>603</sup> De par le processus rédactionnel de la davidisation le psautier s'inscrit

---

<sup>601</sup>: Ibidem: « Die jüdische Tradition hat schon in biblischer Zeit das ganze Psalmenbuch David als Verfasser zugeschrieben. Dieser Vorgang der „Davidisierung“ (...) des Psalters, der damit einsetzte, dass in den (sekundären) Überschriften David als Verfasser von Psalmen genannt wurde, und sich darin fortsetzte, dass mehrfach Angaben über Situationen aus dem Leben Davids hinzugefügt wurden, in denen der jeweilige Psalm „beheimatet war, ist eine theologische Qualifizierung des Psalters ».

<sup>602</sup> ID, p. 322: ZENGER énumère à propos quelques arguments qui appuient cette hypothèse: „Wann der Psalter seine Endgestalt erhielt, ist in der Forschung umstritten. Während die Meinung darüber stark divergierten /5-2 Jh. v. Chr.: von der Perserzeit bis in die Makkabäerzeit) tendiert die Forschung heute (\*notre précision 2001, erste Auflage 1995\* zu einer Datierung zwischen 200 und 150 v. Chr. Für diese Datierung sprechen u.a. folgende Gründe: (1) Die sprachliche und theologische Verwandtschaft der Psalterrahmung Ps 1-2 und Ps 146-150 mit dem um 175 v. Chr. entstandenen Buch Jesus Sirach ... (2)Die theologische Verwandtschaft (Toraweisheit, Eschatologie, ethisch-kosmischer Dualismus, Gotteslob) der Psalmenrahmung Ps 1-2 und Ps 146-150 mit dem zwischen 200 und 150 v. Chr. datierten in Qumran gefundenen nichtessenischen(!) Weisheitszexten „ und „Book of Mysteries“. (3) Der in der Qumrangemeinde in den Jahren 71 bis 63 v. Chr. entstandene thematische „pescher“ (=Kommentar) 4Q Midr. Eschat (frühere Bezeichnung: 4Qflor) kombiniert die Aufeinanderfolge von Ps 1,1 und Ps 2,1f. als strukturbestimmendes Laizität im Zitat aus anderen biblischen Büchern und appliziert sie eschatologisch auf die essenische Gemeinschaft. (...) (4) Die Datierung wird gestützt durch den (griechischen) Septuagintapsalter. Diese vermutlich im Mutterland (Jerusalem?) um 1000 v. Chr. entstandene Psalmenübersetzung(...) belegt nicht nur(...) die Psalmenordnung des promasoretischen Psalters, sondern zeigt, dass damals die Anzahl von 150 Psalmen als bewusste Entscheidung feststand. (5) Die älteste Handschrift, die die Buchgestalt des promasoretischen Psalters sicher belegt, ist die paläographisch in die 2. Hälfte des 1. Jh. v. Chr. datierte Handschrift *Masada Psalms*. (6) Gegen diese Datierung des promasoretischen Psalters 1-150 spricht nicht die insbesondere im Buchschluß andere Reihenfolge der Psalmen, die in mehreren Handschriften von Qumran (insbesondere 11QPs) belegt ist. (...)“. Cf. D. ERBELE-KÜSTER, *Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen*, éd. Neukirchener Verlag, 2001, pp. 53-107. L'auteur intègre aussi le problème rédactionnel du Ps. 151 dans la question de la davidisation. Ce faisant, cette théologienne, qui est chargée des cours d'Ancien Testament à l'Université de Koblenz/Landau, élargie la sphère d'argumentation de ce travail rédactionnelle et théologique de ce phénomène au-delà des 150 psaumes psautier, effleurant à propos, et très discrètement, la probable question sous-jacente de la valeur canonique des en-têtes davidiques des psaumes. En effet, Erbele-Küster considère que beaucoup de ces titres, en particulier les en-têtes biographiques, sont tout compte fait fictifs (Leserfiktion).

<sup>603</sup> Ibidem. Zenger est très convaincu de la ligne théologique générale qui sous-tend le psautier dans sa composition finale dans le contexte de la réhabilitation d'Israël. Il le souligne encore dans son Introduction en ces termes: „Er ist das königlich-messianische Buch schlechthin. Die Psalmen sind die Gebete der messianischen Hoffnung( ...)Solange die Psalmen „Davids“ erklingen, bleibt die Hoffnung auf den wiederkommenden „David“ wach ». Dans ce contexte, le peuple retient de

dans l'espérance messianique fondée sur l'attente de la venue d'un roi-messie à l'image du grand roi David, le Roi par excellence, serviteur de Yhwh. C'est dans ce contexte postexilique qu'il faut placer la rédaction finale<sup>604</sup> du corpus Pss. 138-145, dont les différents psaumes vont recevoir la mention , qui est alors une grille de lecture.

#### **D/ Vers une petite synthèse sur le rôle de la mention ledavid aux Pss 138-145**

Il ressort de tous les aspects grammaticaux et historiques analysés ci-haut que la mention ledavid est une note rédactionnelle tardive qui a été adjointe aux psaumes dans un mouvement de « davidisation » des psaumes de la période postexilique. Ainsi, la mention est une expression qui, aussi bien pour la plupart des psaumes dits davidiques, que pour les psaumes de notre collection en particulier, n'indique pas nécessairement l'authenticité davidique ; néanmoins, elle est un témoin (rédactionnel) important qui permet reconnaître tout au moins la valeur accordée à la personne de David lors de la rédaction finale de ces textes. En tant que telle, la mention ledavid indique un certain horizon d'interprétation accordé aux psaumes concernés dans un contexte littéraire et théologique bien déterminé<sup>605</sup>.

---

la vie de ce grand roi les situations où il se présente comme persécuté, pécheur et pénitent totalement tourné vers le Dieu qui l'aime et qu'il aime. Zenger écrit : „Dabei wichtig ist, daß die „biographischen“ Angaben in den Überschriften nicht den „Helden“ und „Krieger“ David , sondern den Verfolgten, Leidenden, Sünder und Büßer David als Typus des göttgeliebten und gottliebenden Israel ausgewählt hat. David in der „Nacht“, voller Sehnsucht nach der „Morgenröte“, ist die messianische Leitfigur, die aus und in den Psalmen gegenwärtig wird“.

<sup>604</sup> Si le contexte de composition ainsi que l'histoire rédactionnelle des psaumes 138-145 sont difficiles à déterminer avec exactitude, leur datation l'est encore davantage. De manière générale, la critique avance que la dernière collection de David doit avoir eu sa forme finale juste après l'exil (fin 6<sup>e</sup>- 5<sup>e</sup>/4<sup>e</sup> siècle) ou même longtemps après le retour de l'exil (3<sup>e</sup>- 2<sup>e</sup><sup>me</sup> siècle). La recherche des dernières décennies semble plutôt privilégier la une datation tardive du corpus analysé. La raison majeure semble être la richesse théologique et surtout sapientielle de ses psaumes, qui pousse bien à croire que la rédaction de ces textes devrait plutôt être située dans la période, qui voit l'apogée de la littérature sapientielle. Zenger propose de placer la date de la rédaction de la collection au 2<sup>e</sup><sup>me</sup> siècle, Seybold au 3<sup>e</sup><sup>me</sup> siècle, Jean Luc Vesco entre le 3<sup>e</sup> et le 2<sup>e</sup><sup>me</sup> siècle.

<sup>605</sup> Voir par exemple J-M. AUWERS, *La composition littéraire du psautier*, p. 148 : « on retrouve dans la patristique, l'idée que le titre est un guide pour l'interprétation, un « héraut » du psaume ou une « clef » pour sa lecture ».

La présence de la mention ledavid n'est pas toujours attestée de la même manière dans tous les psaumes du groupe. On observe que la mention ledavid apparaît tantôt toute seule, tantôt accompagnée de quelque détermination. Ainsi, Ps 138 et Ps 144 sont les seuls à n'avoir que la simple mention du mot . Dans tous les autres psaumes de la collection, le est accompagné de quelque précision : Ps 139 ( au chef de chœur, pour David, un psaume) ; Ps 140 ( au chef de chœur, un psaume pour David) ; Ps 141( au chef de chœur, à David) ; Ps 143 ( un psaume, à David) ont la désignation pour psaume, tandis que Ps 142 ( instruction pour David, quand il était dans la caverne), et Ps 145 ( une louange à David) n'ont pas le terme , chacun ayant le sien pour déterminer : instruction pour Ps 142, et , louange, hymne pour Ps 145.

## **1.2 Pss 138 et 145 en tant que terminus a quo et terminus ad quem de la collection. Leurs rapports avec les psaumes voisins.**

Il faut à présent poser la question de la relation avec les psaumes voisins. Ne pourrait-on pas commencer l'entité littéraire plus avant Ps 138, et la terminer après 145 ? N'y a-t-il vraiment pas de lien littéraire et thématique entre la collection Pss 138-145 et leurs psaumes voisins ? Regardons un peu cette situation.

La dernière collection davidique est directement précédée du petit ensemble formé par les Pss. 135-136.<sup>606</sup> d'un côté, et elle est suivie par la série de louange de 5 derniers psaumes du psautier (Ps 146-150) de l'autre côté. Les Pss. 135-137 sont des psaumes dits historiques. En effet, ils font référence à des événements de l'histoire du peuple Israël. Pss. 135 et 136 évoquent presque de la même manière le souvenir de la sortie d'Égypte et la conquête de la terre promise ; Ps 137, quant à lui, fait récit du désarroi du peuple pendant l'exil babylonien. Mais ces trois psaumes historiques attestent une divergence interne. Ps. 135 et 136 sont une ode au et de Yhwh ; sa grandeur est célébrée aussi bien dans la création que dans l'histoire. Si Yhwh Dieu exprime dans la création sa toute-puissance, qu'il convient

---

<sup>606</sup> Ce découpage à partir du Ps 135 repose sur une des structurations du livre V du psautier, selon laquelle Ps 135 fait plutôt unité avec Ps 134, de par leur contenu historique. Il existe cependant d'autres propositions. Gehrard Wilson, Reinhard Gregor Kratz, Jean Luc Vesco (2000).

d'admirer et d'adorer, son œuvre libératrice au cours de l'histoire et dans le présent individuel et collectif est digne d'action de grâce. Il est cependant une ligne de démarcation entre les deux psaumes. Ps 135 présente quelques particularités littéraires. Tout d'abord, le psaume se fait remarquer par la concentration de tant de verbes à l'impératif pi`el de la 2<sup>ème</sup> personne du pluriel, au tout début du texte. Outre la formule « halleluia »<sup>607</sup>, qui se retrouve 3x dans ce psaume, dans l'en-tête (v.1), dans la conclusion (v.21) et en plein milieu du psaume(v.3), le psaume utilise trois fois le verbe , louez-le au v.1ab.2 et une fois , chantez au v. 3. Ps 135 est essentiellement une exhortation à célébrer s'ouvre et se clôture avec l'acclamation <sup>608</sup> « halleluia ». Cette double occurrence du « halleluia » est à signaler également dans chacun de 5 derniers psaumes du psautier, à telle enseigne que l'acclamation « halleluia » dans sa double occurrence forme un cadre possible<sup>609</sup> de lecture de d'interprétation du groupe Ps 138-145. Ceci reviendrait en d'autres termes à dire, que la dernière collection davidique apporte sa part personnelle à ce que l'on pourrait considérer comme un programme- s'il en est un- du livre V, et peut-être aussi du psautier en général. Il faut certainement donner raison à Zenger entre autres qui estime qu'il y a un lien rédactionnel entre Ps 135 et Pss 113-118 (Pessach-Hallel) d'une part, et qu'entre Ps 135 et la trilogie Ps 104.105.106 d'autre part. Ainsi, s'établit un pont littéraire entre le livre V et le livre IV du psautier<sup>610</sup>.

Ps 136 partage des affinités littéraires évidents avec Ps 138. En effet, un premier élément nous est donné par l'emploi du verbe , célébrer. En effet, les formes hiphil de ces deux psaumes se communiquent. Les trois impératifs hiphil de la 2<sup>ème</sup> pers. pl. du verbe , célébrer, au début du psaume (vv1.2.3.) et un impératif hiphil 2<sup>ème</sup> pers. pl. du même verbe à la fin du psaume (v.26) - le destinataire

---

<sup>607</sup>Cf. notamment des études de deux dernières décennies sur l'étymologie, le contexte socio-culturel du terme, et le sens.

<sup>608</sup> Les recherches plus ou moins récentes sur l'expression conduites entre autres par

<sup>609</sup> Nous nous gardons d'établir une exclusivité de cette possible voie d'interprétation.

<sup>610</sup> Zenger note que la formule « car Yhwh est bon », qui apparaît en Ps 135,3 n'est point propre à ce psaume. Elle est aussi notamment attestée dans le livre d'Esdras et des Chroniques, et est en tant que telle plutôt caractéristique de la liturgie postexilique du temple. Voir ZENGER, *Psalmen*, P. 666 ; cf. Esra 3,11; 1Chr 16,34; 2Chr5,13; 7,3.6. A ces livres historiques s'ajoutent aussi quelques passages des livres prophétiques, dont Jer 33,11.



n'est pas explicite dans le texte, on peut supposer qu'il s'agit bien de la maison d'Israël comme au psaume 135 précédent ou tout au moins une communauté ou assemblée<sup>611</sup> - lancent l'exhortation à célébrer Yhwh, tandis que le *yiqtol* *hiphil* du même verbe au Ps 138 rend compte de ce qui est comme une réponse à l'exhortation antérieure.

A ce premier élément s'ajoute la mention de la notion du *hesed*. L'exhortation à la louange contenue au Ps 136 est un chant à la légendaire fidélité de Yhwh exprimée dans le refrain « *eternel est son amour* ». Cette formule est présente dans tous les 26 versets de ce psaume. Le psalmiste souligne la permanence de la *hesed*, telle que celle-ci s'est déployée dans l'histoire, depuis la création (vv.4-9), en passant par l'exode (vv.10-15), jusqu'à la conquête de la terre promise<sup>612</sup>(vv. 16-24). Avec Ps 138, l'heure n'est plus à la simple invitation à l'action de grâce et à la louange. Quand la louange se fait alors concrète au Ps 138 avec le *yiqtol* *hiphil*, le psalmiste revient sur la *hesed*, qui, tout en étant de toujours « *eternel est son amour* » (v. 8) comme au Ps 136, est accompagnée de *emet*, loyauté, dans l'expression « *eternel est son amour* ». Contrairement au Ps 136, qui s'étendait sur les œuvres de la *hesed* au cours de l'histoire, le psalmiste du Ps 138 qui sensiblement se trouve en prière (v.2)<sup>613</sup>, porte son attention sur le présent et rend grâce en même temps qu'il admire la grandeur de sa gloire du Seigneur<sup>614</sup> qui « le fait vivre même s'il marche en pleine détresse » (v.7) ; sa droite rend (le psalmiste) vainqueur (v.7). Par contre ce même Seigneur « porte sa main » sur ses adversaires « *eternel est son amour* », à propos desquels Ps 136 constatait au v. 24 que « il (le Seigneur) nous arracha à nos adversaires/ ennemis « *eternel est son amour* ».

---

<sup>611</sup> Interprétation collective, voir commentaire du psaume. Serait-ce là une assemblée en prière ? Le ton semble en tout cas indiquer un contexte plutôt liturgique, où l'exhortation est faite à l'assemblée en prière.

<sup>612</sup> 136,21 : donna son pays en patrimoine à Israël. Cf. S. SEILER, *Text-Beziehungen. Zur intertextuellen Interpretation alttestamentlicher Texte am Beispiel ausgewählter Psalmen* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 11), W. Kohlhammer, Stuttgart, 2013, pp. 268-269.

<sup>613</sup> Voir Seybold : le contexte cultuel de la collection 138-145.

<sup>614</sup> Il faudra attendre le verset 4 pour que le destinataire de cette louange soit nommé, et cela en relation avec les « rois de la terre ».

Si Ps 136 partage quelques affinités littéraires et théologiques avec Ps 138, il n'en est pourtant pas de même avec Ps 137. Celui-ci n'a rien d'une louange ou d'action de grâce. Ps 137 tire plutôt vers une lamentation exprimée au collectif par le « nous ». Ce pluriel de la première personne exprime vraisemblablement de manière collective la détresse du peuple Israël en terre étrangère ( ), en exil « sur les rives de Babylone ». Le pronom de la 1<sup>ère</sup> pers. pluriel - qui revient 10x dans les 4 premiers versets tantôt préfixé au verbe tantôt au substantif et une fois comme pronom personnel de la 1<sup>ère</sup> pers. pluriel dans le *yiqtol* - rappelle à certains égards le - du Ps 136,23.24 ( *notre établissement/ se souvint de nous, nous arracha, de nos adversaires*)<sup>615</sup> qui renvoyait au peuple d'Israël désigné au Ps 135,19.20 comme maison d'Israël, maison d'Aaron et maison de Lévi. La détresse du peuple est formulée dès le départ (v.1) par le verbe *hiphil qal* du verbe , pleurer, et dont la force locutionnaire est pour ainsi dire contenue dans la particule , « comment » qui rend compte de l'immensité du drame. Ravasi renvoie à cet endroit à la situation décrite par ailleurs au 2<sup>ème</sup> livre des Rois 21-25, en particulier quand il est question de l'horreur de la déportation. F.L.Hossfeld suppose que les déportés avaient à faire à de grands travaux publics – de canalisation et d'entretien - sur les bords du fleuve Babylone<sup>616</sup>. La dimension populaire du Ps 137 lui vaut aux yeux de certains critiques- dont M. Leuenberger, Strauss, Kellermann d'être classé dans la catégorie des lamentations populaires.

Par ailleurs Ps 137 a un autre point de différence avec ses voisins. Il exprime dans ses derniers versets (8.9) le besoin de vengeance des « -«, entendu comme maison d'Israël, contre Babylone et sa population littérature sapientielle dans une formulation sapientielle didactique qui commence par l'expression « heureux »: « Heureux qui te traitera comme tu nous a traités; heureux qui saisira tes nourrissons

---

<sup>615</sup> cf. G. KELLERMANN, *Psalm 137*, p. 321: « Synchron betrachtet steht der Orphanus 137 zunächst bezüglich Überschrift zwischen 136 und 138-145 als isolierter Einzelsalm da. Eine gewisse Kontinuität zu 136 besteht im sprechenden „Wir“(137,1-4) als Israel lesbar in Forstsetzung der Sprecher der Aufforderung 136,26)“.

<sup>616</sup> Voir F-L HOSSFELD & E. ZENGER, *Psalmen 101-150*, 2008, p. 689 : „Falls man das Verbum *jashav* in V1a nicht mit „Sitzen“ sondern mit „wohnen“ übersetzen muss, wäre weniger an Klagegottesdienste mit rituellem „Sitzen“ zu denken, als viel eher an die alltägliche Lebenssituation, in der die Deportierten an den Kanälen Babylons arbeiten mussten, sei es bei der Reinigung der Kanäle von Schlamm, sei es bei der Bewässerung von Plantagen“.

pour les broyer sur le roc »<sup>617</sup>. Sans pour autant désigner Babylone, la fille de Babylone ou les fils d'Edom explicitement comme ennemis ou adversaires de la maison d'Israël, Ps. 137 s'intéresse tout simplement au traitement à infliger à ceux, qui avaient et ont maltraité Israël<sup>618</sup>.

Au regard de ce qui précède, il y a lieu de reconnaître que Ps 138 a un lien thématique évident avec Pss 135.136, mais en même temps la césure avec Ps 137 est réelle. Et ceci, en dépit des efforts de certains critiques de voir en Ps 138 la réponse à la question sans réponse posée en Ps 137. En effet, Ps 137,4 pose la question suivante : (comment chanterions-nous un chant du Seigneur ?). L'évocation du thème « chant » aussi bien dans le verbe « chanter » que dans le substantif « chant » déterminé par l'adjectif « nouveau » n'est pas un fait unique et isolé dans cet environnement littéraire. Outre sa mention au Ps. 137, la notion chant ou chanter dans l'expression hébraïque ou un synonyme est présente aux Pss 138 et 144 de la dernière collection davidique. Castellino, Delitzsch, Maillot-Lelièvre pensent<sup>619</sup> que la question soulevée au Ps 137 est d'une certaine manière à mettre en rapport d'une part avec l'ouverture du psaume suivant le Ps 138,1 qui affirme « te chanter devant les dieux » dans la formulation

« te chanter devant les dieux », et d'autre part avec la résolution exprimée au Ps 144,9 dans l'expression « je te chanterai, Seigneur, un chant nouveau pour toi ». En fait, sans entrer ici dans le débat de critique textuelle et/ou d'interprétation sur le <sup>620</sup> force nous est de constater que la détermination de 138,1 à chanter devant ou en face des dieux entre un peu en contradiction avec la révolte et l'étonnement, qui ressortent de 137,4. Selon Ps 137, il n'est pas concevable de pratiquer la religion du Seigneur Yhwh en terre étrangère.

---

<sup>617</sup> Outre le Ps 137, la formule « heureux qui.. » se retrouve dans le livre V au Ps. 128,1(heureux tous ceux qui craignent le Seigneur et suivent ses chemins) dans le reste du psautier la formule est attestée aux Pss 1,1 ; 89,16 (heureux le peuple qui sait t'acclamer) ; 112,1 ; 119,1.2.

<sup>618</sup> Ces divergences n'empêchent cependant pas à un certains auteurs, dont G. H. Wilson et N. Lohfink, d'établir un rapport très étroit entre Pss 137 et 138 ; Ps 138 serait même la réponse à la question posée en Ps 137. Voir WILSON, *The Editing*, 221-22 ; LOHFINK, *Lobgesänge*, 103; cf. ZENGER, *Composition and Theology of the fifth book of psalms*, p. 96.

<sup>619</sup> Voir Van der POEG, *Psalmen*, Roermond, 1974, p. 431

<sup>620</sup> Quelques versions antiques, dont LXX, Vg ont la leçon « devant les anges » ; la Pesitta a « davanti ai re », et dans le Targum se trouve la leçon « davanti ai giudici ». Voir à ce propos entre autres Chouraqui et Tourmay et Ravasi, 779. Baethgen, Duhm, Gunkel, Eerdmans, Oesterley, Kraus, Beaucamp, Dahood attribuent au mot le sens de « dieux », divinités païennes.

Oser chanter un chant de Sion ( ) ou un chanter un chant du Seigneur ( ) en terre étrangère serait comme une négation et une trahison du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob<sup>621</sup>, l'occasion pour le psalmiste de tourner sa pensée vers Jérusalem, qui ici devient synonyme du bonheur manquant, alors que Babylone est le symbole de l'horreur! Pour ainsi dire, contrairement à cette crainte d'apostat, Ps 138 proclame la majesté du Seigneur Yhwh, dont la puissance dépasse tous les autres dieux. Plus loin dans la collection, Ps 144 vient nommément parler de chant nouveau<sup>622</sup>. Egalement, Ps 147,1(v1 il est bon de chanter notre Dieu) qui célèbre son Dieu parce qu'il rebâtit Jérusalem, guérit les cœurs brisés et panses leurs blessures (v2) et Ps 149,1(v1 chantez pour le Seigneur un chant nouveau) se présentent comme des chants qui pourraient être interprétés comme réponse au Ps 137. Oesterley parle même d'un affront du psalmiste du Ps 138, qui tient à défier les dieux pour inviter même les rois (étrangers) à unir leur voix à la louange du Nom « »<sup>623</sup>.

---

<sup>621</sup> voir G. RAVASI, *op. cit.*, p. 774.

<sup>622</sup> Par ailleurs la formule « chant nouveau ou chanter au Seigneur » est présente à d'autres endroits, sans que ceux-ci ne soient liés les uns aux autres de quelque manière que ce soit. Gianfranco Ravasi indique que l'expression « chant nouveau » est certainement tardive on la retrouve notamment aux endroits suivants : a) au Ps. 33,3 (3 chantez pour lui un chant nouveau jouez de votre mieux pendant l'ovation ; 4 car la parole du Seigneur est droite...10 Le Seigneur a brisé le plan des nations il a anéanti les desseins des peuples...20. Nous, nous attendons le Seigneur notre aide et notre bouclier, c'est lui; et dès le début du psaume on a l'exhortation faite aux justes v1 Justes, acclamez le Seigneur la louange convient aux hommes droits) ; b) au Ps. 40,4 (v4 Il a mis dans ma bouche un chant nouveau, une louange pour notre Dieu/ en fait pour un salut accordé jusque v13 (v2 il s'est penché sur moi, il a entendu mon cri 3il m'a tiré du gouffre tumultueux (...)) 11 je n'ai pas caché ta justice, je n'ai pas dissimulé ta fidélité et ta vérité à la grande assemblée ou non encore accordé (v14 Seigneur daigne me délivre, viens à mon aide v18 tu es mon aide et mon libérateur) ; c) au Ps. 96,1 (une hymne toute faite à la gloire du Seigneur pour sa Grandeur et sa supériorité par rapport aux autres dieux v1 Chantez au Seigneur un chant nouveau.. bénissez son Nom v4 Car le Seigneur est grand et comblé de louanges.. il est supérieur à tous les dieux v5 tous les divinités des peuples sont des vanités); d) et en Isaïe 42,10 (v10 Chantez pour le Seigneur un chant nouveau ; v13 serait comme la raison : le Seigneur est un héros)qui se présente comme un rituel d'investiture de l'élue de Yhwh(v1 Voici mon serviteur que je soutiens, mon élu que j'ai moi-même en faveur, j'ai mis mon Esprit sur lui) pour installer un ordre nouveau, et cet élu incarne la perfection, rien ne peut lui être reproché vv2-4 il reçoit la mission de son Dieu de v6 « l'alliance du peuple, la lumière des nations » investi également d'une mission caritative (v7 ouvrir les yeux des aveugles tirer du cachot le prisonnier). L'invitation à chanter pour le Seigneur un chant nouveau se situe chez Isaïe dans un contexte messianique en tant que louange et signe de confiance en ce Seigneur, qui est capable de changer l'ordre des choses et d'accomplir des merveilles. A ce propos les auteurs de la TOB (p. 852, note q) notent que : « l'adjectif « nouveau », dans son sens plein ne s'applique qu'aux œuvres de Dieu (...); Dieu seul peut faire du nouveau... On ne peut pas chanter un chant nouveau (...) qu'à propos de l'intervention décisive de Dieu dans la vie d'un homme ou dans l'histoire ».

<sup>623</sup> G. RAVASI, *op. cit.*, p. 896 : l'espressione « cantico nuovo »(v.9) è certamente piuttosto tardiva (Sal 33,3 ; 40,4 ; 96,1 ; Is 42, 10), mentre nei vv 7.10.11 ci si imbatte nel verbo psh, « scampare, salvare », che è soprattutto aramaico, anche se una lontana presenza cananea non è esclusa »

Tournons-nous à présent de l'autre côté. Comment se présentent les relations du Ps 145 avec ses voisins ? En dépit de la présence d'une thématique commune de louange entre Ps 145 et tous les cinq derniers psaumes du psautier, on constate toute de même la présence d'un indice littéraire qui place la frontière à partir du Ps 146. En effet, tous les cinq derniers psaumes ne portent pas la mention, par contre ils ont tous à la place l'expression comme en-tête. Sans pour autant être une raison suffisante, le « halleluia » fait de ce cinq derniers psaumes un ensemble à part<sup>624</sup>.

### 1.3 Rapports internes des Pss 138-145

Une lecture horizontale de tous les psaumes de la collection montre que ces textes sont liés littérairement les uns aux autres. Les critiques sont presque tous unanimes sur une certaine structuration de tout le corpus<sup>625</sup>. Ainsi, Pss 140-143 forment un sous-groupe caractérisé par l'importance de la supplication<sup>626</sup> ; ils sont

---

<sup>624</sup> Cette position est particulièrement soutenue par E. Zenger, qui déjà dans les années 90, démontre que les psaumes 107 et 145 forment les deux extrêmes du livre V du psautier. Dans une communication faite à l'occasion du colloque biblique de Philadelphia en 1995. Quelques dix années plus tard, en 2004, dans la 5<sup>ème</sup> édition de son introduction à l'Ancien Testament, Zenger maintient sa position. Zenger propose de considérer le Ps. 145 aussi bien comme la fin de la dernière collection davidique que comme la fin du livre V du psautier. Dans ce cas, les Pss. 146-150 ne feraient plus directement partie du livre V du psautier, mais ils constitueraient plutôt la partie finale, qui clôture l'ensemble du psautier. Selon Zenger toujours, le pendant à la partie finale est constitué par les Pss. 1-2, qui font alors l'ouverture de tout le psautier. En ce qui nous concerne, nous allons d'abord essayer de retracer la structure littéraire et théologique de l'ensemble de 43 psaumes, qui composent le livre V, y compris les Pss. 146-150. Ce faisant, nous pensons pouvoir arriver à placer les psaumes 138-145 dans leur contexte littéraire et théologique immédiat.

<sup>625</sup> Qu'on se limite à en mentionner quelques-uns : J-M. Auwers, M. Leuenberger, J. L. Vesco. Pour J-M. Auwers, par exemple, abordant le corpus selon une interprétation collectiviste estime que le noyau de la collection est constitué par les supplications. Celles-ci sont encadrées d'une part par Ps 138 au début de la collection comme clé de lecture, et d'autre part, par Ps 144 et Ps 145 à la fin comme couronnement de la collection avec l'annonce d'un avenir paradisiaque pour le peuple. L'auteur ne donne pas beaucoup de précisions sur la portée du Ps 139 ; il se limite à mentionner les vv21-22, mettant ainsi en évidence les vicissitudes d'Israël au milieu des peuples étrangers. Pour M. Leuenberger, la série des supplications s'étend du Ps 139 au Ps 144 et les hymnes - actions de grâce (Ps 138 et Ps 145) en constituent le cadre compositionnel. J.L. Vesco considère pour sa part que les deux premiers psaumes de la collection en constituent l'ouverture sur un fond d'action de grâce. Suit alors une série des supplications qui va du Ps 140 au Ps 143 ; et le tout est clôturé par deux hymnes de louange (Pss 144 et Ps 145).

<sup>626</sup> Voir J.M. AUWERS, *La composition littéraire du Psautier. Un état de la question* (Cahiers de la Revue Biblique 46), Paris, 2000, p. 60 : « Le dernier psautier davidique (Pss 138-145) s'est constitué autour d'un noyau de supplications individuelles (Pss 140-143). Le premier psaume de la collection (Ps 138) pourrait servir de clé de lecture pour l'ensemble : le psalmiste y affirme sa volonté de célébrer YHWH « à la face des dieux » (...), ce qui semble indiquer qu'il prie en terre païenne, où il est victime de la colère de ses ennemis (v7). Il faudra alors attendre lire les psaumes qui suivent comme la prière d'Israël qui, dispersé parmi les nations et opprimé par elles, demande à être délivré de ses ennemis, qui sont des ennemis de YHWH lui-même (Ps 139,21-22). Le Ps 144 annonce un avenir paradisiaque pour ce peuple humilié, avant que Ps 145 ne célèbre dans la joie la pleine

comme le noyau du groupe qui est alors encadré par Ps 138 et 145<sup>627</sup>, dont les affinités littéraires et théologiques sont évidentes. Pss 139 et 144 peuvent être considérés comme des transitions au début (entre Pss 138 et 140) et à la fin de la collection (entre Pss 143 et 145). Essayons de regarder ces rapports d'un peu plus près.

## **A/ Lecture des psaumes dans leurs rapports les uns aux autres**

### **(1) Ps 138 et Ps 145**

- *Texte et traduction de deux psaumes*

#### **Ps 138**

628

---

manifestation du règne de YHWH ». Cf. H. KOOREVAAR, *The Psalter as a Structured Theological Story with the Aid of Subscripts and Superscripts*, in E. ZENGER, *The composition of the book of Psalms*, pp. 579-592.

<sup>627</sup> Voir J.L. VESCO, *Le psautier de David. Traduit et commenté*, Paris, Cerf, 2006, p. 1284. Contrairement à la position de Vesco, nous pensons d'une part que Ps 139 n'est pas principalement une action de grâce, et d'autre part que Ps 144 n'est pas vraiment une louange malgré la mention du v14. Bien au contraire, Ps 139 et Ps 144 sont davantage des méditations-contemplation sur les attributs de Dieu, avec chacun une note de demande adressée à ce Dieu, dont le psalmiste a admiré et/ou continue de contempler les qualités.

<sup>628</sup> Il ne s'agit pas d'un lamed auctoris. Voir notre analyse du            au Ps 139,1.

Je te rends grâce de tout mon cœur, face aux dieux je te chante.

634                      633

Je suis prosterné en direction du palais de ta sainteté

et je rends grâce à ton nom, à cause de ton *hesed* et de ton *emet*<sup>635</sup>,

636

car tu rends grande ta parole, bien au-dessus de tout ton nom.

Le jour où j'ai appelé tu m'as répondu<sup>637</sup>,

tu m'as rendu le courage; dans mon âme (est) la force.

Qu'ils te rendent grâce, Yhwh, tous les rois<sup>638</sup> de la terre ;

<sup>629</sup> Voir le même verbe en Ps 138,2// Ps 139,14.

<sup>630</sup> Voir le même vocabulaire en Ps 139,23.

<sup>631</sup> La version de la LXX rend le                      par le singulier *kyrios*, et non par le pluriel „dieux“ qu'on retrouve ailleurs, notamment dans TOB « face aux dieux ». Vg suit la version grecque et traduit: « Domine ». Serait-ce là un indice pour une rédaction en séjour exilique ? B. Weber est d'avis que l'orant décrit par là la réalité d'une situation de diaspora. Comment alors concilier cette indication avec l'hypothèse d'une rédaction plutôt postexilique du psautier 138-145 ? Voir supra. Cf. HOSSFELD, *op. cit.*, p. 706.

<sup>632</sup> Hiphil du verbe                      .

<sup>633</sup> Hitpaël du verbe                      , voir R.-F. EDEL, *op. cit.*, p. 167.

<sup>634</sup> L'expression                      indique une action qui se produit tout de même dans le temple, car, tout compte fait, Ps 138 a essentiellement une prière liturgique. LXX : *προς* ; Vg : « ad templum » et non « in templu ». En fait, le psalmiste se prosterne non en direction du temple, mais au temple lui-même. Cf. W. HARRINGTON, *op. cit.*, p. 478.

<sup>635</sup> Nous préférons garder les termes hébreux                      et                      comme tels. On les traduit ordinairement par fidélité et amour, ce qui laisse échapper certaines nuances importantes. Nous y revenons plus loin dans le dernier chapitre de cette partie.

<sup>636</sup> Le substantif composé                      est le complément d'objet direct du hiphil                      . Voir LXX : « *ἐμεγαλυνας ἐπί παν ὄνομα το λόγιον σου* » ; Vg : « *quoniam magnificasti super omne nomen eloquium tuum* ». Cf. TOB : « tu as fait des promesses qui surpassent encore ton nom ».

<sup>637</sup> Cf. Traduction de la TOB.

car ils ont entendu les paroles<sup>639</sup> de ta bouche.

641 640

Alors, ils chantent les routes du Seigneur, car grande est la gloire du Seigneur.

642

Car le Seigneur est élevé grand, le petit<sup>643</sup>, il voit.

l'orgueilleux de loin il le (re)connaît<sup>644</sup>

647

646

645

Si je marche<sup>648</sup> au milieu de la détresse tu me donnes la certitude de vivre ;  
à cause la colère de mes ennemis,  
tu étends ta main, et ta droite me libère.

---

<sup>638</sup> De quels rois pourrait-il s'agir ? Pour Goulder, ce sont des rois perses qui seraient en route vers Jérusalem. Voir M.D. GOULDER, *Psalms*, p. 233.

<sup>639</sup> LXX : « παντα τά ρήματα » ; Vg : « eloquia » ; TOB : « les promesses ». C'est là un scénario qui indiquerait l'universalité du monothéisme, tout au moins le souci d'Israël d'établir son Dieu comme le Dieu des nations. Voir infra.

<sup>640</sup> , 3<sup>ème</sup> pers. M. pl. qatal, qal, du verbe , construit avec la préposition , signifie : chanter pour.

<sup>641</sup> Même vocabulaire Ps 139,3.24.

<sup>642</sup> Même verbe en Ps 139,24.

<sup>643</sup> , haut, élevé ; , petit, humble.

<sup>644</sup> Première et seule occurrence du verbe dans ce psaume, et ce, dans une expression semblable à Ps 139, 2: tu pénètres de loin.

<sup>645</sup> Dans le sens de « malgré la colère ». cf. LXX : ἐπὶ ὀργῆν ἐχθρῶν μου. La préposition ἐπί qui traduit ici l'hébreu a aussi valeur causale (voir Ch. GEORGIN, *Dictionnaire grec-français*, Paris, 1959, p. 315, sens B, 10°). Dans le cas du v7, cette nuance causale s'accompagne presque d'un fond concessif. Dieu intervient par réaction à la colère des ennemis.

<sup>646</sup> Voir Ps 139,22.

<sup>647</sup> Association de deux termes et , comme en Ps 139,10.

<sup>648</sup> Comparer avec Ps. 139,7.



I Yhwh réalisera <sup>649</sup>(des œuvres) en faveur de moi,  
Yhwh, ton hesed est pour toujours,  
les œuvres de ta main, n'abandonne pas.

## Ps 145

1

Louange de David

je t'exalterai mon Dieu, le roi, et je bénirai ton Nom <sup>650</sup> à jamais.

Tous les jours je te bénirai;  
et je louerai ton Nom à tout jamais <sup>651</sup>.

Yhwh est grand, comblé de beaucoup de louange <sup>652</sup>;  
sa grandeur n'a pas de mesure <sup>653</sup>.

De génération <sup>654</sup> en génération (on) célébrera tes œuvres;  
ils proclameront tes prouesses.

La splendeur de la gloire de ta majesté;  
et les récits de tes merveilles <sup>655</sup> je redirai.

---

<sup>649</sup> du verbe : accomplir, exécuter. Il manque de complément. On le sous-entend avec « œuvres ». Voir Hossfeld : la chose.

<sup>650</sup> Cf. Ps 138 je rends grâce à ton nom.

<sup>651</sup> Cf Buber deinen Namen segnen in Weltzeit und Ewigkeit.

<sup>652</sup> le participe , du verbe ayin ayin, „louer“.

<sup>653</sup> TOB: insondable.

<sup>654</sup> , de génération en génération.

Ils diront la puissance tes prodiges;  
ta grandeur je raconterai<sup>657</sup>.

Le souvenir de l'immensité de tes bienfaits, ils célébreront<sup>658</sup>;  
ta justice ils acclameront.

bienveillant et miséricordieux est Yhwh<sup>659</sup>.  
lent à la colère, grande est son hesed.

Yhwh est bon en tout,  
sa tendresse (est) pour toutes ses œuvres.

Te rendent grâce, Seigneur, toutes tes œuvres ; et tes fidèles te béniront.

La gloire de ton règne, ils diront/ on tes prouesses, ils diront.

Pour révéler aux fils des hommes ses prouesses<sup>660</sup>,  
et la gloire éclatante de son règne<sup>661</sup>.

<sup>655</sup> , tes merveilles voir Ps. 139,6. 14.

<sup>656</sup> Le pluriel a comme sujet le pluriel , le pronom personnel de la 3è pers.

<sup>657</sup> Proche de M. Buber: tes exploits, je veux les compter; cf. TOB: « je raconterai tes hauts faits ».

<sup>658</sup> Construction difficile: , yiqtol, hiphil du verbe pe- nun , proclamer, et les substantifs , souvenir est singulier, et même rab, est sing. En plus le verbe est actif, alors que le sens orienterait plutôt vers un passif.

<sup>659</sup> Traduction très proche de la TOB.

<sup>660</sup> , ses prouesses. Cf. TOB.

<sup>661</sup> Même observation pour le suffixe de la troisième personne.

Ton règne est un règne pour l'éternité,  
et ta domination est de génération en génération.

Yhwh<sup>662</sup> soutient tous ceux qui tombent;  
il redresse tous ceux qui fléchissent.

Les yeux sur toi, ils attendent<sup>663</sup>;  
et toi tu leur donnes la nourriture<sup>664</sup> en son temps<sup>665</sup>.

Tu ouvres<sup>666</sup> ta main et tu rassasies<sup>667</sup> tout (ce qui) vivant avec satisfaction<sup>668</sup>.

Yhwh est juste dans tous ses chemins;  
sa fidélité dans toutes ses œuvres.

Proche<sup>669</sup> est le Seigneur de tous ceux qui l'invoquent;  
de ceux qui l'invoquent dans la vérité<sup>670</sup>.

Il fait le désir de ceux qui le craignent ; il écoute leur cri et il sauve.

---

<sup>662</sup> L'infinitif construit du verbe , s'appuyer.

<sup>663</sup> de , Edel, 174 : espérer.

<sup>664</sup> : nourriture.

<sup>665</sup> , préposition inséparable , dans + substantif féminin et, temps, saison + le pronom 3. pers, masc., de lui.

<sup>666</sup> participe présent, qal, masc. sing. de patah, ouvrir, comparer avec.

<sup>667</sup> participe hiphil présent actif, masc. sing. de , rassasier.

<sup>668</sup> , Edel, *op. cit.* 174: bienveillance, grâce.

<sup>669</sup> , adjectif attribut, proche.

<sup>670</sup> que porte la nuance prier en vérité? Y aurait-il là une connotation morale?

Yhwh est le gardien de tous ceux qui l'aiment ;  
mais tous les impies il les détruira<sup>671</sup>.

La louange de Yhwh dira ma bouche ;  
et bénira toute chair son<sup>672</sup> saint Nom pour toujours.

- *Rapports littéraires de deux psaumes*

Ps 138, auquel les auteurs du « *Nouveau Commentaire Biblique* » en sigle NCB donnent le titre « Le Dieu unique et digne de foi »<sup>673</sup>, a trois parties : vv1-3 : le Dieu à célébrer; vv4-6 : la grandeur de Dieu ; vv7-8 : le sort de l'orant<sup>674</sup>. Les vv1-3 constituent l'ouverture du psaume ; ils annoncent l'objet : célébrer Dieu à cause de sa fidélité et sa loyauté. Les vv4-6 développent le motif de la louange en mettant en évidence la grandeur universelle de Dieu par rapport « aux rois de la terre ». Le psaume termine aux vv7-8 par l'évocation de l'assurance formulée par l'orant, selon laquelle il vivra grâce à l'intervention de son Dieu qui est « le Seigneur qui fera tout pour moi ». C'est dans cette dernière partie que le psaume fait mention « des

---

<sup>671</sup> Edel, 175 : , yiqtol, hiphil du verbe , supprimer, détruire.

<sup>672</sup> HOSSFELD met la deuxième personne. Voir *op. cit.*, p. 795: „deinen Heiligen Namen“. Cf. LXX: τό όνομα τό αγιον αύτω; Vg: „nomini sancto eius“.

<sup>673</sup> *Nouveau Commentaire Biblique*, p. 554. On doit se contenter d'une affirmation implicite du monothéisme, étant donné que le psalmiste du Ps 138 se limite à déclarer qu'il rend grâce à son Dieu « devant/en présence des dieux ». La mention des autres dieux n'est pas encore leur exclusion. Autre chose est la déclaration monothéiste d'Ex 20 ou Dt6 : je suis Yhwh » et il n'y pas d'autre, ou Ex 34,6 : Yhwh est Yhwh. Cf. J.L. VESCO, *op. cit.*, p. 1285 : « En ouvrant le recueil davidique (Pss 138-145), le Ps 138 reprend aussi les thèmes des Pss 135 et 136, par-delà le Ps 137. Comme ces deux psaumes, il affirme la supériorité de YHWH sur les autres dieux (Ps 135,5 : Ps 136,2 ; Ps 138,1) ». Autre question est de savoir, si Ps 138 est la réponse à la question soulevée en Ps 137 : « Comment chanter un chant du Seigneur en terre étrangère ? » (cf. E. BALLHORN, *op. cit.*, p. 267 : « Man kann in Ps 138 eine Antwort auf seinen Vorgänger erblicken: Während in Ps 137 die Peiniger von Israel Zionslieder verlangen, man sich dort aber weigert, auf fremder Erde JHWH-Lieder zu singen, so spielt gleichsam responsorisch dazu der davidische Beter von Ps 138 seine JHWH-Lieder vor den Göttern ». Cf. H.N. WALLACE, *Psalms*, Sheffield, 2009, p. 188: « In Psalm 138 Yahweh has answered the psalmist's call in Psalm 137(...) ». Une question reste alors ouverte, celle de savoir pourquoi le psalmiste qui a refusé de faire un acte de profession de foi à Yhwh en terre étrangère, et donc en terre des dieux étrangers, se mettrait maintenant à le faire devant les dieux en Ps 138.

<sup>674</sup> Beaucoup d'autres auteurs partagent cette division tripartite du psaume. Voir notamment G. RAVASI, *op. cit.*, pp. 775-777; J. GOLDINGAY, *op. cit.*, pp. 617-621.

ennemis » qui apparaissent ainsi pour toute première fois dans la collection Pss 138-145. Toujours dans cette partie finale, l'orant revient sur la notion de hesed évoquée dans la première partie comme motif de louange. Ce faisant, Ps 138 reste dans la continuité d'une certaine ligne théologique amorcée dès Ps 135 et 136 : la hesed de Yhwh est pour toujours. C'est peut-être là-dessus que l'orant fonde son espoir final en 138,7-8. En outre, Pss 135 et 136 soulignent également la grandeur de Dieu : Ps 135,5 considère que « notre Seigneur surpasse tous les dieux », Ps 136,2 assure que Yhwh est « le Dieu des dieux »<sup>675</sup>.

Ps 145, quant à lui, pourrait être subdivisé en deux parties. Ainsi, G. Ravasi propose une structure bipartite qui tient compte de l'inclusion formée par la récurrence des termes « noms, bénir, rendre grâce » au début et à la fin du psaume. Selon l'exégète de Milan, Ps 145 est composé des vv3-12 et vv13-20, qui eux-mêmes sont encadrés par vv1-2 et v21<sup>676</sup>. Dans sa tentative de subdiviser Ps 145, A. Berlin hésite entre deux propositions (a: vv1-10.11-21, b: vv1-13.14-21)<sup>677</sup>. B. Weber et F.L. Hossfeld suggèrent, en fonction de la place à accorder à la thématique du règne, une division bipartite en chiasme : A (vv3-6), B (vv7-10), C (vv11-13), B' (vv14-16), A' (vv17-20)<sup>678</sup>. En outre, c'est avec le titre de « roi » que le psalmiste du dernier psaume du dernier recueil davidique s'adresse à son Dieu. Le psaume est royal ; Dieu y a le statut du « Roi », et on rend honneur et grâce à son Nom au début (vv1-2 : / ) et à la fin du psaume (v21 : )<sup>679</sup>. Dans le corps du psaume, le psalmiste évoque la grandeur, l'immensité des œuvres et prouesses d'un Dieu, dont le nom Yhwh revient en tout

---

<sup>675</sup> Cf. G. RAVASI, *op. cit.*, pp. 918-920. Le psalmiste affronte tour à tour trois forces réelles et, face à chacune d'elles, il proclame la supériorité de l'Éternel : devant les autres dieux (vv1-3), seul le Nom de l'Éternel doit être loué ; cette confiance jaillit de l'expérience de l'exaucement de sa prière (v3) ; devant les autorités de ce monde (vv4-6), il proclame qu'elles aussi devront arriver à reconnaître l'Éternel lorsqu'elles verront comment il a agi envers lui ; enfin devant les ennemis qui le menacent personnellement (vv7,8), il sait avec certitude qu'il est toujours en sécurité, grâce à la fidélité de Dieu dans l'accomplissement de ses desseins (v8) ». Voir aussi P. AUFFRET, *Essai sur la structure littéraire du Psaume 145*, p. 18, in A. CAQUOT et M. DELCOR (éd.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, Neukirchen-Vluyn, 1981, p.18.

<sup>676</sup> G. RAVASI, *op. cit.*, pp. 918-920.

<sup>677</sup> A. BERLIN, *Rhetoric*, 1985, p. 19.

<sup>678</sup> Voir HOSSFELD, *op. cit.*, pp. 793.796-797.

<sup>679</sup> Cf. RAVASI, *op. cit.*, pp. 918-919.

9x. Mais surtout, l'évocation de la *hesed* dans le contexte de sa mention en Ex 34,6 replace ce psaume dans le bain de la théologie de l'exode, où Yhwh est avant tout considéré et apprécié en fonction de ses actions actuelles dans l'histoire et le présent de son peuple, et non pas d'abord ou presque exclusivement par rapport à la création<sup>680</sup>. Dans la foulée, la notion de la *hesed* est renforcée par celle de la justice *sedeq*. Le premier membre du v17 parle de la justice du Seigneur « dans tous ses chemins » ( ). R. Kimelman<sup>681</sup> propose de comprendre le deuxième membre du v17 dans un sens dynamique. En effet, dans le cadre général de la poésie biblique, il est indiqué de voir ici un prolongement explicatif ou illustratif de ce qui précède. L'expression « le Seigneur est juste sur tous ses chemins » revient à dire que le Seigneur est fidèle en tout ce qu'il fait. Le sens dynamique comprend alors les différentes actions éclatantes que continue de réaliser le Seigneur au cours de l'histoire, marchant avec son peuple, et prêtant une oreille attentive quand ce dernier crie vers lui<sup>682</sup>. Ce sens dynamique se retrouve également dans les différents attributs énumérés aux vv8-9, lesquels semblent être un produit de la théologie de l'exode : « Yhwh est bon et miséricordieux, d'une grande fidélité, lent à la colère »<sup>683</sup>.

Avant de clôturer ce regard synoptique des deux psaumes-cadre, dressons un bref tableau de quelques ressemblances et dissemblances. 1° Les deux psaumes

---

<sup>680</sup> Est-ce là une notion liée à la création ou s'agit-il plutôt d'une catégorie en rapport avec la théologie de l'exode ? Vraisemblablement, théologie de l'exode et théologie de la création se rencontrent, de telle manière sous la notion œuvres, il faut se mettre à penser aussi bien à la grandeur de la création qu'aux prouesses ( ) réalisées par le Seigneur à l'occasion de la libération de son peuple des mains des égyptiens. ( ) laisse croire qu'il s'agit bien là des œuvres en tant que création et créatures, des êtres appelés à l'existence de par l'action créatrice de Yhwh Dieu. Le terme désigne donc les êtres tandis que l'autre terme qui apparaît , se rapporte plutôt aux actions, activités grandioses réalisées en faveur et au milieu des créatures. La deuxième occurrence au v10 garde le sens statique d'êtres créés; en cela elles sont capables de rendre un certain culte à Yhwh, en l'occurrence celui d'actions de grâce. Ici encore, est suivi plus loin aux vv11 et 12 de l'expression , désignant le sens dynamique d'actions et/ou activités grandioses réalisées par le Seigneur. Quant à l'occurrence du v17 il n'est pas vraiment évident qu'il faille lui accorder le sens statique. « La fidélité (du Seigneur) est dans toutes ses œuvres » affirme le deuxième membre du verset.

<sup>681</sup> Voir R. KIMELMAN, *Psalm 145: Theme, structure, and Impact*, in *Journal of Biblical Literature* 113 (1994), p. 42.

<sup>682</sup> L'expression « crier vers Yhwh » constitue une des étapes de la trilogie religieuse de l'homme vétérotestamentaire dans la littérature deutéronomiste. Voir notamment W. DIETRICH, *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk*, Göttingen, 1972 .

<sup>683</sup> Voir R. SCORALICK, *op. cit.*, pp. 121-128. Cf. H. SPIECKERMANN, « *Barmherzig und gnädig ist der Herr* » , in *ZAW* 102 (1990), pp. 1-18.

utilisent le verbe *louer* et le substantif *louange* dès les premiers versets pour exprimer la louange et l'action de grâce au Nom de Dieu. A cela s'ajoutent, pour Ps 145, les verbes *adorer* et *servir*, deux verbes sémantiquement proches qui peuvent être associés au verbe *louer*. Louange et action de grâce sont deux actions « liturgiques », qui vont souvent ensemble: on passe de la louange à l'action de grâce, ou de l'action de grâce à la louange. **2°** Les deux psaumes se terminent sur un ton différent. Pendant que le dernier verset du Ps 138 au v8 contient une demande quelque peu angoissée en rapport avec l'immanence divine : « n'abandonne pas les œuvres de ta main », Ps 145, 21 clôture par la solennelle promesse de bénédiction et de louange. **3°** Les deux psaumes connaissent la notion de la *τὸν*. Ps 138 y recourt aussi bien dans l'introduction (v2 « à cause de ta *τὸν* ») qu'à la fin (v8 : « ta *τὸν* demeure pour toujours ») ; Ps 145 la mentionne deux fois dans le corps du texte en tant que substantif au v13 et adjectif au v17. **4°** Les deux psaumes évoquent la question de l'agent vecteur du mal dans l'avant-dernier verset. Ps 138,7 le désigne comme « mes ennemis » ; Ps 145,20 le considère comme « les impies »<sup>684</sup>.

## (2) Pss 140-143

- *Texte et traduction de deux psaumes*

### Ps 143

685

1

Au chef de chœur, David

---

<sup>684</sup> N'empêche que Ps 145 plaide pour l'extermination des impies, tout comme Ps 139 souhaite leur mort, ou au tout moins leur éloignement.

<sup>685</sup> Cf. Ps 139 : les trois dans un autre ordre : *τὸν* .

libère-moi, Yhwh, de l'homme mauvais;  
de l'homme des violences<sup>686</sup> protège- moi.

688

687

Ceux qui méditent<sup>689</sup> le mal en leur cœur ; chaque jour ils provoquent<sup>690</sup> des conflits.

691

ils aiguissent leur langue comme un serpent  
du venin de vipère<sup>692</sup> (se trouve) derrière les lèvres.

693

Garde-moi, Yhwh, de la main du mauvais  
de l'homme des violences protège-moi ;  
eux qui cherchent à piéger<sup>694</sup> mes pas<sup>695</sup>.

696

Des orgueilleux ont dissimulé un piège pour moi<sup>697</sup> ;  
ils ont tendu des cordes, un filet au bord du chemin,  
ils ont placé des pièges contre moi.

---

<sup>686</sup> , violences. ; : expression rare dans la collection ; elle revient deux fois dans ce psaume, v5.

<sup>687</sup> Ps140,3 est similaire à Ps 139,20. Les deux commencent avec la particule pour décrire le mal qu'on reproche au mauvais.

<sup>688</sup> Allitération dans les deux membres du verset de la finale du pluriel masculin des deux verbes et la finale **oth**, pluriel féminin, des deux substantifs /

<sup>689</sup> : préméditer, cogiter.

<sup>690</sup> Pour essayer de rendre l'imparfait de , du verbe , provoquer.

<sup>691</sup> Indication musicale qu'on peut traduire par « pause », n'est pas pertinente pour le sens. On la retrouve également aux vv 6.9.

<sup>692</sup> TOB: venin d'aspic pour l'hébreu: et reconnaît l'incertitude du mot aspic.

<sup>693</sup> Cf. v3 : même verbe avec le même complément.

<sup>694</sup> L'infinitif construit , du verbe : piéger, tendre un piège.

<sup>695</sup> : le pas.

<sup>696</sup> Synonyme pour

<sup>697</sup> Beaucoup de traductions rendent « devant moi », dont TOB: des orgueilleux ont dissimulé des pièges devant moi.



J'ai dit à Yhwh : tu es mon Dieu  
écoute, Yhwh, la voix de ma supplication<sup>698</sup>.

700

699

Seigneur, mon Dieu, force qui me sauve ;  
tu as protégé ma tête le jour du combat.

Yhwh, ne donne pas libre cours<sup>701</sup> au désir de l'impie  
leur projet ne le soutiens pas, ils se lèveront.

La tête de mon entourage<sup>702</sup>, le crime de leurs lèvres le couvrira<sup>703</sup>.

Ils seront déversés sur eux des braises dans le feu<sup>704</sup>,  
Il les précipitera dans le gouffre,  
d'où ils ne se relèveront pas<sup>705</sup>.

L'homme de la langue<sup>706</sup> ne restera pas dans le pays,

---

<sup>698</sup> . Edel, *op. cit.*, 170: : supplications.

<sup>699</sup> Force, pouvoir.

<sup>700</sup> Du verbe géminé , couvrir, protéger.

<sup>701</sup> Edel, *op. cit.* 170: , satisfaire un désir ; Hossfeld : n'autorise pas ; TOB : ne cède  
-  
et Vg ne concedes.

<sup>702</sup> , est rendu comme participe du verbe waw-guttural . Edel y voit plutôt un substantif , environ, entourage. Le verset peut être rendu de manière plus compréhensible en disant : le crime de lèvres de ceux qui m'entourent (la tête de mon entourage) les couvrira.

<sup>703</sup> Nous traduisons un *yiqtol*, *qal*. Cf. TOB, qui traduit un souhait (jussif): « que le crime de leurs lèvres recouvre mes assiégeants jusque la tête ».

<sup>704</sup> Construction difficile. Voir TOB: « Que des braises se déversent sur eux, qu'il les précipitent dans le feu ».

<sup>705</sup> Traduction très proche de la TOB.

<sup>706</sup> Edel: : homme de mauvaise langue.

l'homme violent, le mauvais, doit être pourchassé jusqu'à l'extermination.

707

Je sais que Yhwh fait le droit du malheureux, le droit du nécessiteux.

708

Certes les justes rendront grâce à ton nom  
les intègres demeureront en ta présence.

## Ps 141

Un psaume pour David

Yhwh, je t'ai appelé, viens vite à moi  
écoute donc<sup>709</sup> ma voix quand je t'appelle.

Se présentera<sup>710</sup> ma prière, l'offrande devant ta face.  
l'élévation *de la main*<sup>711</sup>, l'offrande du soir.

Mets, Yhwh, une garde à ma bouche<sup>712</sup>, surveille la porte<sup>713</sup> de mes lèvres<sup>714</sup>.

---

<sup>707</sup> Même verbe en Ps 139,2.23.

<sup>708</sup> Cf. Ps 139,7.

<sup>709</sup> , le étant une particule emphatique.

<sup>710</sup> Niphal, yiqtol de : placer, présenter. Beaucoup d'autres traductions rendent « que ma prière se lève », ce qui serait normalement le jussif.

<sup>711</sup> , traduit ici au singulier, alors que TOB et cie rendent le pluriel: « mes mains ». En plus, le substantif apparaît aussi en Ps 139, 5: , « ta main ».

<sup>712</sup> Traduction de la TOB. On peut faire attention à l'allitération de la voyelle qames/ patah dans les trois premiers mots

<sup>713</sup> Du substantif dal, du segolé (voir Edel, *op. cit.*, p.171).

<sup>714</sup> voir Ps. 140, 10: , « le crime de leurs lèvres ».

Ne laisse pas pencher mon cœur à une parole mauvaise,  
à faire le crime chez le mauvais et chez les hommes faisant le mal ;  
je ne dégusterai pas<sup>716</sup> de leur repas<sup>717</sup>.

Que le juste me frappe, hesed<sup>718</sup>, et me reprenne  
l'huile (pour) la tête, pour moi est ma tête<sup>719</sup>  
car ma prière est encore (devant) leur méchanceté<sup>720</sup>.

Ils se fracassent dans la main du rocher, leurs protagonistes;  
ils ont écouté mes paroles, car ils se sont réjoui<sup>721</sup>.

« Ainsi que faire des sillons et labourer (dans) la terre  
nos os<sup>722</sup> sont dispersés à la porte<sup>723</sup> du shéol ».

Car sur toi, Yhwh mon Dieu, (sont fixés) mes yeux,  
chez toi je demeure<sup>724</sup>, ne vide<sup>725</sup> pas mon âme.

---

<sup>715</sup> Du verbe pe-nun , « pencher », ici au hiphil.

<sup>716</sup> : manger, dans la construction avec , signifie « goûter à, savourer, déguster ».

<sup>717</sup> : plats délicieux; cf. les mets de Sicile dans la tradition romaine.

<sup>718</sup> la position de est très floue: emphatique, apostrophe?

<sup>719</sup> Construction peu claire. LXX :

<sup>720</sup> Pour dire : ma prière est plus forte que leur méchanceté.

<sup>721</sup> Cf. TOB, version littéraire encore proche du texte: « eux qui s'étaient régalés de m'entendre dire ».

<sup>722</sup> , voir Ps 139, 15 où os apparaît aussi , mais cette fois dans une fonction inverse: ils sont rassemblés pour constituer un corps. Cf. Ez 37, 1-14.

<sup>723</sup> : pourquoi aux portes et non pas directement dans le shéol? cf. Ps. 139 qui affirme encore la vie du psalmiste même dans le shéol, alors qu'ici elle n'est pas possible, et doit être supprimée dès les portes. On y reviendra certainement plus tard.

<sup>724</sup> Le verbe hiphil, qal, de, de , se réfugier, trouver refuge, demeurer.

<sup>725</sup> La défense , du verbe , piel, mettre à nu, vider.

Garde-moi des mains, qui tendent un piège sur moi  
et des pièges de ceux qui font la désolation<sup>726</sup>.

Ils tomberont dans propres filets, les mauvais  
tandis que moi je m'en sortirai toujours<sup>727</sup>.

## Ps 142

Une instruction de David, quand il était dans la caverne; une prière

Ma voix, vers Yhwh, je crie ; ma voix vers Yhwh, je supplie.

Je répandrai<sup>728</sup> ma plainte devant sa face<sup>729</sup>, j'expose ma détresse devant lui.

(Alors que) manque de force sur moi, mon esprit ; toi, tu connais<sup>730</sup> mon chemin<sup>731</sup>  
sur le chemin<sup>732</sup> sur lequel je marche, ils m'ont tendu un piège.

Regarde à droite et vois, personne, qui est pour moi ami<sup>733</sup>

---

<sup>726</sup> Cf. Buber: den Fallen der Argwirkenden. „grand malheur, désolation, désastre“ un mot dont le deux tiers d'occurrences vétéro- testamentaires se retrouvent dans la littérature sapientielle.

<sup>727</sup> Adverbe , toujours, littérairement analogue à

<sup>728</sup> Nous mettons le futur pour le yiqtol.

<sup>729</sup> , devant sa face.

<sup>730</sup> cf. Ps 139, 2 , tu connais mon lever et mon coucher

<sup>731</sup> , chemin cf. Ps. 139,24: , chemin

<sup>732</sup> , chemin synonyme de

<sup>733</sup> Voir Edel, *op. cit.*, p. 172, le participe , pour ami, camarade, du verbe , au hipil, connaître, reconnaître, prendre en considération.

Le secours (refuge) s'est éloigné de moi, personne qui demande mon âme.

J'ai crié<sup>734</sup> vers toi Yhwh ; j'ai dit : c'est toi mon refuge,<sup>735</sup>  
ma part sur la terre des vivants.

De grâce sois attentif<sup>736</sup> à mon cri, car je suis très<sup>737</sup> faible<sup>738</sup>  
Sauve-moi<sup>739</sup> de mes persécuteurs, car ils (sont) plus forts que moi.

Sors-moi de la prison, mon âme pour rendre grâce à ton Nom.

## Ps 143

Psaume pour David

Yhwh, écoute ma prière<sup>740</sup>,

fais attention à mes supplications<sup>741</sup> dans ta fidélité<sup>742</sup>,

réponds-moi<sup>743</sup> dans ta justice.

---

<sup>734</sup> du verbe , crier.

<sup>735</sup> un autre mot pour refuge,

<sup>736</sup> Impératif, hiphil, avec ah emphatique et insistance, du verbe au hiphil.

<sup>737</sup> voir l'adverbe en Ps. 139, 14:

<sup>738</sup> Traduction de la TOB

<sup>739</sup> Le hiphil, verbe , apparaît pour la première fois dans la collection

<sup>740</sup> Cf. Ps. 141

<sup>741</sup> Edel, p. 172 : , mes supplications

<sup>742</sup> Remarquer la traduction de à comparer avec , et .

<sup>743</sup> Impératif, qal de , répondre, exaucer, pour la première fois dans la collection

N'entre pas en jugement avec ton serviteur,  
car tout vivant<sup>744</sup> n'est pas juste devant ta face.

Car l'ennemi persécute mon âme, il rend<sup>745</sup> à la terre<sup>746</sup> ma vie ;<sup>747</sup>  
il me fait demeurer dans les ténèbres<sup>748</sup>, comme les morts de toujours.<sup>749</sup>

Il manque de force, sur moi, mon esprit<sup>750</sup> ;  
à l'intérieur de moi est secoué<sup>751</sup> mon cœur.

Je me rappelle les jours d'autrefois<sup>752</sup>, je me redis toutes tes actions ;  
l'œuvre de tes mains, je pense.

J'étends ma main *vers toi*, mon âme vers toi comme une terre assoiffée<sup>753</sup>.

Vite, réponds-moi, Yhwh, mon *souffle* s'arrête  
ne cache pas ton visage loin de moi ;  
Sinon, je ressemblerais à ceux qui descendent dans la fosse.

---

<sup>744</sup> : tout vivant, cf. Ps. 145, 21 , toute chair

<sup>745</sup> , au piel, détruire, réduire à néant

<sup>746</sup> serait-il à comprendre ici comme ? , à cause de la description qui suit autour des ténèbres?

<sup>747</sup> , ma vie, état construit, état absolu étant , la vie

<sup>748</sup> Cf. Ps 139 11.12

<sup>749</sup> Autre sens de : temps passés. Cf. Jérôme, voir TOB.

<sup>750</sup> expression identique avec Ps 142,4.

<sup>751</sup> le hitpael est difficile à rendre et la construction de la proposition n'est pas évidente.

<sup>752</sup> : passé.

<sup>753</sup> Cf. TOB.

Fais-moi entendre<sup>754</sup> dans le matin ton hesed, car je compte sur toi ;  
fais-moi connaître le chemin dans lequel je marcherai<sup>755</sup>  
car vers toi j'élève mon âme.

Délivre-moi, Yhwh, de mes ennemis, je me couvre<sup>756</sup> en toi.

Enseigne-moi à faire ta volonté<sup>757</sup>, car tu es mon Dieu<sup>758</sup>;  
ton Esprit est bon ; tu me conduiras<sup>759</sup> sur une terre de plaine<sup>760</sup>.

Pour l'honneur<sup>761</sup> de ton Nom, Yhwh, tu me feras vivre ;  
dans ta justice tu sortiras mon âme de la détresse.

Dans ton hesed, tu extermineras mes ennemis,  
tu fais périr tous les adversaires de mon âme, car je suis ton serviteur.

- *Une série de quatre supplications*

Les psaumes 1401-43 forment une petite chaîne de quatre supplications liées entre elles par le principe de la concaténation<sup>762</sup>. En effet, la fin du Ps 140 évoque la

---

<sup>754</sup> , hiphil,qal de , écouter, entendre.

<sup>755</sup> Expression identique en Ps 142,4. Où Dieu connaît, et maintenant le psalmiste cherche à connaître.

<sup>756</sup> , au piel, couvrir.

<sup>757</sup> Catégorie de la littérature sapientielle.

<sup>758</sup> Cf. Ps 140, 7.

<sup>759</sup> Cf. Ps. 139, 10.24: le thème conduire l'agent de cette conduite, ou bien le lieu sur lequel se déploie cette conduite.

<sup>760</sup> Terre de plaine (unie) en contraste avec terre assoiffée (Ps 143,6).

<sup>761</sup> Pour la première fois dans la collection le substantif , honneur.

<sup>762</sup> Pour Egbert Ballhorn; les quatre psaumes 140, 141, 142 et 143 représentent « un paquet sémantique uni ». Tous les psaumes de ce corpus sont liés, en effet, les uns aux autres par le principe de la concaténation, de telle manière que l'on retrouve dans chaque psaume suivant le vocabulaire ou

justice de Yhwh et le bonheur des justes (Ps 140,13-14) ; et Ps 141 place le juste au cœur de sa demande en v5 : « Que par fidélité, le juste me frappe ». Plus loin, le thème de « refuge » amorcé dans la dernière partie du Ps 141 revient dans les premiers versets du Ps 142. Entretemps, Ps 143 constate dès ses premiers versets, en particulier au v3, que le crime de l'ennemi semble perdurer alors que déjà au Ps 142,7 le psalmiste demandait d'être libéré de ses persécuteurs.

- *schéma et commentaire*

Ps.	I. Préambule	II. danger/ agent	III. Supplication	IV. Sort/châtiment	V. mot de la fin	VI. Observations
140	- - -	homme mauvais, homme de violences	délivre-moi garde-moi	Extermination	bonheur des justes	danger réel actuel
141	Je t'appelle que ma prière s'élève...	hommes faisant le mal, le mauvais, impies	garde-moi des mains...	leur mal se retourne contre eux	malheur des impies et bonheur du « moi »	prévention vis-à-vis du mal
142		Je crie, je supplie, j'expose ma détresse	sauve-moi, sors-moi de la prison	- - -	Action de grâce à « ton » Nom	danger actuel (piège)
143	écoute ma prière, réponds-moi	(mes) ennemi(s), adversaires, rend à terre ma vie	délivre-moi	tu extermineras mes ennemis	vie du « moi » et mort des adversaires	danger actuel

**a) Préambule**

Une première particularité à relever est le manque d'introduction à la supplication dans le tout premier psaume de la série, alors que les premiers versets de tous les autres psaumes placent l'interlocuteur dans des bonnes dispositions pour recevoir la supplique individuelle: Ps 141,1-2 « Seigneur, je t'appelle (...) que ma prière (...) écoute ma voix » ; Ps 142,1-3 « Ma voix vers le Seigneur, je crie vers le Seigneur (...) je répandrai ma plainte (...) j'expose ma détresse » ; Ps 143, 1-3

---

la thématique du psaume précédent: « prête l'oreille à ma voix » (Ps 140,7/Ps 141,1/Ps 142,2/Ps 143,1) ; « je suis à bout de souffle » (Ps 142,4/Ps 143,4), « délivre-moi » (Ps 142,7b/Ps 143,9), « ont tendu des cordes » (Ps 142,6/Ps 141,9) ; « méchant/méchanceté » (Ps 140,3/Ps 141,5) ; « célébrer ton Nom » (Ps 140,14/Ps 142,8a) ; « les justes » (Ps 140,14/Ps 142,8b), « la route où je marche » (Ps 142,4/Ps 143,8). Voir E. BALLHORN, *op. cit.*, p. 271.



« écoute ma prière, prête l'oreille (...) n'entre pas en jugement contre ton serviteur ». La formule « crier vers le Seigneur », qui apparaît deux fois en Ps 142,2.6, est par ailleurs une notion d'une très grande importance dans l'œuvre dite du « deutéronomiste ». Qu'on nous permette ici de faire une petite parenthèse sur cette œuvre. L'hypothèse de l'histoire deutéronomiste est formulée en 1943 par l'historien et exégète allemand Martin Noth (1902-1968) dans son livre « Überlieferungsgeschichtliche Studien »<sup>763</sup>. Tout comme le résume si bien Thomas Römer, l'histoire deutéronomiste « qui comprend les livres du Deutéronome aux Rois, fut écrite, selon Noth, durant l'occupation néo-babylonienne de Juda, vers 560 avant notre ère. Dtr<sup>764</sup> est à la fois un éditeur fidèle de documents et matériaux anciens, et un auteur, ayant construit une vision complète de l'histoire d'Israël, périodisation incluse, le tout afin d'expliquer la catastrophe finale »<sup>765</sup>. Selon Noth, l'auteur du livre du Deutéronome est le même qui a écrit les livres historiques de Josué aux Rois et a leur donné son empreinte théologique. Cela étant, l'histoire d'Israël se caractérise par le schéma en quatre étapes : péché-châtiment-conversion-salut. Ce schéma représente en fait la lecture « nothienne » de la grande catastrophe de l'exil babylonien. Le péché du peuple a conduit au châtement, mais la conversion le ramène (ra) sur le chemin du salut. L'expression « crier vers le Seigneur » joue dans ce contexte un rôle primordial dans la prise de conscience ; elle est l'expression de la conversion pour échapper à ce que Norbert Lohfink notamment, qualifie de « colère de Dieu »<sup>766</sup>. Bien entendu, le « crier vers le Seigneur » du psalmiste n'est pas exprimé dans le cadre d'une repentance comme on le retrouve dans la littérature deutéronomiste ; il est plutôt simplement un cri de détresse adressé à Dieu qui est invité à libérer l'infortuné. Et pourtant, tout comme le

---

<sup>763</sup> M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*. 1<sup>re</sup> partie : *Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse 18,2), Halle: Niemeyer 1943.

<sup>764</sup> Lire « le deutéronomiste ».

<sup>765</sup> Voir Th. RÖMER, *La première histoire d'Israël. L'école deutéronomiste à l'œuvre*, (traduit de l'anglais par Françoise Smyth), Genève, Labor et fides, 2008, p. 32. Par delà certaines divergences, la critique après Noth retient principalement le fond de la lecture théologique de l'histoire proposée par Noth. Mais elle exprime beaucoup de réticences sur le fait que l'œuvre serait de la main d'une seule personne ; on préfère plutôt parler d'un groupe, d'une école. Voir Th. RÖMER, *op.cit.*, pp.32-50. Cf. G. BRAULIK, *Theorien über das Deuteronomistische Geschichtswerk (DtrG) im Wandel der Forschung*, in E. ZENGER, *Einleitung in das Alte Testament*, 7. éd., 2008, pp.195-196.

<sup>766</sup> G. BRAULIK, *art. cit.*, p. 201.

cri deutéronomiste, ce « crier vers le Seigneur » est hautement chargé d'espérance de salut.

Ceci dit, revenons à la dernière collection davidique du psautier. En tant que supplique sans introduction, Ps 140 ne constitue point une exception. Le psautier comprend en tout cinq supplications sans introduction sur les quinze supplications que contient le Livre I, alors que le Livre II en comprend huit sans introduction sur un total de quatorze supplications. Le livre III ne connaît aucune supplique proprement dite ; le livre IV n'a que le Ps 102 avec préparation (invocation et dispositions). Le livre V ne comporte que le seul Ps 140 en plein milieu des 6 autres supplications avec préparation<sup>767</sup>. Les débuts des supplications sans introduction sont presque toujours à l'impératif<sup>768</sup>.

## b) Colonne II. « Agent / danger »

Dans la colonne « danger/ agent » sont reprises quelques expressions, par lesquelles les différents psaumes nomment le danger auquel le psalmiste a affaire ou l'agent par lequel arrive ce danger. On peut repartir la collection en deux paires ou groupes : Ps. 140 et 141 d'un côté, et Ps. 142 et 143 de l'autre. Ps. 140 et 141 ont en commun , le mauvais, l'impie ou, les mauvais, les impies avec des variantes, telles , , homme de violences. On remarquera l'abondante variété de la notion « mauvais » en Ps. 140 : triple emploi de l'expression « homme de violences » aux vv. 2.5.12; double emploi du substantif aux vv. 5.9 ; double emploi de l'adjectif aux vv. 2.12. Il faudra probablement y ajouter l'expression

---

<sup>767</sup> Le psautier n'a pas vraiment l'habitude des supplications en série. Outre le groupe des Pss 54-57, la série des Pss 140-143 est l'autre grande série des psaumes de supplications, que l'on trouve dans le psautier. A en croire la Bible TOB les prières individuelles que sont les psaumes de supplique « occupent, à elles seules, presque le quart du recueil - entendez psautier - : Ps 5, Ps 6, Ps 7, Ps 13, Ps 17, Ps 22, Ps 25, Ps 26, Ps 28, Ps 31, Ps 35, Ps 36, Ps 38, Ps 39, Ps 42, Ps 43, Ps 51, Ps 54-57, Ps 59, Ps 61, Ps 63, Ps 64, Ps 69, Ps 70, Ps 71, Ps 86, Ps 88, Ps 102, Ps 109, Ps 120, Ps 130, Ps 140-143. W. Harrington ajoute à cette liste les Ps 27, Ps 41.

<sup>768</sup> Voir la théorie des actes de langage. Le performatif est ce que le discours veut atteindre. Autrement dit, les effets que le locuteur entend produire chez son interlocuteur ou le destinataire du discours.

« homme de langue » (v. 12), si l'on considère que les expressions, qui apparaissent en fin du distique « l'homme violent » et l'adjectif « mauvais » -éventuellement pris ici substantivement-, sont apposées à l'expression « homme de langue », sujet du premier membre de ce verset. Du coup, les appositions finales prennent un sens explicatif aux, de telle manière que « homme de langue » prend ici une connotation négative, celle d'être un homme violent. L'emploi de l'expression « langue » aux versets précédents confirme cette connotation négative. En effet, il est dit au v. 4: « ils aiguisent leur langue comme un serpent, et derrière les lèvres un venin de vipère ». Langue apparaît ici comme un instrument, par lequel celui qui l'utilise est capable de faire du tort à autrui, et ce jusqu'à un mal comparable à celui que provoquer un venin. Si tel est le sens, que prend l'expression « langue » dans ce psaume, il n'est donc pas étonnant que l'expression « homme de langue » qui apparaît à la fin de la partie centrale de ce psaume soit explicitée par « homme violent », « le mauvais », expressions déjà apparues dans le corps du texte.

L'expression « le mauvais » n'apparaît pas tellement dans l'autre paire Pss 142 et 143. Alors que Ps 142 le suppose tout au long de la description de son drame (vv4-5) avant de le nommer ou de les qualifier une seule fois comme « mes persécuteurs » (v. 7), Ps. 143 a deux expressions pour la notion « mauvais ». Il les désigne, une fois au singulier , ennemi, par deux fois au pluriel « mes ennemis » (vv9.12) et « mes adversaires » (v12).

La façon de désigner l'agent vecteur du mal connaît une certaine évolution. Aux Pss 142 et 143, l'agent du mal est toujours au pluriel « mes ennemis, mes adversaires, mes persécuteurs », alors que aux Pss 140 et 141 il est tantôt au singulier, tantôt au pluriel. Mais il y a plus. Alors que le premier groupe nomme l'agent de manière plutôt neutre « le mauvais », « l'homme de violences », le deuxième groupe a plutôt tendance à personnaliser directement la relation à l'agent et montre en quoi il est directement concerné: le mauvais, l'homme violent du premier groupe devient « mes » ennemis, « mes » persécuteurs, « mes » adversaires. Il ne s'agit donc plus de quelque homme violent ayant peut-être exercé sa violence auprès d'un tiers. La violence a personnellement touché le psalmiste. Celui-ci considère dès lors l'agent vecteur du mal comme un persécuteur personnel



- Ps. 141,9 revient sur le thème « piège »
- ...des mains de piège<sup>774</sup> ;
- : elles (les mains) *tendent un piège* contre moi (ici le verbe signifie tendre un piège).

La situation se présente ici tout comme au psaume précédent : un verbe , synonyme du verbe au Ps 140 et deux substantifs, l'un au singulier , et l'autre au pluriel . Ce sont les mêmes expressions qu'au Ps. précédent, à la seule différence que le apparaît en Ps 141. Il convient de signaler en plus que contrairement au psaume précédent le piège dont parle Ps 141 n'est pas encore un lieu ou une situation dans laquelle le psalmiste se trouve présentement. Tout le souci du psalmiste est de se prévenir contre le risque ou le danger de tomber dans ce piège.

Avec le Ps 142,4 revient l'actualité du danger et de la désolation : « : ils ont dissimulé *un piège* ». On retrouve ici une formulation identique au 140,6 avec le même verbe , cacher, dissimuler, et le substantif , piège. Dans toutes ces occurrences autour de la notion « piège » il n'est pas aisé de dégager si le psaume parle d'un piège matériel ou s'il s'agit plutôt d'un piège au sens figuré. Nous ne croyons pas qu'il soit évident de répondre avec toute exactitude à la question.

Le Ps 143 nous fait découvrir, quant à lui, un danger qui est décrit avec des termes autres que ceux en rapport avec la notion « piège » caractéristique aux psaumes précédents. Ps 143,3 utilise des termes vraiment pathétiques pour exprimer le danger qui guète le psalmiste :

- : l'ennemi... rend à la terre ma vie »
- : il me fait demeurer dans les ténèbres .

Le psalmiste se retrouve dans une des situations parmi les plus extrêmes, qui puissent affliger un israélite : il est confronté avec un danger mortel. Rendre sa vie à la terre, et demeurer dans les ténèbres, ne signifient rien d'autre que des expressions relatives à la mort et à ce qu'il convenait d'appeler « le séjour des

---

<sup>774</sup> en prenant , piège comme complément déterminatif de (des mains qui est ici à l'état construit. Dans ce cas la proposition suivante est en apposition à la première. Elle pourrait même être une explicative.

morts ». En d'autres termes, la menace infligé par l'ennemi est telle que le psalmiste se représente déjà vivre de l'autre côté de la vie. C'est ce que Harrington considère comme « recours à l'hyperbole ». W. Harrington fait à ce sujet une longue réflexion dans sa « Nouvelle introduction à la Bible » : « L'Israélite ne craignait rien tant qu'une mort prématurée. Son idéal était une longue vie (Ps. 102,25 ; cf. 91,15-16). Le cantique d'Ezéchias exprime bien ce sentiment (Is. 38,10.12). Une mort prématurée était regardée comme le châtement du péché (Ps. 55,24). Jusqu'à la deuxième moitié du second siècle avant Jésus-Christ, la théologie juive n'avait qu'une notion imprécise et incomplète de l'au-delà. Le royaume des morts était le shéol, qu'on localisait dans les régions souterraines (Ps. 22,29, 69,15-16). C'est au shéol que se rapporte le terme « fosse ». On le concevait comme un lieu de silence (Ps 115,17), d'obscurité et d'oubli (Ps 88,12). Ombres de ce qu'ils furent dans le monde, les morts y menaient une existence lugubre, privée de tout ce qui rend la vie désirable, étrangère à tout commerce avec Dieu (Ps. 88,6)... Quand le psalmiste évoque un danger mortel, il a souvent recours à l'hyperbole : il se voit sur le point de tomber dans le shéol, il y est déjà (Ps 69,15 ; 88,4) »<sup>775</sup> Comparé aux autres psaumes de supplication, Ps. 143 se présente alors comme la cristallisation des tous les dangers, qui peuvent menacer le « moi ». Des pièges, dont il est question dans le psaume, ne sont pas toujours nécessairement une menace directe à la vie ; ils sont tantôt des paroles calomnieuses, ils s'identifient tantôt avec une mauvaise compagnie, qui détourne de la voie de Dieu. Mais surtout, le paroxysme est atteint, quand Ps. 143 parle de la menace de mort ; ce faisant, le psaume touche du doigt le mal par excellence. Ici encore, on observe la progression,, qui est décidément comme une figure de style : on passe du moins grave au plus grave.

### **b) Colonnes III. et IV.: bonheur du psalmiste et malheur du mauvais**

Dans ces deux colonnes nous essayons de faire dégager le sort des actants, que ce soit le psalmiste ou le mauvais. On a ainsi dans l'une des colonnes la situation heureuse à laquelle le psalmiste veut parvenir, une libération et même un salut. Dans cette colonne de gauche se trouve ce que l'on est en droit d'appeler « supplication » proprement dite. En effet l'orant cherche à obtenir de Yhwh qu'il

---

<sup>775</sup> W. HARRINGTON, *op. cit.* 474.

échappe au malheur, soit qu'il s'y trouve déjà réellement et le vit avec toute l'angoisse (140, 142, 143), soit que ce malheur est réellement imminent (141). L'autre colonne reprend le malheur devant être réservé ou devant s'abattre sur l'agent vecteur du mal, « le mauvais ». Mais ce n'est pas là l'objet proprement dit de la prière supplicative. Le vocabulaire est plus ou moins identique ou tout au moins similaire. L'impératif <sup>776</sup>, délivre-moi, revient dans deux psaumes dans deux psaumes : délivre-moi de (140) l'homme mauvais/ délivre-moi (143) de mes ennemis. Une variante à cette première expression est la racine hébraïque / qui apparaît deux fois sous forme verbale avec l'impératif / <sup>777</sup> : « garde-moi de la main du mauvais » (140,5) ; « garde-moi des mains de ceux qui tendent un piège »(141,9). La même racine est attestée au ps. 141,3 sous forme substantivale <sup>778</sup> cette fois : « mets une garde à ma bouche ». On ne voit pas directement dans cette occurrence la notion de la délivrance ou libération. Encore moins ps. 141,3 nomme de manière explicite la présence d'une tierce personne par rapport à laquelle le psalmiste veut être protégé. C'est plutôt une prévention présentée ici comme une discipline que le psalmiste choisit de s'imposer. La tierce personne, dont il faut se prévenir est mentionnée un verset plus loin, au 141,4 : ne laisse pas aller mon cœur ...chez le mauvais, les hommes faisant le mal ».

Une autre variante de est , qui contient , du verbe délivrer, sauver au Ps 142,7 : « sauve-moi de mes persécuteurs ». La racine qui est la même pour l'araméen. Le verbe apparaît dans l'AT 191 x en hébreu à la forme qatal, et 3 x en araméen (Dan 3,29 ; 6,15.28), forme verbale la plus fréquente, tout en excluant pas la présence sporadique d'autres formes, comme le pi`el, le hophal et le hitpael. C'est ce qui ressort également de l'étude de U. Bergmann sur cette notion<sup>779</sup>. Le psautier connaît la forme verbale 43 x, et le plus souvent – en tout 38 x - c'est Dieu qui est le sujet du . A certains endroits cependant le sujet est un

---

<sup>776</sup> du verbe , sauver.

<sup>777</sup> du verbe , garder.

<sup>778</sup> En combinaison avec le verbe shit, mettre, déjà rencontré au psaume 140,6 dans une autre combinaison, où alors l'expression avec le verbe shit signifie mettre un piège, tendre un piège.

<sup>779</sup> Voir son article sous le terme n|l, in THAT II, col. 96-99.

homme ou une chose. Comme objet on a souvent le peuple ou l'individu, et quelque fois c'est même une chose. Que signifie ?

Etymologiquement, il désigne le fait d'enlever ou d'arracher, de sortir de toute situation qui tient quelqu'un ou quelque chose prisonnier. C'est ce sens de délivrer qui a dû évoluer lentement vers celui de « sauver ». Dans le sens sauver, le verbe est souvent construit avec la préposition *min*, qui est attestée 115 x, dont 70 x avec *min*, de la main de...ou *min*, de la puissance/ du pouvoir de. L'emploi idiomatique *hiphil* avec *min* signifie simplement « sauver de », tel dans Ex 18,4 ; 1Sam 4,8. Au nombre de synonymes on peut citer : *min*, au *hiphil*, écarter le persécuteur ; *min* / *min*, libérer ; *min*, sortir/ éloigner du danger. Le contexte de l'emploi du verbe *min* avec Yhwh Dieu comme sujet est à situer dans le cadre de l'expérience et de l'attente d'Israël, selon laquelle Yhwh libère toujours son peuple de la misère et le sauve chaque fois qu'il est menacé. Bergmann<sup>780</sup> constate néanmoins que le *min* n'est pas un concept théologique spécifique, dans ce sens que le sujet serait toujours et déjà Dieu, et ce, malgré les nombreuses occurrences correspondantes en Ex et dans l'histoire deutéronomiste de la conquête de la terre promise: 3,8 ; 5,23 ; 6,6 ; 18,4ff ; Juges 6,9 ; 1Sam 10,18. S'appuyant sur les analyses de J.J. Stamm, Bergmann en conclut ce qui suit: « Es ist ein Wort unter zahlreichen anderen, um Jahwes rettendes Handeln auszudrücken »<sup>781</sup>

Penchons-nous à présent sur le sort réservé à l'agent vecteur du mal. Ps 140 et Ps 143 plaident expressément pour l'extermination du mauvais ou de « mes ennemis ». Un tel sort est semblable à celui que le psalmiste du 139 souhaite lui aussi pour le mauvais, l'impie blasphémateur du nom divin. Pendant ce temps, Ps 141,10 ne parle pas d'extermination ; il se limite plutôt à souhaiter, que le mal des impies se retourne simplement contre eux : « les impies tomberont dans leur propre filet ». Reste à savoir, si le piège désigné maintenant par « filet » représente un danger imminent de mort. La question reste ouverte. Au Ps 142 on doit faire le constat, selon lequel le psalmiste ne dit aucun mot sur le sort devant être réservé à ses persécuteurs. Il faut peut-être comprendre cette attitude dans le fait que le

---

<sup>780</sup> BERGMANN, *art. cit.*, p. 78.

<sup>781</sup> *Ibid.*, 98-99. Traduction: C'est un mot parmi tant d'autres pour exprimer l'action libératrice de Yahweh.



psalmiste concentre sa préoccupation d'abord et avant tout sur son propre sort: « sauve-moi » (142,7), telle est sa demande instante à son Dieu. On a là un vide sur le sort. Quoi qu'il soit, la lecture synoptique de cette mini-collection fait ressortir ce qui pourrait être comme une ligne générale à propos du sort de l'agent malfaisant : ce dernier doit être exterminé. C'est une résolution, qui devient comme une obsession chère au psalmiste. Au début et à la fin de la supplication, le psalmiste revient sur ce sort comme en une sorte d'inclusion.

### **c) Colonne 5 : le mot de la fin**

Un troisième point de comparaison est la finale des psaumes. Notre attention se concentre maintenant sur cette partie du texte, qui, selon le schéma de « la structure à pointe finale » mise au point et développée dans l'analyse du Ps 139 (voir Partie I), est censée porter toute la pesanteur du texte. On observe une double symétrie : une première symétrie se situe entre les psaumes 140 et 142 qui terminent tous les deux par l'action de grâce que l'orant rend en présence du Seigneur ou au Nom du Seigneur. Une deuxième symétrie est à lire dans les finales des psaumes 141 et 143, qui, elles, comme dans un élan de leçon de sagesse, présentent le contraste entre la fin heureuse du « moi » qu'est l'orant et celle malheureuse des « impies ».

#### *- Rapports littéraires de quatre psaumes*

Pour terminer, indiquons que le groupe Pss 140-143, en tant que série des supplications, se démarque nettement de la supplique collective sur deux points. D'abord l'usage du « je » à la place du « Nous » plutôt habituel dans la supplique collective<sup>782</sup>. Ensuite, la situation elle-même du « Tu ». Alors que dans la supplique collective, l'interlocuteur du « Nous » est l'objet de quelques accusations, le « Tu » des Pss 140-143 se présente plutôt comme le grand recours, de qui le psalmiste escompte le salut ou la libération. Paradoxalement, il faudra attendre que la série

---

<sup>782</sup> Voir E. LIPINSKI, *La liturgie pénitentielle dans la Bible*, Paris, 1969. Cf. A. KABASELE MUKENGE, *L'unité littéraire du livre de Baruch* (Etudes Bibliques, 38), Paris- Galbada, 1998, p. 111. Erich Zenger, notamment, suggère de considérer le „je“ du psalmiste comme une expression de la communauté et de temps en temps comme la voix du peuple lui-même. Voir E. ZENGER, *Einleitung in das Alte Testament*, 7è édition, 2008, p. 368: « Die Exegese hat oft diskutiert, ob das „ich“ ein individuelles oder ein kollektives „ich“ ist. Heute wissen wir, dass dies eine eher moderne Unterscheidung ist. Auch wenn der einzelne Israelit „ich“ sagte, wusste er sich eingebunden – gerade im Angesicht seines Gottes, vor dem und zu dem er betete – in das „Wir“ des Gottesvolkes ».

des supplications soit terminée pour le dernier psautier davidique nommé enfin en Ps 144,1-2 les qualités du « Tu » que sont « rocher, forteresse, citadelle, bouclier, libérateur ».

### (3) Ps 139 et Ps 144

- *Texte et traduction des psaumes*

#### Ps 139 (voir première partie)

#### Ps 144

Pour David

Béni soit Yhwh, mon rocher,  
lui qui entraîne mes mains pour le combat, mes doigts pour la bataille.

Ma fidélité et ma citadelle  
ma forteresse et mon libérateur<sup>783</sup>  
mon bouclier, en lui je me réfugie  
lui qui place les peuples sous<sup>784</sup> moi.

Yhwh, qu'est-ce que l'homme pour que<sup>785</sup> tu le connaisses<sup>786</sup>  
le fils de l'homme pour que tu le prennes en considération<sup>787</sup>?

---

<sup>783</sup> participe du verbe , sauver, libérer un synonyme à , sauver ,libérer

<sup>784</sup> remarquer l'expression composée , particule „sous, en dessous“ + pronom de la 1<sup>ère</sup> personne.

<sup>785</sup> consécutif avec un yiqtol.

<sup>786</sup> yiqtol, qal avec le suffixe pronom de la 3<sup>ème</sup> personne.

<sup>787</sup> yiqtol, qal du verbe ,“ prendre en considération, accorder du prix, apprécier cf. Edel, *op. cit.*, p.173.

L'homme ressemble<sup>788</sup> à du *souffle*<sup>789</sup>;  
ses jours<sup>790</sup> sont comme l'ombre<sup>791</sup> qui passe<sup>792</sup>.

Yhwh, incline<sup>793</sup> tes cieux<sup>794</sup> et descends<sup>795</sup>  
touche les montagnes, et qu'elles fument.

Que l'éclair brille<sup>796</sup> et (de telle manière) tu les disperseras<sup>797</sup>.  
envoie tes flèches<sup>798</sup>, et (de telle manière) tu les mets en déroute<sup>799</sup>.

envoie ta main des hauteurs, tire –moi.  
et délivre-moi des eaux violentes (impétueuses)<sup>800</sup>,  
de la main des enfants de l'étranger.

---

<sup>788</sup> , « ressembler ».

<sup>789</sup> , souffle, synonyme de

<sup>790</sup> remarquer le pluriel de , jours + le suffixe de la 3<sup>ème</sup> pers. masc. sing.

<sup>791</sup> ; la préposition séparable , comme + le substantif , ombre. Le verbe est sous-entendu dans la proposition.

<sup>792</sup> Ici la philosophie de la contingence, certainement très influencée par la littérature de la sagesse. Le participe présent , du verbe , être passager, provisoire, passer.

<sup>793</sup> impératif hiphil apocopé de, qal, 2<sup>ème</sup> pers. sing. du verbe pe-nun , pencher, incliner, baisser.

<sup>794</sup> L'expression , „tes cieux rend“ compte de la vision plurielle des cieux, mais qui en même temps sont considérés comme la possession de Yhwh, Dieu.

<sup>795</sup> , impératif, qal, 2<sup>ème</sup> pers. masc. sing, du verbe pe-yod , descendre.

<sup>796</sup> , un jussif.

<sup>797</sup> yiqtol hiphil 2<sup>ème</sup> pers. sing, du verbe ayin waw , disperser, éparpiller + la particule du pronom complément de 3<sup>ème</sup> pers. pour les montagnes.

<sup>798</sup> de , flèche.

<sup>799</sup> du verbe pe- guttural , mettre en déroute, éparpiller

<sup>800</sup> Cf. Virgile dans *Enéide*, à propos de la tempête dans l'Aquilon avec ses eaux impétueuses.

leur bouche (est) dit le mensonge;  
leurs (mains) droites sont des droites de la ruse<sup>801</sup>.

Dieu, je te chanterai un chant<sup>802</sup> nouveau;  
sur la harpe à dix cordes je jouerai pour toi.

Toi qui donneras le salut<sup>803</sup> aux rois<sup>804</sup>;  
toi qui sauveras<sup>805</sup> David, ton serviteur, de la mauvaise<sup>806</sup> épée.

Sauve-moi et délivre-moi de la main *des* enfants de l'étranger ;  
leur bouche dit le mensonge<sup>807</sup>; leurs droites sont des droites de la ruse<sup>808</sup>.

Le fait que nos enfants comme des plantes, élevés dans leur jeunesse;  
nos filles comme des piliers<sup>809</sup> modelés pour la construction d'un palais<sup>810</sup>

Nos greniers sont pleins, offrant d'un à autre;

---

<sup>801</sup> Proposition sans verbe, le est sous-entendu.

<sup>802</sup> , chant, , chanter ; , nouveau.

<sup>803</sup> , salut. Voir TOB : c'est toi qui donnes la victoire.

<sup>804</sup> A quels rois concrètes pense le psalmiste, et dans quel contexte historique, ou parle-t-il de manière plutôt général? De toutes les façons, c'est la première occurrence „royal“ dans la collection.

<sup>805</sup> yiqtol hipphil.

<sup>806</sup> TOB, , de l'épée meurtrière.

<sup>807</sup> Cf. v8b.

<sup>808</sup> identique au v8c.

<sup>809</sup> , à sens pluriel, piliers.

<sup>810</sup> rares endroits où apparaît la métaphore pour signifier ici la perfection, la conformité du côté hommes, et la splendeur et conformité chez les dames. Indice en plus de l'influence ou insertion sapientielle de la collection.

nos troupeaux deviennent des milliers<sup>811</sup>,  
deviennent des dizaines des milliers dans nos champs.

Nos taureaux portent le fardeau, pas de brèche, pas de sortie,  
pas de hurlements sur nos routes.

Heureux le peuple qui est ainsi<sup>812</sup>,  
heureux le peuple lequel Yhwh est le Seigneur<sup>813</sup>.

- *Rapports littéraires de deux psaumes*

La structure, le vocabulaire, et le sort de l'agent vecteur du mal présentent dans ces deux psaumes des ressemblances sur lesquelles il vaut la peine de s'arrêter.

(a) Schéma

	139	144
--	-----	-----

---

<sup>811</sup> , du verbe pe- aleph au hiphil, multiplier.

<sup>812</sup> , composé de la particule , lequel, + l'adverbe de manière , ainsi, de cette manière.

<sup>813</sup> Dans un motif de publicité pour le Yhwh, le Seigneur.

<b>Structure</b>	v1a Yhwh vv 1b-6. 7-12.13-18 CONFESSION Connaissance est Présence	Invocation- bénédiction vv1-2 CONFESSION vv3-4 Dieu connaît l'homme
	vv19-22 PRIERE sort du mauvais	PRIERE vv5-11 Délivrance de la main d'une race étrangère
	vv23-24 RECOMPENSE Chemin de l'éternité	RECOMPENSE vv12-15 Dieu comble en cette vie
<b>Vocabulaire</b>	connaître	connaître
<b>Anthropologique</b>	souffle	bouche
	main	main
		droite
<b>agent du mal</b>	le mauvais ceux qui te combattent ceux qui te haïssent ennemis	enfants de l'étranger
<b>Sort du mauvais</b>	exterminer, tuer écarter, exclure	disperser mettre en déroute

## (b) Explication et commentaire

### *Structure*

Ps 139 et Ps 144 commencent par la confession-méditation sur la connaissance de Dieu (Ps 139,1b-18 : « Dieu connaît le psalmiste et lui est présent »/Ps 144,3-4 : « Dieu connaît l'homme »), continuent sur la prière/demande (Ps 139,19-22 : « tuer l'impie, séparer du méchant »/Ps 144,5-11 : « sauver d'une race étrangère »), et se terminent par le souhait/espérance de récompense (Ps 139,23-24 : « Dieu conduit sur le chemin de toujours »/Ps 144,12-15 : « Dieu comble l'homme en cette vie »). En tout et pour tout, Ps 139 se retrouve d'une manière ou d'une autre dans la structure, le vocabulaire et la thématique de 144. Ps 144 est comme une édition revue, corrigée et augmentée de la confiance – prière faite à Yhwh au Ps 139. Il revient à sa manière sur la thématique principale du Ps 139 qu'il

comprime en vv3-4. La supplication dans ces deux psaumes n'est pas centrale ; elle est cependant évoquée. Aussi, Ps 139 et Ps 144 sont davantage des méditations-contemplation sur les attributs de Dieu, avec chacun une note de demande adressée à ce Dieu, dont le psalmiste a admiré et/ou continue de contempler les qualités.

### *Vocabulaire*

Les deux psaumes recourent au vocabulaire du connaître, le jada. Alors qu'en ce qui concerne le du Ps 139 le sujet, Yhwh Dieu, doit toujours déjà faire le constat de la finitude de l'homme en tant que œuvre de la création, le du psaume 144 va au-delà de cette situation de fait. Le Dieu de ce psaume royal, tout en faisant également le constat de la finitude de celui qui désormais est désigné « fils de l'homme » va au delà de ce constat. Il développe vis-à-vis de l'homme, fils de l'homme, en l'occurrence le psalmiste, de l'affection, de la tendresse et de la commisération. On peut en conclure à une certaine courbe évolutive dans la notion. Tout en demeurant essentiellement une catégorie de la théologie de la création, elle vient s'enrichir d'une notion particulièrement exploitée dans la théologie de l'histoire, en l'occurrence, celle de l'exode. Le Dieu d'Israël accompagne son peuple<sup>814</sup>, telle est la vérité de Dieu au cours de l'histoire, et c'est précisément en cela que Dieu connaît. Ps 144 développe et enrichit en élargissant la notion connaître, qui est fondamentale en Ps 139.

En plus, les deux psaumes nomment des parties du corps humain, soit dans un langage anthropomorphique (Ps 139), soit dans un réel langage humain (Ps 144). Enfin, les deux psaumes nomment l'agent vecteur du mal. En fait, Ps 139 a une série de trois dénominations plutôt négatives, dans ce sens que le mauvais se présente aux yeux du le psalmiste développe vis-à-vis du mauvais également une haine personnelle et en fait son propre ennemi. Ps 144 quant à lui, a l'expression, les enfants de l'étranger. Quelle est la connotation de cette expression ?

---

<sup>814</sup> Cf. l'article de *W. Schottroff* sur dans THAT(I), en particulier à la colonne 695 . Après avoir longuement fait état de l'emploi purement „anthropologique“ du terme allant de la connaissance acquise ou appréciation faite par le biais des sens , en passant par la connaissance à laquelle on accède grâce à une certaine expérience , qu'il s'agisse là d'une valeur intellectuelle ou morale. Ici l'auteur s'arrête plus ou moins longuement à analyser les implications sémantico-théologiques en relation avec d'autres expressions similaires. L'auteur mentionne également l'emploi théologique de en tant que expression de la prévenance divine dont l'homme fait l'expérience. il écrit à propos, col. 691 : « Bereits in seiner vorisraelitischen Verwendung begegnet als religiöser Terminus zur Bezeichnung der bestimmten Menschen von Seiten der Gottheit widerfahrenen Fürsorge... ».

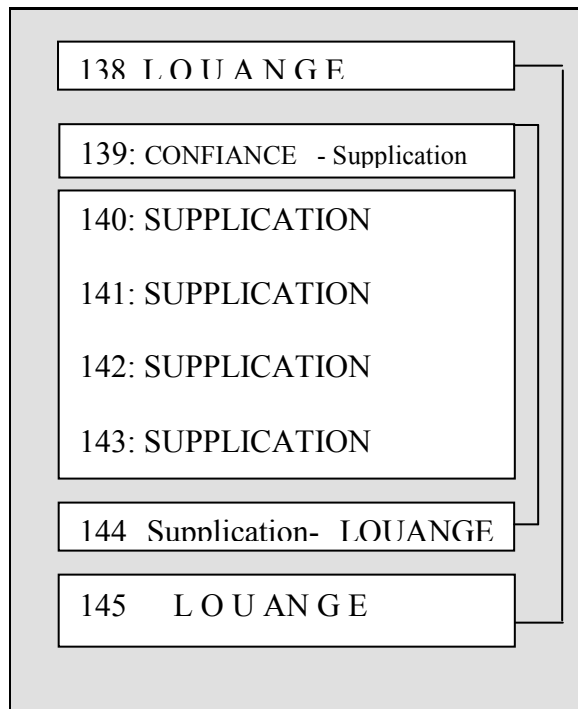
revient deux fois dans ce psaume, et chaque fois presque dans un emploi idiomatique « de la main des enfants de l'étranger ». L'expression est utilisée 36 x dans l'Ancien Testament, dont 6 x dans les psaumes, et - donc le tiers d'emploi psalmique rien qu'au seul psaume 144. désigne ce que l'on ne reconnaît pas comme quelque chose à soi, mieux, ce par rapport à quoi on ne se reconnaît pas., et ce, le plus souvent dans la bible en rapport avec une ethnie, un peuple. Le substantif , autre, est une variante synonyme à . On devra bien remarquer la différence : désigne ce qui est simplement autrement, ou ce qui appartient à un autre, tandis que est une notion essentiellement ethnique. Dans ce sens l'expression désigne tout simplement un peuple étranger ou les étrangers. Les sentiments de l'Israélite vis-à-vis de l'étranger n'étaient pas nécessairement les plus positives. Certes l'étranger est accueilli, mais l'hôte israélite garde toujours une certaine distance, parfois même de la méfiance envers ce genre de personnes, qui sans le vouloir rappelle le lugubre séjour sur la terre égyptienne<sup>815</sup>. Son histoire, ses contacts avec les peuples n'ayant pas souvent contribué à son épanouissement, mieux à l'affirmation de son identité. De là, on peut bien conclure à une connotation négative dans l'expression, sans toutefois la mettre au même niveau avec l'intensité avec laquelle le psalmiste s'exprime ce ton négatif au Ps 139. Quand au 144 il faut lire une certaine réserve et méfiance par rapport à l'agent par lequel le malheur pourrait arriver, le Ps 139, quant à lui, s'exprime expressis verbis en termes de « haine » vis-à-vis de cet autre.

## **B/ Schéma de la collection et bref commentaire**

---

<sup>815</sup> L'étranger a souvent présenté pour Israël une menace en ce qui concerne le tissu même de son existence, la foi et la fidélité à Yhwh, son Dieu. Voir l'article de R. Martin-Achard sur le sujet dans THAT, 66-68, en particulier col. 68 : « Die Übersicht über die Verwendung von im AT bestätigt weitgehend (...): es wird gewöhnlich von einer zurückhaltenden bis abwehrenden Haltung geprägt ».





Au bout du compte, on peut considérer la dernière collection davidique comme une longue supplication encadrée de part et d'autre par des expressions de confiance et de louange. L'architecture de cette partie du psautier nous présente là un premier psaume, qui manifestement est une hymne- louange faite d'action de grâce (138). Suit alors une prière à deux sons de cloche, pour ainsi dire. En un premier temps, c'est un psalmiste, qui tombe d'admiration devant la magnificence d'un Dieu, qui le connaît au-delà de toute mesure humaine. Ensuite le ton commence à monter ; on passe à des invectives contre un certain mauvais, non contre des impies, que l'orant prend d'ailleurs pour ses propres ennemis...C'est le psaume 139. On dirait que le psalmiste fait un saut d'humeur, et que cela risquerait même de ternir le blason de la belle cérémonie, qui précède. Loin s'en faut. Après tout, c'est seulement quelques quatre versets aux mots sévères dans un texte de 24 versets, diraient ceux qui voudraient bien relativiser la situation. Mais, notons-le bien, le ton est donné. Les psaumes suivants mettent le mauvais au centre de leur préoccupation. L'orant du Ps 140 s'en prend presque exclusivement au mauvais, avec la même véhémence que le psaume qui le précède. Il n'a pas la longue partie que son prédécesseur consacre à exprimer la confiance, dont le psalmiste témoigne pour son Yhwh. Au Ps 140 c'est plutôt le mauvais qui retient l'attention, car il menace ou est prêt à attenter à la vie du psalmiste. Tous les trois autres psaumes qui suivent

y reviennent sur le thème du « mauvais »; ils n'ont que ce personnage comme problème. Il faut l'éliminer, ou tout au moins il faut s'en éloigner. Pss 141, 142, 143 sont autant des supplications, qui avec Ps 140, occupent et *investissent dès lors le centre même de cette collection*. Ils constituent à eux quatre les ténors de cette supplication contre le mauvais. Même le psaume qui vient après le 143, malgré ou par delà ses couleurs de louange et bénédiction, semble ne plus échapper à revenir d'une certaine manière à la supplication. De ses 15 versets, six se consacrent principalement et presque exclusivement à la prière de supplication. Mais la composition et la thématique du psaume 144 le rapprochent davantage du psaume 139 plutôt que de quatre supplications qui le précèdent. Au Ps 145 échoit l'honneur de conclure la troisième collection davidique. Non seulement que ce psaume est le tout dernier à porter la mention d'authenticité mais aussi il présente des affinités littéraires et thématiques avec le tout premier psaume de la troisième collection davidique, Ps 138. Le vocabulaire du Ps 145, ses thèmes majeurs, son ton, tout cela rappelle l'euphorie qu'on retrouve dans la louange et l'action de grâce du Ps 138, même si Ps 145 clôture de manière beaucoup plus solennelle. On notera que 17 de ses 21 versets n'en finissent pas de chanter la grandeur de la gloire du Seigneur et de son Nom. Mais il est bon de ne pas se limiter aux hymnes de louange et actions de grâce qui encadrent cette collection. Au centre de la collection, et ce, du psaume 140 au psaume 143, se trouve exposé très longuement différents problèmes existentiels qui accablent le psalmiste et qui peuvent se résumer en ceci : le psalmiste est en détresse, sa vie est menacée.

## LA PRESENCE DE DIEU AU PS 139

Dans le présent chapitre, nous faisons une reprise systématique des indices littéraires portant sur la présence de Dieu, un des aspects majeurs de la théologie du Ps 139<sup>816</sup>. Le Dieu qui est désigné trois fois (vv1. 4. 21) par le tétragramme , deux fois (vv17. 22) par , et une fois (v19) par <sup>817</sup>, connaît l'orant (vv1-3) et lui est présent de bout en bout (vv5-18). Cette présence totale et permanente de Dieu justifie aussi bien l'attitude du psalmiste vis-à-vis du mauvais que sa demande d'être conduit sur le chemin de toujours. Les indices sur la présence sont de deux catégories : les expressions anthropomorphiques (main, droite, yeux), et les autres propositions verbales et nominales de présence (ahor weqdom zertani v5a, sham attah v8a, hinneka v8b, weod immak v18b).

### 1.1 Les expressions anthropomorphiques

Deux organes du « corps divin »<sup>818</sup> permettent à Dieu de marquer sa présence auprès du psalmiste ; ce sont la main et les yeux.

#### a) La main de Dieu

La main est l'organe du corps divin le plus évoqué dans le psautier<sup>819</sup>. Dans notre psaume, la main de Dieu est mentionnée par trois différentes expressions : (v5b), (v10a) et (v10b). Les trois occurrences sont construites avec le pronom possessif de la deuxième personne pour dire « ta main », ou « ta droite ». Au v5b, la paume de la main de Dieu est à l'œuvre dans un contexte statique : elle se pose sur un psalmiste, dont il faut plutôt supposer qu'il n'est pas en mouvement ;

---

<sup>816</sup> Voir Partie I.

<sup>817</sup> Cf. supra.

<sup>818</sup> Nous empruntons volontiers l'expression à A. Wagner. Voir Ibidem.

<sup>819</sup> A. Wagner recense dans 20 chants du psautier en tout 22x la mention des organes du « corps de Dieu », parmi lesquels l'organe « main » avec les variantes qui lui sont associées (droite et bras) revient en tout 13x. On pourrait en déduire que la main reste l'organe du corps divin le plus évoqué dans le psautier, ou tout du moins parmi les plus évoqués. Voir son livre *Beten und Bekennen. Über die Psalmen. Bernd Janowski zum 65. Geburtstag*, Neukirchen, 2008, pp.270-281.

de toutes les façons, l'intervention de la main de Dieu ne pousse pas le psalmiste à se mouvoir. Quelle est alors la pertinence de ce geste dans les rapports de Dieu avec son psalmiste ? Dans la première partie de ce travail, nous avons essayé de mettre en lumière ce que ce geste signifie dans le cadre concret de notre psaume. Loin d'être un geste de bénédiction ou d'investiture, « la main de Dieu posée » dans ce psaume indique une relation cognitive et affective entre Dieu et le psalmiste<sup>820</sup>.

Au v10ab, la main n'est plus évoquée dans un contexte statique, mais plutôt dynamique. C'est la main ou la droite de Dieu qui conduit : (v10a)/ (v10b). En effet, v10 se trouve dans une section dominée pleinement par le mouvement : , où irais-je (v7a) ; , où irais-je me réfugier (v7b) ; , si j'allais (v8a) ; , si j'allais me coucher (v8b) ; , si je prenais (v9a) ; , si j'allais me coucher (v9b). Dès le début de la section en v7, le psalmiste ne fait que se déplacer ; il parcourt et cherche à parcourir toutes les extrémités spatiales et temporelles existantes : , ciel ; , shéol ; , au fond de la mer ; , les ténèbres. L'expression de la « la main qui conduit » en v10 se rapporte directement à un lieu précis, le fond des mers. Mais la présence de la locution adverbiale « », même là, indique l'action de la main déborde largement le cadre de la mer, et qu'elle pourrait s'étendre dans de tous les espaces dans lesquels le psalmiste doit se mouvoir dans ce psaume. De cette manière, on peut se dire que dans tous ses mouvements, le psalmiste fait l'expérience de cette main de Dieu qui le conduit, au fond de la mer (v9b), et partout ailleurs où il tente de se rendre (vv3.8), le jour ou la nuit, dans la clarté du soleil levant (v9a) ou dans les ténèbres (v11.12).

Que la main de Dieu, et donc Dieu lui-même<sup>821</sup>, accompagne l'homme dans tous ses déplacements est une idée qu'il convient de replacer dans son contexte socio-économique et religieux pour mieux en saisir la portée dans le cadre du Ps 139. Parlons tout d'abord du contexte socio-économique. A la suite de l'historien Roger Caratini, reconnaissons que les peuples anciens, y compris Israël, se déplaçaient

---

<sup>820</sup> Voir VTB, col. 139. Cf. supra, analyse du v5.

<sup>821</sup> Métonymie de la partie pour le tout. Cf. Stig NORIN, *Die Hand Gottes im Alten Testament*, in R. KIEFFER et J. BERGMAN (éd.), *La main de Dieu/ die Hand Gottes*, Tübingen, 1997, p. 54. L'auteur, qui s'appuie sur le caractère très pragmatique et réaliste de l'expression « main de Dieu » dans les textes de l'ougarit, reconnaît que l'usage métaphorique est plutôt rare. Toutefois, de temps en temps, même dans la littérature ougaritique, la main de Dieu est une métaphore de la puissance divine.

principalement à pied ; les mieux nantis s'offraient le plaisir de se faire transporter sur les dos des bêtes dressées en conséquence. De temps en temps, le transport d'hommes riches et de chefs étaient confiés aux esclaves. Ensuite, il est aussi un fait qu'un grand nombre de la population vivait de l'agriculture et de l'élevage à la fois. L'économie domestique était répartie de manière que la femme s'occupait d'entretenir le champ, et l'homme, après quelques heures au champ allait paître le troupeau. Avec leur troupeau, les hommes bergers devaient se déplacer souvent et parcourir parfois de très longues distances. Israël a une histoire riche de déplacement, non pas seulement pour des motifs économiques et pastorales, mais aussi pour des raisons politiques. Tous ces déplacements et tous ces voyages se faisaient essentiellement sur terre. A propos, très peu de récits de déplacements sur et dans les eaux ; apparemment les moyens de déplacement vraiment adaptés n'étaient pas encore disponibles<sup>822</sup>. Cette main- que par ailleurs, selon René Kieffer et Jan Bergman, les spécialistes de la chirurgie de la main considèrent volontiers comme « la prolongation du cerveau »<sup>823</sup> - établit bien sûr un contact physique, mais elle marque aussi un lien affectif et cognitif entre les deux actants.

Aussi, le geste de la main posée ou de la main qui conduit, établit une relation toute particulière entre Dieu et le psalmiste.

#### b) **Les yeux de Dieu**

L'autre organe divin mentionné dans ce psaume est l'œil. Les yeux de Dieu en v16 sont mentionnés comme témoins de l'action de création : , « tes yeux voyaient les premiers instants de mon existence». Deux petites observations à ce sujet. On attendrait bien sûr que Dieu soit acteur principal de l'acte de créer, au lieu de le réduire à la simple fonction de spectateur, mieux de témoin. En cela, Ps 139 semble puiser dans le terroir de la littérature extrabiblique, ou tout au moins, il en est proche. En effet, L'objet du regard de Dieu dans ce verset est tout particulier : le golem qui est rendu par embryon, ou sinon la structure presque inexistante qui

---

<sup>822</sup> C'est alors que le récit de Jonas peut surprendre, avec sa tentative de chercher refuge au fond de la mer.

<sup>823</sup> Voir La préface de ces deux auteurs dans l'ouvrage qu'ils éditent sous le titre *La main de Dieu/ die Hand Gottes*, Tübingen, 1997, pp. VII. Les auteurs avancent l'idée, selon laquelle développent leur hypothèse en affirmant : « Les mouvements et gestes que nous faisons avec nos mains reflètent ce que nous pensons, sentons et exprimons. La main est, tout comme l'œil et l'oreille, un organe qui nous met en contact direct avec le monde environnant ».

commence à prendre forme. Les yeux de Dieu sont témoins d'un tel processus habituellement inaccessible au regard humain. La mention des « yeux » comme témoins de ce processus particulièrement secret et à l'abri de toute convoitise humaine assure un rapport non seulement cognitif, mais aussi affectif entre l'être en constitution et Dieu.

Mais si le texte du psaume nomme explicitement le golem, comme objet du regard divin, il faut bien reconnaître que son champ d'application ne se limite pas là. Etant donné que le regard de Dieu dans les récits bibliques et même extrabibliques a surtout une valeur métaphorique, on pourrait exprimer l'action de Dieu dans la création, qu'elle soit active ou passive, comme l'œuvre des « yeux » qui voient, ou de sa main qui fait. Et ceci comporte des conséquences dans l'épistémologie théologique. Toute action cognitive ou créative de Dieu peut être aussi exprimée de manière passive grâce à l'usage de la terminologie des yeux ; ceux-ci sont en fait l'instrument de la connaissance divine. Tout compte fait, les yeux de Dieu voient tous les organes internes du psalmiste, que ce soit dans l'acte de la création ou dans un contexte d'enquête ou d'accompagnement. Au Ps 139, on peut dénombrer quatre organes internes qui sont portés à la connaissance de Dieu, et où on l'on peut exprimer cette connaissance en recourant à l'organe divin que sont les yeux : la langue (v4), les reins (13), les os (15) et le cœur (v23).

La langue est l'organe qui exprime la pensée et rend celle-ci en parole. La langue sert à extérioriser ce qui à l'intérieur est une pensée non exprimée et donc non formulée en paroles<sup>824</sup>. Yhwh connaît la pensée ou les intentions longtemps avant qu'elle ne soit exprimée (cf. v2). En fait, v4 donne la position du psalmiste à propos du reproche que ce dernier formule en v20 contre ceux qui commettent le crime de la bouche ou de la langue, « eux qui disent ou parlent de Dieu avec perfidie ». La maîtrise de la langue ou de la bouche est un des thèmes majeurs de la littérature sapientielle, qui enseigne notamment que l'homme devait mettre un point d'honneur à contrôler la langue, source de beaucoup de déséquilibre dans les rapports sociaux. Ainsi, on peut dire que les yeux de Dieu « voient » la parole avant qu'elle ne soit sur la langue.

---

<sup>824</sup> Cf. Ch. MAIER, *art. cit.*, p.175.

Les reins (v13) sont le premier organe à être nommé par Ps 139 dans la liste d'organes créés ; bien plus il est le seul dont le texte dit explicitement qu'il est créé/ fait. Vraisemblablement, à cause de son importance dans un texte qui cherche à clamer l'intégrité du protagoniste et en appelle pour cela à pénétrer le for intérieur que les reins symbolisent également. De toutes les façons, la Bible considère les reins non seulement dans leur sens propre en tant qu'organe vital qui assure, par filtration et excrétion d'urine, l'équilibre hydroélectrolytique (homéostasie) du sang et de l'organisme en général, mais plus souvent en tant que siège des sentiments, et selon Vesco, en particulier le centre du sentiment de culpabilité<sup>825</sup>. Le regard divin sur un organe qui ouvre ainsi à une des sphères les plus intimes et cachées établit avec le psalmiste une relation toute particulière. Le Dieu qui façonne les reins, a aussi les yeux pour observer l'œuvre de sa création.

Les os (v15) n'ont pas nécessairement le caractère intime et sentimental des reins. Néanmoins, organe qui par principe est couvert de la peau et de ce fait n'est pas directement accessible au regard, n'échappent pas non plus à la connaissance divine, et donc à « ces yeux » de Dieu. Le cœur (v23a) est évoqué dans ce psaume en tant qu'instance où se trouvent les pensées, les soucis, et les intentions les plus secrètes (voir v23b). Dieu y accède par son regard, mentionné dans l'impératif du verbe au v24a. En regardant le cœur, les yeux de Dieu pénètrent le for intérieur du psalmiste.

En guise de synthèse, on peut affirmer que « la main » de Dieu « touche »<sup>826</sup> l'extérieur qu'est le corps tout entier du psalmiste, tandis que « les yeux » de Dieu « voient »<sup>827</sup> l'intérieur constitué par les organes intérieurs les plus sensibles du psalmiste, à savoir la langue, les reins, les os, le cœur et même le petit embryon. La main et les yeux le ramènent Dieu dans « l'intimité » du psalmiste.

---

<sup>825</sup> Cf. supra. Analyse du v13.

<sup>826</sup> Le sens est ambivalent : tantôt réel, tantôt figuré.

<sup>827</sup> Cf. supra: ambivalence de sens.

## 2.2 Présence de près et de partout à travers des expressions verbales et nominales

### a) Une présence rapprochée

Un premier aspect de la présence de Dieu en Ps 139 est qu'elle est particulièrement rapprochée ; elle est exprimée par le qatal *qal* (v5a). La signification du verbe a été largement exposée dans la première partie, à l'occasion de l'analyse du v5. Essentiellement, le verbe signifie entourer, serrer, resserrer, encercler, étreindre. A présent, nous cherchons à dégager ce qui dans ce verbe est vraiment pertinent pour une théologie de la présence. Pour ce faire, nous commençons par nous pencher sur quelques autres occurrences bibliques du terme. Christl Maier en mentionne quatre dans le sens de « serrer » et un dans celui « d'assiéger »<sup>828</sup>. Regardons un peu ces quatre passages.

La péricope du Dtn 14,22-29 traite de la dîme annuelle que le Seigneur veut qu'elle soit prélevée « sur tout le produit de ce qui a été semé et qui a poussé. C'est à propos des instructions relatives à la dîme que Dtn14,25 évoque l'échange contre de l'argent que l'israélite en général est invité à serrer dans la main ( ), c. à. d. à bien garder jusqu'à l'endroit indiqué par Dieu, pour échanger cette fois l'argent contre des biens en nature. Le deuxième livre des Rois 5,23 ( ) recourt également au terme en rapport avec l'argent. En effet, dans la scène de la guérison du lépreux Naaman relaté dans tout le chapitre 5, il est rapporté un geste de générosité de la part de Naaman qui finit par serrer deux talents d'argent et deux vêtements de rechange qu'il remet à deux serviteurs. Dans ces deux occurrences de la littérature deutéronomiste, le verbe prend le sens de coincer pour bien conserver, pour protéger et ne pas perdre l'avoir ; il faut mettre à l'abri de quelque prédateur. L'occurrence du livre du prophète Ezéchiel ne traite pas de l'argent ; le complément d'objet de est , le pronom pour le substantif « poils » évoqué dès v1. Néanmoins, le verbe revient dans le sens de serrer pour protéger à l'abri - dirait-on- des regards intrus. Quant au passage du deuxième livre de Samuel qui utilise le verbe dans le contexte de combat, le verbe désigne assiéger, mettre le siège. Mais ici aussi, le sens fondamental d'entourer, mettre des contours pour en faire sa propriété, reste présent. En effet, la technique antique de siège consistait à

---

<sup>828</sup> C. MAIER, *art. cit.*, p. 176.



bloquer une ville ou une place forte en la coupant du reste et tout approvisionnement possible. Ainsi, la ville ou la place assiégée est pour ainsi dire entourée dans un certain sens, ou tout au moins prise en étau. Quand donc en 2S11,11 ( ), Joab, ses serviteurs et tout Israël mirent le siège devant Rabba, il est question de prendre l'adversaire en étau, le serrer, non plus pour le protéger, mais plutôt pour l'anéantir.

Que retenir du survol des passages ci-dessus pour l'intelligence du en Ps 139,5 ? De manière générale, le verbe en Ps 139 est utilisé dans un tout autre contexte que celui dans lequel il se retrouve ailleurs. Tout d'abord, nous constatons que dans toutes ces autres occurrences, c'est chaque fois l'homme ou les hommes qui sont chargés ou qui se chargent de serrer ou garder l'objet qu'est l'argent ou la quantité de poils. En Ps 139, par contre, l'action de serrer est théologique : c'est Dieu lui-même qui s'occupe de serrer, d'entourer, ou de resserrer. Par ailleurs, alors que l'action du en Ps 139 porte sur le psalmiste lui-même, et donc sur son corps entier, pourrait-on dire, la littérature deutéronomiste et prophétique rapporte l'action sur des objets : l'argent et les poils. Néanmoins, Ps 139 semble contenir les deux sens dans lesquels apparaît le verbe ailleurs. En effet, le Dieu qui a une pleine connaissance de tout son agenda (vv1-4), le serre, le resserré (contre lui) et lui assure de manière plus forte encore son affection par le geste de la main posée<sup>829</sup>. Mais en même temps, cette action de serrer le psalmiste peut donner l'impression de troubler, car à partir de v7, le psalmiste entreprend d'échapper à la présence de Dieu. En d'autres termes, le « où irai-je » du v7 est aussi bien l'expression du constat d'un très grand rapprochement avec Dieu (vv1-6) symbolisé par le serrer et la main posée du v5, que le souci et l'angoisse et le cri d'alarme d'un psalmiste qui se sent désormais restreint dans sa liberté de mouvement et de pensée.

Ceci est d'autant plus vrai que le monde religieux antique en dehors d'Israël n'atteste pas de scènes d'une promiscuité si intense entre la divinité et l'homme. Egypte, Mésopotamie, chez les Grecs, enfin la notion du Dieu saint dans l'AT. Les divinités de l'Antiquité, même quand elles sont visibles, n'entretiennent pas nécessairement une grande proximité avec les hommes. Dans ce sens, les rois qui souvent prennent le rang des divinités, jouissent d'une distance respectueuse

---

<sup>829</sup> Cf. supra.

similaire de la part de leurs sujets. Et pourtant, l'AT, surtout dans le langage des prophètes, fait mention des relations particulières entre Yhwh et l'homme religieux : l'Esprit du Seigneur est sur moi, la main du Seigneur est sur moi, ou alors les visions. Même s'il n'exprime pas cela avec le vocabulaire ou l'image d'entourer et de serrer.

### **b) Une présence dans l'ubiquité**

L'autre aspect de la présence de Dieu en Ps 139 est l'ubiquité ; elle est rendue par deux expressions adverbiales: (v8) et (v8a). La première expression, le (v8a), se rapporte directement à l'espace « ciel » évoqué dans ce deuxième membre du verset. Le ciel étant communément considéré comme résidence de Dieu, il est tout à fait normal que le psalmiste l'y trouve. Selon T. Flügge notamment, les Hébreux ont toujours pensé que leur Dieu, Yhwh, habite les hauteurs du ciel, cet espace qui surplombe l'espace terre et mer<sup>830</sup>. L'AT l'atteste principalement sous deux formes. D'une part, le terme est utilisé comme déterminatif d'êtres physiques et cosmiques : l'eau du ciel (la pluie du ciel, la neige du ciel, le feu du ciel, la poussière du ciel, les tonnerres du ciel...), comme on peut le voir abondamment dans le Pentateuque (Gn 8, 2 ; Gn 19, 24 ; Gn 27,28 ; Dt 11,11 ; 28, 24 ; 33,28), chez les prophètes (Is 55,10 ; Jér 10, 13 ; Jr 14, 22), un peu dans la littérature sapientielle ( Job 38, 29 ; Ps 148,4), et très peu dans les livres historiques (Jos 10,11). D'autre part, le substantif revient aussi dans un grand nombre d'occurrences pour désigner l'habitation de Yhwh et de son armée, à partir de laquelle il agit pour commander les destinées de la terre des vivants (Dt 4,39 ; 10, 14 ; 26,15 ; 1Ro 8,23.30 ; Is 63,15 ; 66,1). Il ne fait l'ombre d'aucun doute que l'Israélite, depuis les pères, considère d'une manière générale, le ciel comme la demeure de son Dieu, une demeure perçue comme un grand empire où trône le maître créateur entouré d'une armée ( ) de serviteurs et adorateurs, à savoir les anges, séraphins et chérubins.

C'est à une époque relativement tardive, après le retour de l'exil, que le besoin va se faire sentir d'exprimer de manière plus particulière la présence de Dieu au milieu de son peuple. On recourt alors au terme , forme terrestre de la présence divine au milieu des siens. De cette manière, on garantit et on préserve la doctrine,

---

<sup>830</sup> Voir T. FLÜGGE, *Die Vorstellung über den Himmel im AT*, 1937; U.E. SIMON, *Heaven in the Christian Tradition*, 1959.

selon laquelle Yhwh garde sa demeure au ciel, mais il se manifeste sur terre par la shekina, le plus souvent au temple, mais aussi dans d'autres lieux en relation avec le sacré<sup>831</sup>. La seule forme admise de la présence permanente de Dieu au milieu de s hommes sur terre est ce que les Israélites vont appeler plus tard, pendant et surtout après l'exil, la <sup>832</sup>, mais c'est alors présence sur terre et non dans le monde souterrain. Le père dominicain Lagrange écrit à ce propos : « Le pieux Israélite savait par la foi et sentait par le cœur que Dieu exerçait une providence spéciale sur Israël, le favorisait de ses grâces, en un mot vivait avec lui. Telle est incontestablement la notion première de la <sup>833</sup>.

Avec le Père Lagrange, on observera que dans la littérature apocryphe du 2<sup>e</sup> et du 1<sup>er</sup> siècle la notion de connaît une certaine modification. Il y avait, pour ainsi dire une tendance à perdre le contact avec Dieu. Comme l'écrit Lagrange, « On se le figure habitant au ciel, descendant ou nourrissant continuellement l'envie de descendre sur la terre pour y exercer ses jugements dans la sévérité ou la miséricorde... »<sup>834</sup>. Les Apocalypses, parmi lesquelles « les Testaments des patriarches », « le livre d'Hénoch », « le livre des Jubilés », et « les Psaumes de Salomon » ne laissent plutôt supposer que « Yhwh Dieu n'à aucune habitation sur terre »<sup>835</sup>. Sa maison est céleste, bâtie en langues de feu. Le 3<sup>e</sup> livre d'Hénoch, qui est conservé en hébreu, renvoie même la jusqu'au 7<sup>e</sup> ciel. Le livre des Jubilés, quant à lui, affirme entre autres que « Dieu promet à Moïse de descendre et d'habiter avec ses fils jusqu'à l'éternité »<sup>836</sup>. Ceci laisse bien supposer que Dieu n'habite pas actuellement au milieu de son peuple. Nous retenons d'abord en fonction de l'analyse qui précède que l'israélite sait de par la tradition que Yhwh, Dieu, le Dieu de ses Pères, habite au ciel ou dans les cieux ; credo que Jésus lui-

---

<sup>831</sup> A. S. Hulst écrit dans la THAT, col. 909 au mot : „Auf diese Weise bleibt einerseits die Transzendenz Gottes völlig gewahrt und wird andererseits wird seine irdische Präsenz zum Ausdruck gebracht“.

<sup>832</sup> Pour la notion , voir entre autres J-M. LAGRANGE, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, p. 447; D. de la MAISONNEUVE, , in *Catholicisme*, col. 1253-1254.

<sup>833</sup> ID, p. 447.

<sup>834</sup> Ibid.

<sup>835</sup> Ibid.

<sup>836</sup> Ibid.

même va reprendre au cours de son ministère<sup>837</sup>. Le shekina ramenait ainsi à sa manière le Dieu du ciel sur la terre des hommes. Ce qui signifie pour notre psaume, que dans l'affirmation de la présence de Dieu au ciel, est aussi comprise d'une certaine manière la conviction, selon laquelle ce Dieu du ciel domine, contrôle et conduit les destinées de la vie présente, tout comme le laisse entendre Ps139, 16. Ciel et shekina sont donc deux pôles de l'ubiquité du Dieu d'Israël.

Il en va autrement avec la deuxième expression, le (v8b), qui contient en elle la nuance de la surprise<sup>838</sup>, fait référence au shéol, espace souterrain. C'est un lieu réputé par la nonchalance et le manque de vie. La surprise, contenue par ailleurs dans l'expression elle-même, n'est pas cachée quand le psalmiste, dans lequel Dieu, contre toute attente se présent. Essayons de comprendre un peu les raisons de cette surprise. En fait, shéol ( ), a son étymologie dans la double hébraïque racine (= être couché, épuisé, demander, interroger) qui désignerait principalement « manque ». En particulier, le manque de terre est rudement ressenti comme le manque de vie par excellence. Le shéol est ainsi à l'opposé de la terre habitée et pleine de vie. C'est le lieu de la négation la plus totale de l'être, le lieu du vide, que l'israélite identifie au monde souterrain, notion qu'on retrouve dans beaucoup de cosmologies anciennes<sup>839</sup>. Ici aussi, l'AT connaît un grand nombre d'occurrences du terme shéol, en tout 78 dont 16 dans le psautier<sup>840</sup>. Dans ces diverses occurrences on peut constater ce qui suit : 1° le shéol est évoqué comme un lieu d'anéantissement et de tristesse qui inspire une vraie peur ; 2° l'israélite, en particulier le psalmiste, prie régulièrement Dieu de l'épargner du shéol, ressenti comme lieu par excellence de la peine; 3° le shéol n'est évoqué qu'en relation avec les morts ou des hommes dont la vie est fortement menacée, des vivants dont la vie

---

<sup>837</sup> Cf. la prière du Notre Père.

<sup>838</sup> Cf. Dans son article sur dans le THAT, p. 506, D. Vetter relève dans son étude trois fonctions de la particule . La première est d'introduire de manière solennelle une promulgation ou un ordre, comme cela se lit notamment en Gn 47, 23 : « Joseph s'adressa au peuple : Voici... ». La deuxième fonction est d'attirer l'attention. Cette fonction est courante dans les oracles prophétiques qui annoncent l'intervention divine. La troisième fonction est de susciter l'effet de surprise. Cette dernière fonction est celle, sous laquelle le apparaît souvent dans les visions et les récites des rêves. Au verset 8 du psaume 139 le du rend compte d'une situation ou d'un événement temporaire, contient l'effet de surprise et attire de manière particulière l'attention du psalmiste.

<sup>839</sup> En fait, chez la plupart de peuples anciens, le monde était divisé en trois : le monde terrestre sur lequel se déploient les vivants, encadré par deux mondes, le monde supérieur ou ciel, et le monde inférieur ou souterrain.

<sup>840</sup> Cf. Gerleman recense plutôt 66 emplois de shéol.

va bientôt s'éteindre et qui sont donc promis à habiter dans ce royaume de la négation de la vie.

Nulle part, il n'est fait mention du séjour de Yhwh dans le shéol. Déjà l'homme lui-même, qui a en lui la potentialité de se retrouver par malheur dans ce shéol, met tout en jeu, soit pour ne jamais y tomber, soit quand il y est tombé finalement, pour au moins en sortir avec l'aide et la force libératrice de Yhwh. A plus forte raison combien est-il inconcevable que Yhwh, la vie par excellence, puisse se retrouver au shéol ? Le ciel est toute splendeur et symbole de la majesté du Dieu créateur, tandis que le shéol est tout sombre et serait à ce titre le symbole même de la négation de Dieu. Combien n'est donc pas grande la surprise du psalmiste, quand il doit réaliser que même dans cet endroit il ne peut échapper à l'ubiquité de Dieu, dont l'intensité est résumée dans le constat final en v18 : « tu es encore avec moi ». L'ubiquité du Dieu Yhwh a cette caractéristique de n'être point limitée dans le temps.

### 2.3 Synthèse : pour une théologie de la présence en Ps 139

#### a) Une présence divine personnelle sans restriction de temps ni d'espace

La présence de Dieu auprès du psalmiste en Ps 139 est localisée dans le temps et dans l'espace. Ses frontières temporelles et spatiales ne sont point limitées ; sa manière échappe à l'image que le monde antique se fait de la divinité : les dieux sont un monde à part ; ils ne partagent pas le monde et la vie des vivants. De bout en bout, Ps 139 est traversé par une réelle théologie de la présence. Entre l'affirmation de la présence-proximité de Dieu depuis v5 et sa synthèse en v18, apparaît une note explicative qui dit pourquoi ce Dieu Yhwh est-il particulièrement présent de loin et de près, en pensée et de manière physique. C'est à cela que s'attèlent en grande partie les vv13-16. Ces derniers versets sont une affirmation de la création personnelle et individuelle de l'orant de la part de ce Dieu interpellé et rappelé dès le départ de la section comme étant le <sup>841</sup>, le « toi » avec lequel le « je » du psalmiste se sait intrinsèquement lié de par sa création personnelle<sup>842</sup>.

---

<sup>841</sup> Rappelons en passant que le pronom revient chaque fois 1x dans chacune des trois premières sections et disparaît dans la 4<sup>ème</sup> section, dans laquelle le psalmiste perd son aparté avec son Dieu au profit d'une scène à trois avec le nouveau qui se nomme tantôt mauvais, homme de sang, ou encore ennemi.

En fait, Ps 139,1-18 nous livre en fait l'esquisse d'une théologie de la présence, qui met en relation Yhwh Dieu, l'actant de la 2<sup>ème</sup> personne d'un côté, avec l'orant, l'actant de la 1<sup>ère</sup> personne, de l'autre côté. Les deux actants se rencontrent dans une relation d'intersubjectivité, dans laquelle le « tu » se révèle comme cet interlocuteur divin qui connaît le « je », l'orant, dans la mesure où le « tu » assure au « je » une présence ambivalente, proche et lointaine à la fois. C'est une présence-connaissance ; mieux, Dieu connaît personnellement le psalmiste par le fait qu'il lui est omniprésent aussi bien dans l'espace que dans le temps<sup>843</sup>.

---

<sup>842</sup> Cf. S. WAGNER, *art. cit.*, p. 142: « Und gedanklich erschliessen sich ihm (dem Psalmisten) Berechtigung und Möglichkeit des « du » zu dieser Du-ich-Bezogenheit, deren er sich in seinem Nachdenken über Gott bedrückt bewusst werden musste, in der Tatsache des eigenen Geschaffenseins durch diesen Gott, durch eben dieses « du ». Auch hier bleibt der Sprecher sich konsequent. Es ist nicht die Schöpfungstheologie an sich, die freilich schon Realgrund genug gewesen wäre, das Handeln Jahwes an ihm zu begründen, sondern die existenziale Interpretation der Schöpfermacht Jahwes. Nicht Mensch, Welt, Kreatur an sich sind geschaffen, sondern jenes „ich“ bekennt sich als von diesem „du“ erschaffen und in Existenz gesetzt ».

<sup>843</sup> Une telle théologie de la présence trouve aussi son terrain d'application dans la conception bantu-africaine de l'homme (Cf. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Louvain, 1977, et du côté européen D. NOTHOMB, *Un humanisme africain. Valeurs et pierres d'attente, Lumen Vitae*, Bruxelles, 1969). Le monde africain est multidimensionnel ; il comporte trois axes fondamentales : l'axe horizontale, qui règle les relations en société avec les semblables du monde présent ; l'axe cosmologique, qui s'occupe des relations avec la nature et tous les autres êtres créés vivants et non vivants ; l'axe verticale, qui concerne les relations de l'homme avec le spirituel. Quelques auteurs, dont Vincent MULAGO gwa CIKALA MUSHARAMINA, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa, 1973, et L. V. THOMAS et R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, Paris, 1975, constataient déjà que le mutu (l'homme chez les Bantu) n'est jamais un individu conçu comme monade close. Pour sa part, Mbadu Kikhela applique ce principe décrit ci-haut au peuple Yombe dans le Sud-ouest du Congo-Kinshasa. C'est dans le cadre de ses recherches doctorales en Théologie liturgique Voir MBADU KIKHELA, *La réconciliation traditionnelle yombe. Son expression sacramentelle dans une liturgie africaine*, Rome, 1975. L'auteur fait ressortir l'importance de la dimension communautaire. Il écrit à ce propos : « Tout muyombe, qu'il vive au village, ou dans la cité, ou même en dehors du Mayombe, a conscience d'appartenir à une grande famille qui dépasse le cadre de sa famille au seins restreint de père-mère-enfants. Comme tout africain noir, il voit dès l'âge de la raison que sa vie sociale est composée d'un système complexe de relations de parenté », dans sa thèse doctorale, Le mutu est certes toujours déjà une entité sociétaire; son déploiement et l'être réel ne s'accomplissent cependant que la communion et le dialogue permanent entre l'exister dans le monde terrestre, visible, et le dialogue permanent avec le monde invisible habité par Dieu et les ancêtres. Chez les Yombe du Sud-ouest du Congo-Kinshasa, Dieu est désigné comme le « Nzambi Phungu ». Celui-ci n'est pas supposé intervenir directement dans le cours des événements du monde ; mais il agit et continue d'être présent à ses créatures par le biais des ancêtres, qui constituent le village des ancêtres, à partir duquel ils dirigent le monde présent. Le « mutu » n'est réellement lui-même que dans la mesure où « il est toujours avec ses ancêtres », qui agissent au nom de Dieu « Nzambi Phungu ». A propos, on pourrait comparer avec le point de vue de Léopold Sédar Senghor, poète, philosophe et ancien homme d'Etat sénégalais, pour qui le monde présent est un monde simplement irréel au regard du monde invisible des ancêtres, qui est le monde réel, car c'est lui qui détermine le cours du monde visible.

La dimension personnelle dans les rapports que Dieu entretient avec l'orant est certainement une des plus grandes caractéristiques du Ps 139, et qui le distinguent des autres psaumes de la collection. A notre connaissance, la critique du psaume n'a pas encore suffisamment fait ressortir cette dimension. A ce propos, nous pensons que l'option prise par Helen Schüngel-Straumann dans un article publié en 1973 sur Ps 139 aurait dû mériter un peu plus d'attention. L'auteur apportait en fait une petite nouveauté concernant la conception de Dieu dans le psaume en question. Elle soutenait, en effet, que Ps 139 ne traite ni l'omniscience divine (vv1b-6), ni son omniprésence (vv7-12), une approche qui n'est que trop « métaphysique » et n'exprime pas le caractère personnel<sup>844</sup> de la connaissance de Dieu dans ce psaume. Bien au contraire, estime Schüngel-Straumann, il faut voir dans ce psaume l'œuvre de la présence d'un Dieu, dont la relation avec l'orant est tellement personnelle que ce dernier ne peut plus lui échapper.

Il a fallu attendre de longues années pour que la critique redécouvre à nouveaux frais la valeur de la piste ouverte autrefois par Schüngel-Straumann. C'est en 2007 qu'Andreas Wagner publie un article avec comme titre « Permutatio religionis- Ps. Cxxxix und der Wandel der Israelitischen Religion zur Bekenntnisreligion »<sup>845</sup>. L'article porte sur Ps 139. Bien entendu, l'auteur ne se réfère pas à l'exégète de Bâle. Néanmoins, il se concentre sur les rapports particulièrement

---

<sup>844</sup> L'auteur n'applique certes pas directement l'adjectif « personnel » à Dieu, mais plutôt à l'affirmation selon laquelle « Dieu connaîtrait tout ». Voir p. 46 : Es ist deshalb schief, wenn man als Thema der Verse 1b-6 « Gottes Allwissenheit » angibt. Es heißt gerade nicht, dass Gott alles kennt und erforscht - eine Aussage, die fern und unpersönlich sein kann ». Schüngel-Straumann cherche à répondre à une question très actuelle à l'époque, celle du genre littéraire. Pour cela, elle commence par faire un état de lieu sur la question. Gunkel propose de considérer le psaume comme un hymne ; Weiser y voit plutôt une partie hymne et une partie prière, position que Deissler reprend à sa manière. Fohrer retient seulement le genre supplication, alors que Killian le place dans la catégorie des psaumes de supplication précédés d'une déclaration de confiance. Pour Arthur Würthwein, qui se proposait avant tout de se fixer sur le « Sitz im Leben » avant de déterminer le genre du psaume, il s'agit d'une prière formulée avant une sentence divine dans le cadre d'une instruction faite à propos d'un délit d'idolâtrie. Quant à Schüngel-Straumann elle-même, Ps 139 doit être considéré comme une prière, mieux une didactique de prière, sans plus en faire une structure hybride qui comprendrait aussi bien l'hymne que la supplication.

<sup>845</sup> Voir A. WAGNER, *Permutatio religionis. Ps. Cxxxix und der Wandel der Israelitischen Religion zur Bekenntnisreligion*, in VT 57 (2007), pp. 91-113. Le Dieu que l'auteur nous présente dans cet article n'est certes pas désigné comme un Dieu personnel. Toutefois, tout en revenant au concept de « l'omnipuissance », Wagner qui fait son analyse du psaume en recourant ci et là à la théorie des actes de langage (voir IRSIGLER), suggère que les rapports Dieu - psalmiste dans ce psaume sont si individuels et exclusifs (p.110), qu'ils affirment « un monothéisme implicite ». Il reste à savoir si cette nuance monothéiste est caractéristique à ce point qu'il devait constituer dans le contexte sapientiel (pp. 112-113) un véritable changement de mentalité religieuse.

personnels entre Dieu et le psalmiste ; ce qui est l'option qui avait été prise autrefois par Helen Schüngel-Straumann. Mais l'angle d'approche est nouveau. Andreas Wagner interprète Ps 139 dans le contexte global d'une « religion de confession » ou « religion seconde ». Sundermeier<sup>846</sup> en est le père. La religion seconde, selon le promoteur de l'expression, est une religion dans laquelle le croyant établit une relation personnelle avec la divinité, contrairement à la religion primaire qui est plutôt un fait sociétair. On naît dans une religion et on adhère sans pouvoir choisir.

Il est intéressant de constater que, dans le cadre de cette religion seconde que le psalmiste du Ps 139 vit avec Dieu Yhwh, 'el et 'eloha, il n'y pas de place pour des rapports abstraits et spéculatifs. Le Dieu du Ps 139 n'utilise pas le langage de la parole, pourtant chère dans l'AT, pour se manifester soit de manière générale, soit de manière particulière à la personne à laquelle il veut transmettre un message ou confier une mission. Le Dieu du Ps 139 ne parle pas, il n'est pas le Dieu du « logos » contrairement à un grand nombre de révélations et manifestations théophaniques de l'AT. Le Dieu du Ps 139 est là (v18b), simplement là. Selon le texte, la main de Dieu, sa droite et ses yeux sont les outils qui lui permettent le contact direct, personnel et personnalisé avec l'orant. On a comme l'impression que l'actant divin est très stratégique dans sa démarche envers l'actant humain. En effet, Dieu utilise les moyens qui sont à la portée de son partenaire humain, puisque la main, la face, les yeux sont à l'origine des moyens humains de sens. De cette manière, il peut mieux communier, entrer dans l'univers et l'être-même de l'orant.

### **b) Comment réagit le psalmiste face à la présence de Dieu ? Enthousiasme ou angoisse?**

Pour clôturer cette réflexion sur la présence de Dieu, nous voudrions aborder un tout dernier aspect, celui de la réaction du psalmiste face à l'ubiquité d'un Dieu qui est toujours déjà là, qui le restera, étant donné qu'il a toujours été présent (vv1-12), est à l'origine même de l'être du psalmiste (vv13-15), et a été présent dès les

---

<sup>846</sup> Voir A. WAGNER (éd.), *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments*, pp. 23-41.



premiers instants de son existence (v16) ? L'attitude du psalmiste est interprétée de façon diverse. En somme, le tout se résume en de réactions positives et négatives.

Les réactions négatives que nous évoquons ici viennent principalement des milieux des psychanalystes et psychologues avec base théologique. Erich Zenger rapporte dans son petit commentaire sur les psaumes paru en 1994 le malaise que suscite le texte du Ps 139 chez certains auteurs, parmi lesquels le psychanalyste Tilmann Moser qui publie en 1976 un livre sous le titre « l'empoisonnement divin »<sup>847</sup>. Dans cette longue réflexion sur l'expérience personnelle de la religion, l'auteur en arrive à tirer entre autres conclusions, comme quoi le Dieu du Ps 139 était le prototype du Dieu d'une religion qui fait peur. La preuve en serait donnée dans le fait que le protagoniste de ce psaume finit par chercher à échapper à la présence divine. En 2011, l'auteur publie « Dieu sur le canapé »<sup>848</sup> dans lequel il reprend et renforce notamment sa thèse de 1976, en posant d'une manière plus forte la question de Dieu dans le contexte générale de la connaissance et croyance religieuse qu'il considère dans la un certain nombre de cas comme une névrose. Pour cela, l'auteur s'appuie sur les travaux et témoignages des critiques qui presque tous ont aussi bien l'expérience théologique que la connaissance de la psychiatrie et psychanalyse<sup>849</sup>. Un constat rapporté par Hart semble résumer la position de l'auteur : « La foi peut aider et guérir ou endommager un homme et le rendre malade. Alors que la vraie foi libère les hommes et les aident à mieux vivre, la fausse foi peut provoquer des graves torsions et difficultés psycho-neurologiques »<sup>850</sup>. En d'autres termes, les relations avec Dieu peuvent avoir pour l'homme des effets positifs ou négatifs, selon le cas. En ce qui concerne notre psaume, Moser constate qu'il pose un vrai problème

---

<sup>847</sup> T. MOSER, *Gottesvergiftung*, Frankfurt, 1976. Voir E. ZENGER, *Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegung 2*, Freiburg im Breisgau, 1976, p. 244.

<sup>848</sup> ID, *Gott auf der Couch. Neues zum Verhältnis von Psychoanalyse und Religion*, München, 2011.

<sup>849</sup> Le théologien et psychothérapeute H. HART, *Religiöse Neurosen. Ursachen und Heilung*, Stuttgart, 1984; le thérapeute des familles L. ZELLNER, *Gottestherapie. Befreiung von dunklen Gottesbildern*, München, 1995 ; le professeur de théologie catholique et pédagogie de la religion, H.JASCHKE, *Dunkle Gottesbilder. Therapeutische Wege zur Heilung*, Freiburg, 1992; le théologien et pédagogue de religion O. PFISTER, *Das Christentum und die Angst*, Zurich, 1944; le théologien américain L. BOOTH, *Wenn Gott zur Droge wird. Missbrauch und Abhängigkeit von der Religion. Schritte zur Befreiung*, München, 1999; le thérapeute J. L. TIEDEMANN, *Die Scham, das Selbst und der Andere*, Giessen 2011; le psychiatre et psychanalyste P. KUIPER, *Seelenfinsternis*, Frankfurt/Main, 1991.

<sup>850</sup> HART, *op. cit.*, p. 11.

de la connaissance religieuse, étant donné le Dieu qu'il propose est une instance qui fait peur et prive au psalmiste sa liberté.

Les milieux d'exégètes ont, pour leur part, une approche autre que celle évoquée ci-haut. Pour eux, le psalmiste du Ps 139 n'est pas révolté. E. Zenger, considère que la situation dans laquelle se trouve le psalmiste est une des expressions de l'expérience religieuse que l'on retrouve ci et là dans l'AT. Ainsi, le livre du prophète Jérémie, par exemple, contient des confessions qui font état de la souffrance qu'éprouve le prophète aux prises avec un Dieu qui écrase et étouffe. De même, la révolte de Job n'est rien d'autre que la lutte contre un Dieu qui veut s'occuper de tout et qui de cette manière restreint et paralyse l'homme<sup>851</sup>. Et la liste d'expériences de ce genre pourrait, pensons-nous, être prolongée. De bout en bout, l'AT nous raconte la situation d'hommes qui en contact avec Dieu doivent d'une certaine manière renoncer à leur pleine liberté pour se laisser conduire par le Dieu créateur qui « voit et sonde le cœur et les reins ». Cette expérience est particulièrement forte chez les prophètes, hommes de Dieu appelés souvent à renoncer à famille et avoir pour parler au nom de Dieu dans la société.

En somme, Ps 139 pose le problème général de la sollicitude divine face à la liberté et l'épanouissement de l'homme, et y répond de façon positive dans l'humble constat du v18 (tu es encore avec moi) et la demande finale en v24 (conduis-moi sur le chemin de toujours). Le psalmiste considère avec admiration (v6) la présence de Dieu qui connaît et qui crée ; il ne se révolte pas contre sa présence. Tout au plus, le sentiment de révolte naît à l'encontre des ennemis de Dieu qui désormais sont aussi ses propres ennemis. A propos, A. Wagner estime que Ps 139 est un texte sentimental qui nous présente toute le côté humain d'un psalmiste aux prises ses émotions et ses sentiments. De la même manière qu'il tombe d'admiration devant « l'œuvre » de son Dieu, de la même manière aussi il se lance avec grand élan pour prendre distance par rapport au mauvais (v19) qu'il hait<sup>852</sup>. En effet, la première

---

<sup>851</sup> Voir ZENGER, *op. cit.*, pp. 244-245. Cf. Jr12,1-6; 15,10-21; 20,7-18; Jb7,16-20.

<sup>852</sup> A. Wagner se contente d'indiquer l'existence d'une base intentionnelle et émotionnelle, sans pourtant entrer dans les détails d'une terminologie qui, de nos jours, n'a pas la même valeur sémantique qu'autrefois. L'appartenance à Dieu se mesure non en fonction de la droiture et de la piété, mais sur base émotionnelle. Cf. A. WAGNER, *art. cit.*, p. 112: „ Die Grenzlinien werden hier also nicht über das Verhalten des Menschen, das an Geboten ausgerichtet ist, oder über den Kultus, an dem der Beter teilzunehmen hat, gezogen, sondern sie werden auf eine intentional-emotionale Basis

partie du texte est marquée par la quiétude d'un psalmiste qui s'extasie de la connaissance-présence de Dieu (vv1-6), formule pendant longtemps une fantaisie pour échapper à cette présence (vv7-12) et finit par constater simplement que son Dieu est toujours là (vv13-18). Les vv1-18 sont en fait une longue déclaration-méditation d'une personne qui, dans un élan de confiance et - très vraisemblablement de sérénité -, admire l'incompréhensible présence-connaissance de son Dieu. Dans la suite, à partir du v19, le texte fait intervenir un troisième actant en la personne du « mauvais » ( v19) qui est une métaphore pour « homme de sang » ( v19b), « blasphémateurs » ( v20), « idolâtres »( v20), « ennemis » ( v22b). Les quatre premiers versets de la deuxième et dernière partie du psaume sont dirigés contre ce troisième personnage, dont le psalmiste veut prendre distance (v19) et qu'il identifie finalement au mauvais chemin (v24 : dereq otsev). Contre ce personnage, il demande même l'extermination, exprime sa haine ; de toutes les façons il se déclare être un ennemi puisque les ennemis de Dieu sont ses propres ennemis. On assiste ainsi à un changement de tempérament qui contraste nettement avec le calme et la sérénité que l'on peut observer dans la première partie (vv1-18)<sup>853</sup>. Ainsi, la main et les yeux de Dieu rassurent, surtout si le psalmiste se remet dans la peau de David, Roi et homme connaissant et aimant Dieu. Mais, dans la suite, à partir du v19, la main et les yeux de Dieu suscitent un genre de révolte au regard de tous ceux qui ne marchent pas dans le chemin « de toujours », les mauvais, les impies qui parce que ennemis de

---

gestellt“. Par ailleurs, déjà Hermann Gunkel (1862-1932), le père de la « Formgeschichte », dans son Commentaire des Psaumes de 1926, attirait l'attention sur l'ambivalence des sentiments dans ce psaume. Pour lui, Ps 139 est un hymne dont la partie principale est une contemplation-méditation sur la connaissance et la puissance de Dieu. Un changement d'optique intervient cependant à partir du v19. Ceci, est aux yeux de l'exégète de Göttingen (Allemagne), un phénomène tout à fait normal et courant chez l'homme biblique. En fait, l'israélite était foncièrement enthousiaste pour son Dieu Yhwh, et en même temps il réprouvait avec la dernière énergie toute manifestation de manque de fidélité à son Dieu, le seul vrai Dieu que tous devaient adorer et servir. Voir H. GUNKEL, *Die Psalmen*, 1926; et; le petit chapitre introduction de J. SCHRÖTEN, *Entstehung, Komposition und Wirkungsgeschichte des 11. Psalms* (BBB 95), 1994, pp. 24-25. Cf. M. LEUENBERGER, „*Ich bin Jhwh und keiner sonst*“. *Der exklusive Monotheismus des Kyros-Orakels Jes 45, 1-7* (SBB, 224), Stuttgart, 2010.

<sup>853</sup> Voir E. ZENGER, *Ein Gott der Rache. Die Feindpsalmen*, p. 21: « Das Leben des einzelnen und des Volks Israel erscheint hier überwiegend wie ein täglicher Kampf, ja Krieg mit Feinden. Die Beter fühlen sich von einem riesigen Kriegsheer umzingelt, bedroht und beschossen. Oder sie empfinden sich wie ein von Jägern und Fallenstellern gejagtes Tier. Oder sie sehen sich umgeben und überfallen von fressgierigen Raubtieren, wild trampelnden Stieren oder giftspritzenden Schlangen. Selbst in Psalmen, in denen sich die lyrische Grundbestimmtheit von Geborgenheit und Gelassenheit, ja eine lyrische Zustimmung zum Leben ausspricht, schieben sich urplötzlich die schrillen Misstöne dazwischen, die an Feindschaft, Verfolgung und Hass erinnern ».

Dieu, deviennent de ce fait même ennemis du psalmiste. Ainsi, quiétude et angoisse se succèdent dans ce psaume.

## **CHAPITRE III**

### **LE DIEU TRANSCENDANT AUX PSS 138-145**

L'image du Dieu personnel et présent du Ps 139 décrite dans le chapitre précédent contraste avec celle d'un Dieu plutôt distant, tout grand, lointain et même transcendant qui caractérise d'une manière générale le reste de la dernière collection

dauidique Pss 138-145. On trouve, en effet, çà et là dans quelques psaumes de cette collection, un certain vocabulaire dont on peut déduire que le Dieu auquel s'adresse le psalmiste n'est pas nécessairement conçu comme un Dieu particulièrement proche et personnel.

### 3.1 La grandeur et l'éloignement de Dieu

#### a) Le Dieu-Roi

Une première image de la grandeur et de l'éloignement de Dieu nous est donnée dans le titre de « Roi ». On le retrouve comme tel en tant que titre divin dans le dernier psautier dauidique seulement au Ps 145,1 : « je t'exalterai, mon Dieu, le roi »<sup>854</sup>. Le mot composé de l'article + le substantif , est directement apposé au mot composé du substantif construit (de ) + le pronom personnel de la 1<sup>ère</sup> personne : Dieu est Roi. C'est avec ce titre que l'orant ouvre sa louange qui s'étend sur 21 versets. On peut croire qu'en désignant son Dieu comme « roi » dès le départ, l'orant voit dans le destinataire de sa prière les attributs et qualités que l'on reconnaît généralement aux « rois », tout en sachant ces qualités sont d'un niveau bien supérieur à celles des « rois de la terre »<sup>855</sup>. Une de première qualité que l'orant reconnaît à son Dieu-Roi est sans conteste la louange, la gloire. Ps 145 est en effet encadré et parsemé d'un vocabulaire qui met en évidence ce caractère. Au début du psaume, on retrouve les verbes exalter (v1) avec son synonyme louer (v2), le verbe bénir revient deux fois (v1.2), ainsi que les substantifs louanges et grandeur (v3) ; la fin du psaume en v21 revient sur l'usage du verbe bénir et du substantif louange.

Entretiens, la première partie du corps de la prière (vv4-13)<sup>856</sup> est remplie d'expressions verbales et nominales qui non seulement disent diversement la louange devant être rendue à Dieu, mais aussi en donnent les raisons. On retrouve

---

<sup>854</sup> Le fait que le titre de roi ne soit attesté que dans un seul psaume de la collection pousse certains auteurs à ne pas considérer que cette thématique occupe une si grande place dans la collection. Les positions sont simplement partagées. Voir H. VAN GROL, *David and his Chadism*, in E. ZENGER, *The composition of the Book of Psalms*, Leuven, 2010, p. 309: « Ballhorn and Leuenberger agree on the theme of Psalms 138-145, the kingdom of Yhwh. I don't ».

<sup>855</sup> Terminologie présente en Ps 138,4.

<sup>856</sup> Cf. La structure de HOSSFELD et ZENGER, *op. cit.*, pp. 796-797.

ainsi une série de 7 couples d'affirmations en forme de parallélisme symétrique, explicatif ou synthétique:

vanter les œuvres (v4a)//proclamer les prouesses (v4b),  
répéter le récit des miracles (v5a)// (répéter) la gloire (v5b),  
dire la puissance (v6a)// raconter les hauts faits (v6b),  
célébrer les bienfaits (v7a)// acclamer la justice (v7b),  
les œuvres louent (v10a)// les fidèles bénissent (v10b),  
dire la gloire du règne (v11a)//parler des prouesses (v11b),  
révéler les prouesses (v12a)// (révéler) la gloire éclatante (v12b).

On constate du point de vue linguistique que presque chaque verset est construit de manière symétrique : la deuxième partie vient chaque dire autrement ou renforcer ou illustrer l'affirmation de la première partie. Vanter les œuvres, c'est autant dire proclamer les prouesses ; répéter le récit des miracles contribue tout compte fait à dire la gloire de Dieu puisque les miracles font la gloire de Dieu ; la puissance de Dieu se manifeste dans ses hauts faits, et donc, dire sa puissance revient à raconter ses hauts. Un des bienfaits de Dieu est certes la parfaite exercice de la justice. Qui acclame cette justice, célébrer de ce fait un des bienfaits, ou sinon même les bienfaits de Dieu. Un des illustrations de la louange que Dieu reçoit de ses œuvres créés est à coup sûr la louange qui lui vient de ses fidèles, c.à.d. de ceux qui lui sont proches, qui l'invoquent (v18). Quelle serait la raison de rendre gloire à Dieu si ce ne sont ses œuvres ? Aussi, dire la gloire de Dieu signifie en fait « parler de ses prouesses » ; la dernière assertion en v12 est une variante du v11 avec lequel v12 constitue un chiasme. Révéler les prouesses (v12a) pour « parler des prouesses » (v11b), et révéler la gloire (v12b) pour dire la gloire (v11a).

Aussi, selon cette première partie du corps de ce psaume, ce sont les œuvres (vv4.9.10) – y compris ses variantes, prouesses (vv4.11.12), récit des miracles (v5), hauts faits (v6), bienfaits (v7) qui constituent le motif du louer (v1.2.7.) et ses variantes (bénir, v1.2.21 ; proclamer, v4 ; vanter, v4 ; répéter, v5 ; dire la puissance, v6 ; dire la gloire, v11 ; raconter, v6 ; acclamer, v7)- à l'adresse du Dieu-Roi. Et pourtant, le texte se limite à multiplier les variantes sans vraiment en dire davantage sur le contenu exact des œuvres dont il est question aux vv4-13. Si les œuvres de Dieu sont des hauts faits et des miracles, il y aurait de bonnes raisons de penser,

avec Zenger notamment, aux deux schèmes classiques, à savoir l'œuvre créatrice et l'œuvre salvifique à travers l'histoire, en commençant par l'exode<sup>857</sup>. On voit, dans l'environnement immédiat de la dernière collection davidique, le parallèle avec les psaumes 135 et 136 qui sont une ode à la création et à l'intervention divine dans l'histoire d'Israël. En effet, Ps 135,5 affirme que la raison de la louange rendue à son Dieu (vv1-3) se trouve dans sa grandeur « Yhwh est grand » ( )<sup>858</sup>, il fait dans toute la suite du texte la mention de ce que Dieu « a fait » ( ) dans la création (vv6-9) ainsi que dans l'histoire, depuis la sortie d'Égypte jusqu'à l'installation en terre promise (vv10-12). De même, Ps 136 annonce en v4 que Dieu est l'auteur de grands miracles, avant de passer pour ainsi dire à détailler ceux-ci dans la suite en évoquant les œuvres de la création vv5-9, la sortie d'Égypte (vv10-15), la conquête de la terre promise (vv16-20) en « frappant de grands rois et de rois superbes ». Cette analogie aux Pss 135.136 aide à mettre un peu plus de lumière dans l'expression et ses variantes dans la première partie du corps du Ps 145<sup>859</sup>.

Une deuxième catégorie des motifs de la louange rendue au Dieu-Roi est exposée aux vv14-20<sup>860</sup>. L'orant révèle à présent la justice de Yhwh, comme l'autre raison qui motive sa ferveur de louange. Cette justice divine (v17 , Yhwh est juste) s'exerce particulièrement dans la mesure où Dieu est « l'appui de ceux qui tombent, redresse ceux qui fléchissent, donne la nourriture et rassasie les vivants qu'il aime » (voir vv14-17). L'expression du v14a est ambiguë à cet endroit. Le verbe signifie tomber, ou être en déroute. Qui sont ceux qui tombent ? D'une manière générale, l'expression est utilisée de façon absolue dans le cas des soldats qui tombent au combat<sup>861</sup>. Mais s'ils doivent tomber, on comprendrait plus comment

---

<sup>857</sup> Voir HOSSFELD et ZENGER, *op. cit.*, p. 798. Cf. G. von RAD, *Das Werk Jahwes*, F.S. Vriezen, 1966, pp. 290-298.

<sup>858</sup> Formulation identique en Ps 145,3.

<sup>859</sup> L'analogie pourrait être tirée un peu plus loin jusqu'au Ps 104 et Pss 105-107.

<sup>860</sup> Cf. HOSSFELD et ZENGER, *op. cit.*, pp. 796-797. Zenger y propose une structure dans laquelle les vv14-20 forment une section avec comme titre aide et justice de Yhwh.

<sup>861</sup> La LXX traduit τοὺς κατεπραγμένους, « les écrasés ». Ce qui est un sens, qui, selon nous, reste proche du contexte de combat.



Dieu peut encore être leur appui<sup>862</sup>. Il faut plutôt très probablement penser au sens figuré du terme. Il est question de ceux qui sont tombés au bas de la société, le tout petit peuple, sans moyens suffisants pour vivre. On peut dans ce cas mettre directement le lien avec la précision du v14b (ceux qui fléchissent) et surtout avec la suite de la litanie en vv15.16. Ici, la détresse de la basse classe s'exprime par le manque de nourriture. Si Dieu intervient, c'est alors une justice sociale qui cherche à préserver les défavorisés de la société. Elle n'est point une justice judiciaire dans laquelle Yhwh se présenterait comme le grand juge devant lequel viendraient comparaitre deux parties. Néanmoins, la justice du Ps 145 est aussi une justice punitive qui sanctionne de la peine ultime « tous les infidèles » à sa Loi.

Ainsi, en invoquant le Dieu-roi, le psalmiste du Ps 145 lui rend gloire et louange pour ses œuvres passées, la création et le salut de son peuple, mais aussi pour la justice sociale que Dieu exerce en intervenant dans le quotidien des personnes défavorisées, dont lui-même pouvait faire partie. En fait, ces deux aspects « royaux » que l'orant chante dans son Dieu rejoignent d'une certaine manière quelques traits qui caractérisent les rois de l'orient ancien. Pour Walter Dietrich, les rois et dirigeants de l'Orient ancien se distinguent par cinq principales caractéristiques : 1) On considère qu'ils ont de traits physiques et de caractères souvent hors du commun ; 2) ils légitiment leur pouvoir par hérédité, héritage ou naissance exceptionnelle ; 3) ils ont du succès aussi bien dans la guerre (les guerres) que leur politique extérieure ; 4) leur politique intérieure est florissante (économie, administration, et justice) ; 5) et enfin, ils se savent être particulièrement proches des divinités, et certains s'accordent même le statut divin<sup>863</sup>.

Avec Eckhart Otto, il faudra certainement préciser et souligner en plus de la liste de W. Dietrich que le roi était considéré comme le Juge suprême qui exerçait comme tel son autorité et veillait ainsi à la justice dans son territoire<sup>864</sup>. Ainsi, pour le Dieu-Roi, on voit que ces deux aspects relevés par le psalmiste du Ps 145 entrent

---

<sup>862</sup> Cf. Ps 37,24: celui qui tombe ne sera pas terrassé, car Yhwh soutient sa main.

<sup>863</sup> Voir W. DIETRICH, *König David – biblisches Bild eines Herrschers im altorientalischen Kontext*, in W. DIETRICH et H. HERKOMMER(éd.), *König David*, Fribourg, 2003, pp. 6-11.

<sup>864</sup> Voir E.OTTO, *Politische Theologie in den Königspsalmen zwischen Ägypten und Assyrien. Die Herrscherlegitimation in den Psalmen 2 und 18 in ihren altorientalischen Kontexten*, in E.OTTO und E. ZENGER, „Mein Sohn bist du“, pp. 33-65.

d'une certaine manière dans le schéma de ce que l'homme du monde ancien avait du roi. Si Dieu est roi, il a des qualités exceptionnelles, celle de sa puissance qui lui a permis dans le passé de mener à bout l'œuvre de la création ainsi que l'installation de son peuple dans la terre promise, faisant ainsi tomber sur son passage les « rois de la terre ». Ce Dieu-roi doit avoir du succès dans la politique intérieure, en exerçant avec perfection sa justice. De toutes les façons, même si Ps 145 aborde davantage l'aspect de la justice sociale et non judiciaire, il reste vrai que Dieu agit toujours en raison de son *hesed*, car il est fidèle dans tous ses actes (Ps 145,8.17).

Et pourtant, si Dieu est roi, il n'est pas roi comme les rois de la terre ; il est roi au-dessus de tous les autres rois, quelque puissants et mystérieux qu'ils soient. Cette dimension est soulignée dans deux autres psaumes de la collection : Pss 138 et 144. En effet, Ps 138,4 invitent les rois de la terre à rendre la louange au Dieu du psalmiste, c.à.d. le Dieu d'Israël. S'il est vrai que chanter à l'honneur du roi est le propre de ses sujets, alors l'invitation du Ps 138 à l'adresse des rois de la terre place ces derniers dans le rang des soumis à l'autorité de son Dieu. Nous pensons qu'une telle démarche représente aux yeux du psalmiste une vraie audace, et pour les concernés, une injure crasse. Pourquoi ? Nous voudrions nous appuyer une fois de plus sur W. Dietrich sur le pouvoir royal dans l'orient ancien. L'exégète de Berne a montré que dans la conception d'alors, le roi était à ce point le pouvoir suprême sur terre, qu'il devait être doté de la manière la plus extraordinaire, devait avoir par endroit des origines mystérieuses ; de toutes les façons, chez beaucoup de peuples, le roi faisait l'objet d'un culte puisqu'on lui accordait le rang des dieux, ou eux-mêmes se considéraient comme jouissant du même rang que les divinités<sup>865</sup>. Comment alors oser demander à ces rois-dieux d'adorer et de chanter à la gloire d'un autre ? Une chose est la proclamation du monothéisme d'Israël et de l'étendre à toutes les nations, une autre en est d'inviter les rois-dieux à y adhérer<sup>866</sup>. Pour ces derniers, on comprend alors que le fait d'adorer un autre dieu, qu'il soit celui d'Israël et non, serait une grande humiliation, à laquelle un vrai roi ne se prêterait jamais. Ce serait non seulement renoncer à sa dignité, mais aussi et surtout accepter de descendre de son

---

<sup>865</sup> Voir W. DIETRICH, *art. cit.*, pp. 10-11.

<sup>866</sup> On voudra bien comprendre que nous n'entrons pas ici en détails dans le débat de l'universalité du Dieu d'Israël. Qu'il suffise de mentionner sur la question une des mises au point sur la question réalisée par M. LEUENBERGER, « *Ich bin Yhwh und keiner sonst* » : *der exklusive Monotheismus des Kyros-Orkales Jes 45,1-7*, Stuttgart, 2010.

piédestal pour se mettre au rang de ses soumis. Le roi n'est-il pas très haut placé et très éloigné des hommes dont il est complètement différent ?

Si les rois de la terre évoqués au Ps 138 sont des étrangers que le psalmiste aimerait bien associer au culte de Yhwh, les « rois » dont parle le psaume royal Ps 144,10 – l'unique psaume royal de cette collection – ne sont très certainement pas des étrangers. Même si avec Christoph Rösel<sup>867</sup>, il faut reconnaître que le pluriel *melek* dans le psautier ne renvoie presque jamais aux dirigeants non israélites, nous constatons que pour la première fois il est affirmé que Dieu sauve et assure la victoire à des rois. Le Dieu d'Israël s'est toujours montré comme celui qui écrase les autres rois au profit de son peuple (voir notamment Pss135.136). On comprend alors que v10b évoque juste après le salut de David ; ce qui laisse insinuer que « les rois » de v10a sont à classe dans le même bloc que ce grand roi David, figure emblématique de la royauté d'Israël. Le psalmiste y chante son Dieu à la mémoire de David et à l'honneur de sa dynastie. On peut l'affirmer avec Hossfeld : « les rois » font partie de la dynastie de David<sup>868</sup>.

Ainsi, le Dieu-Roi de la dernière collection davidique du psautier est un Dieu qui écrase les rois de la terre et protège et sauve « ses rois » laisse dans la mémoire collective l'image d'une personnalité extraordinaire et particulièrement puissant, au-dessus des rois et de tous les autres dieux ; il était bien lointain et hors de la portée de tout le monde<sup>869</sup>. En fait, tous ces aspects royaux de Dieu sont bien

---

<sup>867</sup> Voir C. RÖSEL, *Die messianische Redaktion des Psalters*, Stuttgart, 1999; Cf. HOSSFELD, *op. cit.*, p. 783.

<sup>868</sup> Ibid.

<sup>869</sup> Cf. HOSSFELD, *op. cit.*, p. 251: « YHWH thronet als König ganz oben und schaut zugleich ganz tief nach unten. Häufiger verbindet sich in den Psalmen das Thronen im Himmel mit dem Herabblicken nach unten auf die Erde ». Par ailleurs, l'image du Dieu-Roi qui se dégage de la dernière collection du psautier devrait être replacée dans le grand contexte plus général de l'ensemble du livre V du psautier. A propos, Zenger suggère de porter une attention toute particulière au rôle du messie qu'il faudrait finalement mettre en lien avec celui du Roi. Ps 108 et Ps 109 qui eux aussi sont des psaumes de David et qui ouvrent pour ainsi le livre V, portent des accents messianiques. Pour Zenger, le David qui apparaît dans les psaumes qui portent son Nom y joue un rôle essentiellement messianique (voir son *Einleitung in das Alte Testament*, pp. 356-357). Contrairement à Zenger, nous considérons que Pss 108.109 sont en partie deux supplications, dans lesquelles d'une part (Ps 108), l'orant en appelle au secours de Dieu contre l'adversaire et trouve pour cela la raison de rendre grâce et de louer ce Dieu « parmi les nations ». Ce Dieu est d'abord et avant tout un guerrier, dont « la gloire couvre toute la terre » (v6). D'autre part, Ps 109, qui se fonde une fois de plus sur la loyauté et la fidélité de Dieu, est une prière de délivrance pour l'orant, et une série d'invectives et de malédictions pour les ennemis et accusateurs de l'orant. Nulle part dans ces deux psaumes précités, on a affaire à une prière du Roi ou pour le Roi (cf. Harrington, pp. 485-487). Seul Ps 110 établit l'orant comme prêtre

repris de manière forte au Ps 47, unique psaume en dehors de la collection Pss138-145 où est affirmée la royauté universelle de Dieu. Ps 47 réussit à mettre sous l'autorité de Dieu, seul vrai dirigeant, le roi sur toute la terre (v3), le roi de toute la terre (v8), aussi bien les nations et leurs princes (c.à.d. les rois) (v4.5.9.10a) qu'il soumet (v4a) que le peuple du Dieu d'Abraham (v10b). En tout cela, le Dieu-roi demeure le Très-Haut (v3).

#### **b) Dieu est grand :**

Une fois de plus, nous restons dans les psaumes-cadre de la collection ; c'est seulement dans aux psaumes 138 et 145 que l'on trouve de manière explicite un vocabulaire relatif à la grandeur de Dieu. Que signifie pour le psalmiste le fait de

---

à la manière de Melkisédeq, après la victoire obtenue grâce à l'intervention divine. Par ailleurs, la messianité des Pss 138-145, en tant que collection ne nous paraît pas établie. En effet, seul au Ps 145,1 Dieu est désigné comme Roi, et la louange, qui s'ouvre ainsi, reviendra 3x dans le corps du psaume (v11.13) sur le motif Règne. N'empêche que certains passages fassent allusion à des fonctions spécifiquement royales, tout comme notamment Ps 138,6 b (le Seigneur est hautement grand ; il voit le plus humble, et reconnaît de loin l'orgueilleux) à en croire BALLHORN, *op. cit.*, p. 267 : « Die armentheologischen Anspielungen von Ps 138 sind unter kompositionskritischem Aspekt von besonderer Bedeutung. Hier ist v6 zu nennen: „Fürwahr, erhaben ist JHWH, und so sieht er den Niedrigen und erkennt den Hohen von fern“. Diese Aussage hat verschiedene Facetten. Zum einen ist sie weisheitlich geprägt, sie vertritt das Axiom des gerechten Ausgleichs (cf. Spr 29,23). Hochmut wird erniedrigt, Niedrigkeit wird erhöht werden. Auch wenn es nicht in jedem Zusammenhang gesagt wird, steht Theozentrik im Hintergrund. Es ist Gott, der für den gerechten Ausgleich sorgt; dies gehört zu seinem göttlichen Richteramt. Es ist kein Zweifel daran, dass das Sehen des Niedrigen mit dem Erhöhtwerden gleichbedeutend ist sowie das Erkennen des Hohen für die Tatsache steht, dass er von Gott durchschaut wird, denn dies belegen die folgenden Parallelstellen. Im Hintergrund kann Königsideologie stehen, denn es ist Sache des Königs, zu erhöhen und zu erniedrigen (Dan 5, 18f.). In Israel wir diese Aufgabe auf den höchsten König, auf Gott, übertragen ». Au regard de ce qui précède, il serait indiqué de préciser pour le moins la terminologie des psaumes royaux. S'agit-il des psaumes, où Dieu est considéré comme Roi, ou bien est-il question des psaumes, qui parlent ici ou là des rois des différentes royautés terrestres ? Selon HARRINGTON, *op. cit.*, p. 485, le roi forme le « sujet principal » des psaumes royaux. A regarder de très près, ce roi des psaumes royaux est le roi, qui règne soit sur Israël, soit sur Juda, et non point le roi étranger. « Le roi d'Israël, poursuit Harrington, joue un rôle privilégié dans la vie du peuple. Il n'est pas le chef profane d'un peuple appelé à une destinée surnaturelle, mais plutôt l'instrument appelé à réaliser le plan divin ». Comme quoi le pouvoir du roi terrestre est toujours déjà théocratique ; il n'est point concevable sans se référer au Dieu créateur et sauveur de son peuple. Quand donc dans un psaume, on évoque un roi étranger, on n'est pas encore dans le cas d'un psaume royal au sens propre. En fait, les psaumes royaux sont, comme le constate si bien E. ZENGER dans son Introduction à l'Ancien Testament, originellement des compositions rituelles en rapport avec différentes festivités de la royauté de Jérusalem (intronisation, jubilé, mariage etc.) et comportaient ainsi une théologie royale, qui elle-même « participait » à la théologie royale d'Egypte et d'Assyrie (Voir E. ZENGER, *Einleitung in das Alte Testament*, 2004, p. 362). C'est peut-être la raison, pour laquelle Harrington était depuis lors d'avis, que les psaumes messianiques, qui selon lui, sont une catégorie de psaumes royaux, datent principalement de la période royale, et présentent le roi comme l'oint de JHWH, le messie. « Le roi, dont il parle, était le contemporain du poète » (Harrington, p. 487). Cf. M. SAUR, *Die Königspsalmen. Studien zur Entstehung und Theologie* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 340), Berlin, 2004, qui retient dans son analyse les Ps 2, Ps 18, Ps 20, Ps 21, Ps 45, Ps 72, Ps 89, Ps 101, Ps 110, Ps 132, Ps 144. Apparemment, à chaque auteur sa liste des psaumes royaux. Pour terminer signalons que VESCO, *Le psautier de David. Traduit et commenté*, Paris, Cerf, 2006, pp. 71-72 a, en plus de la liste de SAUR, les Pss 41,84, 105 et probablement aussi Ps 146, Ps 148, Ps 149.

constater que Dieu est grand. De quoi est constituée cette grandeur, et quelle en est la conséquence dans les relations entre Dieu et le psalmiste ?

Ps 138 s'ouvre par une double affirmation de la grandeur de YHWH aux vv5.6. Ps 138,5 met la grandeur en rapport avec la gloire de Dieu : « grande est la gloire de YHWH ». En fait, ce sont là des paroles que le psalmiste invite « tous les rois de la terre » (v4a) à chanter sur les routes du Seigneur (v5a). Qui sont tous ces rois de la terre auxquels l'orant adresse son invitation ? Et pourquoi il tient à se tourner de leur côté ? Et pourquoi ces rois devraient-ils chanter à la gloire de Yhwh, alors qu'ils sont étrangers au peuple Israël et n'ayant que faire de la foi yahwiste ? Et quel serait le contenu exact de la grandeur de la gloire ? Voilà autant de questions que soulèvent aussi bien l'évocation des « rois de la terre » que le chant de et à la grande gloire de Yhwh que les rois sont invités à chanter. J-L. Vesco considère que l'invitation faite aux rois comporte une dimension universelle. Selon l'auteur, elle ne peut se limiter à aux seuls dirigeants, car « l'appel à tous les rois de la terre s'étend aux nations qu'ils dirigent »<sup>870</sup>. Ce faisant, poursuit l'auteur, « le psalmiste invite à l'action de grâce le monde entier »<sup>871</sup>, tout comme on peut l'observer dans certains autres psaumes (Pss 68,33 ; 96,1.3.7 ; 97,1 ; 98,4 ; 100,1 ; 102,16)<sup>872</sup>. S'il faut constater la dimension universelle de l'expression, il n'empêche que l'on doit continuer à se demander comment le psalmiste en arrive à ce point, quand l'on sait que le psaume précédent, Ps 137, un psaume strictement exilique, s'interdit d'oser entonner un chant au Dieu d'Israël en terre étrangère (v4). En outre, l'image que les psaumes historiques Pss 135 et 136 donnent des rois n'est nullement positive ; ce qui ne prépare nullement le terrain à les impliquer, pour ainsi dire, dans l'aventure yahwiste. En effet, c'est à la puissance de ce Yhwh Dieu qu'on reconnaît d'avoir frappé les nations nombreuses et tué les rois puissants (135,10) ; c'est ce Dieu qui frappa les grands rois et tué des rois superbes (Ps 136,17.18).

Il faut certainement, nous semble-t-il, replacer Ps 138 dans son contexte non seulement littéraire mais aussi historique pour mieux le comprendre. La critique n'est

---

<sup>870</sup> J-L. VESCO, *op. cit.*, p. 1288.

<sup>871</sup> Ibid. Cf. Psautier (Ps 35,10 ; Ps 71,19 ; Ps 77,14 ; Ps 89,7-9 ; Ps 11,4 ; Ps 14,2 ; Ps 53,3 ; Ps 17,2 ; Ps 33,13-19 ; Ps 106,44 ; Ps 113,5-6), chez les Prophètes (Is 57,15).

<sup>872</sup> Cf. Ibid.

pas unanime ni sur la date exacte de la composition de la collection Pss 138-145 en tant que groupe, ni sur celle des psaumes particuliers<sup>873</sup>. Tout au moins, on semble s'accorder pour la période postexilique, que ce soit autour du 4<sup>ème</sup> siècle ou un peu plus tard. Ps 138 est donc, à coup sûr, une production littéraire qui affiche une théologie certainement plus évoluée an ce qui concerne les rapports avec les religions et les nations. On a donc affaire à un psalmiste qui se trouve chez lui sur le sol israélien, dans une nation en plein restauration, et qui est conscient des bienfaits d'un retour sur sa terre, et se souvient de grandes réalisations de Yhwh en faveur de son peuple au cours de l'histoire, tout comme le rappellent si bien les psaumes historiques. Dans ce contexte, il s'engage à donner à la louange à Yhwh une dimension universelle. Il peut alors oser répondre à la question de Ps 137,4 (comment chanter un chant à Yhwh sur une terre étrangère) qui était restée autrefois sans réponse. A la louange qu'il élève personnellement (vv1.2), le psalmiste associe tous les rois de la terre qui, en fait, sont avant tout ceux que mentionnent Pss 135 et 136, c.à.d. des rois et des nations avec lesquelles Israël avait eu à avoir affaire<sup>874</sup>. Ainsi, la grandeur de la gloire de Yhwh se base et doit se baser essentiellement sur les œuvres et réalisations dans la création et l'histoire, telles qu'elles sont rappelées en Pss 135 et 136, et évoquées et résumées dans les notions du *hesed* et *emet* (Ps 138,2).

Une autre dimension de la grandeur de Dieu est présentée en Ps 138,6. Avec l'adjectif «élevé, très haut », la grandeur ne se réfère plus principalement aux œuvres, mais prend ainsi un aspect spatial : Dieu est hautement élevé<sup>875</sup>. La suite du texte en v6 n'exclurait pas en tout cas qu'on aille dans ce sens. En effet, la hauteur implique la distance et partant, elle rend difficile la perception des réalités éloignées. La conséquence logique pour le Dieu trop éloigné parce que trop élevé serait qu'il ne

---

<sup>873</sup> Cf. supra, analyse de la mention du v1 dans la Partie I. voir HOSSFELD, in F-L. HOSSFELD & E. ZENGER, *op. cit.*, p. 702 : « Die Synthese von weisheitlichen und priesterlichen Denken im Zusammenhang mit einer Weltvorstellung von einem universalen Raum und entschränkter Zeit votiert für eine entwickelte Theologie, die man am Ende der Perserzeit d.h. gegen Ende des 4. Jhs. v. Chr. Verorten kann ».

<sup>874</sup> Le *Nouveau Commentaire Biblique* (pp.554-555) considère que l'appel aux rois mentionné ne pouvait avoir du poids que si le psaume était lui-même de la main d'un roi. Etant donné que le texte fait référence au temple, il faudrait en plus penser à un roi qui aurait eu de réelles affinités avec ce lieu sacré. Ce ne qui semble pas être le cas pour David (cf. 2S 7.8,9 ;12,7). Ce serait plutôt le roi Ezéchias.

<sup>875</sup> Cf. Vg: excelsus Dominus.

devrait plus être à même de bien voir les humains supposés se mouvoir sur un niveau nettement plus bas que le sien. En d'autres termes, la hauteur de Dieu voudrait dire en même temps que Dieu habite dans le ciel qui est totalement éloigné de la terre, domaine des hommes. Paradoxalement, cependant, malgré cet éloignement géographique, Dieu connaît l'homme, il reconnaît qui et où est l'humble, il sait distinguer l'orgueilleux. Une telle connaissance à distance va être reprise en Ps 139,2.3.

Ps 145, 3 revient sur un des aspects de la grandeur que l'on retrouve en Ps 138,5, en l'occurrence l'évocation de la grandeur dans le contexte de louange. Si ce premier psaume de la collection invitait les rois de la terre à chanter la grandeur, Ps 145, dernier psaume de la collection dernier, laisse entendre que la grandeur de Dieu pourrait aller ensemble avec l'abondance de louanges. En effet, au v 3, il est dit :

« Yhwh est grand et comblé de beaucoup de louanges ; pour sa grandeur, il n'y a pas de mesure ». A ce niveau du texte, l'adjectif , « grand » est attribut de , vraisemblablement au même titre que , « glorieux, comblé de gloire », adjectif avec lequel il est lié par la particule de coordination waw. Si on ne sait pas affirmer avec toute la certitude que l'adjectif vient préciser , en formant avec lui un genre d'hendiadys, au moins une précision nous vient du dernier membre du verset. « Sa grandeur n'a pas de mesure », constate le psalmiste. La mesure de la grandeur de Dieu est d'être sans mesures. En d'autres termes, la grandeur de Dieu est toujours déjà à concevoir avec le superlatif ; ce qui, d'une certaine manière pourrait faire penser à une certaine comparaison avec d'autres êtres qui prétendent au rang divin, mais qui, tout compte fait, n'ont pas la grandeur de Yhwh parce qu'ils ont des mesures. C'est comme cela que Ps 77,13 par exemple, pose la question de savoir s'il y a un Dieu grand comme le Dieu d'Israël. De même Ps 135 affirmait déjà que Yhwh est grand, il est au-dessus de tous les autres dieux<sup>876</sup>.

### c) Le Nom de Dieu

La troisième expression qui retient notre attention et avec laquelle se dit l'éloignement de Dieu par rapport au psalmiste est le « Nom », en hébreu . Dans

---

<sup>876</sup> Cf. 1 Chr 16,2 : « Yhwh est grand, hautement louable et au-dessus de tous les dieux ».

toute la collection, on la retrouve le plus souvent sous la forme « ton nom », et une seule fois avec le qualificatif « saint » dans l'expression « son saint Nom »<sup>877</sup>. Regardons un peu les différentes occurrences.

Le premier psaume de la collection, Ps 138, recourt par deux fois dans le même verset au vocabulaire , au v2b : « je rends grâce à ton Nom », et au v2c : « car tu as même placé ta parole/tes promesses<sup>878</sup> au-dessus de ton Nom ». Dans la première de deux occurrences, « ton Nom » peut être substitué par Yhwh lui-même, car tout compte fait, l'action de grâce est adressée à Dieu et non à une partie de lui ou à simplement à un qualificatif. A propos, Oskar Grether constate qu'à un certain moment de l'histoire d'Israël, l'expression était carrément utilisée à la place de la mention de Dieu lui-même, par crainte et respect envers le grand créateur et libérateur de son peuple<sup>879</sup>. Mais ce n'était pas tout. Selon Grether, pendant et surtout après l'Exil, une certaine conscience collective et populaire prenait forme, selon laquelle le Dieu d'Israël est devenu lointain ; il se serait retiré loin dans les cieux. Ce qui, par ailleurs, était à l'origine de la théorie du shekina, cet effort de remettre le Dieu lointain parmi les hommes sur terre<sup>880</sup>. En fait, étant donné que le nom dans l'Orient ancien n'était pas seulement un moyen pour désigner une personne et la distinguer parmi d'autres, mais aussi, le nom faisait l'identité même de la personne. Pour le Dieu d'Israël, son vrai nom, Yhwh disait ce qu'il est dans le « je suis/je serai ce que je suis/ je serai »<sup>881</sup> ; en d'autres termes, son essence est d'être là pour son peuple. De toutes les façons, prononcer le nom propre de Dieu qu'est Yhwh s'avérait de plus en plus difficile ; un tel acte risquait facilement d'être taxé de blasphème, conformément à la Loi de Moïse. Par contre, se limiter à mettre sur ses lèvres l'expression , , ou rassurait l'israélite dans sa piété.

---

<sup>877</sup> Le reste du psautier utilise 22 fois la forme « Ton Nom » et 8 fois celle de la 3<sup>ème</sup> personne

<sup>878</sup> Voir la TOB.

<sup>879</sup> O. GRETHER, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, Giessen, 1934.

<sup>880</sup> Cf. supra.

<sup>881</sup> Cf. supra, analyse du nom Yhwh dans la première partie. Le tétragramme, nom propre de Dieu, serait un mot composé qui résulterait de la révélation faite à Moïse, lors de sa vocation au buisson ardent, telle rapportée en Ex 3, 14:



Et pourtant, malgré le respect pour le nom propre de Dieu, la pratique de prononcer le nom Yhwh dans la prière reste courante. Ps 138 lui-même passe toutefois en fin de psaume par s'adresser directement à Dieu en le nommant « Yhwh » (v8b), après avoir par ailleurs, dans le corps du texte, évoqué cinq fois « Yhwh » (v4.5ab.6.8a) à la troisième personne, et non à la deuxième. Le psalmiste, en s'adressant au Nom (Ps 138,2b), s'adresse en fait à son Dieu Yhwh, dont il décline par ailleurs les attributs dans la suite du verset : son *hesed* et ses œuvres dans l'histoire, lieu commun de la foi israélite (v2b) <sup>882</sup>. En outre, tous les autres psaumes de la dernière collection, excepté Ps 145, s'adressent à Dieu en utilisant le tétragramme à la deuxième personne : Pss 139,1 ; 140,2.5.8.9 ; 141,13. ; 142,6 ; 143,1.9 ; 144,3.5). Il est vrai que le problème se pose plus précisément dans le cas où le psalmiste doit s'adresser à son Dieu à la deuxième personne. C'est là que le malaise de manquer du respect envers le grand Dieu créateur et libérateur peut se ressentir le plus. Il reste, cependant, difficile à expliquer, pourquoi on retrouve aussi bien le recours à la substitution par le « Nom » que l'usage du tétragramme à la deuxième personne dans un texte conçu dans un contexte théologique dans lequel le respect dû au nom de Dieu demandait qu'on le prononce pas.

La deuxième occurrence du Ps 138 se trouve dans le même verset : « tu as placé ta parole au-dessus de tout ton Nom ». Que veut dire exactement placer les paroles au-dessus du Nom, ou dépasser tout ton Nom ? <sup>883</sup> La traduction de la LXX reste plus ou moins fidèle au texte hébreu, tout en disant autrement l'expression hébreu

qu'elle traduit plutôt par *ἐμεγάλυας ἐπί*, rendre grand, agrandir, ou mettre en évidence. La Vg reste dans la ligne de LXX quand elle retient désormais « *magnificasti super* » pour traduire le grec *ἐμεγάλυας ἐπί* plutôt que l'hébreu

« Les paroles de Dieu dépassent tout son Nom », que voudrait bien dire une telle déclaration ? Le Nom en v2c, contrairement à v2b, n'est plus le destinataire de la louange ; il est plutôt une barre de mesure pour évaluer la grandeur et peut-être la valeur de la parole. De toutes les façons, il serait très difficile d'accorder à ce

---

<sup>882</sup> Si avec Hossfeld notamment, nous pouvons voir que l'évocation de ces attributs laisse soupçonner un lien littéraire avec Pss135.136, néanmoins, le psaume ne dit pas encore de manière concrète les motifs de l'action de grâce. En d'autres termes, le texte reste encore muet sur ce qui pousse le psalmiste à reconsidérer les attributs de Dieu. A propos du contexte du Ps 138, voir F-L. HOSSFELD & E. ZENGER, *Psalmen*, 2008, p. 710.

<sup>883</sup> Voir HOSSFELD, *op. cit.*, p. 707: « v2 zeigt am Ende als Begründung eine ungewohnte und schwierige Satzkonstruktion, der aber nicht durch Konjekturen erleichtert werden sollte ».

deuxième « nom » qui se trouve dans l'expression « tout ton nom » la même valeur que le premier, étant donné que l'on ne saurait remplacer l'expression « tout ton Nom » du v2c par Dieu lui-même. On risquerait de tomber dans un non-sens : la parole qui provient de Dieu, ou ses promesses ne peuvent ni être au-dessus de lui, ni le dépasser.

En fait, il se pose peut-être un problème dans la transmission du texte. Une version indiquée par la BHS en apparat critique propose de renforcer l'expression en y ajoutant le mot ; ce qui donne , une expression beaucoup plus difficile encore dans la mesure où le est désormais construit sur . Le texte aurait un sens, s'il s'agissait simplement de « nom » et non pas de « ton Nom ». Dans ce cas, on dirait pour v2c : tu as placé tes paroles au-dessus de tout nom ; ce qui pourrait signifier que les paroles de Dieu sont exceptionnelles, au-delà de toute comparaison. A la rigueur, pourquoi ne penser aux noms des rois de la terre » dont il question plus loin en v4 dans un psaume qui tient à montrer la supériorité universelle de son Dieu ? Quoiqu'il en soit, le deuxième nom cité dans ce psaume n'a pas la valeur théologique qu'on accorde au premier nom, qui est objet de louange et qui est identique à Yhwh. En même temps, le psaume indique que le Nom de Dieu est toujours déjà à mettre en relation avec les prouesses. Quelle en est la nature ? La réponse est donnée dans la dernière partie du psaume (vv7-8) de laquelle il ressort que l'orant avait eu affaire à des adversaires. Le genre de danger dans lequel l'orant se serait trouvé face « aux ennemis » n'est pas connu. Tout au moins, on sait qu'au v7c, l'orant célèbre le salut obtenu grâce à l'intervention de la droite de Dieu: « ta droite me rend vainqueur ». C'est dans ce contexte de salut et en même temps de la reconnaissance profonde de devoir sa vie au Dieu du *hesed* et *emet* que le psalmiste célèbre Yhwh, le Nom, dont on comprend qu'il est grand et élevé.

En conclusion, retenons que les deux occurrences du Nom en Ps 138 n'ont pas la même valeur. Le premier au v2b peut être remplacé par Yhwh lui-même ; il a valeur théologique, et digne de louange. Le deuxième au v2c n'est pas identique à Yhwh ; il a très probablement une valeur anthropologique, et pourrait se référer aux rois de la terre. Dans sa valeur théologique, le Nom est lié à une action de sauvetage

spectaculaire qui pousse l'orant au respect et l'admiration devant la grandeur de son Dieu.

L'évocation du            en Ps 140 est différente du Ps 138. Contrairement au premier psaume de la collection, le psalmiste du Ps 140 recourt au terme            seulement à la fin de sa prière après avoir nommé son Dieu 7x par le tétragramme Yhwh, dont 5x à la deuxième personne, et une fois à la première. Le premier tétragramme apparaît dès le début de la prière en v2 après le titre du psaume semblable à celui du Ps 139 mais en ordre inverse (v1           )<sup>884</sup>. C'est à lui qu'est adressée la première d'une série de quatre demandes qui sont chaque fois introduites par le tétragramme à la deuxième personne :

demande 1 adressée à Yhwh: délivre-moi            (v2a),  
                                   préserve-moi            (v2b) ;  
demande 2 adressée à Yhwh : garde-moi            (v5a),  
                                   préserve-moi            (v5b) ;  
demande 3 adressée à Yhwh :  
                                   de grâce, écoute le cri de mes plaintes            (v7);  
demande 4 adressée à Yhwh :  
                                   ne satisfais pas les désirs de l'impie            (v9a),  
                                   ne fais pas réussir son projet            (v9).

Les demandes 1 et 2 sont construites de la même manière : les deux commencent par poser la supplication en recourant à un vocabulaire similaire et le parallélisme symétrique de deux membres de chaque verset est identique dans les deux versets. L'impératif piel            (v2a) du verbe guttural <sup>885</sup> (sauver, délivrer, libérer) est en symétrie avec l'imparfait qal            (v2b) du verbe pe-nun (préserver, protéger). Le sens de deux verbes est très proche ; les deux ont des actions qui contribuent au bien du destinataire. Néanmoins, alors            s'occupe de réparer le mal en tirant l'infortuné du malheur qui est déjà arrivé,            fait intervenir

---

<sup>884</sup> Voir supra.

<sup>885</sup> Verbe rarement présent dans le psautier ; Ps 140 est son unique occurrence dans le dernier psautier davidique. On le retrouve ailleurs dans le psautier seulement en Ps 6,5 et Ps 119,153. Cf. HOSSFELD, p. 737. Cf. infra.

son action avant même que le malheur n'arrive en prévenant. De même, l'impératif qal (v5a) du verbe (garder, prévenir) est en symétrie avec l'imparfait qal (v5b) du verbe et au même temps qu'au v2b. Les deux verbes du verset sont synonymes.

En outre, vv2.5 sont construits tous les deux de la même manière. Les deux premiers membres ont la structure suivante :

A/ verbe à l'impératif (v2a / v5a ) ;

B/ tétragramme au vocatif (v2a /v5a ) ;

C/ complément introduit par la préposition préfixée (v2 /v5a ).

Les deuxièmes membres des versets sont construits à l'inverse des premiers membres, sans le tétragramme dans l'ordre ci-après :

C'/ complément (v2b / v5b ) ;

A'/ verbe (v2b / v5b ).

Dans les deux versets 2 et 5, le psalmiste exprime devant son Dieu Yhwh la même préoccupation, avec presque le même vocabulaire et dans la même construction : se libérer ou se protéger devant l'impie (vv2a.5a) qui est un homme violent (vv2b.5b).

Chacun de deux versets est suivi d'une petite description des forfaits et violences ourdies par l'homme violent dont le psalmiste veut être libéré ou bien loin duquel il aimerait bien se tenir. Pour v2, les aspects de la violence du mauvais sont décrits aux vv3.4 à travers trois sortes de méfaits : la méchanceté (v3a : ), la planification journalière des guerres (v3b : ), et la mauvaise langue (v4 : ). Hossfeld fait une lecture unique de tous les forfaits énumérés aux vv2.3, dans ce sens qu'il voit une chaîne de cause à effet qui part de la planification dans le cœur passe par la concrétisation dans la guerre- de mots- aux effets mortels (comparables au venin)<sup>886</sup>. Nous considérons qu'il faudrait aussi penser à une lecture atomique, selon laquelle chaque forfait pourrait avoir sa valeur en soi. Méditer le mal dans son cœur peut à lui seul le fait du mauvais ; planifier des conflits ou même des guerres est un comportement du mauvais ; et enfin, avoir une mauvaise langue sans nécessairement provoquer des grands conflits est aussi le propre de l'homme mauvais. En outre, la violence peut

---

<sup>886</sup> Voir F.L. HOSSEFLD, *op. cit.*, p. 737.

aussi être verbale. Il reste cependant vrai que tous ces comportements du mauvais ont tout compte fait leur base dans le « cœur » évoqué dès v3<sup>887</sup>.

Passons à présent à la troisième demande adressée à Dieu Yhwh dans ce psaume. Avant d'exprimer sa demande plutôt en forme de souhait en v7b, le psalmiste nomme Yhwh à la troisième pour lui rappeler une vérité fondamentale : « tu es mon Dieu » (v7a). C'est une façon de se positionner devant celui à qui le psalmiste s'apprête à faire une demande. Une telle confession de foi faite dans le cadre d'une supplication est à observer aussi en Ps 31, psaume davidique dans lequel l'orant en appelle longuement à sa libération (vv2c.3) avant de passer à la confession de foi en v15 : « mon Dieu, c'est toi »<sup>888</sup>. En fait, la confession de foi dans la supplication pourrait ressembler à une invocation un peu plus détaillée ; mais sa place varie selon le psaume. Dans les psaumes de confiance, on la voit tout aussi bien au début que tout à la fin de la prière. Ainsi, Pss 16,2 et 63,2 l'ont en début de prière, tandis que Ps 118,28 la place à l'avant-dernier verset du texte<sup>889</sup>. Au Ps 140, la prière garderait tout son sens et resterait en tant que telle complète si elle commençait seulement au v7 ; de cette manière, la confession, associée au tétragramme du v7b à la deuxième personne, prendrait la place habituelle de l'invocation dans les supplications psalmiques, conformément à la structure proposée notamment par W. Harrington<sup>890</sup>. Ainsi, tout v7b-8 serait en fait une extension explicative du nom divin Yhwh, en rappelant ses qualités (force qui sauve) et ses œuvres (tu m'as protégé le jour du combat). En tout, cette section nomme trois fois le nom divin Yhwh ; elle est la seule dans ce psaume à contenir trois fois le tétragramme.

---

<sup>887</sup> Cf. C. BUYSCH, *op. cit.*, p.160.

<sup>888</sup> La déclaration « tu es Dieu » se trouve aussi en Ps 16,2 ; 63,2 ; 118,28, dans lesquels le psalmiste ne formule pas une demande, mais plutôt exprime simplement toute sa confiance en son Dieu. Cf. AUWERS, *op. cit.*, p. 1308.

<sup>889</sup> Cf. J-L. VESCO, *op. cit.*, p. 1307.

<sup>890</sup> Voir W. HARRINGTON, *Nouvelle Introduction à la Bible*, 1970, pp. 476-477 : « Les premiers mots du psaume (de supplication) sont habituellement un appel adressé à Dieu ; souvent, on n'y trouve pas davantage que la mention du nom divin. Parfois, l'invocation est un peu plus développée, par exemple, la bonté dont Dieu fait preuve, d'ordinaire, envers ceux qui le prient (Ps 51,3 ; 71,2-3 ; 86,5). C'est un fait digne de remarque que l'on estime suffisant de prononcer le nom de Yahweh, sans lui accorder la longue série d'épithètes caractéristiques des prières païennes. La seule invocation du nom met en présence celui qui le prononce ».

Enfin, la dernière demande au v9 revient sur la structure de deux premières demandes (vv5.9). Ici aussi, les membres du verset sont en construction symétrique analogique. La structure de v9b complément – verbe (C' : complément – A' : verbe / ) est à l'inverse de celle de v9a (A : verbe – B : invocation – C : complément ), mais les deux membres du verset ont la même déclaration, mais si elle est faite de manière différente. Tout en reprenant le souhait de ne pas voir Yhwh son Dieu satisfaire les désirs des impies (v9a), v9b ajoutent avec son deuxième verbe conjugué ce qui pourrait en résulter comme conséquence. La demande du v9 forme un ensemble avec les trois versets qui suivent. En effet, vv10-12 complètent le tableau des vœux du psalmiste concernant l'impie ; cela se résume dans l'extermination. De cette manière, cette section vv9-12 également adressée à Yhwh et qui expose la punition – châtiment, pourrait-on dire dans le langage - réservée au mauvais est la réponse aux deux premières de la section qui dressent le tableau du mauvais comportement de l'impie ou de l'homme des violent.

Comme on peut le constater, il se dessine dans ce psaume le portrait d'un Dieu qui agit selon sa justice ; le Yhwh du Ps 140 est donc invoqué avant tout comme le Dieu de la justice. C'est cet aspect que les deux derniers versets du psaume vont mettre en exergue et nommer en tournant le projecteur cette fois-ci de l'autre côté, c.à.d. du côté du malheureux (v13a), des pauvres (v13b), des justes (v14a), des hommes droits (v14b). Contrairement à Seybold notamment qui voit en v12 la fin logique du psaume<sup>891</sup>, nous pensons que les deux derniers versets sont partie intégrante du psaume dans la mesure où ils sont l'illustration de la justice du côté des « non-mauvais ». Quand le psalmiste invite les justes à célébrer le , le nom de Yhwh, on serait tenté de penser que le nom est ici particulièrement chargé de la dimension de justice qui forme la trame de tout le psaume. Célébrer le Nom de Dieu en Ps 140, c'est d'abord et avant tout rendre honneur à sa justice.

L'évocation du Nom de Dieu en Ps 142 a aussi sa particularité ; le ton en est donné dans la notice biographique qui se trouve dans le titre du psaume : quand David était dans la caverne<sup>892</sup>. Même si la scène racontée en 1S 24 ne se recoupe

---

<sup>891</sup> David rencontre Saul dans la grotte d'Ein-Guedi. Voir supra : Partie I, analyse de ledavid, note 34. Cf. C. BUSYCH, *op. cit.*, p. 179.

<sup>892</sup> Cf. J. -L. VESCO, *op. cit.*, p. 1308.

pas complètement avec le contexte de menace dont nous fait part notre psaume, il s'agit – du moins selon la présentation du psaume lui-même – d'une situation de détresse de laquelle le psalmiste veut se libérer. Ce souci est clairement exprimé à partir en vv7.8 autour de deux verbes impératif hiphil similaires dans le contexte présent:            du verbe            , délivre-moi (v7)/            du verbe            , sors-moi (v8).

. Ici aussi, tout comme au Ps 140, l'orant clame sa condition humaine ; il est faible (v7). Mais il s'agit dans ce psaume, contrairement au psaume précédent, à la force physique. On peut penser à cet endroit que l'orant doit faire face à deux types de force et grandeur qui le dépassent. D'un côté se trouve le danger humain qui le menace et qu'il désigne par « persécuteurs ». Le psalmiste reconnaît lui-même qu'ils sont plus forts que lui. De l'autre côté se trouve Dieu, force plus grande encore que la première dans laquelle il voit désormais « son asile », « ma part sur la terre des vivants ».

A y regarder de plus près, vv2-6 ressemblent à une très longue invocation développée de Yhwh ; celle-ci revient 2x dès le début de la prière en v2, et qui est une fois de plus martelé au dernier verset de l'invocation en v6. En outre, cette section comporte deux confessions de foi, une première en v4 « c'est toi qui sais où je vais », et une deuxième en v6 : « c'est toi mon refuge ». Dans une telle constellation, le Yhwh à qui s'adresse le psalmiste est d'abord et avant tout le Dieu qui délivre, qui libère. Quand finalement en v8, l'orant veut célébrer ce Dieu, il ne le nomme pas de son nom Yhwh, il se limite plutôt à le désigner par le « Nom ». Ce dernier, selon nous, porte en lui toute la pesanteur théologique du Dieu auquel l'orant s'adresse dès le début du psaume : un Dieu libérateur. Car, tout comme l'indique A.S. van der Woude, Dieu s'est fait un Nom depuis la libération de son peuple de mains des égyptiens<sup>893</sup>. Ainsi, célébrer le Nom de Dieu au Ps 142 revient à rendre louange au Dieu libérateur. Le Dieu avec un tel Nom n'est pas particulièrement proche du psalmiste.

Ps 143 mentionne le Nom dans l'expression « pour l'honneur de ton Nom » (v11). Que veut dire exactement cette expression ? Tentons d'en cerner le sens dans le

---

<sup>893</sup> A.S. van der WOUDE, *art.*            , in THAT, col. 958. Voir Is 63,12.14; Jr 32,20; Dan 9,15; Neh 9,10.

contexte du psaume. En fait, la mention du « Nom » apparaît à la fin d'une supplication en quatre sections dans lesquelles le psalmiste s'adresse chaque fois à Dieu en le désignant par le tétragramme Yhwh : vv1-6. 7-8. 9-10. 11-12. Le texte du psaume s'ouvre avec une section qui martèle la supplication en recourant à trois impératifs<sup>894</sup> au v1 et un yigtol qal à valeur d'impératif au v2 : , impératif qal, écoute, du verbe (v1) ; , impératif qal, fais attention, du verbe (v1); , impératif hiphil, réponds donc, du verbe (v1); , tu n'entreras pas (voudras pas entrer) (v2). Ces premiers verbes conjugués du psaume se résument en une illustration de l'invocation faite avec le premier tétragramme du psaume, dont les attributs sont encore affirmés avec force : fidélité et justice. Suit alors la description de la situation du psalmiste en deux temps: le danger (v3) à l'origine de sa détresse (vv4-6). v3 indique que l'ennemi persécute, terrasse, écrase et fait habiter le psalmiste dans les ténèbres considérées ici comme négation de la vie<sup>895</sup>. Tout porte à croire qu'il s'agit d'une violence physique qui conduit au danger de mort. La deuxième section démarre au v7, de nouveau avec un impératif ( ) pour renouer avec la supplication et invocation commencée en vv1-2. La troisième section marque un tournant dans ce psaume ; pour la première fois, elle formule à son Dieu, une fois désigné par le tétragramme, la supplication fondamentale de ce psaume : « délivre-moi de mes ennemis ». C'est sur le fond de cette demande précédée d'une description de la détresse que l'orant arrive dans la dernière section du psaume, à partir du v11, à faire au tétragramme une ultime demande motivée par l'honneur du Nom, à savoir faire vivre le psalmiste. C'est là même la trame de ce psaume dans lequel est décrite la détresse d'un orant qui voit sa vie menacée. Comment adresserait-il à son Dieu Yhwh autre demande que celle de la vie ? En même temps, la suite de la section, vv11b-12 viennent comme pour préciser ou illustrer le contenu de cet honneur du nom. Pour cela, le psaume recourt à un vocabulaire déjà utilisé dès le début du psaume : la justice comme motif de libération de la détresse, et la fidélité comme motif d'extermination de l'ennemi<sup>896</sup>.

---

<sup>894</sup> Voir C. BUYSCH, *op. cit.*, p. 263.

<sup>895</sup> Cf. ID, p. 252: "Diese Bedrohung des Lebens wird in V.3c, der ein Zitat von Klgl 3,6 ist, noch einmal in einem Bild eingefangen, das an die Bilder von Grube und Scheol anknüpft und mit dem Verweis auf die Toten definitiv Todesnähe impliziert. Gleichzeitig wird der Leser des massoretischen Psalters per Stichwortverweis bereits tröstlich auf Ps 139,11f verwiesen, wo die Finsternis für JHWH nicht existent ist, ihn nichts vom Beter trennen kann".

<sup>896</sup> Cf. C. BUYSCH, *op. cit.*, p. 277.



Au regard ce qui précède, on a l'impression que le Nom de Dieu au Ps 143 est en rapport direct avec la fidélité et la justice de Dieu. En effet, dans la dernière partie dans laquelle est mentionnée le Nom, il ne sera plus que question de la justice et fidélité de Dieu. On pourrait ainsi affirmer que l'honneur du Nom de Dieu en Ps 143 est de d'agir selon sa justice et sa fidélité, ces deux pôles complémentaires de l'être de Yhwh. En même temps, le Nom se révèle dans sa dimension transcendante, car la libération et de la justice est en soi l'expression d'une puissance et d'une démarcation profonde par rapport au psalmiste qui en est bénéficiaire.

Passons enfin à la signification du Nom dans le dernier psaume de la collection. Ps 145 en compte trois occurrences, deux sous la forme (vv1.2), et une dans l'expression , son saint Nom (v21). Le contexte dans lequel apparaît le Nom dans les premiers versets de ce psaume donne à l'expression toute sa couleur transcendante. En effet, avant de mentionner le dans les expressions similaires « je bénirai ton Nom » (v1b) et (v2b), l'orant commence par invoquer Dieu avec le titre de roi. Le titre de roi, comme nous l'avons démontré plus haut, contient en lui-même la dimension de la majesté et de la grandeur hautement élevée (v1a)<sup>897</sup>. Cette grandeur déjà comprise de le titre du roi va alors être exprimée manière explicite en v3 dans lequel il est affirmé que Yhwh est grand ( , grand (v3a) et que sa grandeur est insondable (v3b). Le psaume qui est principalement une louange énumère dans la suite les faits qui sont l'expression de la grandeur à louer : tes œuvres (vv4.9), tes prouesses (vv4.11.12), le récit de tes miracles (v5), tes prodiges (v6), les immenses bienfaits (v7), son règne de tous les temps (v13), ainsi que ses actions sociales (vv14-16). Dans le texte lui-même, il n'est pas dit davantage sur le contenu exact de toutes les actions qui expriment la grandeur du grand roi<sup>898</sup>. Et pourtant, le plus important est probablement moins le contenu de la grandeur, mais davantage le fait même que soit affirmée la grandeur exceptionnelle de Dieu, et donc de son Nom. Ainsi, bénir le Nom dans ce contexte revient à dire que l'orant s'engage à rendre gloire à ce Dieu roi, dont la grandeur hautement élevée et insondable est affirmée au travers de ses œuvres.

---

<sup>897</sup> Cf. *Infra*.

<sup>898</sup> Voir HOSSFELD, *op. cit.*, p. 800.

La particularité du Nom va encore être nommée en v21 comme en guise de conclusion. Le nom est saint ( ), affirme le psaume ; la sainteté lien étroit avec le principe de séparation, de la distinction. Ce qui est saint est séparé, se distingue de l'ordinaire. Pour le dire avec H.P. Müller, être saint, c'est prendre distance par rapport à la normalité<sup>899</sup>. Dieu est saint, son Nom, qui avait été autrefois révélé à Moïse à l'Horeb (Ex 3,14)<sup>900</sup>, l'est également, parce qu'il est bien au-delà de la normalité. Voilà une dimension qui ne vient que confirmer la tendance observée dans l'histoire par rapport au développement de la révérence de l'israélite vis-à-vis de Dieu et de son Nom. A. Soggin notamment atteste, en effet, que l'israélite respectait de plus en plus la grandeur, la majesté, et la sainteté de son Dieu à ce point qu'il s'accordait à ne plus prononcer le nom propre de Dieu, et devait se contenter de le remplacer par les expressions , , <sup>901</sup>. Dans la même ligne d'idées, J. Duplacy explique la valeur du « Nom » en ces termes : « Afin de mieux marquer la transcendance du Dieu inaccessible et mystérieux, le Nom suffit à désigner Dieu »<sup>902</sup>. Dans le contexte précis du Ps 145, la non-normalité de Dieu et de son Nom est ainsi indiquée à travers tout le psaume sans être nommée en tant que telle, à travers les actions que nous venons d'énumérer ci-haut. Ainsi, les actions de Dieu constituent la sainteté, et donc la transcendance du Nom.

### 3.2 La précarité du psalmiste face au Dieu grand et lointain

La transcendance divine contraste avec la précarité de l'orant : il est pauvre et faible. Le dernier psautier davidique rend compte de cette situation de manière explicite dans trois de ses psaumes, à savoir Pss 138 ; 140 ; 142 et 145.

#### a) Ps 138 et le petit

---

<sup>899</sup> Voir H.P. MÜLLER, *art* , in THAT, col. 590. Cf. J. de VAULX, *art* „saint“, in VTB, col. 1178: „...la sainteté englobe les notions de sacré et de pur, mais elle les dépasse. Elle semble réservée à Dieu, inaccessible, mais elle est constamment attribuée à des créatures. Le mot sémitique *qodes*, chose sainte, sainteté, qui dérive d'une racine signifiant sans doute « couper, séparer », oriente vers une idée de séparation du profane (...) la notion biblique de sainteté est bien plus riche ».

<sup>900</sup> Le vrai Nom du Dieu d'Israël est . Cf. supra notre analyse de 139,1 dans la Partie I.

<sup>901</sup> Voir A. SOGGIN, *op. cit.*, p. 192.

<sup>902</sup> J. DUPLACY, *art* „Nom“, in VTB, col. 829.

Le premier psaume de la collection fait mention de la condition du « petit, » au v6 dans le cadre de l'affirmation de la grandeur de Dieu<sup>903</sup>. En effet, vv1-5 sont une ode à la gloire et à la grandeur de Dieu que non seulement l'orant mais aussi même les rois de la terre célèbrent. Ainsi, le psalmiste veut clairement faire ressortir le contraste entre Dieu et l'homme. Dieu est considéré comme placé dans les hauteurs d'où il plane et gouverne les destinées des hommes sur terre (v6). Dans le tableau de cette première partie du psaume, il n'est pas dit davantage sur les conditions du « petit ». On n'a pas non plus l'impression que le psalmiste s'identifie directement avec le « petit ». Même si la suite du texte à partir de v7 laisse sous-entendre que le psalmiste lui-même est concerné, le « petit » en v6 est cependant une expression générale qui s'applique ici toutes les personnes qui se considèrent ainsi devant le grand Dieu. Tout au moins, le texte oppose la condition du « petit » avec celle de « l'orgueilleux ».

Ce contraste entre ces deux états du comportement humain dans un psaume dit davidique pourrait orienter le lecteur à se rappeler notamment la confrontation de David avec le philistin Goliath, deux êtres diamétralement opposés de par leur constitution physique et morale. Pendant que David avait une taille humaine normale et ne se montrait pas nécessairement sûr de la victoire, Goliath était un colosse au-delà de toute mesure humaine et se caractérisait par un orgueil sans borne. En outre, la description contrastée du petit qui est humble, et de l'orgueilleux, semble reposer sur l'idée religieuse bien répandue dans la littérature sapientielle, selon laquelle le petit, l'humble est protégé et récompensé par son Dieu, tandis que l'orgueilleux est appelé à l'extermination. C'est dans ce sens Ps 138 fait le pont entre v6 et v7. En effet, v7 semble dire : quelque grande que soit la détresse ( ) dans laquelle se trouve le psalmiste, étant donné qu'il est petit et humble, il peut se permettre d'espérer le salut de son Dieu. Le genre de détresse dans laquelle se trouve le petit du psaume n'est pas vraiment indiqué avec précision. Il faut très probablement exclure une détresse matérielle ; mais il faut plutôt penser à une misère morale ou mieux psychologique, car la vie du psalmiste est menacée par ceux qu'il désigne comme ennemis. Tout au moins, Hossfeld pense qu'il est question de la détresse provoquée par les ennemis<sup>904</sup>.

---

<sup>903</sup> Voir R-F. EDEL, *op. cit.*, p. 167.

<sup>904</sup> Voir F.-L. HOSSFELD & E. ZENGER, *op. cit.*, p. 709.

## b) Ps 140 et le pauvre

Les deux termes « malheureux » et « le nécessiteux » que Ps 140 utilisent en v13 ne se rapportent pas directement au psalmiste. A première vue, on est frappé par la nouveauté quand le psalmiste évoque positivement la troisième personne. Car, jusque-là, le discours sur la troisième personne ne servait qu'à peindre un tableau plus que sombre de ses écarts de comportement et de langage : en général, le mauvais (v 2, évoqué de manière générale, pour commencer), l'homme violent (v2, il faut très vraisemblablement penser à la violence physique), ceux qui préméditent le mal (v3), qui provoquent des guerres chaque jour (v3 : les guerres en tant que conflits et disputes entre individus et non pas en tant que conflits armés entre groupes ou nations), qui aiguisent leur langue comme le serpent (va) et qui ont du venin derrière les lèvres (v4b), qui méditent la chute (v5), les orgueilleux qui tendent des pièges (v6), ceux qui ourdissent des intrigues (v9). C'est contre ce sombre personnage à la troisième personne que le psalmiste avait affaire dans toute la trame de sa prière élevée à son Yhwh comme un ultime appel au secours.

Quand maintenant vers la fin de la prière, le psalmiste joue, pour ainsi dire, la carte du troisième personnage « juste » (v14), on ne peut que, du moins en un premier temps, être surpris. Mais, ici aussi, tout au psaume Ps 138, il est indiqué de comprendre que la mention du bon troisième personnage ne peut pas ne pas avoir un lien avec la personne du psalmiste lui-même. En fait, le malheureux et les nécessiteux évoqués en v13, tout en faisant le contraste direct de l'agent vecteur du mal décrit longuement dans le psaume, ont une situation certainement similaire, du moins dans certains points, avec le psalmiste. Celui-ci peut alors s'identifier à eux.

En effet, les expressions et que l'on ne retrouve nulle part ailleurs dans la collection, revient quelques bonnes fois dans le reste du psautier et de l'AT est régulièrement utilisée dans la littérature prophétique. Le VTB distingue entre les différents termes en rapport avec la notion de pauvreté. Ainsi, *ani*, ainsi que sa variante *anaw*, est essentiellement l'homme « abaissé et affligé », tandis que *'ebyon* est le terme pour le mendiant inassouvi<sup>905</sup>. D'autres termes en rapport avec la

---

<sup>905</sup> VTB, art. « *pauvres* », col. 927. Pour le THAT, les deux termes, *ani* et *ebiyon*, sont synonymes. Cf. Pierre Coulange fait une approche philologique - pour utiliser ses propres termes -

pauvreté sont : *ras* « indigent », *dal* « maigre »<sup>906</sup>. E. Jenni, de son côté, opte plutôt pour une certaine uniformisation de sens entre *ani* et *ebyon*. Pour l'exégète de Bâle, en effet, *ani* désigne la personne qui se trouve dans une situation de perte de ce qu'elle possède ou est régulièrement pour mener une vie normale. Aussi les expressions de ce manque sont diverses ; il est en proie à une misère actuelle ou permanente. Cela peut être une pauvreté économique et aussi maladie. La prison ou même l'oppression en général peuvent rendre la personne concernée pauvre<sup>907</sup>. De quelle pauvreté s'agit-il au Ps 140,13 ? Le contexte immédiat plaiderait plutôt pour l'oppression que le psalmiste décrit longuement aux versets précédents. Sans que le psalmiste ne se déclare clairement en v13 être misérable et pauvre, tout le drame qu'il vit en face du mauvais ne peut que le mettre dans la condition des personnes évoquées en v13. La misère est une situation dont il vaudrait mieux sortir, voilà pourquoi Ps 140 propose un tableau contraire, celui des justes et hommes droits qui louent et habitent en présence de Dieu<sup>908</sup>.

### c) Ps 142 et son angoisse

Ce psaume biographique indique déjà dans son titre toutes les couleurs de ce texte ; il est question de décrire une grande détresse qui est relative à la figure du grand David<sup>909</sup>. Selon le récit de la caverne telle que rapportée par 1Sam 24, David épargne le roi Saül, alors que ce dernier lui était totalement livré. En fait, Saul était

---

des expressions bibliques sur les pauvres. Notons d'ores et déjà que du point de vue philologique, les termes *ani*, *anaw*, et *ebiion* ont à l'origine des significations différentes. Cf. P. COULANGE, *Dieu, ami des pauvres. Etude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits*, (OBO 223), 2006, pp.3-6.

<sup>906</sup> VTB, col. 927.

<sup>907</sup> Voir E. JENNI, *art ani'*, in THAT, col. 344.

<sup>908</sup> E. Ballhorn propose une lecture futuriste de ce verset ; en d'autres termes, les deux qal devront être rendus comme des yiqtol, et ce, à cause du fait, que l'action du Dieu justicier, qui en est la conséquence, n'a pas encore eu lieu. Voir E. BALLHORN, *op. cit.*, p. 274 : « Zum anderen geht aus der Formulierung „die Gerechten werden deinen Namen preisen, die Aufrechten werden vor deinem Angesicht wohnen“ aufgrund der Logik des Psalms und der als gegenwärtig empfundenen Notlage hervor, dass der letzte Vers futurisch zu verstehen sein muss. Denn noch hat der Herr die Rechtssache des Armen nicht wahrgenommen ». Pour sa part, Gianfranco RAVASI voit dans l'affirmation du Ps 140,13, marquée dès le départ par le « je sais » (*yadati*), la proclamation de la certitude finale que Dieu existe et intervient dans l'histoire au travers du principe de la rétribution ; formulation qui rappelle Ps 20,7 : « maintenant je le sais ». Voir RAVASI, *op. cit.*, p. 842 : « Attraverso il « conoscere », che nella Bibbia è un atto che coinvolge intelligenza, volontà, passione ed azione, si proclama la certezza finale che Dio esiste e che interviene nella storia raddrizzandola attraverso la legge della retribuzione che è innanzitutto terrestre intrastorica per l'uomo della Bibbia (...). Si veda per una simile professione di fede, ma in contesto regale, il Sal 20,7. (...) ».

<sup>909</sup> Cf. J-M. AUWERS, *op. cit.*, p. 147

entré dans la caverne dans laquelle David se trouvait longtemps avant (vv4-6); David jure alors de ne jamais porter la main sur le roi, oint du Seigneur (v7). On assiste à deux types d'angoisse dans ce récit. David a l'angoisse d'enfreindre à la loi de son Dieu en osant porter la main sur son oint. De son côté, Saül doit avoir vécu l'angoisse de pouvoir perdre sa vie, au moment où il réalise qu'il se trouve nez à nez devant l'homme qui venait, quelque temps auparavant, de couper le pan de son manteau et donc serait ou aurait pu être capable de faire plus. En Ps 142, nous nous trouvons devant la prière d'un homme désespéré, angoissé (v4 : suis à bout de souffle). Il n'est, cependant clair, si l'orant se trouve tout le temps dans un lieu fermé, difficilement accessible ou non, comme c'est le cas dans l'épisode de 1 Sam24. En v4, le psalmiste évoque ses déplacements ; ce qui plutôt rappelle Ps 139,2-3. On a comme l'impression que les persécuteurs dont il est finalement question en v7 rencontrent et menacent le psalmiste dans la rue, c.à.d. sur la route où il marche (v4). Et quand en v8 la demande de l'orant est exprimée en termes de « sortir de la prison », on est fortement tenté de donner un sens figuré au terme . L'orant n'est pas en prison<sup>910</sup>. J.M. Auwers signale que ce terme n'apparaît qu'à ce seul endroit dans tout le psautier, et qu'on le retrouve « ailleurs (dans l'AT) en parallèle avec « fosse », en Is 24,22 et en Is 42,7 où la sortie de prison symbolise le retour de l'exil »<sup>911</sup>. Le professeur de Louvain-la-Neuve pense que l'on devrait aussi comprendre l'expression « sortir de prison » en Ps 142 en rapport avec l'exil, puisque David y joue finalement le rôle de porte-parole des exilés. « La sortie de prison, conclue Auwers, symbolise la libération de toutes sortes d'épreuves nationales ou individuelles »<sup>912</sup>. Jusqu'où la situation décrite dans ce psaume est la parodie de l'exil ? Jusqu'où ce psaume serait à interpréter dans le sens collectif (national) et non pas individuel ? On ne saurait le dire avec grande certitude à cet endroit<sup>913</sup>.

---

<sup>910</sup> Cf. C. BUYSCH, *op. cit.*, p. 237: "Dass der Beter sich tatsächlich in Haft befindet, erscheint dabei von vorneherein nahezu ausgeschlossen, lassen doch die bisher im Psalm verwendeten Motive kaum auf eine solche Situation schließen".

<sup>911</sup> J.M. AUWERS, *op. cit.*, p. 1321.

<sup>912</sup> Ibid.

<sup>913</sup> Erich Zenger plaide pour une implication dialectique entre le « je » et le « nous » des psaumes, à tel point il n'y a pas de psaumes strictement individuels d'un côté, et d'autres strictement collectifs ou nationaux de l'autre côté. Zenger écrit dans son *Einleitung in das Alte Testament*, p. 368: „Die Exegese hat oft diskutiert, ob das „ich“ ein individuelles oder ein kollektives „ich“ ist. Heute wissen wir, dass dies eine eher moderne Unterscheidung ist. Auch wenn der einzelne Israelit « ich » sagte, wusste er sich eingebunden (...) in das „wir“ der Gemeinschaft...“.

Quoiqu'il en soit, le psalmiste du Ps 142 nous présente l'angoisse de voir sa vie menacée par des méchants, apparemment de loin plus forts (v7 : ) que lui. Ce dernier reconnaît simplement sa faiblesse (v7 : « car je suis si faible »)<sup>914</sup>. Le verbe géminé au qatal qal, , signifie « je suis affaibli ». Ballhorn fait remarquer que le verbe est plutôt rare dans l'AT. Outre Ps 142,7, on le retrouve en Ps 79,8 et Ps 116,6; il propose de voir dans la racine dal du Ps 142,7 un renvoi à la situation de la personne persécutée, dans laquelle se trouve l'orant<sup>915</sup>.

#### d) Ps 145 et les manifestations de la pauvreté

Le dernier psaume de la collection ne connaît pas une terminologie explicite sur le pauvre ou le faible, comme on le trouve dans les psaumes analysés précédemment. En fait, Ps 145 est d'abord et avant tout un hymne ; il chante et loue les œuvres, les hauts faits, les immenses bienfaits, les prouesses (vv1-13) : le psalmiste n'en finit pas avec une kyrielle de synonymes pour dire les exploits et donc la magnificence et la toute-puissance de Yhwh<sup>916</sup>. C'est seulement dans et après l'euphorie de la proclamation des œuvres de Dieu et en soulignant ses attributs (vv8-9) que finalement le psalmiste dit une parole de consolation destinée aux amis de Dieu dont lui-même fait partie. On se rappellera que l'orant du Ps 139 lui-même se plaçait implicitement dans la catégorie des « amis de Dieu », en se faisant ennemi des ennemis de Dieu (v22). Quand donc Ps 145 tourne le regard vers les amis de Dieu (v20), ce n'est point pour décrire une éventuelle misère ou détresse dont ils chercheraient à sortir, mais plutôt pour laisser entendre ce que le Dieu fidèle et miséricordieux (v8) est capable de réaliser.

Ici aussi, tout comme dans la partie-louange du psaume, la liste est longue. C'est le chant à la justice envers les amis de Dieu. Il est l'appui de ceux qui tombent (v14a); il redresse ceux qui fléchissent (v14b), il donne la nourriture (v15) et rassasie les vivants qu'il aime (v16); il fait la volonté de ceux qui le craignent (v19).

<sup>914</sup>. Voir BALLHORN, *op. cit.*, p. 275, note 705.

<sup>915</sup> Tout comme Ballhorn et G. Ravasi entre autres, Hossfeld interprète le *dalal* dans le même sens qu'il apparaît au Ps 116,6. Pour lui, il s'agit bien ici d'une pauvreté matérielle et spirituelle, caractéristique par ailleurs dans la piété psalmique. Cf. HOSSFELD, *op. cit.*, p. 758.

<sup>916</sup> C'est pourquoi, nous suggérerions pour ce psaume une structure bipartite, selon laquelle vv1-13 formerait la première partie (louange à Dieu), tandis que vv14-21 la deuxième partie (consolation aux amis de Dieu).

En d'autres termes, tout en apportant consolation en proclamant la justice de Dieu qui devra établir le bonheur des nécessiteux (cf. Ps 143), ce psaume nous montre clairement la précarité et la détresse de ceux qui devront jouir finalement des œuvres de la justice de leur Dieu<sup>917</sup>. Leur Dieu peut les tirer de leur précarité matérielle (ils ont faim, et ils leur donnent à manger à satiété, ils sont fragiles, peut-être pour raison de santé, et Dieu les redresse. On découvre ainsi le psalmiste ainsi que les amis de Dieu auxquels il s'associe dans une position « couchée » (cf. v 14b), et clamant, espérant sur l'intervention d'un Dieu qui ne vit pas leur condition de détresse.

### 3.3 L'orant face à son danger

Devant le Dieu élevé qu'il adore et à qui il rend grâce, il réalise sa précarité et son implacable condition humaine, celle d'être toujours déjà menacé par un danger humain ou naturel. Parcourons un peu la collection à ce sujet.

#### a) Ps 138 : l'action de grâce après la détresse

Le premier psaume de la collection ne comporte pas essentiellement une description d'un danger, humain ou naturel, dans lequel se trouverait le psalmiste<sup>918</sup>. Ps 138 est davantage une louange et une action de grâce qui chante longuement Dieu et ses attributs que sont sa fidélité et sa loyauté ( ), tout en évoquant l'universalité de ce Dieu, dont la grandeur de la gloire devra être célébrée aussi par les « rois de la terre » (vv1-6.8). Le ton est de ce fait enthousiaste. Le danger n'est mentionné au v7 qu'en termes de supposition introduite par la particule

---

<sup>917</sup> E. Ballhorn estime dans sa dissertation de 2004 que la notion de pauvreté est un thème capital aux Ps 138-143. L'auteur estime, en effet, que Ps 138 est le pendant du Ps 137, dans la mesure où il réalise, ce que le psaume précédent n'osait pas faire, à savoir, chanter un chant de JHWH devant les dieux (étrangers). Quelque part, plus précisément dans le corps de la collection (Pss 140-143), l'orant, qui se considère comme l'innocent persécuté et poursuivi par l'ennemi et l'étranger, semble identifier sa propre situation à celle du pauvre et du malheureux, tout en espérant bénéficier du même traitement de la part du Dieu justicier. Voir E. BALLHORN, *Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches (Pss 90-150)*, p. 265: « Die Psalmen passen gut zusammen. Die Psalmen Pss 138-143 haben einen ausschließlich singularischen Sprecher zum Subjekt und sind durch verschiedene Motive miteinander vernetzt. Das Grundthema ist das des von den Feinden verfolgten Beters ».

<sup>918</sup> Cf. La présence de la forme verbale de l'impératif comme appel au secours/ supplication dans trois psaumes (Ps 140 : ; Ps 141 : ; Ps 143 : ), ainsi que le *yiqtol qal* Ps 142 : du verbe « crier » qui lui-même comprend le sens de supplication. A cela s'ajoute le substantif qui relie Ps 142 ( ) au Ps 141,1 ( ).



conditionnelle , construite avec , imparfait qal 1.com. sing. du verbe , formant le <sup>919</sup> « si je marche ». Il ne s'agit pas ici ni d'une demande, ni même d'un simple souhait en forme d'exhortation. L'évocation hypothétique de quelque danger de détresse ( ) est faite avec beaucoup de confiance et d'assurance. Mais ce conditionnel pourrait tout aussi bien être une formule rhétorique, qui dans son euphémisme, nous renseigne finalement sur le mobile qui a déclenché l'action de grâce annoncée en v1 ( ). Le grand Dieu, juste et soucieux des petits (v6) est vraisemblablement intervenu en faveur du psalmiste (v7c « tu me fais vivre »<sup>920</sup>, et « dont la droite libère » (v7c), en le tirant d'un danger, que Ps 138 se limite pour le moment de nommer en termes de détresse (v7a), probablement provoquée par les ennemis ( v7b)<sup>921</sup>.

Arrêtons-nous à présent sur l'origine du danger que sont les ennemis, mieux « mes ennemis ». Le terme est composé du substantif masculin pluriel, construit avec le pronom de la 1<sup>ère</sup> personne pluriel commun. Outre au Ps 139, le terme n'est utilisé que dans deux psaumes de la collection (Ps 138,7 ; Ps 143,3.9.12) ; on le retrouve chaque fois au pluriel, excepté Ps 143,3 où l'expression est au singulier. Selon Ernst Jenni, l'AT ne connaît pas beaucoup de cas d'ennemis personnels et individuels, excepté les circonstances évoquées dans le code moral d'Ex 23,4, Nb 35,23, la rivalité Saül-David (1Sam 18,29 ; 19,17 ; 24,5 ; 26,8 ; 2Sam 4,8), le bras de fer entre Elia et Ahab (1R 21,20), ou encore le conflit qui oppose Job à son Dieu (Job 13,24; 33,10)<sup>922</sup>. Autrement, quand il est question de dans l'AT, il s'agit presque

---

<sup>919</sup> Voir le parallèle avec Ps 139,8 :

<sup>920</sup> Faut-il penser ici toute l'histoire tumultueuse d'Israël avec ses voisins depuis la sortie d'Égypte en passant par la conquête de la Terre jusqu'à l'Exil et le retour en Palestine ? De toutes les façons, même s'il ne faut pas nécessairement mettre le lien avec tous les événements historiques vécus par Israël, il reste un fait incontestable : Israël en tant que peuple rencontre régulièrement des peuples, qui le contraignent sur son chemin. Dans le cadre d'une interprétation, qui tient compte de la vie de David (cf. la mention *ledavid*), on pourrait aisément évoquer l'expérience personnelle de David depuis ses nombreux conflits avec le Roi Saül et son entourage jusqu'aux conflits armés avec les peuples voisins. Cf. L. SCHWIENHORST, *Die Eroberung Jerichos* (SBB 122), Stuttgart, 1986 ; et aussi K.L. YOUNGER, *Ancient Conquest Accounts* (JSOT. S 93), 1990.

<sup>921</sup> Cf. La plupart des critiques (entre autres Hossfeld, Buysch) ainsi que les traductions rendent le terme comme un substantif composé avec le pronom de la 1<sup>ère</sup> pers. Il faudra cependant noter que pour J.J. OWENS, *Analytical Key to the Old Testament*, p. 503, est plutôt un participe actif qal, mais il traduit par un substantif, « ennemis ». Une traduction fidèle à sa morphologie grammaticale du terme serait plutôt : « ceux, qui me cherchent, qui m'en veulent ».

<sup>922</sup> Voir E. JENNI, in THAT, col. 119. Une telle conception de l'ennemi n'est pourtant pas celle, qui ressort des analyses de Jenni. En s'appuyant sans doute sur une certaine interprétation de

toujours déjà des ennemis collectifs au peuple Israël. Mais il y a aussi les ennemis individuels. Ou tout au moins, il est fait état des conflits et inimitiés dans les relations interpersonnelles, dont la vie de David, notamment, aura été une illustration parfaite.

Quand donc Ps 138 évoque quelque présence d'ennemis, on a le droit de penser à cette catégorie d'individus, qui contrecarrent les bons plans de la vie du psalmiste. Si le terme peut garder la même valeur sémantique, on pourrait alors se permettre de le préciser en se référant à son emploi en Ps 143. En effet, à cet endroit, il est clair que l'ennemi est une personne, qui persécute, terrasse, et est capable de faire habiter dans les ténèbres<sup>923</sup>.

Même but, mais des chemins différents. G. Ravasi estime que la vie du psalmiste dans Ps 138 est menacée. Pour cela, il fait le parallèle avec Ps 23,4. Selon Ravasi, les deux psaumes spéculent sur l'éventualité d'un seul et même danger, qui est nommé au Ps 23,4<sup>924</sup> « si je marche dans la vallée de la mort ». Le psalmiste du Ps 23 se fait la supposition du danger le plus extrême, dans lequel il pourrait se retrouver, en vue de mettre en exergue la force de l'intervention de son Dieu. Il

---

la situation du malheureux dans le livre de Job, Ernst Jenni donne une image de l'ennemi, qui, à notre avis, est plutôt trop limitée et même trop contextuelle. En effet, pour lui, les ennemis ne provoquent pas le malheur, mais ce sont plutôt des personnes, qui entrent en scène, après que le malheur se soit déjà abattu sur l'orant. Une telle perception de la situation des ennemis est certainement vraie pour le livre de Job, mais ne peut être appliquée dans tous les autres contextes bibliques. Voir E. JENNI, *article* in THAT, col. 121: « Die Aussagen über die Feinde des Einzelnen (ihre drohenden Anschläge, ihre höhennenden Reden, ihre Verderbtheit; vgl. Westermann, a.a. 61-66) unterscheiden sich deutlich von denjenigen über die Feinde in den Volksklageliedern. Während die Feinde dort Israel bereits geschlagen haben, bedrohen sie hier erst den Kranken oder in Rechtsnot Geratenen. Sie führen die Not nicht herbei, sondern greifen den Beter an ».

<sup>923</sup> Voir Ps 143,3. Cf. G. MARSCHALL, *Die Gottlosen des ersten Psalmenbuches*, 1929; H. BIRKENLAND, *Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur*, 1933; A.F. PUUKKO, *Der Feind in den alt. Psalmen*, OTS 8, 1950, pp. 47-65; ou plus récemment M. BAUKS, *Die Feinde des Psalmisten und die Freunde Ijobs. Untersuchung zur Freund-Klage im Alten Testament am Beispiel von Ps 22*, 2004.

<sup>924</sup> Cf. Ce point de vue de Ravasi est certainement à balancer avec l'observation de Hossfeld, p. 709. Ce dernier, pour sa part, est plutôt d'avis, que le danger, qui menace le psalmiste du Ps 138 n'est pas aussi dramatique que celui du Ps 55,4 ; toutefois il peut être rapproché de celui du Ps 23,4 et Ps 26,9-11. Il écrit en effet à ce sujet du v.7: « Der Beter zeigt sowohl die für ihn weiter bestehende Notlage als auch die Zuversicht an, sie durch JHWHs Hilfe zu überwinden. Die Feindesnot wird nicht näher beschrieben. Sie ist nicht so drastisch wie in Ps 55,4, sondern ähnelt der von Ps 23,4 und Ps 26,9-11 ». Tout en faisant le parallèle avec Ps 23, Hossfeld prolonge la comparaison avec le danger décrit au Ps 26, dans lequel, à notre avis, l'imminence et l'ampleur du danger ne sont pas nécessairement présentées avec la netteté et la gravité du Ps 23. Par ailleurs, on peut se demander, pourquoi l'auteur accorde un si grand poids au cri de l'ennemi, du moins tel, qu'il est rendu en Ps 55,4. Nous n'y voyons là aucune allusion directe à la mort.

affirme ainsi le caractère incontournable de la présence de son Dieu « je ne crains aucun mal, car tu es avec » ( ), son seul antidote contre le danger de mort. La situation se présente un peu autrement au Ps 138. Le « tu es avec moi » comme expression de la présence de Dieu, est rendue de manière plutôt symbolique en recourant à l'image de la main tendue. On pourrait dire qu'ici le Dieu plutôt abstrait du Ps 23 prend forme humaine au Ps 138, du moins en partie ; ici, Dieu a une main, avec laquelle il intervient pour son action salvatrice. L'expression « étendre la main » en Ps 138,7c rappelle, à certains égards, la manière avec laquelle Yhwh Dieu est intervenu pour son peuple lors de la traversée de la mer rouge à l'occasion de la spectaculaire sortie de l'Égypte<sup>925</sup>. Étant donné que la sortie d'Égypte avec la sensationnelle traversée de la mer rouge constituait une intervention divine au profit de la communauté, la porte s'ouvre, aux yeux de Goldingay, pour une interprétation collectiviste sinon de tout le Ps 138, du moins du 138,7<sup>926</sup>. Aussi, le ne se rapporte pas seulement à la personne du psalmiste, mais bien plus à tout le peuple Israël, qui se souvient toujours déjà de sa longue marche dans son histoire avec Yhwh, son Dieu.

Notons toutefois, que les deux parallèles, sur lesquelles l'auteur s'appuie pour affirmer la réalité de la vie menacée sont construits sur des conditionnelles. Ce n'est point une menace directe et réelle. En spéculant, le psalmiste du Ps 138 se représente notamment un danger, dans lequel il pourrait se retrouver. La seule piste qu'offre le psaume est l'évocation de la présence de l'orgueilleux au v6. Ce dernier fait contraste avec le petit, objet de la sollicitude divine. Réalité ou pur spéculation ? Il

---

<sup>925</sup> Voir la précision sémantique qui nous vient de P. HUMBERT, *Etendre la main*, in VT12 (1962), pp. 383-395 ; et à sa suite M. Delcor et E. Jenni, *article* , in THAT, col. 915. En fait, signifie « envoyer » ; et pourtant, l'emploi avec le en fait presque un idiome, que l'on rend par « étendre la main ». L'expression revient près de 70 fois.

<sup>926</sup> John GOLDINGAY, *op. cit.*, p. 620 propose une interprétation collective du verset en ces termes: « The suppliant knows that one experience of divine deliverance does not mean that life will be smooth forever. God's people are not immune from trouble, but neither are they overwhelmed by trouble (though that can also be so); they live by the dynamic of trouble and deliverance ». Cf. les considérations générales de G.W.GROGAN sur la théologie des psaumes. Pour lui, les psaumes affirment entre autres que Yhwh est le Dieu de l'Exode. Il écrit dans son commentaire « Psalms », 2007, p. 251: « This is a fact of many-sided and great theological importance. The exodus was the supreme saving act of God for his people, and it would be difficult for any reader of the OT in general or of Psalms in particular to miss the importance given to it in the literature. It is celebrated in song in the psalm-like song of Moses (Exod 15,1-21), sung by people immediately after it had taken place, and there are clear references to it in Psalms 44,68,74,77,78,80,81,99,103,105,106,114,135,136 ».

y aurait lieu de croire que cette supposition du v6 repose sur le souvenir<sup>927</sup> des interventions divines au profit du peuple ou à la faveur de l'individu. C'est peut-être à ce niveau, que la figure de David commence à jouer un rôle dans l'interprétation<sup>928</sup>. Se fait-on vraiment le souvenir des adversaires personnels de David ainsi que des actions libératrices de Yhwh en sa faveur ?<sup>929</sup> Quoiqu'il en soit, la certitude de la délivrance accordée par Dieu se fonde tout compte fait sur une réalité indubitable : le Seigneur est fidèle ; il n'abandonne jamais « les œuvres de sa main »<sup>930</sup>.

### b) Ps 140 : l'orant aux prises avec le mauvais

Ps 140 utilise une très grande diversité de vocabulaire relatif au danger qui menace le psalmiste ; mais il ne fait pas mention du terme qu'on trouve notamment au psaume voisin, Ps 139. Le tableau ci-après en donne une vue d'ensemble.

Lieu	Vocabulaire principal	Explication, illustration
v.2/3	<b>homme des violences</b>	« ceux qui méditent le mal en leur cœur »(v3a)
	<b>(v2a)</b>	
	<b>homme mauvais (v2a)</b>	« ceux qui ourdissent des conflits » (v3b) « ils aiguisent leur langue comme un serpent » v4a) « derrière les lèvres du venin de vipère » (v4b)

<sup>927</sup> Cf. LENDO MAKUNGA, *La notion de mémoire dans l'Ancien Testament. Confrontation avec la culture Yombe du Congo*, Paris, 2009. John Goldingay, pour sa part, souligne le fait que la certitude de délivrance devait découler d'une logique biblique historique, selon laquelle la délivrance succédait aux moments de détresse et de désarroi. L'auteur s'exprime dans son commentaire, p. 621 en ces termes: « The suppliant knows that one experience of divine deliverance does not mean that life will be smooth forever (though that can sometimes be so), but neither are they overwhelmed by trouble (though that can also be so); they live by the dynamic of trouble and deliverance. That is what the psalm expects for the future (...) ». Ce faisant, Goldingay fait écho de la thèse deutéronomiste dans sa lecture tridimensionnelle de l'histoire : péché, châtement et salut. Cf. l'œuvre deutéronomiste. Voir supra.

<sup>928</sup> Cf. supra le sens de la mention *ledavid* dans le titre du psaume (chapitre premier).

<sup>929</sup> Voir 1Sam 18,10-16 ; 19,1-17. Selon le VTB, col. 357, David a un (seul) ennemi personnel, le roi Saül, qui le jalouse, et ourdit pour cela des complots contre lui. Le premier livre de Samuel rapporte un certain nombre d'intrigues, parmi lesquelles deux tentatives de Saül de clouer David au mur au moyen d'une lance.

<sup>930</sup> Ps 138 termine au v8 sur une indication sur le rôle de la théologie de la création dans la pensée psalmique. Nous nous limitons pour le moment à cette simple indication.

v.5/6	« impie, le mauvais » (v5a)	« qui cherchent à piéger (mes
	« homme des	pas, )(v5c)
	violences » (v5a)	« des orgueilleux ont
	« des orgueilleux » (v6a)	dissimulé un piège » (v6a)
		« ils ont tendu des cordes » (v6b)
		« ils ont placé des pièges contre
		moi »(v6c)
<hr/>		
v.9/10	« l'impie, le mauvais » (v9)	« le crime de leurs lèvres
		retombera sur eux »(v10)
<hr/>		
v.12	« homme de langue »	
	(v12a)	
	« homme violent »	
	(v12b)	

En tout, ce psaume contient 5 différentes expressions pour l'agent, par qui provient le mal ou le danger : 3 fois / « homme violent », 2 fois « mauvais », 1 fois « homme mauvais », 1 fois « homme de langue », et 1 fois « des orgueilleux ».

D'entrée de jeu et de manière presque ex abrupto, le psalmiste du Ps 140 adresse à son sa supplication d'être libéré de l'agent vecteur de son malheur. Les expressions pour désigner cet agent/ces agents défilent les unes après les autres. Pour commencer, c'est l'expression qui apparaît. C'est le seul endroit - du moins dans la collection - où l'agent humain vecteur ou déclencheur du mal ou du malheur est désigné avec la forme générique de l'espèce humaine. , ici pris non comme nom personnel<sup>931</sup>, mais comme genre humain, en latin « homo », sans

---

<sup>931</sup> Voir le récit de la création en Gn 2-4 : l'ancêtre Adam, de qui la femme Eve est créée, et avec laquelle il se détournera de la loi de Dieu dans le récit de la chute.

distinction de sexe<sup>932</sup>. Pour ainsi dire, la prière du psalmiste commence par nous présenter un drame, qui confronte l'interlocuteur divin, , à une criante contradiction. Un homme se plaint devant lui contre un . Autrement dit, l'homme en tant « homo », créé à l'image et à la ressemblance de Dieu - et donc par essence bon - est maintenant déclaré être un homme mauvais. De par sa nature et ses origines, on devait bien être en droit d'attendre du qu'il ne soit que bon ; ce qui découle logiquement de sa création par un divin créateur, qui, lui-même en plus, constatait à la fin de son œuvre créatrice : tout cela était très bon<sup>933</sup>. C. Westermann observe dans cet ordre d'idées que le terme en tant que genre humain est utilisé dans l'AT le plus souvent avec l'intention de faire ressortir la relation de l'homme avec son statut de créature<sup>934</sup>.

Ce ne devait donc pas être un hasard que Ps 140 utilise le terme pour ouvrir son accusation<sup>935</sup>. C'est très probablement pour annoncer les couleurs

---

<sup>932</sup> Cf. la traduction de la TOB ne rend pas en Gn 4,1 *adam* par le vrai Adam, mais pense plutôt au genre humain. Ceci est absurde, car on ne peut pas concevoir que l'homme en tant genre humain puisse connaître la femme Eve.

<sup>933</sup> Voir J.A. SOGGIN, *Das Buch Genesis*, 1997 ; G. KLOCKENBRING, *Das Buch Genesis : Mysterienmotive im Alten Testament*, 2000. Il ne serait pas mauvais d'évoquer ici la conception du philosophe et écrivain français, Jean Jacques Rousseau, quand il affirme, que l'homme naît bon, mais c'est la société, qui le rend mauvais. Lire à ce sujet notamment B.H.F. TAURECK, *Jean-Jacques Rousseau*, 2009 ; René GERIN, *Jean-Jacques Rousseau*, 1930, et surtout P. D. JIMACK, *La genèse et la rédaction de l'Emile de J.-J. Rousseau*, 1960. Cette intuition se rapproche du point de vue de Norbert Clemens Baumgart. Ce dernier considère en effet, que la notion du évolue au cours de l'histoire ; c'est une évolution, que l'on peut aisément suivre dans le livre de la Genèse. En fait, plus le monde créé devient complexe, plus l'homme adamique s'éloigne de sa nature originelle. Jusqu'à Gn 9,6 le récit des origines s'intéresse à Adam, en tant que genre humain et créature conçue à l'image de Dieu, et ce, malgré la présence de quelques zones de conflit et de violence allant jusqu'au crime du sang versé (Gn 4). Dans la suite, Adam est pris de plus en plus dans un sens collectif, existe en tant que peuple, et doit faire toujours déjà l'expérience des conflits parfois armés entre les nations. Voir N.C. BAUMGART, *Die Umkehr des Schöpfergottes. Zu Komposition und religionsgeschichtlichem Hintergrund von Gen 5-9*, pp.11-12.

<sup>934</sup> C. WESTERMANN, art. *adam*, in THAT, col. 44-45: « Es wird im AT nicht unterschiedslos überall von adam gesprochen, wo das Wesen homo sapiens vorkommt, sondern überwiegend dort, wo dieses Wesen in irgendeiner Weise in Beziehung auf sein Geschaffensein oder ein besonderes Element seines Geschaffenseins gesehen wird. Nicht der irgendwo in der Familie, der Politik, dem alltäglichen Besorgen oder dem miteinandersein begegnende Mensch ist Adam, sondern dort wird von Adam geredet, wo dieser jenseits aller dieser Bezogenheit in seinem bloßen Menschsein gemeint ist ». Cf. C. BUYSCH, *op. cit.*, p. 159. L'auteur estime que Adam, tout en ayant valeur universelle, reçoit une valeur toute particulière dans le contexte de la terminologie des ennemis. Mais il ne dit pas plus.

<sup>935</sup> Cf. J.-L. Vesco, *op. cit.*, p. 1307. L'auteur y dresse la liste des maux du ( ) qu'on rencontre dans différents psaumes: haine (Ps 25,19), oppression (Ps 72,14), orgueil (Ps 73,6), injustice (27,12 ; Ps 35,11 ; Ps 58,3 ; Ps 72,14). Plus loin, ce sont les maux. Il nous semble que pour Vesco, même si cela n'est pas très clair, tous ces maux sont contenus en réalité ou tout au moins en puissance dans les méfaits du au Ps 140.

particulièrement dramatiques de la situation, dans laquelle des semblables humains l'ont placé. La suite va le préciser. L'expression *vir* qui suit, est le deuxième membre de la proposition, et se trouve comme placée en apposition au 1<sup>er</sup> membre *homo*, *vir*. Ainsi, ce deuxième membre vient préciser ou tout au moins restreindre le champ sémantique de ce qui a été annoncé dans le premier membre. *Vir* fait la place à *homo*, et *homo* devient *vir*. La personne concernée est plus précise. Il s'agit d'un homme du sexe masculin, dans le sens du « vir » latin. Et depuis cette précision, on ne verra plus jamais réapparaître le *homo*, qui aura décidément cédé sa place au *vir*. Il faudra voir avec W. Müller dans cette deuxième expression pour l'agent porte - malheur l'intention du psalmiste de mettre exergue les qualités physiques de force et de vigueur globalement reconnues à l'homme<sup>936</sup>. Selon v2, cet homme *vir* est violent. Mais v2 ne dit pas plus. Comme c'est souvent le cas dans la littérature psalmique - du moins dans celle de notre collection - il faut aller glaner les précisions ailleurs, les prédispositions naturelles ne pouvant être constituées ipso facto en chefs d'accusation. De toutes les façons, notons d'ores et déjà, que le binôme *vir* / *homo* est omniprésent dans ce psaume<sup>937</sup> : on la retrouve en ce début au v3, on la rencontre de nouveau quelque part vers le milieu du psaume au v5. Et quand le psaume tend lentement vers sa fin, nous avons une fois de plus affaire à l'expression *vir* au v12.

En quoi consiste la violence ainsi dénoncée au Ps 140 ? Une première évidence mérite d'être rappelée. Le vocabulaire (*vir*) n'est pas seulement attesté dans notre psaume. Au-delà du mot, il faut certainement voir une réalité. Cette dernière est une notion, dont l'Israélite fait l'expérience au cours de son histoire. André Wénin note dans une publication récente que « la première fois que le narrateur de la Genèse recourt au mot « violence », c'est pour enregistrer l'état de la

---

<sup>936</sup> Voir W. MÜLLER, *art.* *vir*, in ZAW,75 (1963), pp. 306-307. En outre, à cause de son physique, l'homme a souvent été toujours supposé en premier comme lieu comme auteur des crimes de violences physiques et corporelles ; le taux de criminalité dans ce sens est de loin plus élevé chez les hommes Cf. par exemple l'ouvrage collectif de W. HAESLER et P. BRENZIKOFER, *Weibliche und männliche Kriminalität*, Diessenhofen, 1982.

<sup>937</sup> Voir J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, p. 1307. L'expression « homme de violences » est utilisée par ailleurs dans d'autres lieux bibliques, parmi lesquels un seul psaume (Ps 18,49 ; Pr 3,31 ; Pr 16,29 ; 2S 22,49).

terre peu avant le déluge »<sup>938</sup>. Et pourtant, si le vocabulaire n'apparaît que dans le contexte du récit du déluge, les faits de violence, quant à eux, sont signalés beaucoup plus tôt, notamment avec le meurtre d'Abel par son frère Caïn<sup>939</sup>.

Revenons au Ps 140. Autour des deux premiers groupes d'occurrence de cette expression, aux vv2.3 et vv5.6, se trouvent quelques indications utiles, qui expliquent ou illustrent le contenu de la violence, dont le psalmiste se plaint devant son Dieu, nommé 8x dans ce psaume<sup>940</sup> : v3.4 pour v2 ; v5.6 pour v5a ; v10 pour v9 et v12. L'homme des violences annoncé est accusé aussi bien d'intrigues que de mauvaise langue. Les intrigues se rapportent à toute la terminologie autour de la notion piège, à savoir « eux qui cherchent à piéger mes pas » (v5c), « des orgueilleux ont dissimulé un piège » (v6a), « ils ont tendu des cordes » (v6b), « ils ont placé des pièges contre moi » (v6c).

Quant à l'expression « mauvaise langue », elle résume tous les méfaits dont l'agent vecteur du mal est accusé dans ce psaume. Il s'agit des locutions comme

---

<sup>938</sup> A. WENIN, *La Bible ou la violence surmontée*, Desclée de Brouwer, 2008, p. 31. cf. Gn 6,9 : « Dieu dit à Noé : la fin de toute chair est venue devant moi, car la terre est pleine de violence ».

<sup>939</sup> Aussi bien pour le coup de Caïn que celui des frères de Joseph, dont il est question plus loin au chapitre 37, on a affaire à un scénario semblable. Pour le dire avec WENIN, *op. cit.*, p.19-20, analysant les drame des frères de Joseph, il s'agit d'un « conflit familial somme toute banal avec les ingrédients habituels : préférences réelles ou fantasmées, insensibilité à l'autre, difficulté de communiquer, provocation plus ou moins subtile, envie, jalousie et haine, etc. Lorsqu'on regarde de près le récit, on s'aperçoit que tous les personnages sont impliqués dans la violence, acteurs et victimes à la fois ».

<sup>940</sup> Le fait que les versets mentionnés soient une explication ou une illustration de la notion de violence évoquée dans ce psaume, relève entre autre d'une méthode dite participative, que nous empruntons plutôt aux analyses des sciences sociales. Cf. les travaux de recherche appliquée chez Daniel DUBAS, *Appropriation politique de deux démarches participatives en Suisse : une analyse comparative des cas Werkstadt Basel et Quartiers 21 à Lausanne*, Lausanne, 2007 ; Gilles DESTHIEUX, *Approche systémique et participative du diagnostic urbain : processus de représentation cognitive du système urbain en vue de l'élaboration d'indications géographiques*, Lausanne, 2005. Ou encore des études plus théoriques avec Sara KINDON, *Participatory action research approaches and methods : connecting people participation and place*, London, 2007. Alice McINTYRE, *Participatory action research*, Thousand Oaks, 2008. Appliquée à la lecture et étude des textes, la méthode participative part du principe selon lequel, l'ensemble ou un groupe d'éléments d'un texte n'ont leur raison d'être que pour participer à la production du sens du texte. Cf. W. ISER, *Der Akt des Lesens*, München, 1976. Par ailleurs, pour le cas précis de notre analyse du Ps 140, on pourra référer à C. BUYSCH, *op.cit.*, en particulier p.160 : « V.3 führt die Charakterisierung der paradigmatischen Feinde von V.2 weiter aus. Die Verbindungen von in V.2a zu in V.3a sowie von (Gewalttaten) in V.2b zu in V.3b zeigen, dass V.2 und V.3 in ihren Aussagen parallel konstruiert sind, also V.2 durch V.3a sowie V.2b durch V.3b ergänzt wird ». L'auteur ne recourt certes pas à la terminologie « méthode participative ». Cependant, leur manière d'analyser et de chercher le regroupement sémantique des versets rappelle à beaucoup d'égard notre méthode participative, même si chez Christoph Buysch, le chemin passe par la recherche des parallélismes entre les versets du psaume.



« ceux qui méditent le mal en leur cœur (v3a), « ceux qui ourdissent des conflits » (v3b), « ils aiguisent leur langue comme un serpent » (v4a), « derrière leur lèvre du venin de vipère les paroles » (v4b). De même, l'affirmation du v10 « le crime de leurs lèvres retombera sur eux » en fait partie. Le délit comprend la calomnie<sup>941</sup>, la médisance et toute sorte de campagne de dénigrement, que l'on peut bien imaginer dans la communauté des hommes.

Toute la question est de savoir, jusqu'où pouvaient aller les méfaits dénoncés par le psalmiste. Pouvait-on considérer qu'il y avait là un réel danger de mort pour l'orant ? Une lecture du psaume jusqu'au v10a n'oblige pas nécessairement une telle conclusion. Si pour les intrigues en tant que produit de la langue, rien n'établit une relation directe avec quelque menace de la vie physique de l'orant, l'ampleur du danger provenant des pièges n'est pas facile à percevoir à première vue. En fait, le danger que représente le piège est perçu différemment dans la critique. Pour Vesco, le piège du Ps 140 est à mettre en rapport tantôt avec celui du Ps 124,7, où le piège est « un filet utilisé par les oiseleurs », tantôt avec la « chausse-trape », qui sert à attraper des animaux sauvages (Ps 9,16 ; Ps 57,7)<sup>942</sup>. Il s'agirait dans ce cas d'une vraie et imminente menace de mort. Nous estimons pourtant, que même si le vocabulaire de « piège » se retrouve dans les psaumes indiqués ci-dessus, le contexte n'est pas le même contexte que celui du Ps 140. Sans totalement rejeter la thèse du danger de mort, nous pensons, un peu à la suite de Buysch<sup>943</sup>, qu'il faut plutôt rester prudent dans les affirmations. Résumons-nous. Il y va en fait d'une interprétation littérale ou symbolique des pièges. Dans un contexte de délits de la langue, il ne doit pas être exclu de voir la possibilité de tendre des pièges par le biais de quelque langage perfide. Dans ce cas, le danger d'une mort imminente ne se fait pas voir. Par ailleurs, en suivant les ressemblances terminologiques et biblio-

---

<sup>941</sup> Nous rejoignons, ce faisant, l'option du NCB, pp. 557-558, qui donne au Ps 140 le titre « Calomnie ». Comme quoi, les auteurs reconnaissent jusqu'où les méfaits du langage sont centraux dans ce psaume. Malheureusement, ce point de vue n'a pas trouvé dans la critique biblique l'écho, qu'il aurait dû avoir.

<sup>942</sup> J.-L. VESCO, *op. cit.*, p. 1308. Parmi d'autres protagonistes de cette position, on peut mentionner HOSSFELD, *op. cit.*, p. 738: « Der Beter wird zum Verlassen des rechten Lebenswandels gebracht, was ihm den Tod bringt (...). Wie in den Feindschilderungen von s 57,5.7 und 58,3f. spielen Jagd- und Wegmetaphorik zusammen, um die tödliche Bedrohung von „Leib und Seele“ des Beters plastisch vor Augen zu führen ».

<sup>943</sup> Voir C. BUYSCH, *op. cit.*, p. 167. A propos, l'auteur déplore une trop grande interprétation littérale de la notion « chasse ».

historiques, la tentation est grande de voir dans le terme piège en général une des expressions de la violence extrême débouchant inéluctablement sur le danger de mort. Emploi symbolique ou non au Ps 140, il reste un fait que dans la mémoire collective juive, le concept « piège » et l'expression « tendre un piège » sont à placer dans le contexte du vocabulaire de la violence, qui évoque de manière proche ou lointaine le souvenir du piège mortel tendu contre Joseph par ses frères. Même si ce danger n'a pas conduit à la mort, néanmoins, le projet, qui l'a accompagné, était mêlé à des intentions déclarées d'éliminer Joseph<sup>944</sup>.

Qu'à cela ne tienne. A partir du v10b le psalmiste fait état des sanctions (vv10b-12), qu'il souhaite pour ses adversaires. Celles-ci se résument par l'extermination (v12b). Faut-il partir de cet élément pour établir un danger de mort, auquel l'orant réagirait en fonction de la loi du talion<sup>945</sup> ? Même là, nous semble-t-il, aucune évidence ne s'impose, quand on sait que même le psalmiste du psaume précédent, Ps 139, réclamait pour lui l'extermination du mauvais, sans pourtant être menacé lui-même dans sa vie.

### c) Ps 141 : le mal qui vient de la bouche et de la main

Ps 141, quant à lui, est très parcimonieux dans son vocabulaire concernant l'agent vecteur du mal. Son vocabulaire à propos est simple, pour ne pas dire pauvre. En effet, c'est seulement par deux fois, que le psalmiste y recourt ; et dans les deux occurrences, le psalmiste utilise le *malin*, au singulier d'abord (v4 *malin*), chez le mauvais, chez les hommes qui commettent l'iniquité), et après au pluriel (v10 *malins*)<sup>946</sup>. Apparemment, il y a de bonnes raisons à cela. En fait Ps 141 n'a nullement l'intention de ne nous présenter quelqu'un qui serait

<sup>944</sup> Cf. A. WENIN, *op. cit.*, pp.19-22.

<sup>945</sup> Quelques auteurs, dont Dahood, sont tentés de faire le lien avec le principe bien attesté dans l'AT. Cf. C. BUYSCH, *op. cit.*, p. 179. A propos, la loi du talion dans l'AT, voir B. EGO, « *Mass gegen Mass. Reziprozität als Deutungstheorie im rabbinischen Judentum* », in R. SCORALICK (éd.), *Das Drama der Barmherzigkeit*, pp. 193-217.

<sup>946</sup> Voir K. SEYBOLD, *Psalm 141. Ein neuer Anlauf*, in W. ZWICKEL (éd.), *Biblische Welten. Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag* (OBO 123), 1993, p. 210. Klaus Seybold doute que les deux occurrences se rapportent à la même/aux mêmes personnes. C'est là une différenciation, qui n'a pas beaucoup d'importance dans le cadre de notre réflexion dans ce secteur. Il nous importe surtout d'établir l'existence ou non d'un vecteur de mal potentiel ou réel. Il écrit en effet: « Ps 141 ist demnach das Gebet eines Individuums (...). Der Versuch, den Text ursprunghaft kollektiv, d.h. primär als Ausdruck einer Gemeinschaft zu verstehen, scheitert. ». Cf. L'interprétation collectiviste de P. TOURNAY, *Psaume CXXI. Nouvelle interprétation*, in *Revue Biblique* 90 (1983), pp. 321-333.

directement aux prises avec un danger ou un malheur bien déterminé. Non. Le psaume semble établir un code de route à l'adresse du psalmiste. Ce dernier se trace pour lui une ligne de conduite en ce qui concerne la langue ou le langage, la compagnie à prendre, et ainsi éviter de s'impliquer dans les intrigues des impies. Dans un premier temps : « une garde à ma bouche » (v3a), « surveiller la porte de mes lèvres » (v3b), « protéger mon cœur de parole mauvaise » (v4a), « et de crime » (v4b). Le psaume évoque un deuxième registre de danger dont il faut se prévenir : « se garder des mains, qui tendent des pièges » (vv5c.9ab). Même cette section du psaume a particulièrement été énigmatique pour la critique<sup>947</sup>, il faut donner raison à Vesco<sup>948</sup>, qui fait ressortir de nombreux liens littéraires entre Ps 141 et celui qui le précède. Le thème de « piège », déjà évoqué aux psaumes précédents revient au Ps 141 avec une ressemblance telle avec Ps 140, qu'il devient possible de voir en Ps 141 une relecture<sup>949</sup> du Ps 140. En effet, il revient à sa manière sur les principaux thèmes qui préoccupaient le psalmiste : le délit de la parole ainsi que les intrigues meurtrières ou non. Là où Ps 140 dénonçait chez le mauvais la médisance et la calomnie dirigée contre l'orant (            ou            ), Ps 141 se préoccupe tout d'abord de faire une leçon éthique à l'orant. Ps 141 contient plusieurs expressions pour le vocabulaire corporel : bouche v3a            « vers/pour ma bouche »<sup>950</sup>, lèvres : v3b            « mes lèvres », cœur : v4a            « mon cœur »<sup>951</sup>, tête : v5a            « ma

---

<sup>947</sup> C'est un des courants, qui caractérisent la critique du psaume dans les premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle. Cf. A. MAILLOT et A. LELIEVRE, *Les Psaumes. 3<sup>e</sup> partie : Pss 101 à 150*, 1969 ; H. JUNKER, *Einige Rätsel im Urtext der Psalmen*, in *Biblica* 25 (1943) ; D. GUALANDI, *Salmo 141*, in *Rivista Biblica* 6 (1958), pp. 218-223.

<sup>948</sup> Voir le commentaire de J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, pp. 1310-1318. Vesco garde ce regard intertextuel à travers tout son commentaire du Psautier de David. Cet auteur, qui de façon expresse, ne fait pas le commentaire des psaumes « séparés », mais bien plutôt cherche à aborder les différentes unités du corpus du psautier en faisant continuellement attention aux liens littéraires et thématiques entre différents psaumes du corpus.

<sup>949</sup> Nous prenons le terme « relecture » dans son sens le plus simple, c.à.d. reprise plus ou moins approfondie de terminologie ou des thèmes d'un texte préexistant. Cf. les deux publications d'A. KABASELE MUKENGE, *La structure littéraire de Ba 1,15-3,8. Traditions et réécriture*, 1992 et *L'unité littéraire du livre de Baruch*, 1998, les Mélanges édités en 1999 par A. WENIN à l'honneur de P.-M. BOGAERT, sous le titre : « *Lectures et Relectures de la Bible* ».

<sup>950</sup> Cf. La bouche (*peh*) - qu'on rencontre aussi dans la collection en Ps 140,6 ; 142,4 - est prise dans le sens de l'organe de parole ; le terme est alors de temps en temps synonyme de langue (*lason*) dans certains endroits de l'AT, comme p. e. Ex 4,10 ; Ps 73,9 ; elle est aussi synonyme de lèvres (*shafa*). Voir H.W. WOLF, *Anthropologie des AT*, 1973.

<sup>951</sup> Le cœur est une notion, à laquelle la littérature sapientielle recourt régulièrement (137 fois dans le psautier (dont 5 fois dans la dernière collection davidique : Ps 138,1 ; Ps 139,23 ; Ps 140,3 ; Ps 141,4 ; Ps 143,4) et 97 fois dans les Proverbes), non pas tant pour s'arrêter à l'aspect anatomique, mais plutôt pour exprimer l'intérieur de la personne humaine. Dans ce sens, selon l'entendement

tête » ; main : vv5c.9a « de la main ». Les quatre premiers se rapportent à ce qui pourrait sortir du psalmiste lui-même, tandis que l'image de la main se rapporte en tout premier lieu aux . La combinaison de ces deux termes n'est pas nouvelle ; elle se retrouve dans beaucoup d'autres endroits dans l'AT, en particulier aussi dans le psautier. Dörte Bester<sup>952</sup>, notamment, relève cet aspect dans sa thèse doctorale sur le langage du corps dans les psaumes, à l'exemple du psaume 22. Dans l'association « main - malfaiteur », la main devient le symbole par excellence du mal et de la violence, que peut exercer le . Une des caractéristiques du Ps 141 à ce propos, est certainement celle de nous présenter un tableau très large des différentes parties du corps, même si ceux-ci contribuent tous, chacune à sa manière, à souligner la notion de violence. Tous ces organes sont utilisés en rapport avec le mal, que l'orant pourrait commettre ou qui pourrait se commettre sur lui. Arrêtons un moment sur l'image de la main, cet organe, auquel le mauvais est supposé recourir au Ps 141 pour réaliser son forfait.

Comme on le voit, l'organe « main » a ici une connotation négative. C'est l'instrument par lequel le mauvais exerce entre autres son pouvoir maléfique. Ce qui, bien entendu, n'est pas toujours le cas pour ce terme, qui est parmi les plus utilisés

---

vétérotestamentaire, le cœur est le siège non seulement des sentiments (amour, haine, colère, joie etc.) mais aussi de la pensée. Le cœur aime, mais c'est aussi le cœur qui pense. Très souvent la littérature sapientielle connaît la locution : le cœur connaît pour dire qu'il est le siège de la connaissance, du savoir, même si celui-ci s'accompagne selon le cas d'une dose de sentiments (Cf. W.H. SCHMIDT, *Anthropologische Begriffe im AT*, in *EvTh* 24 (1964), pp. 374-388 ; Voir aussi A. SCHELLENBERG, *Erkenntnis als Problem. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen*, (OBO 188), 2002, en particulier p. 186: « Die Tendenzen, die sich in der Verwendung von *pi*. im Sprachgebrauch Qohelets gezeigt haben, werden auch durch seinen Gebrauch der übrigen Erkenntniswörter bestätigt. Auf den zuletzt genannten Vorgang der Reflexion deutet v.a. die mehrmals verwendete Kombination der beiden Wörter *natan* und *leb*, die in den verschiedensten Konstruktionen anzutreffen ist. Die jeweilige Bedeutung dieser Wendung ergibt sich aus dem Kontext und der verwendeten Konstruktion; in allen Fällen aber deutet die Nennung des Erkenntnisorgans *leb* auf das reflektierende Element, sei es, dass Qohelet etwas in sein „Herz“ nimmt, um es dort zu überdenken, sei es, dass er mit seine „Herzen“ etwas erkunden möchte ». Dans ce cas, quand l'AT utilise le concept « tête », c'est le plus souvent dans le sens proprement anatomique, tout comme c'est le cas dans l'occurrence du Ps 141. Quoiqu'il en soit, le cœur dans les psaumes est une notion, qui le plus souvent apparaît dans le cadre des psaumes de supplication, dans lesquelles l'orant s'en remet à son cœur, c.à.d. à l'examen de sa conscience, qui ne peut tromper.

<sup>952</sup> La thèse de Dörte BESTER sur les parties du corps, avec comme titre, « *Körperbilder in den Psalmen*, 2007 » se concentre en fait sur l'analyse des expressions anatomiques du Ps 22. Si on peut reprocher à l'auteur d'aller un peu trop vite en besogne en faisant une généralisation prématurée, on devra néanmoins lui reconnaître le mérite de bien mettre en exergue le langage corporel dans les psaumes. En effet, le corps est présenté tantôt comme lieu de tendresse, tantôt comme élément qui peut se décomposer, tantôt encore source de force et de violence. En ce qui concerne les rapports « main – malfaiteurs », on se rapportera aux pages 220-235.

dans l'AT<sup>953</sup>. Et pourtant, si le sens de « main », dans l'expression « des mains du mauvais » notamment au psaume précédent est figuré<sup>954</sup>, au Ps 141, la combinaison du terme « main » avec la proposition « qui tendent un piège » plaide pour un sens anthropologique, propre, et ce, quelque soit le sens à accorder à l'ensemble. En effet, indépendamment du fait que le piège dont il est question, peut être réel ou simplement figuré, il faut bien se représenter l'action d'une personne faisant l'usage de sa main d'homme pour réussir à monter un piège. C'est un premier niveau. De là, on peut se demander, si l'évocation de l'expression « piège » dans le cadre du Ps 141 est plutôt un emploi du genre rhétorique. Ici encore, tout pour le psaume précédent, nous voyons dans la locution un langage plutôt symbolique, qui nous renvoie aux intrigues de tout acabit, auxquelles l'homme, en tant membre de la société, devait faire face. Tout compte fait, « la main » dans la locution « les mains qui piègent » est une synecdoque pour dire « ceux », les « personnes » qui tendent un piège<sup>955</sup>. Quoiqu'il en soit, remarquons pour clôturer que tout comme au Ps 139, le psalmiste du Ps 141 tient à marquer sa distance par rapport à l'agent vecteur du mal, ici désigné notamment comme « mains, qui piègent ».

#### d) Ps 142 : le psalmiste et ses persécuteurs

---

<sup>953</sup> Cf. A.S. van DER WOUDE, *art.* , in THAT, col.667-674. L'auteur dénombre plus de 1618 occurrences du mot dans l'AT, dont 94 dans le psautier, 109 dans l'Exode, 108 dans le livre du prophète Osée, 117 chez Ezéchiel, et 119 dans le premier livre de Samuel. Entre autres, plus de 200x on rencontre la locution « main de Yhwh/Dieu », qui elle entre en fonction de manière positive, comme expression de la toute-puissance de Dieu et son action libératrice et protectrice. En outre, la main de Yhwh donne aussi la force, l'inspiration et l'authentification du service et de la vocation dans le contexte de l'élection des prophètes.

<sup>954</sup> Dans ce cas la main signifie davantage force, puissance, pouvoir. C'est le sens, qu'on retrouve en fait dans plusieurs expressions construites autour du terme . A.S. van der Woude, *op. cit.*, pp. 671-672. L'auteur s'étend sur l'aspect figuré du mot. A ce propos, il note notamment ce qui suit : « In Verbindung mit *mijjad* « aus der Hand von » bedeutet *ns/hi*. die Rettung aus der Gewalt eines Widersachers (Ex 3,8; Jes 47,14) und findet besonders in der Gebetsprache (Ps 22,21; Ps 31,16), in der Rechtssprache (bei der Blutrache Num 35,25), im politisch-militärischen Bereich (Jos 9,26; 1Sam 7,14) und bei der Beschreibung von Jahwes Rettermacht vor allem vor politischen Feinden (Dtn 32,39; Ri 8,34; Jes 43,1) Anwendung. In Verbindung mit *mijjad* gehören zur Gebetsprache *pl* pi. „retten“ (Ps 71) ».

<sup>955</sup> Voir K. SEYBOLD, *Psalm 141. Ein neuer Anlauf* (1993), pp. 199-214; cf. R. TOURNAY, *Psaume CXXI. Nouvelle interprétation* (1983), pp. 321-333. Les deux auteurs font, avec un écart d'une décennie, une analyse du psaume, qui se fonde principalement sur la nature grammaticale et lexicographique du texte du psaume. Mais leur perspective est différente et même opposée. Alors que le deuxième voit dans le « je » du psaume la voix de la communauté aux prises avec la crise de l'Exil babylonien, le premier se fait la rigueur de limiter le « je » à la sphère strictement individuelle.

Le danger en Ps 142 vient de la part des « mes persécuteurs » (v7). Mais déjà le titre du psaume (v1) - fût-il seulement une note rédactionnelle - en indique le contexte historique : « quand David était dans la caverne » (Ps 142,1b). La TOB<sup>956</sup> renvoie à cet endroit à 1S 24 (récit de la rencontre de David avec Saül dans la grotte d'Ein-Guèd) et Ps 57,1. La racine revient comme verbe au Ps 143

« l'ennemi me persécute ». La racine se retrouve quelques autres fois au psautier où la racine revient 2 fois en tant que verbe, et 4 fois en tant que substantif :

Ps 7,2 : sauve-moi de tous mes persécuteurs et délivre-moi ;

Ps 69,27 : celui que tu as frappé, ils l'ont persécuté ;

Ps 119,84 : quand prendras-tu une décision contre mes persécuteurs ?;

Ps 119,150 : ils approchent, ces persécuteurs infâmes ;

Ps 119,157 : mes persécuteurs et mes oppresseurs sont en grand nombre;

Ps 119,161 : des princes m'ont persécuté.

En dehors du psautier, l'expression est présente 2 fois chez Jérémie, dont la vie et le ministère suggèrent la présence du thème de la persécution<sup>957</sup>. La racine est attestée en Jr 15,15: « délivre-moi de mes persécuteurs »; Jr 20,11 : « c'est pourquoi mes persécuteurs trébucheront »; et 1 fois dans les Lamentations de Jérémie: « tous ses persécuteurs l'ont atteint dans ses lieux resserrés ». De toutes ces occurrences vétérotestamentaires, on retiendra essentiellement que le terme apparaît presque exclusivement seulement au pluriel et qu'il est parfois associé au vocable « ennemis ». Mais il faut revenir au Ps 142.

Jean-Luc Vesco met Ps 142 en parallèle avec celui, qui le précède. La comparaison est longue ; elle réussit totalement, ou presque. Pour lui, Ps 142 prolonge Ps 141. En effet, « dans le Ps 141, écrit Vesco, le psalmiste demandait à

---

<sup>956</sup> TOB, p. 1453.

<sup>957</sup> Cf. H.D. BAK, *Klagender Gott - klagende Menschen. Studien zur Klage im Jeremiabuch* (BZAW 193), Berlin, 1990, ou encore K. SEYBOLD, *Der Prophet Jeremia. Leben und Werk* (Urban TB 416) Stuttgart 1993. Cf. les recherches d'intertextualité biblique menée au niveau beaucoup plus global par B. GOSSE, *Structuration des grands ensembles bibliques et intertextualité à l'époque perse*, 1997. Dans cet ouvrage, constitué en fait d'une « synthèse d'articles parues pendant une douzaine d'années dans des revues exégétiques, théologiques et orientalistes de divers pays » (avant-propos), Gosse observe d'abord l'enracinement du psautier plutôt dans le livre d'Isaïe, avant de reconnaître que « le Psautier ait lui aussi participé au travail de réinterprétation de l'ensemble de la littérature prophétique » (p. 88).

YHWH de tendre l'oreille à sa voix. Dans le Ps 142,2, il crie sa voix vers . Dans les deux cas, cette voix exprime une prière (Ps 141,1 ; 142,1). Dans le Ps 141,8, le psalmiste suppliait Dieu de ne pas répandre son âme. Dans le Ps 142,5, il déplore que personne ne cherche après son âme. Dans les deux psaumes, le psalmiste s'abrite en Dieu (Ps 141,8 ; Ps 142,6), loin du piège des impies (Ps 141,9 ; Ps 142,4). Dans le Ps 141,2, il voulait que sa prière soit une fumée d'encens au visage de Dieu. Dans le Ps 142,3, il écoule sa méditation et annonce l'adversité dont il est l'objet au visage divin. Il évoque ses dires dans le Ps 141,6, il les cite dans le Ps 142,6 »<sup>958</sup>. Mais pour Vesco, Ps 142 est aussi connecté au psaume qui le suit, ainsi qu'à celui qui précède Ps 141, qui le précède directement. Il constate en effet : « A la terre où étaient dispersés ses os (Ps 141,7) s'oppose maintenant la terre des vivants (Ps 142,6), cette terre où l'homme de langue ne devait pas s'affermir (Ps 140,12), où le psalmiste est écrasé (Ps 143,3). Se sentant comme une terre épuisée (Ps 143,6), il demandera à Dieu de le conduire dans une terre de droiture (Ps 143,10). Tout comme aux Ps 140,6 et Ps 141,9-10, l'image de la chasse est utilisée en Ps 142,4) ». <sup>959</sup>

Cependant, malgré les abondantes analogies terminologies avec le(s) psaume(s) précédent(s), Ps 142 se démarque, en particulier du Ps 141, en ce qui concerne la nature du danger qui menace le psalmiste. Les deux psaumes parlent des pièges tendus contre l'orant. Au psaume précédent, tout le contexte indique qu'il s'agit là d'un usage métaphorique, alors qu'au Ps 142, la situation se présente autrement. Ici, - et ce, contrairement à Hossfeld<sup>960</sup>, nous pensons que l'orant vit un malheur réel. Car, non seulement que le texte en lui-même plaide, fait état, d'un danger réel, mais aussi ses allusions historiques orientent l'interprétation dans ce sens<sup>961</sup>.

### e) Ps 143 et ses nombreux ennemis

---

<sup>958</sup> J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, p.1317.

<sup>959</sup> *Ibid.*

<sup>960</sup> Cf. F.-L. HOSSFELD, *op. cit.*, p. 758.

<sup>961</sup> Une analyse comparée et plus approfondie de 1S 24 avec Ps 142 pourrait davantage mettre cet aspect réel du danger de l'orant du Ps 142 en exergue, et ce, par-delà les divergences dans la présentation du danger, dans lequel se trouvait David.

Ps 143 est riche en terminologie relative à l'agent vecteur du danger ou du mal. Ici, le danger vient essentiellement de celui ou de ceux que le psalmiste qualifie d'ennemi (v3)/ennemis (vv9.12)<sup>962</sup>. En outre, au v3 on retrouve la racine dans la forme verbale qatal qal « me persécute », et au v12 le participe qal actif « ceux qui s'opposent/détruisent » (mon âme), en d'autres termes les adversaires (de mon âme).

En fait, Ps 143 nous fait découvrir, quant à lui, un danger qui est décrit autrement qu'aux psaumes précédents, qui par endroit recourent abondamment à un langage symbolique<sup>963</sup>. A ce niveau de la collection, le danger est présenté directement et sans équivoque comme une question de vie ou de mort. Ps 143,3 est explicite à ce propos:

« l'ennemi (...) rend à la terre ma vie »  
« il me fait demeurer dans les ténèbres ».

Le psalmiste se retrouve dans une des situations les plus extrêmes, qui puissent affliger un Israélite. Rendre sa vie à la terre, et demeurer dans les ténèbres, ne signifient rien d'autre que la suppression ou le manque de vie. Au regard de la philosophie vitale israélite, il ne fait l'ombre d'aucun doute, que l'orant devait être en train de faire une des expériences les amères de sa vie. W. Harrington confirme ce drame, quand il décrit la conception juive de la mort prématurée. Qu'il nous soit permis de le citer longuement. « L'Israélite, atteste Harrington, ne craignait rien tant qu'une mort prématurée. Son idéal était une longue vie (Ps 102,25 ; cf. Ps 91,15-16). Le cantique d'Ezéchias exprime bien ce sentiment (Is 38,10.12). Une mort prématurée était regardée comme le châtement du péché (Ps 55,24). Jusqu'à la deuxième moitié du second siècle avant Jésus-Christ, la théologie juive n'avait qu'une notion imprécise et incomplète de l'au-delà. Le royaume des morts était le shéol, qu'on localisait dans les régions souterraines (Ps 22,29, Ps 69,15-16). C'est au shéol que se rapporte le terme « fosse ». On le concevait comme un lieu de silence (Ps 115,17), d'obscurité et d'oubli (Ps 88,12). Ombres de ce qu'ils furent dans le monde, les morts y menaient une existence lugubre, privée de tout ce qui rend la

---

<sup>962</sup> Cf. le terme ennemi est utilisé dans deux autres psaumes de la collection, chaque fois une fois : Ps 138,7 ; Ps 139,22.

<sup>963</sup> Voir l'abondant emploi du terme « piège », ainsi que de l'expression « tendre un piège ».



vie désirable, étrangère à tout commerce avec Dieu (Ps 88,6). Quand le psalmiste évoque un danger mortel, il a souvent recours à l'hyperbole : il se voit sur le point de tomber dans le shéol, il y est déjà (Ps 69,15 ; Ps 88,4) »<sup>964</sup> . Hossfeld montre la pertinence du danger de mort exprimé en v3ss en l'insérant dans son contexte intertextuel aussi bien psalmique (Ps 88,4-7) qu'extra-psalmique (Lamentations 3,6)<sup>965</sup> .

Comparé aux autres psaumes de supplication, Ps 143 se présente alors comme la cristallisation de tous les dangers, qui peuvent menacer le « moi ». Des pièges, dont il est question dans le psaume, ne sont pas toujours nécessairement une menace directe à la vie ; ils sont tantôt des paroles calomnieuses, ils s'identifient tantôt avec une mauvaise compagnie, qui détourne de la voie de Dieu. Mais surtout, le paroxysme est atteint, quand Ps 143 parle de la menace de mort ; ce faisant, le psaume touche du doigt le mal par excellence<sup>966</sup> . Jamais auparavant, l'atteinte à la vie de l'orant n'a été annoncée avec des termes aussi explicites. A telle enseigne, quelque part, l'orant comme actant principal, semble se retrancher dans l'ombre de l'ennemi, qui domine désormais toute la scène du psaume. Quant au psalmiste, il ne doit plus que se contenter de se réfugier dans le statut du « serviteur » de , qui rappelle très vraisemblablement la figure du serviteur souffrant du Deutéro-Isaïe<sup>967</sup> .

#### **f) Ps 144: la menace des eaux violentes et des enfants de l'étranger**

Ps 144 maintient le ton grave du psaume précédent en ce qui concerne l'importance du danger. Tout comme Ps 143, ce psaume, qui, pourtant, ne se présente pas au départ comme une prière de demande, dresse le tableau pathétique

---

<sup>964</sup> W. HARRINGTON, *op. cit.*, p. 474.

<sup>965</sup> HOSSFELD, *Die Psalmen*, p. 767: « V3b ist ein wörtliches Zitat aus Klg 13,6, dem wohl spätesten Kapitel der Klagelieder, das ins 5. Jh. v. Chr. einzuordnen ist. Das Zitat gehört nach Ausweis der Parallele Ps 88,4-7 zur Todesmetaphorik. Der Beter zeigt in beiden Stellen die Todesgefahr des „Todes mitten im Leben“ an; er steht mit einem Bein im Grab, in der Unterwelt, aus der es kein Entrinnen gibt, wo die Toten endgültig auf Dauer wohnen. Die Todesgefahr hat den Beter in seinem Lebensnerv getroffen, wie 4a verdeutlicht ».

<sup>966</sup> On observe en passant la progression, qui est décidément comme une figure de style : on passe du moins grave au plus grave.

<sup>967</sup> Nous nous saurions, dans le cadre limité de notre dissertation, ni nous étendre, ni prolonger la réflexion sur la réception du livre d'Isaïe au Ps 143.

d'une vie menacée à mort : l'orant est en proie à des \_\_\_\_\_ , eaux violentes et  
« les enfants de l'étranger ».

La mention de l'expression en v7 est à placer dans le contexte du v6, qui commence dans ce psaume la formulation du souhait de l'intervention divine au profit de l'orant : « que l'éclair brille, tu les disperses ; envoie tes flèches, tu les mets en déroute ». Et pourtant, le rapport entre les deux versets n'est pas évident. Le passage des éclairs aux eaux violentes ainsi que celui des flèches aux enfants de l'étranger, n'est pas clair. Quoiqu'il en soit, Jannie H. Hunter<sup>968</sup> propose de lire Ps 144,5-8 dans un rapport d'intertextualité avec Ps 18, en particulier avec Ps 18,15.17, même dans son analyse, l'auteur ne nous renseigne pas davantage sur le contenu de l'expression<sup>969</sup>. Tout au moins, on en reste à constater la ressemblance de deux péricopes, sans plus. Là-dedans, il ressort entre autres, selon l'auteur, que l'expression \_\_\_\_\_ en Ps 144 a une toute autre signification qu'au Ps 18. Alors qu'au Ps 18 il est question d'ennemis de guerre, la situation du Ps 144 n'est pas, selon l'auteur, aussi dramatique.

C'est la toute première fois dans la collection, qu'il est fait mention d'un danger de nature physique. Tout en reconnaissant le mérite de l'analyse intertextuelle de Hunter, nous pensons, qu'il serait aussi utile de voir les rapports de Ps 144,6-7, et surtout la prière pour être délivré des « eaux violentes » avec le récit du déluge de Noah (Gn 6-9), ainsi que celui du passage de la mer rouge (Ex 15)<sup>970</sup>. Mis à part le

---

<sup>968</sup> J.H. HUNTER, *Interpretationstheorie in der postmodernen Zeit. Suche nach Interpretationsmöglichkeiten anhand von Psalm 144*, in K. SEYBOLD u. E. ZENGER, *Neue Wege der Psalmenforschung*, pp. 45-62, en particulier pp. 58-60. Par ailleurs, l'article s'attèle davantage à faire une théorie de méthode d'interprétation dans le postmodernisme, qu'une application de celle-ci. Quand l'auteur le fait, c'est presque une évocation rapide sur base du passage du Ps 144,5-8. Autrement, l'intérêt de la critique pour ce psaume n'est pas grand.

<sup>969</sup> Cf. J.-L. VESCO, *op.cit.*, p. 1331. Les rapports intertextuels du Ps 144 en matière d'eaux violentes ne s'arrêtent pas au seul Ps 18 ; il faut élargir le spectre au moins avec Ps 124.

<sup>970</sup> Faute d'entrer dans les détails exégétiques, nous nous limitons à indiquer certains travaux utiles. Pour le livre de la Génèse : N. C. BAUMGART, *Die Umkehr des Schöpfergottes. Zu Komposition und religionsgeschichtlichem Hintergrund von Gen 5-9* (HBS 22), 1999; M. WITTE, *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26* (BZAW 265), 1998. Pour le livre d'Exode: H. UTZSCHNEIDER, *Gottes langer Atem. Die Exoduserzählung ( Ex 1-14) in ästhetischer und historischer Sicht* (SBB 166), 1996 ; M. VERVENNE (éd.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction-Reception-Interpretation* (BETHL CXXVI), 1996, ou encore P. WEIMAR, *Die Meerwundererzählung. Eine redaktionskritische Analyse von Ex 13,17-14,31* (ÄAT 9), Wiesbaden, 1985.

phénomène de doublure littéraire dégagée par certains critiques, dont E. Zenger<sup>971</sup>, les deux récits sont dominés par l'action et la puissance de l'eau/des eaux fulgurantes et violentes. Dans les deux récits du Pentateuque, les eaux - que ce soient celles de la Mer Rouge ou celles du Déluge - sont symboles de destruction et de suppression de la vie<sup>972</sup>.

Par ailleurs, le danger de l'orant au Ps 144 est d'origine humaine : « les enfants de l'étranger ». Pour la première fois dans la collection, les étrangers sont présentés comme un danger qui menace la vie du psalmiste en tant qu'individu, et peut-être aussi en tant que peuple. Robert Martin-Achard considère, à la suite de Humbert notamment, que le mot a essentiellement une signification ethnique et que l'expression désigne pour sa part le(s) peuple(s) étranger(s)<sup>973</sup>. Dans sa thèse de doctorat sur l'étranger en Juda (1992)<sup>974</sup>, Christoph Bultmann distingue deux expressions bibliques pour la notion « étranger » : le *ger*<sup>975</sup> et le / . Alors que le *ger* est l'étranger, qui est le bienvenu, et dont on attend qu'il s'installe et s'intègre - pourrait-on dire dans le paysage géopolitique moderne-, le / , quant à lui, est toléré pour une durée bien limitée, car il est considéré comme dangereux et une menace à la société. Dans ce sens, on comprend que les / formaient cette

---

<sup>971</sup> Erich Zenger, dans son « *Einleitung in das Alte Testament* », 5<sup>e</sup> éd., pp. 80-81, attire l'attention sur la similitude de deux lieux textuels, qu'il choisit comme « exemples classiques » pour illustrer le phénomène de doublure dans la composition littéraire du Pentateuque.

<sup>972</sup> Cf. N.C. BAUMGART, *op. cit.*, en particulier la section C de la 2<sup>ème</sup> partie à propos des rapports de Dieu avec la vie dans un monde dominé par la violence pp. 202-380. Même si l'auteur ne concentre pas beaucoup ou presque pas son attention sur l'analyse du phénomène « », il ressort tout de même que les eaux sont le moyen, que Dieu utilise pour exercer son châtement sur les « non-justes ». Par ailleurs, le récit biblique de la destruction du monde par les eaux rappelle à certains égards la scène de la mer impétueuse racontée par l'auteur latin VIRGILE dans *l'Enéide*, épopée en deux parties de six chants chacune (L'original est en latin ; il en existe des éditions traduites). En français, on a entre autres celle de Jacques PERRET, 1936, 1977, 1978, 1980, 2002. Comme quoi, la divinité et les divinités anciennes se seraient par endroit du motif de l'eau aussi pour exercer la répression radicale. Voir pour cela « Le sacré et le profane » (1956), un des nombreux ouvrages et non le moindre de Mircea ELIADE (1907-1986), historien des religions, mythologue, philosophe et romancier roumain.

<sup>973</sup> Voir R. MARTIN-ACHARD, *article* , in THAT, col. 66-68.

<sup>974</sup> C. BULTMANN, *Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff ‚ger‘ und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung*, 1992. Pour la connotation négative de *nakri*, on pourrait particulièrement consulter les pages 93-102.140-157. Du point de vue juridique, on ne pourrait pas concevoir, qu'un *nakri* accède au « droit de cité », alors que pour le « *ger* », la législation, notamment en Ex 22,20, prévoit des paragraphes qui défendent ses droits.

<sup>975</sup> *ger* ou *gru*.

catégorie d'étrangers, qui ne sont pas acceptés par le peuple, et considérés par les hôtes comme une menace et un danger perpétuel. Pour Ps 144, le danger que représentaient les  était même comparable à des eaux violentes. Il faut probablement penser en premier lieu, contrairement à Leslie S. M'Caw et J.A. Motyer<sup>976</sup>, à la tragédie de l'esclavage égyptien aussi bien qu'à l'humiliation de l'exil babylonien.

En somme, Ps 144 nous dresse, à l'exemple d'André Malraux<sup>977</sup> notamment, un tableau existentialiste de l'homme dans sa condition humaine, à savoir celle d'un être limité, petit devant le grand Autre, limité dans le temps, et continuellement en proie aux calamités tant naturelles qu'humaines. La personne humaine au Ps 144 est véritablement « un fils d'homme », *bene hench*<sup>978</sup>, qui ne pourrait en tant que telle jamais avoir la prétention de se libérer ou de sortir de sa nature pour s'élever vers la nature du seul vrai Transcendant<sup>979</sup>.

#### **g) Ps 145 : tout chemin mène au « rasha » ?**

C'est une seule fois tout au long de ses 21 verstes que Ps 145 fait mention du terme . Et pourtant, l'agent vecteur du mal domine la dernière section du psaume, c.à.d. vv19-24. Si tel est le cas, c'est certainement dû au fait que ce dernier psaume de la collection n'est nullement occupé, encore moins préoccupé de décrire

---

<sup>976</sup> Dans leur article commun sur les psaumes qu'ils publient dans « Le Nouveau Commentaire Biblique », de 1987, en sigle NCB, les deux auteurs ont sensiblement du mal à décider entre deux interprétations majeures. La première est personnelle et liée à David ; les auteurs la nomment en premier lieu sans pour autant la privilégier. Selon cette interprétation davidique, représenteraient les « ennemis étrangers dont la plupart préoccupaient David après son accession au trône » (NCB, p. 561). La deuxième ligne d'interprétation est générale et se réfère au Ps 124 et voit dans *bene nekar* tous « ceux qui, par hostilité, se tiennent eux-mêmes dans l'isolement et à l'écart » ; les auteurs M'Caw et Motyer l'estiment plus vraisemblable.

<sup>977</sup> André MALRAUX (1901-1976) était écrivain et homme politique français. Il atteignit sa célébrité en publiant en 1933 son chef d'œuvre « La condition humaine », alors que le monde traversait une crise économique qui bientôt allait devenir politique avec le déclenchement de la guerre en 1939. C'est un roman qui thématise la violence sur la personne humaine et invite le lecteur, par-delà le massacre de Shangai en 1927, à se remettre en question en tant que homme.

<sup>978</sup> L'expression en Ps 144,3 est à rapprocher de l'expression beaucoup plus courante « fils de l'homme ». Cf. M. BESANCON, *Le « Fils de l'homme » et l'épouse*, 2003 ; J. COPPENS, *Le fils de l'homme et les Saints du Très-Haut en Daniel VII*, dans les Apocryphes et dans le Nouveau Testament, 1961 ; Helge S. KVANVIG, *Roots of apocalyptic : the Mesopotamian background of the Enoch figure and the Son of Man*, 1988 ; M. CASEY, *Son man : the interpretation and influence of Daniel 7*, 1979. La TOB, p. 1455, fait une traduction très libre, mais en même temps révélatrice et qui corrobore nos propos : « ce mortel ».

<sup>979</sup> Voir Ps 144,1-3

un malheur ou une détresse ; son souci est plutôt - pour le dire avec Vesco – de dire « la joie du Règne de <sup>980</sup> » que l’orant célèbre avec beaucoup de méditation sur la profondeur de la connaissance-présence de son Dieu Yhwh<sup>981</sup>. Il faudra attendre l’avant dernier verset (20b), quand l’orant s’apprête à clôturer sa prière, pour voir subitement la mention du mauvais ou de l’impie.

v20a      garde<sup>982</sup> tous ceux qui l’aiment

v20b      mais il détruira tous les impies

Dans un langage que l’on pourrait qualifier d’apocalyptique, l’orant proclame en toute certitude<sup>983</sup> que « garde » ceux qui l’aiment<sup>984</sup> d’une part, et d’autre part, il exprime un souhait<sup>985</sup>, qui, en fait, est le fruit d’une profonde conviction, selon laquelle Dieu supprime les impies<sup>986</sup>. Le v20 constitue avec le v21 une finale réussie aussi bien pour le Ps 145, que pour l’ensemble de la collection. En effet, pour Ps 145, le dernier verset fait une inclusion thématique-littéraire avec le premier verset autour de la louange du Nom de . En outre, aussi bien pour Ps 145 que pour toute la dernière collection davidique, cette finale se présente comme la leçon éthique, que l’orant retient après son long parcours laudatif sur son Dieu-Roi (Pss

---

<sup>980</sup> J.-L. VESCO, *op. cit.*, p. 1336

<sup>981</sup> Ps 145 est après Ps 139 (24 versets) le deuxième plus long psaume de la collection.

<sup>982</sup> Littéralement : est gardant.

<sup>983</sup> Voir le *qatal* du participe .

<sup>984</sup> Terminologie courante dans la littérature sapientielle. « Aimer Dieu » est synonyme de « craindre Dieu » (11QPs, la Syr et le Tg), et signifie ici garder sa Loi. Cf. Ps 111,5 ; Ps 145,19. Ce qui rappelle d’une certaine manière le discours « légaliste » du courant sacerdotal qui, à coup sûr, a marqué le courant sapientiel. Par ailleurs, on pourrait faire la comparaison avec Ps 139,20-11, qui s’exprime a contrario par rapport à l’affirmation de Ps 145,20a.

<sup>985</sup> Du point de vue grammatical, le souhait de l’orant est rendu ici par le *yiqtol*, qui de ce fait, se rapporte à une réalité qui n’est pas encore présente. Mas pour cela, un *jussif* aurait été plus expressif. En fait, le souhait rendu dans ce *yiqtol* est plus qu’un simple souhait ; il est exprimé avec une certitude telle qu’il ne fait plus l’ombre d’aucun doute, que le Seigneur agira dans ce sens. L’hébreu connaît parfois ces particularités morphologiques. Cf. la notice grammaticale, que Friedmann EISSLER retranscrit à partir de Jefet ben Elis dans sa dissertation doctorale sur « *Königpsalmen und karäische Messiaserwartung. Jefet ben Elis Auslegung von Pss 2.72.89.110.132 im Vergleich mit Saadja Gaons Deutung* ( Texts and Studies in Medieval an Early Modern Judaism, 17), 2002, voir en particulier la section 2.3 dans III. Jefets Übersetzung der Königpsalmen, pp. 410-412.

<sup>986</sup> Dans la collection Ps 139,19 ; ailleurs aux Ps 37,38 ; Ps 83,11 ; Ps 92,8 ; Ps 106,23.24. Cf. J.L. VESCO, *op. cit.*, p. 1343

138.145). Dans cette leçon, l'orant semble se construire comme un monde nouveau, produit de la restauration au sortir de toutes les tribulations. La fin du psaume, qui coïncide aussi avec la fin de la collection, plaide pour la constitution d'un monde nouveau<sup>987</sup>, annoncé par ailleurs au Ps 144 par l'évocation du chant nouveau (Ps 144,9). C'est un monde qui verrait le jour au sortir de toutes les tribulations décrites dans presque tout le parcours de la collection, tantôt en tant que danger réel et imminent (Pss 140-144), tantôt en tant qu'évocation lointaine ou proche (Ps 138, Ps 139, Ps 141, Ps 145). Après tout le chemin parcouru, même quand au dernier Psaume de la collection le dossier semblait clos, voilà qu'il réapparaît subitement, et pour cela, en mot de la fin. Comme quoi, tout chemin mène au , la question du mal est omniprésente dans la collection<sup>988</sup>.

## CHAPITRE IV

### L'AMBIVALENCE DE L'ACTION DE DIEU

La lecture de la collection nous présente un Dieu, dont l'action est ambivalente. Tantôt le Dieu du psalmiste intervient ou plutôt est appelé à intervenir en faveur du psalmiste, tantôt le psalmiste supplie son Dieu d'entreprendre une action négative, le plus souvent punitive à la défaveur de l'impie.

#### 4.1 Interventions positives

La dernière section du Ps 139, dans ses vv19-24, demande à Dieu d'intervenir négativement d'abord, et puis positivement. Contre le mauvais, l'homme de sang, le psalmiste exprime à son Dieu le souhait de les voir éliminés (v19). Pour lui-même, l'orant demande « d'être conduit sur le chemin de toujours » (v24). Nous avons

---

<sup>987</sup> Cf. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, ou la vision augustinienne d'un monde dans lequel habiteraient seulement les amis de Dieu.

<sup>988</sup> Cf. Marie MAUSSION, *Le mal, le bien et le jugement dans le livre de Qohélet*, 2003, p.1: « Un étonnant constat fut posé au terme de cette première investigation : il existe bel et bien un fil conducteur, mais sans doute un parmi tant d'autres, qui parcourt l'œuvre de Qohélet, et ce fil relie entre eux trois axiomes majeurs de sa pensée. Qohélet opère en effet un savant amalgame qui fait jouer et superposer trois de ses thèmes fondamentaux : ainsi le constat incontournable de la présence du mal en ce monde semble appeler le désir inextinguible de l'homme pour le bonheur, et le tout paraît étroitement mêlé au jugement de Dieu ».

analysé ces aspects dans la première partie de ce travail a suffisamment fait ressortir le poids sémantique et théologique de l'expression « le chemin de toujours »<sup>989</sup>. Le reste de la collection nous présente un tableau plus varié des interventions divines en faveur de l'orant confronté à un danger réel ou potentiel. Le psalmiste du reste de la collection considère Yhwh, son Dieu comme un Dieu qui délivre ou peut délivrer, comme un Dieu qui fait vivre ou peut faire vivre, et enfin comme un Dieu qui protège ou peut protéger.

### a) Le Dieu qui délivre

Cinq psaumes de la collection (Ps 138, Ps 140, Ps 142, Ps 143, Ps 144.) contiennent l'appel à la délivrance et au salut au travers des expressions verbales qui, le plus souvent, sont à l'impératif. Dieu y est présenté comme l'instance qui est capable de libérer l'orant du danger réel ou potentiel dans lequel il se trouve. Le vocabulaire est varié et se structure autour des 5 verbes suivants : , , , , , et .

\*

Le verbe revient 4 fois dans 4 différents psaumes (Ps 138 ; Ps 140 ; Ps 111 ; Ps 145) de la collection. Au Ps 138,7 on retrouve dans la forme verbale , forme composée du yigtol hiphil, 3<sup>e</sup> pers. fém. sing, « ta droite me sauvera/délivrera/aidera/portera secours », ainsi que du pronom-complément de la 1<sup>ère</sup> personne. Ceci signifie que l'action libératrice de Dieu porte est principalement individuelle<sup>990</sup>. En outre, le moyen utilisé par Dieu pour son action libératrice est sa droite, celle-là même qui est souvent mentionnée dans l'AT quand il s'agit de libérer, le plus souvent le peuple, avec grande force. Ainsi, la main est l'organe dont Dieu se sert pour l'action négative dirigée contre le mauvais, tandis que la droite est, quant à elle, l'organe divin pour l'action en faveur de l'orant. Ps 140, pour sa part, atteste au v8a que le salut du psalmiste est l'œuvre de la « force » de Yhwh Dieu qui sauve et qui « protège » la tête du psalmiste. L'instrument de l'intervention divine n'est pas un organe quelconque ; c'est plutôt directement Yhwh lui-même qui assure le salut dans le contexte précis du combat. On sait que la vie de David est tapissée de multiples

---

<sup>989</sup> Cf. supra : analyse du v24.

<sup>990</sup> Nous prenons ici l'option d'une lecture individualiste du « je/moi » psalmique auquel certains auteurs accordent à certains endroits une valeur collective. Cf. E. ZENEGR (éd.), *Einleitung in das Alte Testament*, pp.

aventures et combats tant au niveau privé que national. Ce serait là une allusion à ce grand roi qui est mentionné dans le titre du psaume. Entretemps, la mention du verbe en Ps 144,10a est directement en rapport avec le roi David. Quand l'orant demande à Dieu de le sauver, il lui rappelle ses actions passées, en particulier l'assistance régulière aux côtés du roi David qu'il avait souvent sauvé des mains de ses ennemis et adversaires. David devient dans ce psaume la métaphore de la libération : de la même manière que Dieu a (chaque fois) libéré David, il voudra bien libérer aussi l'orant. Ceci signifie que l'orant se considère comme quelqu'un qui a le droit de prétendre d'être traité de la même manière que David lui-même. Tout comme le tout premier psaume de la collection, Ps 145, dernier psaume de la collection, évoque la libération tout à la fin du psaume. En v19, l'orant exprime sa conviction, selon laquelle le salut de Dieu est accordé à ceux qui le craignent : ceci est un credo de la théologie sapientielle évoquée ci-haut<sup>991</sup>. Dans ce dernier psaume à faire mention de, l'action libératrice de Dieu ne porte pas directement sur l'orant, mais plutôt sur « ceux qui craignent Dieu » auxquels le psalmiste s'associe naturellement.

Ainsi, dans la dernière collection davidique du psautier est appliquée deux fois à la personne de l'orant (Pss138.140), une fois à David (Ps 144), et une fois de manière générale à tous les craignant- Dieu (Ps 145). 354 fois). Une seule fois, il est fait mention de la droite de Dieu comme instrument de la libération ; autrement, c'est la personne de Dieu lui-même qui entre en fonction. Cependant, dans toutes ces occurrences, garde le même sens. En effet, selon F. Stolz, ce verbe que l'on rencontre 184 fois au *hiphil* et 21 fois au *niphal*<sup>992</sup>, et quelque fois en tant que substantif<sup>993</sup>, signifie « aider, porter quelque secours à la personne, qui en a besoin ; la soutenir ; apporter la contribution nécessaire à l'épanouissement et/ou soulagement de quelqu'un »<sup>994</sup>. Le plus souvent, cependant, il sera question de

---

<sup>991</sup> Cf. Supra.

<sup>992</sup> Ces statistiques sont données par F. STOLZ, *art. js'*, in THAT, col. 786.

<sup>993</sup> Cf. certains noms comme *jesaja* (hu) ; *hosaja*, *hoseha*, tout comme les substantifs *jesua*, *tesua*, qui signifient « aide, salut ».

<sup>994</sup> Voir F. STOLZ, *art. cit.*, col 786: « In vielen Fällen bezeichnet *hi*. (das *ni*. hat passive Bedeutung und wird in den gleichen Zusammenhängen wie das *hi*. verwendet) die Hilfe zwischen Menschen, z.B. bei der Arbeit (Ex 2,17), häufig im Krieg (Jos 10,6); von einem Helden wird erwartet, dass er in der Schlacht Hilfe zu bringen vermag“. En fait, *js'* est d'abord utilisé pour désigner l'aide, que les hommes peuvent se faire entre eux, sans quelque intervention divine, p. e. au travail, et



l'assistance en situation de guerre. Ce contexte conflictuel est de toutes les façons très présent dans la dernière collection du psautier davidique. Plus concrètement, il s'agit d'un salut-assistance, qui avant tout a une connotation matérielle et physique, et n'a rien de religieux ou de spirituel. Dans la suite et avec le temps, le terme va être utilisé non seulement en cas de « simple secours » et « d'assistance ordinaire », mais aussi et de plus en plus dans des situations de détresse, qu'elle soit physique, sociale, ou le plus souvent judiciaire<sup>995</sup>. De toutes les façons, le rôle du Roi dans l'exercice de *js'*, est d'une importance capitale, étant donné, qu'il est la haute instance judiciaire de la société<sup>996</sup>. Quand finalement est utilisé dans un contexte religieux, en particulier, quand il est appliqué à Yhwh, c'est pour que ce dernier apporte son aide tant précieuse à l'homme<sup>997</sup>.

\*

Le verbe est présent 4 fois dans Ps 142 et Ps 143, et deux fois dans Ps 144. La situation sémantique du présente quelques bonnes ressemblances avec le . Ici, ce verbe revient 3 fois à l'impératif *hiphil* (Ps 142,7 ; Ps 143,9 ; Ps 144,11 « délivre-moi »), et 1 fois comme participe *hiphil* et signifie « pour me libérer ». En Ps 142,7 l'orant qui au préalable a reconnu sa faiblesse (vv3.4.5-7) demande à son Dieu de le libérer de ses persécuteurs. Ps 143 formule en v9 sa prière de voir le psalmiste

---

souvent au combat (p.e Jos 10,6 ; Juges 12,2 ; 1Sam 11, 3 ; 23,2.5 ; 2Sam 10, 11. 19 ; 2R 16, 7 ; 1Chr 19, 12.19). Par ailleurs, excepté l'hébreu, la racine *js'* n'est attestée que dans la langue moabite dans le sens de salut. Voir F. Stolz, *art. cit.*, col. 785.

<sup>995</sup> Voir F. STOLZ, *art.cit.* , col. 786-787. Plus tard s'ajoute l'assistance dans le cadre judiciaire, quand celui-ci commence à se constituer (p.e Dtn 22,27). Cf. E. OTTO, *Recht im antiken Israel*, in U. MANTHE (éd.), *Die Rechtskulturen der Antike*, pp. 151-190 pour l'emploi de l'expression en contexte judiciaire.

<sup>996</sup> Une des questions, qui pourraient surgir, est celle de savoir, si cette évolution sémantique est simplement historique ou si plutôt elle correspond en même temps à une évolution sociopolitique des Israélites comme individus et d'Israël en tant que peuple. Cette interrogation dépasse largement le cadre restreint de nos recherches sur la question dans cette section. Qu'il nous suffise cependant pour le moment de renvoyer à des études plutôt générales sur l'évolution des institutions d'Israël, dont A. SOGGIN, *Histoire d'Israël*, Bruxelles, 2004 et R. De Vaux, *Les institutions d'Israël*, Paris, 1967.

<sup>997</sup> Cette conception du *js'* est aussi partagée par d'autres auteurs. Voir notamment les lexiques de W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament* , 1967 en fait une œuvre commencée en collaboration avec Ludwig KOEHLER entretemps décédé ; W. GESENIUS, dans son *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, œuvre débutée en fait par D. Rudolf Meyer, retravaillé et publié par Dr. Dr. Herbert Donner, dans sa 18<sup>e</sup> édition, p. 510. Ce lexique met plutôt en avant le sens de salut pour ce terme. Que ce soit au *niphal* ou tout comme au *hiphil*, *js'* se rapporte au salut, comme tout premier sens. Par contre, le sens « aide » n'est pas complètement oublié ; mais il vient en deuxième position. Il suit ainsi un chemin inverse par rapport à F. Stolz et les protagonistes de sa position.

libéré de ses ennemis. Ps 144, quant à lui, exprime son souhait de délivrance par rapport « à la race étrangère ». En d'autres termes, il est chaque fois question de se libérer de l'emprise d'une personne ou d'un groupe de personnes considérées respectivement comme ennemis (Ps 142), persécuteurs (Ps 143), ou race étrangère (Ps 144).

En fait, le verbe qui est attesté 43 fois dans l'AT, revient principalement en tant que *hiphil*, et de temps en temps, au *niphal* et autre forme verbale secondaire<sup>998</sup>. Déjà, dans sa racine, est utilisé avec le sens de faire sortir, arracher, détacher, séparer avec force. Même si ce n'est point le sens d'aider comme chez , néanmoins, il n'est pas encore attesté du point dans l'étymologie le sens de sauver. Tout comme le note U. Bergmann<sup>999</sup>, le sens primaire et physique d'arracher subit de temps en temps un glissement vers une connotation au-delà du sens physique. Contrairement au , avec , il y a toujours présence ou imminence d'un danger, comme contexte de l'action d'arracher/détacher. C'est dans ce cadre que, selon U. Bergmann, l'AT va recourir entre autres à l'expression , car Israël fait l'expérience, selon laquelle Yhwh libère et sauve son peuple ainsi l'individu, chaque fois qu'il est menacé. C'est au moins le sens dans quel il apparaît en Ps 142,7 (sauve-moi de mes persécuteurs), Ps 143,9 (sauve-moi de mes ennemis) et en Ps 144,11 (délivre-moi de la main des enfants de l'étranger). De toutes les façons, le contexte de ces trois psaumes du dernier psautier davidique suppose que l'action libératrice implique une certaine force de la part de l'agent libérateur. On y voit alors toute sa nuance étymologique d'application de la force physique.

Par ailleurs, l'usage du verbe dans notre collection ne nous permettrait pas d'affirmer que ce verbe est le seul réservé à exprimer le salut de libération/ salut

---

<sup>998</sup> Rarement est attesté dans la forme *piel*, *hophal* et *hitpael*, tout comme le confirme notamment U. BERGMANN, art. *nsl*, in THAT, col. 96.

<sup>999</sup> Voir U. BERGMANN, art. *cit.*, col 97: « Die Grundbedeutung „entreißen, wegnehmen“ wird verhältnismäßig oft gebraucht (...). Entreißen zugunsten des Objekts (...) führt zu der Bedeutung „retten“. Dabei klingt „entreißen“ in zahlreichen Fällen noch deutlich mit (vgl. 1Sam 30,18), doch kann dieser spezifische Klang auch ganz verschwinden (oft bei göttlichem Subjekt, vgl. 1Sam 12,21); so ist auch Ex 12,27 zu verstehen, wo eine Sonderbedeutung „schonen“, wie die Wörterbücher sie teilweise angeben, nicht erforderlich ist (...). Der Übergang vom spezifischen Klang zum allgemeinen „retten“ ist fließend (vgl. 2Kön 18-19). Typisch ist die häufige Konstruktion mit *min* (ca. 115x, davon etwa 70x *mijjad* bzw. *mikkaf* aus der Hand/Gewalt); idiomatisch ist *nsl* hi. *min* (oder *mijjad*) „retten vor“ (Ex 18,4; 1Sam4,8) ».

avec application de force physique. Bergmann, à la suite notamment de J.J. Stamm et Barth, en est aussi convaincu : n'est point une expression idiomatique pour dire sauver ou libérer. En fait, elle est une expression parmi tant d'autres<sup>1000</sup>, et ce, en dépit de ses nombreux emplois bibliques, notamment dans le livre de l'exode et dans l'histoire deutéronomiste de la conquête de la terre promise: Ex 3,8 ; Ex 5,23 ; Ex 6,6 ; Ex 18,4ff ; Juges 6,9 ; 1Sam 10,18.

\*

Le verbe lamed-guttural est présent par trois fois dans un seul psaume de la collection, à savoir Ps 144. Regardons un peu les trois occurrences. La première se trouve au v7 où il est dit : , étends ta main depuis les hauteurs, sauve-moi ». Cette double proposition avec deux impératifs comprend la demande de libération du psalmiste ( ) en juxtaposition avec la demande d'étendre la main ( ). Si l'acte de libération en v7 ne saurait être directement identique avec l'acte de tendre la main, il ressort néanmoins que la libération en est tout au moins la conséquence. Ainsi, une fois de plus dans cette collection, c'est la main est l'organe dont Yhwh se sert pour libérer. Les vv10-11 vont ensemble ; les deux parlent du salut ou de la libération. v10 en parle en mode de constat (historique), v11 y revient en forme de demande Au v10 ( ), il rappelle que son Dieu est celui qui donne les victoires aux rois et qui sauve (a toujours sauvé) David. C'est apparemment sur base de cet acquis historique que l'orant peut alors en v11 formuler la demande de salut en sa faveur : , sauve-moi et délivre-moi de la main d'une race étrangère. Ainsi, on se retrouve dans ce psaume devant un contraste dans l'usage du terme « main ». Au v7, elle est la main tendue de Dieu en vue de sauver, tandis qu'au v11, la main est cette fois-ci la main d'homme, la main des enfants de l'étranger qui menace et restreint l'espace vital du psalmiste. Si au v7 il est clair que Dieu agit de par sa main, il reste à supposer pour v11 que c'est de nouveau par la main que Dieu réussirait à libérer son « serviteur » (v10) de la main, tout comme, par ailleurs c'était déjà le cas au v7b. Tout ceci semble d'une certaine manière rappeler l'intervention de la main lors de la traversée de la mer rouge ! Il s'agit d'intervenir dans le présent comme Yhwh l'a toujours fait au

---

<sup>1000</sup> ID, col. 98: « Es ist ein Wort unter zahlreichen anderen, um Jahwes rettendes Handeln auszudrücken (...). Man kann jedoch annehmen, dass die allgemeine Bedeutung „retten“ durch den Gebrauch mit göttlichem Subjekt gefördert wurde ».

cours de l'histoire : depuis la mer rouge (tends la main), dans la conquête de la terre promise (victoire au peuple, salut de David), et maintenant (sauve-moi).

En conclusion, retenons que le verbe qui est très peu courant dans l'AT et encore moins au psautier contient néanmoins dans sa triple occurrence en Ps 144 une dimension libératrice vraisemblablement ancrée dans l'histoire d'Israël.

\*

Le verbe atteste un peu plus d'occurrences que le précédent ; il est cependant présent une seule fois dans la collection<sup>1001</sup>. Tout comme son synonyme , il revient seulement au Ps 144,2 sous la forme du participe piel . Dans le deuxième verset du psaume, l'expression fait partie d'une série d'attributs et qualificatifs par lesquels l'orant invoque Yhwh, son Dieu : rocher, place forte, bouclier. Toutes ces images mettent en évidence la toute-puissance d'un Dieu qui se manifeste auprès de son peuple comme le grand Roi guerrier et vainqueur<sup>1002</sup>. En fait, ces images reprennent une terminologie utilisée en Ps 18, un des psaumes biographiques de David dans lequel le titre indique que « David adressa au Seigneur les paroles de chant, le jour où le Seigneur le délivra de la poigne de tous ses ennemis et de la main de Saül »<sup>1003</sup>. Ainsi, quand en Ps 144,2 le psalmiste invoque son Dieu entre autres comme son libérateur, il se replace dans l'histoire de son peuple, tout en mettant en exergue les victoires de David dont Dieu Yhwh était le seul auteur. Ainsi le comportement de Dieu dans l'histoire en faveur de David justifie la confiance que le psalmiste formule d'être lui aussi à son tour bénéficiaire des actions de salut de la part de son Dieu. La demande en sera alors explicitement faite plus tard en vv10-11. Le Dieu libérateur de l'orant ( ) selon Ps 144,2 est avant tout ce Dieu guerrier qui libéra David de ses ennemis. On est dans un contexte de combat.

---

<sup>1001</sup> Il apparaît en tout 19 fois sur un total de 27 occurrences vétérotestamentaires. Voir E. RUPRECHT, *art.* , in THAT, col. 421. est présent au piel dans le psautier ; alors qu'on ne le rencontre au *qal* qu'à un seul endroit, Ez 7,16.

<sup>1002</sup> v1b en indique bien le contexte guerrier.

<sup>1003</sup> Ps 144,1. Traduction de la TOB.

En effet, l'autre occurrence de l'AT se trouve en Ez 7,16 ( ). Ici, on a une double présence de la racine , en tant que verbe et en tant que substantif. Selon E. Rupert, le verbe qui peut avoir plusieurs sens a dans sa forme qal dans le passage d'Ezéchiel plutôt le sens d'être en sécurité, sortir du danger<sup>1004</sup>. On peut alors traduire la séquence de la manière suivante : les sauvés/ rescapés se sauvent dans le sens de « se mettent en sécurité » ou « sortent du danger ». Il est important de constater que même ici, la racine est utilisée dans une péricope qui fait le récit de la guerre ou tout au moins d'un conflit armé.

\*

Le dernier verbe qui comporte le sens de libérer dans le dernier psautier davidique est ; il est attesté au Ps 140,2, et apparaît sous la forme d'un impératif piel . L'orant demande à son Dieu d'être libéré du mauvais qui a des mauvaises intentions contre lui. On est plein dans le cadre des conflits interhumains interpersonnels, loin du contexte de guerre dont il est notamment question avec le verbe précédent.

### **b) Le Dieu qui fait vivre**

La notion de la vie n'est presque pas thématifiée dans les psaumes du dernier psautier davidique ; ou du moins, le vocabulaire autour des concepts « vie/ vivre » n'est pas très présent. C'est seulement au Ps 138,7 que l'orant recourt à l'expression « », yiqtol piel de , verbe 3x guttural. Que signifie ce verbe ici au piel ? G. Gerleman nous renseigne que le verbe , qui est principalement utilisé au qatal dans l'AT, apparaît aussi au piel et au hiphil avec la même signification : maintenir en vie, continuer à faire vivre<sup>1005</sup>. Au v7, on aurait ainsi : tu me maintiendras en vie, tu me feras vivre. Que signifie exactement pour le psalmiste que son Dieu dont il vient de clamer toute la grandeur et la puissance (vv1-6) le fasse vivre ou plutôt le maintienne en vie ? En fait, le premier membre du v7 fait une supposition introduite par la particule suivie du verbe et dont le complément est : si je marche au milieu de la détresse. Quelle est cette détresse ? La suite du verset révèle

<sup>1004</sup> E. RUPERT, art. , in THAT, col. 421.

<sup>1005</sup> Voir G. GERLEMAN, art , in THAT, col. 552.

que l'orant est très vraisemblablement aux prises avec des personnes humaines qui ne lui veulent pas du bien ; il les qualifie d'adversaires, mais il n'en pas davantage. Tout au moins, on peut en retenir qu'il y a menace, grave menace même, une menace de mort sinon en croit le cri que l'infortuné adresse à son Dieu (v7ab). Que signifie alors dans un tel contexte de menace ?

Notons que l'on trouve au moins une formulation du v7ab similaire dans le psautier<sup>1006</sup>. En effet, Ps 23,4 « même si je marche dans un ravin d'ombre et de mort », qui pose aussi une supposition formulée de manière analogue à celle de Ps 138,7, nous rapporte l'assurance indélébile que l'infortuné devra se faire du soutien et de l'assistance de son Dieu : tu es avec moi, ton bâton, ton appui me rassure ». Revenons alors à notre psaume 138. Dans le piel du v7, il est peut-être pas seulement question de maintenir en vie, mais davantage de la certitude de vivre. Ceci est d'autant plus que vrai qu'au préalable le psalmiste a affirmé la supériorité de son Dieu, vrai roi au-dessus des rois de la terre et garant par excellence de la vie. Ainsi, en Ps 138, le Dieu qui fait vivre est le Dieu qui donne l'assurance de maintenir en vie.

### c) Le Dieu qui protège

Le Dieu que le psalmiste de la collection invoque se présente comme aussi une personne qui protège. Ceci se vérifie dans trois psaumes de la collection : Ps 140,2 « préserve-moi » ; Ps 141,3 « mets une garde à ma bouche » ; Ps 145, 20 « le Seigneur garde tous ceux qui l'aiment ». Regardons de plus près le sens des verbes utilisés et <sup>1007</sup>.

\*

Dans la collection, est présent au yigtol qal en Ps 140,2.5, et à l'impératif au Ps 141,3<sup>1008</sup>. Les deux occurrences du Ps 140 sont formulées de manière identique : v2/v5 . L'orant exprime le souci d'être à l'abri de l'homme des violences. Qui est cet homme des violences et jusqu'à quel point le

---

<sup>1006</sup> Hossfeld indique Ps 23,4 et 26,9-11. Voir HOSSFELD, *op. cit.*, p. 709.

<sup>1007</sup> Cf. les verbes retenus par M. LEUENBERGER, *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter*, p. 342.

<sup>1008</sup> Au Ps 140,2b, il est à l'impératif piel, tandis que plus loin, au v5, il est à l'impératif qal.

danger qu'il représente est-il grand? Le premier membre de chacun des versets dans lequel se trouve la demande désigne le même agent vecteur de mal comme homme mauvais ou impie (v2a/v5a). Le v5c répercuté par v6 précise avec le relatif qu' « ils » tendent des pièges. Il se pose dès lors la question de savoir si le verbe utilisé en Ps 140 a une spécificité quelconque. Au Ps 141,3 l'objet direct de l'action du verbe n'est pas directement le psalmiste, mais plutôt « la porte de ses lèvres » (v3). C'est précisément cette partie du corps que le psalmiste tient à préserver contre le danger qu'il désigne plus loin comme « mauvais », les hommes faisant le mal (v4).

La signification de *nsr* en hébreu est large et s'étend sur une longue liste de différentes nuances, qui tout compte fait, tournent autour d'une seule et même notion centrale « garder, protéger » ; pour d'aucuns, *nsr* est presque synonyme à *shmr*<sup>1009</sup>. Aux yeux de Sauer, les deux termes, *nsr* et *shmr*, sont bien appropriés pour exprimer le souci permanent et la sollicitude de Dieu pour son peuple ainsi que pour l'individu. De toutes les façons, la racine sémitique du verbe *nsr* signifie selon les langues<sup>1010</sup> et le contexte d'emploi, tantôt « garder, protéger, examiner, surveiller ». En hébreu, le verbe n'est connu que sous la forme *qal*<sup>1011</sup>. Sauer relève que le terme revient 62 fois dans les écrits vétérotestamentaires, dont 24 fois dans les psaumes, qui sont suivis par le livre des Proverbes avec 19 occurrences. Mais apparemment, le terme a un champ sémantique beaucoup plus étendu. A propos, Gesenius retient cinq différentes nuances pour *nsr* : a) observer, regarder, garder, avec le sens de surveillance et de contrôle, comme dans une tour de contrôle ; b) garder, protéger, sauvegarder, ou sauver du danger, avec comme sujet Dieu ou ses attributs ; c) garder ou conserver avec soin et attention fidélicité, surtout dans le cadre de l'observance de la loi dans le Deutéronome et les livres sapientiaux (Psaumes et Proverbes)<sup>1012</sup> ; d) au passif, tenir secret, voir Is 48,6 ; Is 65,4 ; Pr 7,10; et enfin e) aussi une forme passive pour tenir fermé.

<sup>1009</sup> Voir G. SAUER, *art. cit.*, col. 100: « Die Bedeutung von *nsr* ist für das Hebräische des AT klar gegeben: „behüten, bewachen, bewahren“ ».

<sup>1010</sup> La racine est attestée entre autres en araméen, ougarit, assyrien, accadien. Voir G. SAUER, *art. cit.*, in THAT, col. 99-101 ; W. GESENIUS, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, 1967 ; ID, *Hebrew and English lexicon of the old testament*, 1969 ; BAUMGARTNER, *op. cit.*, p. 678.

<sup>1011</sup> La nature du terme *nesurim* en Is 65,4 n'est pas très claire : verbe ou substantif ?

<sup>1012</sup> Rappelons tout de même la contribution de Sauer, en rapport avec la signification du *nsr*. Gesenius et Sauer se recoupent. En fait, Sauer présente les deux nuances évoquées par Gesenius

Et pourtant, quelque grand que soit le champ sémantique du verbe , sa signification dans les deux psaumes de la collection reste en rapport étroit avec la distance et la prudence par rapport aux paroles du mauvais qui représentent un piège à la porte des lèvres du psalmiste.

\*

Le verbe apparaît en Pss 140,5 ; 141,9 ; 145,20. Les deux occurrences de deux premiers psaumes sont à l'impératif qal, . Ps 140 a la particularité d'utiliser le verbe avec le complément circonstanciel d'éloignement qui commence par une partie du corps, , « de la main du mauvais». Ce n'est pas le cas des autres verbes synonymes qui ont directement la personne comme complément : délivre-moi de l'homme mauvais (v2) ; préserve-moi de l'homme violent (v5b). L'expression main ici peut être interprétée dans son sens propre ou figuré. Hossfeld privilégie la piste du sens propre, considérant que la main est un indice pour les attaques de main dont il est dans la strophe (vv5-6)<sup>1013</sup>. Mais, avec J.L. Vesco, nous dirions que la main du Ps 140 peut aussi avoir un sens figuré et pourrait simplement signifier « emprises », étant donné que les attaques de main que suggère Hossfeld ne sont pas indiquées de manière très claire : v5c parle plutôt des mauvaises intentions, alors que v6 évoquent des pièges<sup>1014</sup>. Toutes ces deux mentions n'indiquent pas une attaque de contact direct avec la main de l'agresseur. Ps 141 fait état d'un instrument comme intermédiaire dont l'agresseur se servirait. « Garde-moi du filet qu'on me tend », telle est la prière du psalmiste. Le filet est la métaphore du piège et semble ne pas indiquer une attaque directe, mais plutôt indirecte par le biais du produit de la main. Dans ces deux occurrences, il s'agit d'une protection physique.

---

au (b) et (c) comme étant deux pôles d'un seul et même sens. En effet, selon lui, d'une part, la sollicitude divine envers son peuple et les individus est exprimée à maintes reprises par le terme *nsr* ; d'autre part, on recourt à ce terme pour rendre compte de l'attitude, qu'Israël et l'homme de Dieu devront adopter en réponse à la sollicitude de Yhwh. Voir G. SAUER, *art. smr*, col 101.

<sup>1013</sup> Voir HOSSFELD, *op. cit.*, p. 738.

<sup>1014</sup> Voir J.L. VESCO, *op. cit.*, p. 1307: « "Garde-moi" (Ps 16,1 ; 17,89 ; 25,20 ; 86,2 ; 140,5 ; 141,9) des mains, c'est-à-dire du pouvoir des impies qui ne pensent qu'à me faire tomber ».



Un autre son de cloche se fait entendre du côté du Ps 145. Au v20, le psaume met le verbe *qal* au participe *qal* actif à la troisième personne seulement avec complément d'objet : *qal*, « ceux qui l'aiment ». Il manque ici le complément d'éloignement qui se trouve dans les autres occurrences. Le *qal* du Ps 145 semble davantage se concentrer sur les rapports entre Dieu et les bénéficiaires de son action du verbe *qal*, tout comme le suggère l'action sociale de Dieu dans les versets précédents (vv17-19). Ainsi, en nous appuyant un peu sur une des options de G. Sauer<sup>1015</sup>, nous dirions que le participe *qal* en Ps 145 indique davantage les rapports affectueux que Dieu entretient avec les concernés : Yhwh est le « gardien, la référence, le recours » de ceux qui l'aiment.

En un mot, dans le dernier psautier davidique, la protection de Dieu rendue par le verbe *qal* n'est pas seulement physique, mais aussi affective.

## 4.2 Interventions négatives

Les Pss 138, 139, 140, 141, 143 et 145 comportent des indications sur le sort que le psalmiste souhaite pour le mauvais. Regardons-les de plus près.

### a) Ps 138 : la main sur les adversaires

Le premier psaume de la collection utilise en v7 l'expression « porter la main sur les adversaires » pour la peine qui devra frapper les mauvais. En fait, il s'agit d'une réflexion dans laquelle il est évoqué en termes hypothétiques ce qui adviendrait si le psalmiste se retrouvait en détresse, en proie à des attaques des ennemis. Dans ce cas, il ne fait l'ombre d'aucun doute que le Dieu du psalmiste pourra intervenir en portant « sa main » sur ses adversaires. Mais, que signifie exactement le fait que Dieu porte la main sur ses adversaires ? S'agit-il de les maîtriser et leur empêcher ainsi la de vaincre ? Ou faudrait-il aller un peu plus loin ? Serait-il question d'une extermination dans le sens de décimer. Hossfeld se limite à observer à cet endroit que la main et la droite de Dieu sont les symboles de l'intervention de Dieu, tout comme cela se vérifie aux psaumes 21,9 ; 44,3 ; 89,14 et

---

<sup>1015</sup> Voir G. SAUER, *art. cit.*, in THAT, col. 985: «immer wieder wird betont, dass Gott seine Fürsorge den Menschen zuteil werden lässt».

139,10<sup>1016</sup>. On a pourtant dans ces occurrences aussi bien des interventions positives que négatives. En Ps 21,9, il est dit que Dieu portera sa main sur tous ses ennemis, et sa droite sur tous ses adversaires. La suite, le v10, nous part d'un sort des adversaires, qui selon nous, doit avoir un rapport direct avec l'acte de porter la main, étant donné qu'il doit s'agir de mêmes adversaires. Ainsi, porter la main a comme conséquence finale, l'anéantissement des adversaires. En Ps 44,3 cependant, l'intervention de la main de Dieu est indiquée en relation avec la libération et l'installation des « pères ». La main de Dieu portait la libération et le bonheur de posséder une terre. Il en va tout autrement avec Ps 89,14 qui clame la puissance créatrice de Dieu manifestée par sa main puissante, sa droite levée. Enfin, la mention de la main de Dieu en Ps 139,10 indique la présence de Dieu qui accompagne le psalmiste dans tous les horizons, et n'a pas vraiment pas beaucoup à avoir avec quelconque manifestation de puissance libératrice, destructrice ou créatrice<sup>1017</sup>.

Que faut-il alors retenir en ce qui concerne Ps 138 ? La main est-elle la manifestation de présence ou de puissance ? Le contexte immédiat ne permettrait pas d'affirmer avec certitude que la main de Dieu conduira à l'élimination des adversaires. Tout au moins, l'intervention de la main de Dieu est l'action qui permettrait au psalmiste d'être vainqueur. Ainsi, la main maîtrise l'adversaire et accorde la victoire.

#### **b) Ps 139 : la mort de l'impie et l'éloignement des sanguinaires**

Le psalmiste du Ps 139 nous indique deux châtiments qu'il réserve au mauvais. Le premier est exprimé à Dieu sous forme de souhait. Le Dieu présent auquel il s'est adressé dès le début de sa prière voudra bien s'occuper de « tuer le mauvais » (v19a). Le deuxième châtiment est formulé dans un impératif à l'adresse des « hommes de sang » : ils devront s'éloigner du psalmiste (v19b). De quoi s'agit-il exactement dans ces sentences ?

---

<sup>1016</sup> Voir HOSSFELD, *op. cit.*, p. 709.

<sup>1017</sup> Cf. supra.

D'abord la sentence de mort. Le psalmiste recourt pour cela à l'usage de la particule suivi du *yiqtol qal* à la 2<sup>ème</sup> personne. C'est là une forme hypothétique pour formuler une demande plutôt tempérée qui se transforme en un souhait. L'élimination devra porter sur le mauvais. On trouve des imprécations semblables en Pss 104,35 et 137,7-9. En effet, Ps 104 se prononce aussi très violemment contre les pécheurs et les infidèles pour lesquelles il souhaite la disparition et l'extermination. Le psaume exilique 137, 7-9 espère, par vengeance, l'extinction des nourrissons de Babylone promise au ravage pour avoir maltraité Israël. En d'autres termes, le psautier atteste aussi des endroits, dans lesquels l'orant se prononce pour la suppression de la vie de la personne qui n'est pas fidèle à Dieu ou qui en veut aux fidèles de Dieu. Pour Vesco, ce sont là des imprécations qui « manifestent la totale incompatibilité qu'il y a entre Dieu et le mal »<sup>1018</sup>.

En fait, l'incompatibilité que constate le psalmiste, se base au bout du compte sur le principe de la réciprocité et de la vengeance exprimée notamment dans la loi du talion, conception suffisamment répandue et ancrée dans l'Orient ancien. À de nombreux endroits de l'AT, l'homme religieux agit et réagit selon ce principe de la réciprocité. Mais la loi du talion en Israël telle qu'attestée notamment dans le Pentateuque (Ex21,23 ; Lv24,19 ; Dt 19,21) était déjà elle-même un réel progrès dans la jurisprudence de l'humanité. Le VTB confirme que c'est de cette manière que « la législation israélite freine la passion humaine toujours prête à rendre le mal pour le mal »<sup>1019</sup>, interdisant ainsi la vendetta illimitée des temps barbares. Plus tard, la loi du talion va même être adoucie, par le fait qu'on admettait dans certains cas la réparation du mal par le paiement d'une somme d'argent<sup>1020</sup>. Beate Ego souligne, à ce propos, que l'idée d'une équivalence entre l'agir et la conséquence fait partie des thèmes centraux de la pensée rabbinique<sup>1021</sup>. Le principe de « pierre pour pierre, dent pour dent » se retrouve dans la Mishna comme principe qui règle les rapports

---

<sup>1018</sup> J.- L. VESCO, *op. cit.*, p. 1300.

<sup>1019</sup> VTB, col. 1326. Cf. J.ASSMAN et alii, *Richten und Retten : Zur Aktualität der altorientalischen und biblischen Gerechtigkeitskonzeption*, in B. JANOWSKI, *Beiträge zur Theologie des Alten Testaments: 2. Die rettende Gerechtigkeit*, Neukirchen-Vluyn, 1999, pp. 220-246.

<sup>1020</sup> Voir Ibid.

<sup>1021</sup> Voir B. EGO, „Mass gegen Mass“. *Reziprozität als Deutungskategorie im rabbinischen Judentum*, in R. SCORALICK, *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes*, pp. 193-217.

de réciprocité entre péché et châtement, faute et malédiction. De toutes les façons, l'homme vétérotestamentaire est convaincu que son Dieu agit toujours selon sa justice. Celle-ci s'exprime de temps en temps en termes de vengeance.

On peut dès lors comprendre la préoccupation du Ps 139,19 de souhaiter la mort du mauvais qui est un homme de sang, étant donné que celui qui verse le sang devra aussi voir son propre sang versé. Ici encore, le VTB renseigne que « dans la société nomade que formait Israël à ses origines, les membres du clan devaient se protéger et se défendre mutuellement. En cas de meurtre, un *goel*, « vengeur du sang » (Nb35,21) vengeait le clan en tuant l'assassin ». Mais cette pratique allait évoluer avec le temps, quand la société devait plus organisée politiquement. On passait ainsi de la vengeance individuelle à celle de la société. L'individu ou le clan offensé n'était plus responsable de sa propre vengeance ; la société devait s'en occuper. À partir de l'époque royale, la conscience de laisser à Dieu exercer sa justice et sa vengeance va de plus en plus prendre racine dans la société<sup>1022</sup>.

Par ailleurs, le souci de prendre distance par rapport aux sanguinaires repose certainement sur un principe de sagesse religieuse qui revient, par ailleurs, de temps en temps dans le dernier psautier davidique de manière générale. Il ne s'agit pas de sanguinaires partout ailleurs dans la collection. Disons-le un peu par anticipation. En Ps 145, par exemple, le psalmiste subit un sort tout à fait l'inverse de celui des impies, considérés des personnes qui n'adhèrent pas au Dieu du psalmiste. Patrick Miller fait ressortir la nuance sapientielle du v20 du Ps 145 en mettant un parallèle avec Ps 1 qui donne toute la couleur sapientiel au psautier<sup>1023</sup>.

### **c) Ps 140 : la mort par le feu et l'eau ainsi que l'expulsion des impies**

Le principe que suit Ps 140 n'est pas loin de celui du psaume qui le précède en ce qui concerne le sort à réserver au mauvais. En effet, ce psaume se prononce pour l'extermination du mauvais. Il procède cependant autrement. Son souci de voir disparaître le mauvais, le psalmiste ne l'expose pas directement auprès de Yhwh. A

---

<sup>1022</sup> Cf. VTB, col. 1327.

<sup>1023</sup> Voir P. MILLER, *The end of the Psalter: a response to Erich Zenger*, in JSOT 80 (1998), p. 103. Le souci de se prendre distance par rapport aux mauvais est aussi partagé par Pss 140 et 141.

ce dernier, il se limite à poser une double demande en recourant à l'usage de la défense, c.à.d. la particule de négation suivie chaque fois du yigtol. D'abord, il demande à Yhwh de ne pas autoriser le désir des impies. Pour cela, il utilise la forme verbale qal du verbe . Ensuite, le psalmiste précise son intention en demandant à son Yhwh de ne pas soutenir les intrigues des impies. La défense est rendue ici par la formule verbale hiphil du verbe . Tout comme R.F. Edel, J.L. Vesco retient le sens d'offrir pour le verbe qui « fait partie du vocabulaire sapientiel » que l'on retrouve abondamment dans ce sens, notamment aux livres des Proverbes et du Siracide<sup>1024</sup>. Toutefois, le contexte d'usage au Ps 140,9 nous donne, quant à nous, de retenir ce sens d'offrir en le précisant un peu comme offrir la possibilité ou secours, d'où le sens final de soutenir ou appuyer.

C'est seulement après cette demande qui est comme une « mise en place », car elle permet au psalmiste de positionner son Yhwh par rapport aux impies, que l'orant se prononce sur le sort à leur réserver. Mais cette deuxième volée du discours est formulée à la troisième personne qui n'est pas Dieu non plus. Ainsi, on a affaire à un souhait du psalmiste lui-même, sans donc une implication directe de Yhwh comme auteur du sort que subissent les impies<sup>1025</sup>. On peut y dénombrer quatre séquences de la sentence: a) que le crime de leurs lèvres ( ) recouvre ( ) la tête de ceux qui m'assiègent ( ) (v10) ; b) que des braises (de feu) se déversent sur eux, qu'il les précipite dans le feu, dans les gouffres (v11) ; c) qu'il ne reste pas dans le pays (v12a) ; d) il doit être poursuivi jusqu'à l'extermination (v12b).

La séquence I du sort des impies révèle aussi bien la nature du sort que le crime dont les impies sont reprochés. D'abord le sort lui-même. Le psalmiste souhaite que la tête des impies soit couverte de leur crime. Qu'est-ce à dire ? Hossfeld s'en remet au principe du rapport entre acte et conséquence, et considère

---

<sup>1024</sup> Voir J. L. VESCO, *op. cit.*, p. 1308. Le verbe est présent en Pr 3,13 ; 8,35 ; 12,2 ; 18,22 ; Si 4,12 ; 35,15 ; et au Ps 144,13. Outre la littérature sapientielle, le verbe est aussi attesté en Is 58,10.

<sup>1025</sup> Nous reconnaissons cependant une implication indirecte de Dieu, puisque tout compte fait, ce souhait lui exprimer pour que lui, qui en a la compétence, l'exécute. Cf. VESCO, *op. cit.*, p. 1309: « Le psalmiste demande à Dieu de faire retomber sur les impies la peine qu'ils méritent en tenant des propos mensongers ».

que la formulation signifie que les impies devront punis selon leurs actes<sup>1026</sup>. Il s'agit, en fait, d'une expression qui veut dire qu'il faut appliquer une juste peine pour le forfait commis, tout comme cela est aussi explicitement attesté en Ps 7,17<sup>1027</sup>. Ce faisant, Ps 140 applique la justice en tant que compensation de la peine et non pas tellement selon le principe de la loi du talion que Ps 139 semble entre autre suggérer. Ensuite le crime reproché aux impies. En quoi consiste-t-il ? v9 indique le forfait des impies par les expressions et , deux termes presque synonymes qui ne signifient pas davantage sinon les intentions, les cogitations, les plans, intrigues. Il faut pourtant jeter le regard au reste du psaume (première partie) pour en savoir plus. En effet, vv3-6 rapportent une série de forfaits qui se résument en un crime de langue et une tentative d'atteinte à la vie dont les impies seraient responsables. Ainsi, plans sordides et intrigues (v3.5), paroles mensongères et malveillantes (v4), calomnies (v12)<sup>1028</sup> et pièges tendus sur le chemin (v6) forment certainement le paquet de ce crime de langue et de tentative de meurtre. Tendre un piège est une image qui vient des milieux des chasseurs. Les pièges n'ont de raison d'être que celle de permettre au chasseur de prendre le gibier en proie, soit déjà sans vie, soit pour l'achever. Contre Buysch qui semble s'accorder avec Goulder pour un sens réel, nous retenons uniquement cette interprétation métaphorique, car tout compte fait, ce sont les paroles de mauvaise langue (v12) qui sont le vrai problème du psalmiste et qui représentent de ce fait pour lui une menace de mort qu'il exprime en termes de piège tendu<sup>1029</sup>. En d'autres, le piège tendu est une image pour rendre le crime de langue, vrai danger qui menace le psalmiste.

On comprend alors pourquoi dans la séquence II, le psalmiste, agissant selon le principe de la réciprocité exposé ci-dessus, réclame pour les auteurs de ces actes la peine de mort, par le feu ( v11b) et/ou dans le gouffre ( v11c)<sup>1030</sup>. Hormis son usage liturgique à des fins de purification et la manifestation

---

<sup>1026</sup> Voir HOSSFELD, *op. cit.*, p. 739.

<sup>1027</sup> Cf. VESCO, p. 1309; HOSSFELD, p. 739.

<sup>1028</sup> Cf. J.L. VESCO, p. 1309.

<sup>1029</sup> Cf. BUSYCH, *op. cit.*, p. 167.

<sup>1030</sup> LXX : πρῶτον ἐπ' αὐτοὺς ἀνθράκες, que les charbons se déversent sur eux; Vg : cadant super eos carbones ignis, in foveas deicias eos. Beaucoup de critiques traduisent par braises dans le feu ou braises de feu, et est l'abîme en tant le fond des grandes eaux. Voir

de la gloire de Dieu dans les théophanies, le feu représente dans l'AT un instrument de châtement<sup>1031</sup>. Le feu constitue avec la pierre une des sanctions les plus extrêmes qu'Israël infligeait au nom de son Dieu à tous ceux qui le méritaient. Ainsi, de temps en temps, on trouve çà et là des affirmations selon lesquelles Dieu envoyait son feu ou bien le feu du ciel descendait pour punir ; il brûle, il dévore, il consume. La plupart de cas que nous avons recensés se concentrent dans deux des livres historiques, le livre de Josué ainsi que le deuxième livre des Rois. Bien souvent, la sanction du feu touche des étrangers, en tant qu'individus ou groupes. Mais de temps en temps, les fils et filles du pays sont aussi frappés. Spectaculaire est cependant la notice attestée en 2R19,18 et Is 37,19 selon laquelle « ils (les rois d'Assyrie) ont livré au feu leurs dieux ». Il s'en suit un petit commentaire dans chacune des occurrences en ces termes : « mais ces dieux n'étaient pas Dieu ; ils n'étaient que l'œuvre des mains de l'homme, du bois et de la pierre ».<sup>1032</sup>

Au regard de ce qui précède, on pourrait alors se poser la question de savoir si les mauvais du Ps 140 ne sont pas eux-aussi des étrangers, devant être sanctionnés par le feu. En fait, dans le dernier psautier davidique, seul Ps 144 nous révèle explicitement que son danger vient des « mains d'une race étrangère » (Ps 144,7.11). Autrement, on n'a aucun indice tranchant ailleurs dans la collection. Tout au plus pour Ps 140, le souhait du psalmiste en v12 selon laquelle l'homme de langue ne restera pas dans le pays peut être un indice. Nous y revenons tout à

---

notamment F.L. HOSSFELD, *op. cit.*, pp 734. 739; J.-L. VESCO, *op. cit.*, p. 1305; cf. R.F. EDEL, *op. cit.*, p. 170.

<sup>1031</sup> Nous avons pu recenser les passages suivants dans lesquels le feu est utilisé pour détruire la vie de l'être humain : Jos7,25 : tout Israël le lapida avec des pierres, et ils *les brûlèrent au feu* et les assommèrent avec des pierres ; Jos 14,15 : de peur que nous *te brûlions au feu*, toi et la maison de ton père ; Jos 15,16 : les philistins la brûlèrent *au feu, elle et la maison de son père* ; 2R1,12 : le feu de Dieu *le dévora, lui et sa cinquantaine* ; 2R1,14 : voici le feu est descendu et a dévoré les deux premiers chefs de cinquantaine et leurs cinquantaines ; 2R19,18 : les rois d'Assyrie ont dévasté les nations et leurs pays, et *ont jeté au feu leurs dieux* ; Jb1,16 : le feu de Dieu est tombé du ciel et a *brûlé les brebis et les jeunes hommes*, et les a consumés ; Ps 78,63 : *le feu dévora leurs jeunes hommes*, et leurs vierges ne furent pas célébrées ; Is37,19 : ils *ont jeté au feu leurs dieux* ; Jr 7,31 : ils ont bâti les hauts lieux de Topheth pour *brûler au feu leurs fils et leurs filles* ; Jr 19,5 : ils ont bâti les hauts lieux de Baal pour *brûler au feu leurs fils et leurs filles* ; Ez 21,3 : voici, *j'allume en toi un feu* qui consumera en toi tout bois vert et tout bois sec ; Ez 21,36 : je soufflerai contre toi le feu de mon courroux ; Ez 22,31 : je verserai sur eux mon indignation ; *dans le feu* de mon courroux *je les consumerai* ; Am1,4 : j'enverrai un feu dans tes murs, et il dévorera les palais de Ben-Hadak ; Am 1,10 : j'enverrai *un feu* dans les murs de Tyr, et *il dévorera* les palais... ; Am 1,12 : j'enverrai *un feu* dans les murs, et *il dévorera* le palais... ; Nahum 3,15 : le *feu te dévorera*, l'épée te détruira. La traduction est de la Concordance Biblique.

<sup>1032</sup> Traduction de la TOB.

l'heure à l'occasion de l'analyse de la séquence III dans la série de la sentence réservée à l'impie. Pour le moment, poursuivons l'analyse de la séquence II en jetant le regard sur l'autre instrument de destruction mentionnée dans le texte, à savoir le gouffre.

Le terme hébreu (*mahamorôt*) utilisé en Ps 140,11 mérite une clarification. C'est une forme plutôt difficile à identifier. Vesco y voit un hapax qui aurait en tant que tel des équivalents en ougaritique (*mhry*, adjectif qui qualifie la ville de Mot, la cité abyssale de la mort) et en arabe (*hamara*, verser de l'eau ou des larmes)<sup>1033</sup>. En fait, la LXX n'a pas vraiment traduit le terme hébreu; apparemment, elle s'est contentée de le transcrire par le substantif pluriel *ταλαιπωρίας* qui signifie malheur, souffrance, misère. Mais cette transcription en dit beaucoup sur la difficulté textuelle de ce terme. Au moins, la LXX indique un horizon d'interprétation digne de considération. Le terme a quelque chose à avoir avec la description d'un contexte de malheur. A ce niveau, beaucoup retiennent avec raison le sens gouffre, abîme, fond de l'abîme; Vesco suggère même avec une certaine originalité l'expression « précipices sans fond », à côté de certaines autres traductions qui proposent le terme « déluge »<sup>1034</sup>. On peut oser conclure de ce petit survol que le terme hébreu est réellement un hapax que le contexte permet de transcrire en un danger d'eau, que ce soit le gouffre, ou le fond des eaux de mer. Etre précipité dans les eaux du gouffre représentait ainsi pour l'israélite un péril particulier, dont on n'échappait presque pas. Le gouffre des eaux était un des dangers par excellence et devenait synonyme de la mort. Le VTB reconnaît à ce point que les eaux du gouffre marin « fournissent l'image la plus parlante d'un péril mortel (Ps 69,3), car leur fond est censé voisin du shéol (Jon 2,6s) »<sup>1035</sup>.

Passons maintenant aux deux dernières séquences de la sentence. La séquence III souhaite en v12a que le mauvais, l'homme de langue, quitte le pays. La question qui est amorcée un peu plus haut est de savoir si cet aspect de la sanction s'adresse à des fils et filles du pays ou plutôt à des étrangers qui auraient tous les

---

<sup>1033</sup> J.L. VESCO, p. 1309.

<sup>1034</sup> Ibid. Cf. HOSSFELD, p. 739 : « Wasserlöcher » ; Jérôme: „déluge“.

<sup>1035</sup> VTB, col. 741.



droits de quitter le pays dans lequel ils vivent puisqu'ils sont étrangers. D'autant plus que dans l'antiquité profonde, les questions relatives au titre de séjour n'étaient point réglées comme le droit commun international commencera à s'y intéresser plus tard. Il faudra probablement concevoir l'aspect présenté dans cette séquence comme une alternative au châtement suprême dont il est question plus haut, et qui est de toutes les façons reprises dans la dernière séquence en v12b, montrant ainsi que l'option première est bien celle d'éliminer physiquement le mauvais, l'homme de langue, l'homme de violent et méchant. Pour cela, le psalmiste n'adresse pas directement sa demande à son Dieu, mais l'on croit comprendre qu'il espère bien que son Yhwh l'entend et puisqu'il est un Dieu juste, il agira selon sa justice pour punir ceux qui menacent ses fidèles.

#### **d) Ps 141 : la mort sur le rocher et le piège des filets**

La mort sur le rocher et la mort dans les filets, telles sont les deux formes de sentences que Ps 141 se représente pour le mauvais. Aux vv6.10, le psalmiste du Ps 141<sup>1036</sup> se prononce sur le châtement qui frappe ou devra frapper le mauvais ; et ce, grâce à l'intervention de Dieu. Au v6, en effet, il est fait un constat, selon lequel les chefs des malfaisants sont précipités dans le rocher, et donc mort s'en est suivie ; au v10 se fait entendre le souhait du psalmiste de voir les mauvais tombent dans leur filet, c.à.d. celui de la mort. Ainsi, donc, Ps 141 évoque d'une part la mort par fracas et écrasement sur le rocher, et d'autre part la mort dans son propre piège. Regardons de plus près le sens et la portée de ces deux sortes de châtement.

Le constat de la mort par fracas et écrasement sur le rocher est mentionné à la fin d'une longue description sur le crime de la langue. En effet, v6 fait partie d'un ensemble qui peut être structuré de la manière suivante : I (vv1-2) : Introduction-mise en disposition ; II (vv3-7) : corps de la prière - demandes portant sur le comportement du psalmiste<sup>1037</sup>. Les deux premiers versets de ce psaume sont une

---

<sup>1036</sup> Cf. NCB, 1987 où Ps 141 a comme titre « provocation ».

<sup>1037</sup> Le reste, vv8-10, forme un ensemble qui avec sa confession de foi ainsi que son souhait final constitue la conclusion du psaume. Cf. d'autres propositions de structures chez Hossfeld, Vesco et Buysch. Hossfeld répartit le psaume en trois : I (vv1-4 : titre et demandes initiales) ; II (vv5-7 : description du malheur) ; III (vv8-10 : confession de foi et demandes finales), voir HOSSFELD, p.

introduction qui met Yhwh et le psalmiste dans une bonne disposition pour la prière. Selon la structuration générale des psaumes de supplication proposée par Harrington, on pourrait en fait considérer les deux premiers versets du Ps 141 comme une invocation un peu plus développée<sup>1038</sup>. En somme, c'est une mise en disposition, dans laquelle rien n'est encore dit sur le contenu de la démarche de l'orant. Avec v3, s'amorce, selon nous, la prière de supplication proprement dite. v3 formule une première demande adressée directement à Yhwh au moyen de deux impératifs qal du verbe ayin-yod (garder, veiller) et , du verbe pe-nun (surveiller). Les deux membres du verset forment un parallélisme symétrique : les deux propositions commencent avec le verbe suivi d'un double complément d'objet ( // ); les deux verbes de deux propositions portent le suffixe emphatique ( // ); les deux propositions se terminent avec un substantif dont la dernière lettre est le yod ( // ); les deux verbes sont synonymes ; et enfin, les deux membres du verset ont presque le même sens. Ils disent de deux manières, avec un vocabulaire différent, la seule et unique préoccupation du psalmiste, à savoir la prudence dans l'usage de la parole. Tout comme beaucoup d'autres dans sa société, le psalmiste du Ps 141 en est convaincu : les abus de la langue ont de graves conséquences dans les relations interhumaines. C'est pourquoi le sage, l'homme de Dieu se fait un point d'honneur à ne pas tomber dans le piège de la faute ou des abus de la langue. Ainsi, le souci du psalmiste du Ps 141 n'est pas à ce niveau du discours aussi original ; son souci est partagé ailleurs dans l'AT, en particulier dans le psautier, dans d'autres livres sapientiaux<sup>1039</sup>.

---

746. Vesco propose une structure chiasique qui se présente comme suit: A « Yhwh », « garder », « bouche », « impies », « faiseurs d'iniquité » vv1-4b ; B « mets délicieux », « car » vv4c-5 ; B' « car », « délicieux » v6 ; A'- « bouche », « Yhwh », « garder », « faiseurs d'iniquité », « impies » vv7-10, voir VESCO, p.1312. Buysch suggère aussi une structure chiasique dans l'ordre suivant : A- B 141,1 – C 141,2 – D 141,3-4 // D' 141,5-6 – C' 141,7 – B' 141,8 – A' 141,9-10). Voir BUYSCH, p. 216 (N.B. C'est nous qui ajoutons les lettres au schéma de Buysch).

<sup>1038</sup> Cf. W. HARRINGTON, *op. cit.*, pp. 476-477.

<sup>1039</sup> **Pss** 5,10: rien dans leur bouche n'est sûr, leur cœur est plein de crimes ; leur gossier est une tombe béante et leur langue une pente glissante ; 10,7 : sa bouche est pleine de bénédiction, de tromperie et de violence, il a sous sa langue forfait et méfait ; 34,14 : garde ta langue du mal et tes lèvres des médisances ; 39,2 : dans ma conduite, je me garderai des écarts de langage ; **Pr** 10,19 : où abondent les paroles le péché ne manque pas, mais qui réfrène son langage est un homme avisé ; 29,20 : aperçois-tu un homme prompt à parler ? Il y a plus à espérer d'un sot que lui ; 10,8 : l'homme aux propos stupides court à sa perte ; 13,3 : qui surveille sa bouche protège sa vie, qui ouvre trop large ses lèvres se ruine ; 20,19 : n'aie pas de relation avec qui parle trop ; 12,6 : les paroles des méchants sont des embûches meurtrières ; 26,22 : les paroles du calomniateur sont des friandises, elles coulent jusqu'au très fond des entrailles ; **Si** 5,14 : ne te fais pas une réputation de médisant, et

Entretiens, la demande faite à Yhwh de manière générale au v3, va être précisée ou illustrée en v4 avec l'évocation du mauvais (v4b)/ des malfaisants (v4c). Non seulement qu'il faut faire attention à la parole qui sort de sa propre bouche, mais avant tout, il faut éviter de s'associer ou de fréquenter les mauvais ou malfaisants pour ne pas être poussé soi-même au crime et aux mauvaises paroles dont ils sont souvent responsables. La distance par rapport à la source de perdition doit être recherchée à tout prix, même s'il faut pour cela subir les justes coups du juste qui agit par fidélité (v5). Le psalmiste sait que le comportement des malfaisants conduit à la mort, comme c'est notamment le cas de leurs juges<sup>1040</sup> dont Ps 141 rappelle qu'ils ont perdu la vie (v6a), apparemment pour avoir calomnié le psalmiste qui ici fait siennes les paroles citées en v7 : « comme on laboure et défonce le sol, on a dispersé nos os à la gueule des enfers ».

Si le rapport des vv6-7 avec vv4-5 est clair, le sens des expressions qu'ils utilisent l'est moins. Que signifie , sont précipités dans les mains du rocher (v6a) ? Comment faut-il comprendre les paroles citées en v7 ? Quel est leur contexte premier ? Est-elle compréhensible l'application que le psalmiste en fait sur lui-même ? Le premier membre du verset v6 est plutôt difficile à comprendre. Le pluriel , juges, est le sujet du niph'al pluriel du verbe « jeter, précipiter ». Pourquoi le psalmiste évoque tout d'un coup « leurs juges », c.à.d. les juges des malfaisants ? Qui sont ces juges ? La TOB a préféré pour cela traduire le terme par un concept beaucoup plus général « chefs ». Il faudrait plus probablement voir dans cette expression la nuance du responsable, ceux qui portent la responsabilité quand les malfaisants agissent en groupe. Quelles sont alors les mains du rocher ? Le père R.J. Tournay estime à ce propos dans une « nouvelle » interprétation des vv5-7 du Ps 141 publiée dans la Revue biblique en 1983, que les mains du rocher dont il est question ici sont les mains de Yhwh lui-même<sup>1041</sup>. Selon le dominicain, le mot , qui désigne une grande masse rocheuse et est synonyme de s'applique sans équivoque à Yhwh, tel qu'aussi aux Pss 18,3.32 ; 19,15 ; 31,4 ;

---

avec ta langue ne tends pas de pièges ; 20,8 : qui multiplie les paroles sera détesté ; 23,13 : n'habitue pas ta bouche aux grossièretés malséantes.

<sup>1040</sup> ; Vesco: leurs juges.  
<sup>1041</sup> R.J. TOURNAY, *Psaume CXLI. Nouvelle interprétation*, in Revue Biblique 19 (1983), p. 327.

42,10 ; 71,3 ; 144,1<sup>1042</sup>. Ceci signifie que, comme nous l'avons montré plus haut, les mains de Dieu sont ambivalentes, elles protègent tout comme aussi elles peuvent détruire. Le mot rocher lui-même appliqué à Dieu a aussi un double sens. D'une part, il apparaît en plusieurs endroits comme lui de protection de l'homme religieux<sup>1043</sup>. D'autre part, le rocher se présente un lieu de désolation, « un instrument de ruine, d'écrasement et de mort brutale »<sup>1044</sup>, tout comme au Ps 141. Sous cet aspect, l'expression « mains du rocher » est finalement semblable aux « mains du shéol » que l'on trouve en Ps 49,16 ; 89,49 ; Os 13,14<sup>1045</sup>. Tomber dans les mains du rocher est dans ce cas synonyme de descendre dans le shéol ; en d'autres termes, l'expression signifie « trouver la mort ». v7 semble suggérer alors que le motif de cette mort est la calomnie ; celle-ci se retourne contre les auteurs de la calomnie dans la même forme que le contenu de leur propre calomnie. En d'autres termes, leur mal se retourne contre eux ; c'est le principe de la vengeance et rétribution terrestre<sup>1046</sup>. Tournay précise alors que la mort de ces « juges » est spectaculaire comme l'a été le malheur d'Israël lors de la grande catastrophe de 587 à l'occasion de la déportation en Exil babylonien<sup>1047</sup>. En fait, les paroles citées en v7 semblent rappeler la description métaphorique qu'Ez 37,1-14 fait de l'Exil. Mais la piste de l'exil n'est certainement pas la seule plausible dans l'interprétation de cette expression. Le fait que les ossements étaient éparpillés et restaient ainsi sans sépulture représentait le déshonneur et l'humiliation par excellence. Ainsi par exemple, le psalmiste du Ps 53 s'insurge contre les assiégeants d'Israël qu'il considère comme des fous et des malfaisants qui étaient unis dans le vice et qui, de ce fait, ont oublié Dieu; leur châtement est la dispersion de leurs os.<sup>1048</sup> Dans un de ses oracles, le prophète Jérémie prévient les dirigeants du peuple devant les fruits amers de leurs déviations religieuses, dont la conséquence ultime serait la dispersion de leurs ossements sans

---

<sup>1042</sup> Ibid.

<sup>1043</sup> Cf. VTB, col. 1132-1133.

<sup>1044</sup> Cf. R.J. TOURNAY, *art. cit.*, p. 327.

<sup>1045</sup> Ibid.

<sup>1046</sup> Cf. Ps 140, et voir l'exkursus la rétribution dans l'AT dans la première partie. C'est là un élément de plus qui atteste l'ancrage du psaume dans la théologie sapientielle.

<sup>1047</sup> Cf. TOURNAY, *art. cit.*, p. 327. Cf. HOSSFELD, *op. cit.*, p. 750.

<sup>1048</sup> Voir Ps 53, « car Dieu a éparpillé les os de tes assiégeants ».

sépulture<sup>1049</sup>. Le prophète Ezéchiel, de son côté, dirige le châtement de Dieu contre des adorateurs des idoles dont les ossements devront être dispersés devant les autels de leurs dieux<sup>1050</sup>. Nous pensons que Ps 141, en évoquant la dispersion des ossements, s'inscrit dans la ligne des occurrences mentionnées ci-dessus. Toutefois, on y trouve une particularité ; désormais, les os sont dispersés non point à un endroit visible par tous comme notamment dans l'occurrence de Jérémie, mais plutôt loin de l'espace des vivants, à savoir devant le shéol. Ceci apporte certainement un renforcement dans la métaphore de la mort que représente l'expression, sans pour autant changer grand-chose à l'humiliation que comporte le châtement.

Le deuxième châtement évoqué en Ps 141 est la mort dans et par le filet. Le psalmiste recourt, pour ce la, au *yiqtol qal* du verbe *pe-nun* dont le sujet est , les mauvais (v10) ; les mauvais tomberont dans leur filet. Contrairement à la première partie, à partir du v8, on a la nette impression que le psalmiste se sent menacé ; il est en face d'un danger imminent dont le psalmiste doit se préserver. C'est à ce point que Ps 141 se rapproche vraiment du Ps 140. En effet, tout comme au Ps 140, le psalmiste du Ps 141 se retrouve devant des personnes qui lui tendent un piège, disons sur le chemin. Comme nous l'avons montré au psaume précédent, le motif de tendre un piège représente une tentative claire d'atteinte à la vie, car les pièges des chasseurs de bêtes ou d'oiseaux étaient faits pour obtenir une proie, et donc pour tuer. Et même quand le butin était retrouvé vivant, l'heureux chasseur ou oiseleur s'empressait de l'achever<sup>1051</sup>. Ici aussi, tendre un piège est une métaphore pour l'atteinte à la vie. La fin du v8 avait déjà clairement présenté la gravité de la situation en suppliant Dieu de ne pas le laisser rendre l'âme. Bien que les occurrences du psautier ne soient pas très explicites là-dessus<sup>1052</sup>, il reste que le

---

<sup>1049</sup> Jr 8,1-2

<sup>1050</sup> Ez 6,5.

<sup>1051</sup> Cf. supra.

<sup>1052</sup> Ps 11,6: Il fera pleuvoir sur les méchants des pièges, du feu et du souffre ; Ps 38,12 : Ceux qui *cherchent à me tendre des pièges*, et ceux qui cherchent mon mal parlent de malheurs et disent des tromperies tout le jour ; Ps 64,5 : ils s'entretiennent ensemble *pour cacher des pièges* ; Ps 69,22 : que la table soit un piège ; Ps 91,3 : Car il te délivrera su piège de l'oiseleur de la peste calamiteuse ; Ps 106,36 : ils servent leurs idoles et elles furent en piège ; Ps 119,10 : *les méchants m'ont tendu un piège* ; Ps 124,7 : Notre âme s'est échappée comme un oiseau du piège des oiseleurs ; le piège s'est rompu, et nous (nous) sommes échappés ; Ps 142,3 : sur le chemin par lequel je marchais, ils *m'ont caché un piège*.

piège tendu, même ici en Ps 141, représente un vrai danger. Etant donné que le danger que les malfaisants ont préparé tenaient à supprimer la vie du psalmiste, leur renvoyer l'ascenseur signifie que le psalmiste les envoie à son tour à la mort<sup>1053</sup>.

Comment le psalmiste réagit-il au danger qui le menace? Il commence par (ré) invoquer son Dieu, faisant la mise en présence de début, avant de décrire son malheur (v9), avant de demander le châtement pour les impies ( v10a) et la récompense pour lui ( v10b). Ici aussi, nous constatons que la réaction du psalmiste repose d'une certaine manière sur le principe de la réciprocité et rétribution que Dieu voudra bien appliquer en fonction de sa justice. Une fois de plus, comme dans la première partie, le psalmiste se désolidarise du mauvais en espérant un sort – contraste. Si le mauvais tombe dans son propre filet et en meurt, le psalmiste, lui, vivra puisqu'il saura « passer outre ».

#### **e) Ps 143 : tuer les ennemis par fidélité**

Le châtement que le psalmiste du Ps 143 réserve à celui qu'il désigne tantôt au singulier comme son ennemi (v3), tantôt au pluriel comme mes ennemis (vv9.12) et adversaires (v12) a la particularité d'être formulé dans les termes suivants : tu extermineras par fidélité. C'est la première fois que le *hesed* Yhwh est explicitement indiqué comme motif d'une intervention négative de Yhwh. En fait, l'expression de ce souhait qui intervient en fin de psaume semble être l'aboutissement de tout un long processus dont le départ se trouve dans les tous premiers versets du psaume.

En effet, Ps 143 peut être, selon nous, réparti en trois sections<sup>1054</sup>. Une première section est faite de l'invocation et de la première mise en présence I (vv1-2)<sup>1055</sup> ; elle est suivie de la description de la détresse et une deuxième mise en

---

<sup>1053</sup> Cf. C. STICHER, *Die Rettung der Guten durch Gott und die Selbstzerstörung der Bösen*, p. 282, estime que l'orant faisait partie de la communauté des Sadikim : « Der Beter gehört wohl zu den Zadikim, die sich vor Verfehlungen und vor der Gemeinschaft mit den Frevlern hüten ».

<sup>1054</sup> Cf. Vesco propose une structuration en deux parties (vv1-6//vv7-12). Les deux parties sont en symétrie chiasique : A- Yhwh, dans la justice (v1), ton serviteur, vivant (vv2.3), dans ta fidélité (v1) ; B- l'ennemi, mon âme (vv3.6), mon souffle (v4), œuvre (v5), terre (vv3.6) // B'- l'ennemi (v9), mon âme (v8), mon souffle (vv7.10), mettre en œuvre (v10), terre (v10) ; A'- Yhwh, dans la justice (v11), ton serviteur (v12), vivre (v11), dans ton amour (v12). Voir VESCO, *op. cit.*, p. 1324.

<sup>1055</sup> Vesco aussi considère aussi que vv1-2 forme un tout comme « invocation et appel initial ». Voir VESCO, *op. cit.*, p. 1324.

présence Il (vv3-8). Le tout se clôture par une demande d'intervention divine (vv9-12).

Une fois de plus, conformément à la structuration classique des psaumes de supplication, Ps 143 commence par une invocation suivie de la mise en présence<sup>1056</sup>. L'invocation est courte ; elle se limite à nommer le Nom de Dieu. Ensuite, vient une série de quatre demandes à l'impératif en vue d'installer le climat nécessaire à la dynamique de prière entre le psalmiste et son Dieu. Les quatre impératifs sont : , impératif qal du verbe lamed-guttural (v1a) ; , impératif yiqtol du verbe pe-aleph , être attentif (v1b) ; , impératif qal du verbe lamed-guttural , répondre (v1c) ; défense qal du verbe ayin-waw (v2a). Ps 143 regroupe dans son introduction un vocabulaire qu'on retrouve dans les invocations de beaucoup d'autres psaumes de supplication. Ainsi, l'impératif qal est présent dans Pss 4,2 ; 17,1 ; 28,2 ; 61,2 ; 64,2 ; 102,2 ; 116,1 ; 130,2) ; est attesté en Pss 5,2 ; 17,1 ; 53,2 ; 141,1)<sup>1057</sup>. Dès l'ouverture de cette prière, le psalmiste tient à souligner qu'il tient à ce que Yhwh son Dieu prête l'oreille et qu'il réponde à sa demande qui dans cette partie du psaume n'est pas encore posée. Implorant la bonne disposition de Dieu à bien vouloir intervenir à sa faveur, le psalmiste nomme deux des plus grands attributs de Dieu, à savoir , dans ta fidélité et , dans ta justice. Les deux substantifs sont cités l'un après l'autre, comme s'ils étaient en apposition. Ce n'est vraisemblablement pas le cas. Car, le complément dépend du verbe (v1b), tandis que se rapporte à (v2c). Ainsi indiqués, ces deux attributs vont jouer un rôle capital dans toute la trame de la prière du psalmiste. Celui-ci s'adresse à un Yhwh dont il attend qu'il agisse selon son *emet* et sa *sedeqah* à sa faveur et pour le malheur de ceux qui représentent pour lui un danger. Nulle part ailleurs dans la collection il n'est fait mention de la fidélité comme motif du châtement que Dieu inflige aux adversaires du psalmiste. En Ps 138, l'*emet* est indiqué comme motif de louange que le psalmiste élève vers le Nom de Dieu (v2)<sup>1058</sup>. Dans ce premier psaume de la collection, la fidélité était mentionnée au même titre que le *hesed*, et tous les deux attributs étaient vraisemblablement évoqués en rapport avec les promesses extraordinaires de Dieu (v2). En Ps 143, non

---

<sup>1056</sup> Cf. W. HARRINGTON, *op. cit.*, p. 476-477.

<sup>1057</sup> Cf. VESCO, p. 1305.

<sup>1058</sup> Cf. *Supra*.

seulement que l'*emet* est évoquée cette fois-fois en même temps que la *sedeqah*, mais aussi il reçoit pour ainsi dire un rôle inverse : là où on l'attendrait plutôt pour être la raison de l'intervention de Dieu en faveur du psalmiste, il est la raison du malheur qui s'abat sur le mauvais. Ceci est normalement le propre de la *sedeqah* dont Dieu se sert pour appliquer le principe de rétribution individuelle et collective<sup>1059</sup>. De toutes les façons, les couleurs sont bien annoncées dans ce début du psaume : le psalmiste veut voir son Dieu agir selon ses attributs, même si leur application devrait être un peu particulière.

Le souci de justice exprimée dès le début se poursuit dans la deuxième section du psaume aux vv3-8. En effet, après avoir décrit la détresse du psalmiste en vv3-6, le psalmiste en appelle en v8 de nouveau à la fidélité de Yhwh, dirait-on comme conclusion logique et seule solution pour sortir de la détresse. Cette fois-ci cependant, le psalmiste n'utilise pas le terme *emet*, mais plutôt le *hesed*. L'indication temporelle « dès le matin » renforce l'intensité de l'attente de la part du psalmiste. En d'autres, on ne saurait plus attendre le moindre instant ; l'intervention divine est plus qu'urgente. Aux yeux de Vesco cependant, « le matin est le moment habituel de la réponse divine, après l'angoisse de la nuit (Pss 5,4 ; 46,6 ; 90,14) »<sup>1060</sup>.

C'est sur le fond de l'insistance et de l'espérance sur le *hesed* divin qu'est faite en v9-10 la prière proprement dite de la délivrance par rapport aux ennemis et adversaires. Dès ici, sont posées les prémices du tableau-contraste final que présentent souvent les psaumes de supplication. Alors qu'en vv9-11 sont encore exposés le bonheur de la délivrance et ses conséquences pratiques pour le psalmiste, v12 se prononce sur le sort des adversaires ( ) et ennemis ( ): Yhwh voudra bien les exterminer, une fois de plus, par fidélité (*hesed*). Deux verbes sont utilisés dans ce dernier verset du psaume. Les deux verbes sont au hiphil, le premier au *yiqtol* ( , du verbe « supprimer, exterminer »), le deuxième au *qatal* ( , du verbe « périr pour faire périr, tuer,

---

<sup>1059</sup> Cf. supra et excursus *hesed* et *sedeqah* dans la collection.

<sup>1060</sup> VESCO, *op. cit.*, p. 1327.



exterminer »)<sup>1061</sup>. Le châtimeut qui devra frapper les adversaires et ennemis du psalmiste rentrent dans le cadre de la loi du talion qui a été évoqué plus haut dans cette section d'étude. En effet, v3 montrait plus haut que les ennemis sont des persécuteurs qui en voulaient à la vie même du psalmiste. Ainsi, le Dieu vengeur est prié de rendre la pareille.

#### f) Ps 145 : mort à tous les impies

C'est peut-être là la grande originalité de ce psaume, que d'appliquer son châtimeut à tous les impies. Qui sont « tous » les impies et pourquoi le psalmiste souhaite-il leur mort? Avant d'aborder les questions soulevées ci-dessus, il vaudrait mieux rappeler tout d'abord que Ps 145 est principalement une louange avec la structure classique des hymnes de louange<sup>1062</sup>. Certes, beaucoup d'auteurs ne retiennent pas nécessairement une structure qui est construite selon le modèle classique des hymnes. Le tout dépend des critères retenus dans la fixation de la structure. Ainsi, Lindar divise le psaume en 6 petits groupes (vv3-6 : grandeur de Dieu/vv7-9 : bonté/ grâce//10-13 : règne de Dieu//vv14-16 : bonté //vv17-20 : grandeur) ainsi que les cadres vv1ss et v21<sup>1063</sup>. Liebreich s'oriente selon la présence du lexème *brq* et divise le psaume de la manière suivante : vv3-6 : grandeur de Dieu ; vv7-9 : sa bonté ; vv14-20 : son règne et sa providence<sup>1064</sup>. Quant à nous, en recherchant une vue d'ensemble, nous proposons finalement de faire la synthèse des structures mentionnées ci-dessus.

Ainsi, en considérant tout d'abord que vv3-20 constituent le corps du psaume, nous mettons les trois premiers groupes de Lindar en une seule section, tandis que ses deux autres petits groupes forment la section vv14-20. Cela étant, notre structure du psaume se présente comme suit. vv1-2 et v21 en forment le cadre : vv1-2 en sont l'introduction qui place dans le climat de la louange et de la bénédiction et v21 est une petite conclusion qui revient rapidement sur la bénédiction du Nom de Dieu

---

<sup>1061</sup> Voir R.-F. EDEL, *Hebräisch-Deutsche Präparation zu den Psalmen*, 1976, p. 178.

<sup>1062</sup> Cf. W. HARRINGTON, *op. cit.*, p. 477-478.

<sup>1063</sup> Voir E. BALLHORN, *Zum Telos des Psalters*, 2004, p. 286. En outre, la structure de Busych est très proche de celle de Lindar. Elle se présente comme suit : exposition (vv1-2) ; strophe I (vv3-6) ; strophe II (vv7-10), strophe III (vv11-13), strophe IV (vv14-16), strophe V (vv18-20), résumé (v21). Voir BUYSCH, *op. cit.*, pp.308-312.

<sup>1064</sup> LIEBREICH, *Psalms*, pp. 187-190; cf. E. BALLHORN, *op. cit.*, p.286.

annoncée dès le début. Le corps du psaume est formé par deux sections vv3-13 et vv14-20. vv3-13 chantent la grandeur de Dieu, et vv14-20 présente la justice de Dieu qui s'occupe des nécessiteux et châtie les infidèles par la mort. Cette deuxième section du corps du psaume est un développement de la justice divine dont l'option est essentiellement marquée pour les pauvres et les nécessiteux. Ici aussi, tout aux occurrences précédentes se profile la loi de la rétribution et vengeance divine.

C'est dans ce contexte de louange et de reconnaissance de la grandeur et de la justice sociale de Dieu que le psalmiste se rappelle de solliciter de la part de son Dieu juste d'éliminer tous les impies. La forme verbale utilisée au v20 est le yiqtol hiphil du verbe . Ce verbe n'est pas très courant dans le psautier; il apparaît, par contre, plus fréquemment dans les livres historiques. Au niph'al, il est attesté 3 fois, et on le retrouve 1 fois dans la dernière collection davidique du psautier, sous la forme hiphil. Cela se justifie probablement par le fait que son complément « tous les impies » est aussi exceptionnel ; il n'apparaît qu'au Ps 145 dans cette forme pluriel avec l'adjectif indéfini . Qui sont « tous les impies » victimes du châtement divin ?

Ps 145 ne donne pas plus de précision sur les forfaits des , si ce n'est l'indication indirecte des vv18-19. Etant donné que les impies subissent un sort à l'inverse des autres, les amis de Dieu (v20a), il faut supposer leur comportement est exactement le tableau contraire de tout ce qui est des amis. En d'autres termes, les infidèles dans ce psaume sont toutes ces personnes qui n'invoquent pas Dieu, ne le craignent pas, et peuvent être considérés comme ennemis de Dieu (vv18.19.20). Qui sont ceux qui n'invoquent pas et ne craignent pas Dieu ? Ne pas invoquer Dieu, ce ne pas l'adorer ; ce n'être vraiment pas intéressé à son culte. Apparemment, on trouvait dans l'Israël de l'après exil de ces personnes qui vraisemblablement ne pratiquaient pas (plus) leur religion yahwiste. On revient ici d'une certaine manière au reproche d'idolâtrie exposé au Ps 139 qui finit par les désigner les non craignant Dieu comme « ennemis » de Dieu et du psalmiste lui-même (Ps 139,20-22). C'est principalement ce groupe de non – pratiquants qui est considéré comme des infidèles à leur religion et à leur Dieu. Si donc le seul chef d'accusation et le mobile de condamnation à mort est l'impiété ou la non adhésion à la religion yahwiste, doit-on craindre alors de se retrouver devant une profonde intolérance religieuse, un

fondamentalisme avec toutes ses conséquences possibles ? Dans le contexte du dernier psautier davidique, les non-craignant Dieu pouvaient tout aussi être des étrangers dont il est aussi question en Ps 144, les nations ainsi que leurs rois évoquées en Ps 138, que des fils et filles du pays non pratiquants.

Une fois de plus, nous nous retrouvons en plein dans la théologie sapientielle de la rétribution terrestre, selon laquelle les justes, c.à.d. ceux qui craignent et font la volonté de Dieu ont leur récompense dès ici-bas. Par contre, celui qui n'entre pas dans le registre décrit ci-haut, en l'occurrence « les impies » sont condamnés à l'extermination. Non sans raison certainement, Buysch signale, à propos de ce psaume, un genre de fausse note avec la mention du sort des impies<sup>1065</sup>. En effet, tout le long de ses 21 versets, ce psaume est un chant à la gloire et grandeur de Dieu, dont l'orant magnifie et bénit le Nom (vv1-2.21). Cependant, par-delà ce petit malaise littéraire, Ps 145 ne fait pas cavalier seul, quand il souhaite la « suppression » des impies.

### **g) Synthèse : les châtements de Dieu dans la collection Pss 138-145**

Le présent survol nous a présenté le tableau de différentes interventions divines souhaitées selon les circonstances diverses dans lesquelles se trouve le psalmiste. Nous pouvons en retenir les points suivants.

#### **(1) Formulation**

Dans aucun des psaumes, on ne retrouve une demande directe à l'impératif adressée à Yhwh pour intervenir à la défaveur de l'adversaire ou de l'ennemi du psalmiste. Le psalmiste recourt au yigtol de la deuxième personne. De ce fait, il exprime un souhait, un vœu que son Dieu voudra bien vouloir réaliser : Pss 138,7 :

, deux yigtol qal (tu étends ta main et ta droite me libère) ;

139,19 : , yigtol qal (si tu pouvais tuer); 140,11 : , yiqtol

---

<sup>1065</sup> Voir C. BUYSCH, *op. cit.*, p. 318. Du point de vue de critique textuelle, la question pourrait bien être un faux problème étant donné que nous ne nous trouvons pas devant une leçon particulièrement problématique. Bien au contraire, la critique s'interroge sur l'authenticité du v21, qui aux yeux de certains, est une addition liturgique postérieure (voir apparat critique de la BHS et cf. U. DAHMEN, *Psalmen- und Psalter-Rezeption*, 2003, pp. 196-203). Par ailleurs, du point de vue de la critique littéraire interne, la mention des impies et leur sort, ne doit pas nécessairement trop surprendre au regard du contexte général d'une collection, dans laquelle la thématique est omniprésente. En outre, la formulation contrastée n'est pas rare dans la littérature sapientielle, à laquelle Ps 145 appartient également. Cf. supra.

niphal (ils seront déversés sur eux dans des braises de feu) / , yiqtol  
hiphil ( il les précipitera dans le gouffre) / 140,12 : , négation du yiqtol  
niphal (ils seront expulsés du pays) ; /141,10 : , yiqtol qal (ils tomberont  
dans leur piège); 143,12 : , yiqtol hiphil (tu extermineras mes ennemis);  
145 : ,yiqtol hiphil (tu détruiras tous les impies). Une fois en Ps  
141,6 ( , qatal niphal, ils se sont fracassés dans la main du rocher), le  
psalmiste recourt au qatal de la troisième personne pour faire le constat de ce que  
Yhwh fait réellement.

## **(2) Châtiments**

Le châtimeut le plus récurrent que l'on trouve dans presque tous les psaumes est la mort de l'impie, de l'adversaire ou de l'ennemi du psalmiste : Ps 139,19 formule son souhait de la mort de l'impie ; Ps 140 souhaite la mort de l'homme des violences et de mauvaise langue ; Ps 141 espèrent que la mort frappe les dirigeants des classes des impies et les impies eux-mêmes ; Ps 143 se limite à souhaiter pour lui la mort de ses ennemis ; et enfin, Ps 145 formule le vœu de voir tous les impies mourir. Outre la mort, la collection souhaite aussi, ça et là comme sanction l'éloignement ou l'exclusion individuelle de l'impie (Ps 139), ou alors l'expulsion des étrangers du pays (Ps 140).

En outre, certains psaumes indiquent le moyen par quel intervient le châtimeut. Ps 138 considère que Dieu pourra intervenir de par sa main ; le psalmiste du Ps 140 espère pour les concernés une mort par le feu ou par les eaux du gouffre ; Ps 141 constatent la mort des chefs précipités sur le rocher et souhaitent que les impies tombent dans le piège qu'ils ont tendu ; enfin, Ps 143 espère que Dieu extermine les impies selon sa fidélité.

## **(3) Pourquoi la sanction ?**

Les raisons pour lesquelles le psalmiste souhaite la mort sont diverses. Le psalmiste du Ps 138 veut se protéger en cas de détresse ; Ps 139 en veut aux hommes de sang et à ceux qui blasphèment et pratiquent l'idolâtrie ; Ps 140 règlent les comptes avec ceux qui commettent le crime de la langue et qui tendent des pièges contre les autres ; Ps 141 se distancie par principe des impies, ces

malfaisants et de ceux qui tendent les pièges ; le psalmiste du Ps 143 tient à châtier ses ennemis, tandis que Ps 145 veut en découdre avec tous les impies, parce qu'ils n'invoquent pas son Dieu.

### **4.3 Un Dieu fidèle pour sauver et protéger le psalmiste, et juste pour punir les impies. et צדק dans la collection Pss 138-145**

En fonction de quel principe Dieu intervient-il positivement ou négativement dans la vie d'Israël ? Qu'est-ce qui le motive ? A l'un ou l'autre endroit du texte de la collection, il est affirmé que Yhwh agit ou devra agir par sa fidélité (*hesed*) et/ ou par sa justice (*sedeqah*)<sup>1066</sup>. Que signifient ces notions, quelle en est la portée dans la collection et quelles en seraient la pertinence pour l'intelligence du psaume 139 ?

#### **a) Le dans la collection**

Le vocabulaire revient 7x dans la collection Pss 138-145 : Pss 138,2.8 ; 141,5 ; 143,8.12 ; 144,2 : 145,8<sup>1067</sup>. Dans toutes ces occurrences, le « *hesed* » est présenté comme une qualité divine que le psalmiste se voit de louer et de magnifier.

---

<sup>1066</sup> A côté des *hesed* et *sedeqah* comme motifs de l'intervention divine, la collection mentionne à certains endroits le terme « Nom ». Le psautier recourt à la formule « pour l'honneur de ton Nom/de son Nom », pour motiver la demande, qui est faite à YHWH, dont le Nom, par essence, doit plutôt pousser le Dieu d'Israël à intervenir ou bien dans l'histoire de son peuple, ou encore dans des actions ponctuelles en faveur des personnes concrètes. Ses actions au cours ont révélé YHWH, le Dieu d'Israël, principalement comme le Dieu, qui sauve, le Dieu, qui délivre. Si donc Ex 3,14 révèle le nom divin et le formule de manière plutôt programmatique, « je serai celui que je serai », la suite de l'histoire vient petit à petit préciser et concrétiser l'identité « existentielle » de ce Dieu. S'appuyer sur l'honneur du Nom de Yhwh, c'est autant évoquer les souvenirs « glorieux » de ce Dieu au milieu de son peuple, devant les nations et les dieux étrangers (cf. Ps 106,8). S'appuyer sur le Nom de YHWH et en appeler à l'honneur de son Nom, rappelle d'une certaine manière le souci, qui a animé tant d'hommes de Dieu, de recevoir de la part de leur YHWH un genre de confirmation de leur mission, et leur appartenance au vrai Dieu, le Dieu- YHWH, parfois bien au-delà du cadre de délivrance d'une menace directe des ennemis. L'histoire du prophète Elie aux prises avec les prophètes de Baal sur le Mont Carmel en est un exemple. Dans la péricope 1R 18,19-40, Elie démontre de la façon la plus spectaculaire la grandeur et la supériorité de son Dieu, le Dieu d'Israël, sur Baal et autres dieux. La démonstration est unique en son genre : Elie soumet les prophètes de Baal à faire descendre le feu sur l'holocauste, mais ils n'y arrivent pas, malgré une longue insistance. Son Dieu, par contre, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, réagit dès la première demande, en faisant tomber le feu, qui dévore l'holocauste, bois, pierres et poussières, et absorbe l'eau. En fait, en appeler à l'honneur du Nom de YHWH, c'est s'engager à démontrer aux yeux des autres que seul YHWH, le Dieu d'Israël, est le vrai Dieu. En d'autres termes, en invoquant le Nom, c'est bien plus que le Nom, mieux c'est bien au-delà du Nom. Il s'agit des attributs qui font que Yhwh est Yhwh. Entre autres son *hesed* et *sedeqah*.

<sup>1067</sup> Ainsi, le psautier avec ses 245 emplois du terme, est le livre biblique qui contient le plus grand nombre d'occurrences. Il est suivi par le 2<sup>ème</sup> livre de Samuel qui atteste 12 fois la présence du terme .

Ps 138 utilise 2x le *lōw*. On le retrouve une première fois au v2 : *lōw*. Ici le *lōw* est combiné avec le pronom suffixé de la 2<sup>ème</sup> personne, la *lōw* et se trouve en rapport avec le terme *lōw*. Les deux termes se présentent comme la raison de l'action liturgique (- introduite par la particule *lōw* -) du psalmiste aux vv1-2 autour des verbes (*lōw* « je te rends grâce » ; *lōw* « je me prosterne »). C'est l'unique fois, dans la dernière collection davidique, que *lōw* est utilisé avec *lōw*. L'expression *lōw* revient comme telle quelques fois dans la Bible, dont 7 fois au psautier (Ps 25,10; Ps 40,11.12 ; Ps 57,4 ; Ps 61,8 ; Ps 86,15 ; Ps 115,1)<sup>1068</sup>. On retrouve le terme *lōw* plus loin au v8. Ici, *lōw* est construit avec le mot composé *lōw* (*lōw* + *lōw*). C'est là aussi une expression courante dans le psautier, et que l'on retrouve en particulier comme un refrain au Ps 136. Ainsi, ce premier psaume de la dernière collection davidique recourt deux fois à l'expression *lōw*, d'abord comme justification de la louange qui est due à Dieu (v2)<sup>1069</sup>, ensuite, pour souligner l'assurance formulée par le psalmiste de bénéficier de belles interventions de Yhwh (v8)<sup>1070</sup>.

Le *lōw* du Ps 141,5 pose problème du point de vue textuel. Quelques manuscrits proposent le substantif *lōw* à la place. De cette manière, on aurait un parallélisme verbal entre le sujet *lōw* du membre précédent et le sujet *lōw* du membre suivant. Quelle que soit la solution à apporter à ce problème, il ressort d'une part que le *lōw* se rapporte à l'homme, juste ou fidèle, et non pas à Dieu, et d'autre part que la notion du *lōw* pourrait ici être très proche de celle de la justice.

Tout comme Ps 138, Ps 143 atteste deux fois la présence du terme du *lōw* : v8 (*lōw*) ; v12 (*lōw*). Dans ces deux cas, il s'agit d'une qualité divine, dont le psalmiste peut espérer bénéficier dès le matin (v8) et grâce à laquelle il peut se débarrasser de ses ennemis (v12). Quelle en est la nature ? Le texte du psaume lui-même n'en dit pas plus ; le psalmiste peut

<sup>1068</sup> Pour Glueck notamment, le couple *lōw* constitue un hendiadys. Voir J.S. RAJ, *op. cit.*, p. 26.

<sup>1069</sup> Ps 138,2: « à cause de ta fidélité et de ta loyauté ».

<sup>1070</sup> Ps 138,8a: « Yhwh réalisera des œuvres pour moi » ; Ps 138,8b : « Seigneur, ta fidélité est pour toujours ».

néanmoins avoir l'assurance que grâce à cette qualité divine, il pourra faire face au danger et se débarrasser ainsi de des ennemis.

Ps 144,2 présente un emploi tout particulier du *hesed*. En effet, pour la première fois dans la collection, le substantif porte le suffixe de la 1<sup>ère</sup> personne : *hesedi*. Ce faisant, le substantif *hesed* se rapporte plus directement à Dieu, mais plutôt à l'homme. Le locuteur, qu'est le psalmiste, par là, exprime ses sentiments envers le Yhwh nommé au v1. Il faudra probablement donner raison à Hossfeld qui, à cet endroit, rend le terme hébreu par « amour »<sup>1071</sup>.

Ps 145,8 (*hesed*) a pour sa part, la particularité d'avoir le qualificatif *hesed* pour le substantif *hesed*. Ce faisant, il reprend en la modifiant légèrement la formule d'Ex 34,6 qui affirme aussi les attributs de Yhwh. Le contexte immédiat avec les deux termes (*hesed* « il est lent à la colère ») qui pour ainsi dire forme un parallélisme avec les deux derniers termes du verset (*hesed*) pousserait à croire que *hesed* pourrait ici plutôt dire la patience, dont le psalmiste admire la grandeur.

Nous pourrions regrouper les différentes occurrences en deux catégories selon le contexte de l'emploi du *hesed*. Un premier groupe d'occurrence est celui qui utilise le *hesed* tantôt comme sujet, tantôt comme attribut du sujet, ou encore comme complément d'objet direct (Ps 138,2 : « je célèbre ton Nom à cause de ta fidélité » ; 138,8 : « Seigneur, ta fidélité est pour toujours » ; 143,8 : « dès le matin annonce-moi ta fidélité » ; 144,2 : « il est ma fidélité » ; 145,8 : « Le Seigneur est bienveillant et miséricordieux, lent à la colère et d'une grande fidélité »<sup>1072</sup>. Le deuxième groupe utilise le *hesed* comme complément circonstanciel qui indique le moyen. Une deuxième catégorie est formée par les occurrences des Ps 141,5 (« Que, par ta fidélité, le juste me frappe et me reprenne ») et Ps 143,12 (« par ta fidélité, tu extermineras mes ennemis »)<sup>1073</sup>. Le *hesed* de cette catégorie est présenté comme

---

<sup>1071</sup> En allemand « Liebe ». On attendrait en effet plutôt l'expression des sentiments qu'une simple reconnaissance d'alliés comme l'ont fait les auteurs de la TOB, voir Ps 144, p. 1455. Voir F.-L. HOSSFELD et E.ZENGER, *Die Psalmen*, p. 775.

<sup>1072</sup> Toutes ces traductions (Ps 138,2.8 et Ps 145,8) sont de la TOB.

<sup>1073</sup> Dans l'ultime demande formulée par l'orant aux vv11.12 dans la longue supplication du psaume, il est indiqué trois raisons qui détermineraient Dieu à agir : a) pour l'honneur de ton Nom tu

l'instrument avec lequel Dieu intervient positivement ou négativement auprès de l'homme.

Le sens de l'expression est difficile à déterminer avec précision. Un des travaux les plus récents sur la question est de la main de John Samuel Raj<sup>1074</sup>. Cet auteur est convaincu que le psautier constitue une source précieuse en ce qui concerne la notion du *hesed*, tant est vrai que son emploi dans ce livre est très important. Bien entendu, le spectre sémantique du *hesed* ne se limite pas à ce seul livre. A ce propos, Raj distingue cinq différentes nuances de la notion *hesed* dans le psautier : le *hesed* du pasteur, le *hesed* précieux (Ps 36), le *hesed* miséricordieux (Ps 85), le *hesed* en abondance (Ps 86), et le *hesed* paternel (Ps 103)<sup>1075</sup>. Du coup, il laissait ouverte la question du sens profond de cette notion dans le contexte général du psautier, et ce, malgré quelques tentatives antérieures<sup>1076</sup>. Le sens à donner au terme « *hesed* » dépend très souvent de son contexte précis d'emploi. C'est aussi le cas de son emploi dans la collection Ps 138-145. Ici, on pourrait dire que le *hesed* est tout compte fait « l'état compassionnel » de Dieu dans ses rapports avec l'homme créé par lui<sup>1077</sup>. L'orant y recourt principalement pour célébrer son Dieu, mais aussi implorer une intervention en sa faveur ou à la défaveur de l'impie/ ou de l'ennemi. C'est précisément à ce niveau que la notion du *hesed* se recoupe avec celle de la justice « *sedeqah* »<sup>1078</sup>.

---

me feras vivre ; b) dans ta justice tu me sortiras de ma détresse ; c) dans ta fidélité tu extermineras mes ennemis et tu feras périr mes adversaires. Ainsi, le Nom, la justice et la fidélité sont les trois notions principales qui, selon ce psaume, justifient les interventions divines en faveur de l'orant et contre l'agent vecteur du mal, désignés ici comme ennemis et adversaires. Cependant, dans le cadre de l'analyse que nous faisons dans cette section, nous retenons les seules deux notions *hesed* et *sedeqah* comme toile de fond pour toute la collection. Le Nom, quant à lui, semble de toutes les façons, comprendre en lui les deux premières. Voir ci-dessus notre analyse à ce sujet.

<sup>1074</sup> Il s'agit de sa dissertation doctorale présentée à Hamburg en 1999, et publiée en 2001 sous le titre « The theological concept of the Hebrew Term in the Psalter ».

<sup>1075</sup> Voir J.S. RAJ, *op. cit.*, pp. 91-257. On en trouve un résumé dans la conclusion aux pp. 259-272.

<sup>1076</sup> Raj dénombre précisément 3 auteurs (Hans Joachim STOEBE, Katherine DOOB SAKENFELD, et Edgar KELLENBERGER) qui, dans leurs études sur le *hesed*, se penchent également sur la signification de la notion dans les psaumes. Pendant ce temps, Bernd Janowski se prononce pour une notion unitaire du *hesed*, selon laquelle le *hesed* serait à comprendre comme le *sedeqah*, la justice.

<sup>1077</sup> Cf. JS. RAJ, *op. cit.*, pp. 26-28.

<sup>1078</sup> Cf. Ps 143,1 : « par ta fidélité, par ta justice, réponds-moi » ; 11-12: « ... par ta justice, tu me sortiras de la détresse; par ta fidélité, tu extermineras mes ennemis ».



## b) צדק dans la collection

Quatre psaumes de la collection font mention soit de la justice, soit des justes ou du juste. Le terme « juste » s'applique aux hommes, en opposition à ceux que le psalmiste désigne comme mauvais, impie, ou encore comme ennemi. Il y occupe principalement une fonction morale (Ps 142, 8 : « autour de moi, *les justes* feront cercle quand tu m'auras fait du bien »), même si la valeur judiciaire n'est pas exclue (Ps 141,5 : que *le juste* me frappe et me prenne ». Le terme « justice », quant à lui, s'applique à Dieu ; il s'agit de la justice de Dieu que l'orant invoque dans l'espoir d'obtenir une intervention en sa faveur et contre le non juste désigné comme mauvais, impie, ou ennemi : Ps 140,13 : le Seigneur fera justice au malheureux ; Ps 143,1 : « par ta fidélité, par ta justice, réponds-moi » ; Ps 143, 11 : « par ta justice tu me sortiras de la détresse ». Et Ps 145 de conclure en v17 : « Dieu est juste dans tous ses chemins ».

Le recours expressif à la justice de Dieu en vue d'une délivrance du psalmiste et du châtement de l'impie est une formulation qui revient ailleurs dans le psautier<sup>1079</sup>. En voici quelques autres illustrations : Ps 5,8 : « conduis-moi dans ta justice, à cause de mes ennemis » ; Ps 31,1 : délivre-moi dans ta justice » ; Ps 71,2 : « Dans ta justice, délivre-moi » ; Ps 119,40 : fais-moi vivre dans ta justice ». En fait, la formule revient plus précisément seulement au psautier, du moins selon la concordance électronique Bibliquest<sup>1080</sup>. En plus, on constate que le psalmiste ne recourt à cette formule que presque exclusivement dans un contexte de détresse et de délivrance : conduis-moi (Ps 5,8), délivre-moi (Pss 31,1 ; 71,2 ; 119,40)<sup>1081</sup>.

En somme, la notion de « justice » dans psautier, et vraisemblablement aussi dans le reste de l'AT contient ces deux aspects fondamentaux : la protection et délivrance du juste d'une part, et la condamnation de l'injuste d'autre part. En d'autres termes, la justice divine rétribue en bien la personne qui va sur les chemins

---

<sup>1079</sup> Les occurrences sont nombreuses dans le reste de l'AT; mais notre champ d'investigation se limite là.

<sup>1080</sup> [www.bibliquest](http://www.bibliquest).

<sup>1081</sup> Cf. avec la formule „à cause de justice“ (Dt 9,5); „à cause des ordonnances de ta justice“(Ps 119,62).

de Dieu, et rétribuée en mal celle qui s'éloigne des chemins de Dieu<sup>1082</sup>. A propos, le VTB reconnaît que Dieu est juste, par le fait, qu'il est « Dieu de la rétribution, punissant ou récompensant d'après les œuvres »<sup>1083</sup>. D'une certaine manière, le débat sur la justice de Dieu se focalise sur les deux aspects, bienfaisants et malfaisants<sup>1084</sup>. Si pour un certain courant d'exégèse représenté notamment par Bernd Janowski<sup>1085</sup>, il est devenu classique de considérer la justice de Dieu essentiellement comme une justice salvatrice ou libératrice, il importe de préciser et de souligner que cette justice n'est pas seulement libératrice ; elle est aussi distributive. L'accès à la vie, qui est le fruit de la justice de Dieu, est réservé à une seule catégorie, celle que l'AT qualifie de « juste ». C'est pourquoi le psautier reconnaît dès son premier livre que le Dieu juste affermit « le juste » (Ps 7,9), dont il

---

<sup>1082</sup> Voir Ps 1.

<sup>1083</sup> VTB, col. 638.

<sup>1084</sup> A mon sens, tout le débat des dernières décennies sur la question de justice et rétribution tourne autour des aspects positifs et/ou négatifs de la justice. Il n'y aurait ainsi une justice divine bienfaisante, et une autre malfaisante. Parmi les protagonistes, mentionnons les suivants : 1) Klaus Koch, Professeur émérite d'Ancien Testament depuis 1991. Cet auteur dresse Parmi ses nombreuses publications, on peut en mentionner quatre, qui abordent le thème du *sdq* : d'abord sa dissertation doctorale « *sedeq. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung* » (1953), le livre collectif édité sous sa direction et publié sous le titre « *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments* » (1972), « *Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze. Band I* » (1991), en particulier, l'article « *Wesen und Ursprung der „Gemeinschaftstreue“ im Israel der Königszeit* », pp. 107-127, et enfin, sa conférence tenue d'abord à Heidelberg, ensuite à Münster en 1994. Notons cependant, qu'un résumé de sa conception sur *sdq* dans l'AT se trouve dans sa contribution sur *sdq* dans le Lexique de Théologie Biblique THAT, 5<sup>e</sup> éd. 1995, col. 507-530. C'est sur cette dernière contribution, que s'appuie principalement notre présentation de la position de l'auteur. Cf. ID, col. 509 : « *Wo im AT saedaeq und misor miteinander auftreten (Jes 11,4; Ps 45,7f. vom König(...)) oder –stärker hebräisiert – vom (auf)richten(in) (...) die Rede ist (Ps9,9; 58,2; 98,9, stets göttliche Aktionen), liegt die Verwandtschaft mit dem akk. Sprachgebrauch auf der Hand* ». 2) B. EGO, « *Mass gegen Mass* ». *Reziprozität als Deutungskategorie im rabbinischen Judentum*, in R. SCORALICK, *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes*, pp. 193-217. L'auteur avance trois affirmations majeures en rapport avec la justice, conçue comme réciprocité. a) elle est le principe d'interprétation des Ecritures ; b) elle est le principe de l'interprétation de l'histoire ; et enfin c) la justice repose sur la Tora, comme norme de l'agir divin. 3) B. JANOWSKI, *Der Barmherzige Richter. Zur Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Gottesbild des Alten Orients und des Alten Testaments*, in R. SCORALICK, *op. cit.*, pp. 33-91; et B. JANOWSKI, *Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, 1999. Sa position pourrait être caractérisée comme celle de l'école de Tübingen. En effet, déjà en 1968, H.H. Schmid présente à Tübingen la justice comme base ou principe de l'ordre mondial (Weltordnung). En 1974, dans son article « *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Alten Testament* », l'auteur analyse les rapports entre justice et miséricorde. *Rettende Gerechtigkeit*, voir ID, p. 58; Cf. C. STICHER, *Die Rettung der Guten durch Gott und die Selbsterstörung der Bösen. Ein theologisches Denkmuster im Psalter*, p. 30 propose un autre concept, celui de « la justice salvatrice », tout en reconnaissant un rôle de première instance au concept janowskien de « justice libératrice ». cf. Is 45,21 : « hors de moi, il n'y a pas de Dieu juste et sauveur ». Cf. un certain courant pour le quel, la justice de Dieu, est l'expression logique d'une relation de cause à effet ; Klaus Koch la désigne comme une zone où se réalise un destin (logique) « *schicksalwirkende Tatsphäre* », tandis que Jan Assmann y voit une justice connective.

<sup>1085</sup> Voir B. JANOWSKI, *art. cit.*, pp. 33.

sonde le cœur et les reins (cf. Ps 7), et dont il connaît les chemins (cf. Ps 1). Ps 14 proclame même de façon tranchante le parti, que , Dieu juste, prend pour les justes, en se faisant la vision d'un , qui « est au milieu de la génération juste. Ainsi, on peut considérer que, selon la dernière collection davidique, la justice de se manifeste dans la mesure, où prend parti pour le juste, qu'il libère et maintient en vie, et en protège la vie.

### c) et צדק au Ps 139 ?

Que dire alors des rapports du Ps 139 avec *hesed* et *sedeqah* ? Ps 139 est le seul de la collection à ne pas recourir explicitement à ces deux notions. Et pourtant, ce psaume-charnier entre la louange (Ps 138) et les supplications (Pss140-143) se présente comme un certain déploiement des notions du et צדק. Alors que vv1-18 se rapporte au *hesed* en chantant la grandeur et la présence bienveillante et bienfaitrice de Dieu, vv19-24 reposent sur des attentes du psalmiste, selon lesquelles son Dieu devra agir selon la justice, en châtiant l'impie et en récompensant « le juste »<sup>1086</sup>.

Il se pose néanmoins la question –devenue presque traditionnelle –, celle de savoir, comment concilier l'image d'un Dieu compatissant et bienveillant d'une part, avec celle d'un Dieu invité à exercer la violence au nom de sa justice, déclarée (notamment Pss138-145) ou non (Ps 139). Au nom de la justice, Ps 139, 143 et 145 n'hésitent pas à recourir même à la « peine capitale » pour écarter le « rasha ». Ps 140 et Ps 142, pour leur part, se contentent de punir l'impie sur base du principe de réciprocité, sans nécessairement demander son extermination. En fait, la justice n'est pas en contradiction avec le *hesed* Yhwh. Tout comme l'observe si bien André Wénin<sup>1087</sup>, nous voyons que l'existence d'un Dieu que l'orant invoque à sa faveur et

---

<sup>1086</sup> A propos, les auteurs du « Nouveau Commentaire Biblique » ont intitulé les vv19-24 du Ps 139 de la manière suivante : « la justice divine ».

<sup>1087</sup> Voir A. WENIN, *La Bible ou la violence surmontée*, Paris, 2008, surtout le chapitre « Au-delà de la violence, quelle justice ? » (pp29-60). La question nourrit aussi les discussions exégétiques surtout depuis la fin des années '80. Nous nous limitons ici à en évoquer deux auteurs: C. STICHER, *Die Rettung der Guten durch Gott und die Selbsterstörung der Bösen*(2002) et N. C. BAUMGART, *Die Umkehr des Schöpfergottes* (1999). Le sous-titre de la contribution de Sticher est très éloquent : « Ein theologisches Denkmuster im Psalter ». En effet, dans la troisième et dernière partie de sa thèse doctorale, C. Sticher s'interroge sur la portée apocalyptique dans le discours psalmique, sur base des psaumes analysés, qui pour la plupart sont des psaumes de supplication (Ps 1.6.14.20.25.27.36.40.70.49.57.63.71.91.92.104.112.118.141). Norbert Baumgart, quant à lui, consacre la quatrième et dernière partie de sa thèse d'habilitation (« Zum religionsgeschichtlichen

contre le danger humain ou naturel est non seulement un fait religieux qui traverse l'AT<sup>1088</sup>, mais aussi une réalité partagée dans le monde ambiant, l'Orient ancien. Par-delà toute manifestation de la violence divine, l'homme biblique semble être animé par un seul souci de voir le *hesed* et la justice se manifester à la faveur des « justes » et contre « les ennemis de Dieu ». Ps 139 représente, de ce fait, une sorte de relecture appliquée de *hesed* et *צדק*, les deux pôles de l'identité divine aux Pss 138-145.

---

Hintergrund ») à l'analyse de l'arrière-fond religieux de la littérature de l'Orient ancien. Comme quoi, le contexte religieux du monde ambiant pouvait aider à mieux comprendre le comportement du Dieu d'Israël par rapport au déluge (Gn 6-9). Par ailleurs, tout récemment, dans un travail publié en 2011 sur Ps 104, Annette KRÜGER, *Das Lob des Schöpfers*, 2010, pp. 396-397, a entre autres jeté un coup d'œil prospectif sur le sort de l'impie dans la Bible ainsi que sur son arrière-fond extrabiblique.

<sup>1088</sup> Erich Zenger fait remarquer clairement que la dernière collection du psautier davidique n'est le seul endroit de la littérature biblique dans lequel le désir de l'extermination du mauvais est clairement formulé. L'auteur analyse à titre d'exemples quelques psaumes de violence (Ps 12, 139, 58, 83, 137, 44, 109) Voir E. ZENGER, *Ein Gott der Rache?*, pp. 75-128. Cf. A. KRÜGER, *Das Lob des Schöpfers*, Neukirchener Verlag, 2010, pp.396-398. L'auteur énumère quelques psaumes où il est exprimé le souhait de mettre fin aux impies : Ps 17,10 ; Ps 9,18 ; Ps 10,15 ; Ps 31,19. A cette liste s'ajoutent les psaumes qui parlent d'une fin future : Ps 1, 5 ; 1,6 ; Ps 3,8 ; Ps 9,6 ; Ps 34,22 ; Ps 37,17 ; Ps 37,20 ; Ps 68,3 ; Ps 119,119 ; Ps 145,20.



## CONCLUSION GENERALE

### 1. Les résultats de nos recherches

Quels sont les principaux résultats de ce travail ? La pêche n'a certes pas été miraculeuse dans un terrain abondamment labouré depuis des décennies par de nombreux travaux scientifiques de haut niveau. On serait presque tenté de croire que tout a déjà été dit, et qu'il ne devrait plus y avoir rien à dire. Le bref état de la question dressé dans notre introduction en dit long. Néanmoins, nous avons l'impression d'avoir ouvert une toute petite nouvelle piste dans l'interprétation de ce psaume. Ou plutôt, nous avons tenté, d'une manière personnelle, d'approfondir des intuitions formulées de manière isolée et peut-être un peu timide, à côté de tant d'analyses qui, pendant très longtemps, mettaient en exergue un trinôme théologique, selon lequel, Dieu est omniscient, omniprésent et omnipotent.

Ainsi, notre analyse était autre chose qu'une interprétation atomique du psaume, à l'exemple de l'exégèse psalmique individuelle héritée d'Hermann Gunkel. Nous avons essayé de faire une analyse littéraire contextuelle. En d'autres termes, il a été question le texte dans son contexte, et ce, à deux niveaux : d'une part, il fallait regarder, à l'intérieur du texte, les rapports internes des mots et des versets entre eux, et d'autre part, il s'est présentée la nécessité de jeter un coup d'œil critique à l'extérieur du texte, en cherchant particulièrement à dégager les rapports des éléments du texte du psaume 139 avec les psaumes du dernier psautier davidique.

Les rapports littéraires du texte à l'intérieur du texte ont principalement fait l'objet de la première partie du travail. Ici, nous estimons que nous avons obtenu un résultat principal ; d'autres sont secondaires. Ceux-ci sont, en fait, des acquis qui émanent d'un approfondissement ou une illustration d'une conception plus ou moins

déjà existante. En effet, l'analyse de certaines notions du psaume a présenté une particularité réelle ; elle se démarque d'une certaine manière d'une longue série de prises de position présentes dans le paysage de la critique sur le psaume. Citons notamment l'analyse du *ledavid* en v1 en tant qu'indication de dédicace, la force de l'insistance dans la surprise contenu dans le *hinneka* du v8b, une autre présentation de la cosmologie quadridimensionnelle dans les deux premières strophes avec des indices explicites en vv8.9 (ciel, shéol, mer), et un indice implicite en vv2-3.5, une conception davantage temporelle plutôt que biologique de l'hapax legomenon *golem* en v16.

Cependant, le rôle central que joue v5 non seulement dans vv1-6, mais aussi dans l'ensemble du psaume d'une part, et la place des vv1-6 par rapport à toutes les autres strophes d'autre part, constitue, nous semble-t-il, un des résultats principaux et une des originalités de ce travail. De fait, après l'affirmation forte en v1, selon laquelle Dieu le connaît le psalmiste, vv2-3.4 s'occupent de faire une description et une illustration de ce qu'est cette connaissance divine, en montrant que le domaine d'application de la connaissance divine s'étend partout et en tout temps sur tout l'espace vital du psalmiste. Il revient alors au v5 de conclure que cette connaissance qui est totalité est tout compte fait présente, car Dieu marque sa présence auprès du psalmiste de façon très proche et personnelle. De là, les petites conclusions-constat de la deuxième strophe (vv8.10) ainsi que le rappel de la création des reins, os, et *golem* dans la troisième strophe (v13.15.16) reviennent différemment sur la thématique de la présence de Dieu. v18b avec le « *weodi immak* » qui donne une résonance de la proclamation de la présence divine amorcée en v5, est, au bout du compte, l'aboutissement de la longue description-illustration de la connaissance commencée dans vv1-6, relayée en vv7-12 dans la spéculation sur l'ubiquité de la présence et achevée en vv13-18 avec l'affirmation de la présence dès les premiers instants de l'existence du psalmiste, c.à.d. l'affirmation du rôle central de la présence divine dans la création. Ainsi, non seulement que v18b conclut la description de la présence divine dans la création, mais aussi il est un point de récapitulation de la conception du psaume sur la connaissance divine. Celle-ci est présence totale et permanente (*v18b odi immak*), et est, à ce titre, une reprise forte du constat de la présence du v5.

C'est en fonction de ce bagage théologique sur la connaissance-présence de Dieu - dont le point crucial se trouve en v5 - que le psalmiste tente de prendre

position par rapport au mauvais (vv19-22) et d'oser formuler en même temps une demande à sa propre faveur (vv23-24), le pendant à l'affirmation initiale en v1. En fait, la dernière strophe vv19-24 elle-même n'existe qu'en fonction de la proclamation de la connaissance-présence de Dieu des vv1-6, dont le moteur est v5.

Les rapports théologiques du psaume avec le reste de la collection à laquelle il appartient ont fait l'objet des réflexions de la deuxième partie de notre travail. C'est ici que se trouve, selon-nous, la grande originalité de notre étude. Cette partie, qui s'étend longuement sur la spécificité de la théologie du psaume 139, en confrontant celle-ci avec la conception globale de Dieu dans l'ensemble des Pss 138-145, commence par une présentation relativement longue de la cohésion du dernier psautier davidique en tant que collection et donc une unité littéraire. La mention *ledavid* en tant qu'élément d'identité commune, les bornes de délimitation littéraire ainsi que la structure interne des 8 psaumes de la dernière collection psalmique davidique permettent d'établir que l'ensemble des Pss 138-145 puisse être abordé comme une unité littéraire susceptible de porter une ligne théologique commune.

Il s'avère que Pss 138-145 contiennent essentiellement la conception d'un Dieu transcendant et puissant. Ceci se vérifie notamment au travers de l'affirmation de la royauté de Dieu, de sa grandeur et de son Nom. Toutes ces trois notions que l'on trouve, par ailleurs, de manière éparse, dans la dernière collection psalmique davidique, nous donne l'image d'un Dieu qui n'est pas facilement accessible au psalmiste, et qui contraste nettement avec l'image du Dieu présent et personnel que nous offre Ps 139. En outre, la précarité du psalmiste décrite de manière explicite dans quatre psaumes de la collection (Pss 138 ; 240 ; 142 ; 145) vient à rajouter au fossé et au tableau fortement contrasté entre le Dieu grand et lointain, et le psalmiste pauvre, et régulièrement en proie à la menace de l'ennemi désigné tantôt simplement comme mauvais (Ps 140) ou persécuteur (Ps 142), tantôt comme enfant de l'étranger (Ps 144).

Ce faisant, non seulement que Ps 139 joue un rôle de transition littéraire entre la louange du Ps 138 et la série des supplications en Pss 140-143, et que de ce fait, il est le pendant du Ps 144, mais aussi, il a la particularité d'être au sein d'une collection qui présente un Dieu plutôt transcendant, le seul psaume qui met le psalmiste en rapport avec un Dieu présent et personnel. Si Andreas Wagner, en s'appuyant notamment sur la religion de confession de Sündenmeier, observait déjà que le Dieu du Ps 139 est personnel, il se limitait cependant à des conclusions qui



résultaient des analyses du texte du psaume. Notre étude aura certainement eu le mérite- s'il en est un – de faire la particularité de cet aspect en la confrontant avec la théologie globale de la collection. L'approche contextuelle aura peut-être contribué à mieux faire ressortir la spécificité de notre psaume, dont la richesse littéraire et théologique n'aura décidément pas fini d'être explorée.

## 2. Pour une exégèse africaine du Ps 139

Notre souci dans ce travail n'était pas d'analyser le texte du Ps139 selon une perspective proprement africaine<sup>1089</sup>. Cependant, nous avons, à certains endroits, dans la première tout comme dans la deuxième partie, fait des commentaires ou indiqué quelques pistes d'interprétation africaine. Pour l'avenir, il serait certainement d'un réel intérêt scientifique de faire des analyses plus explicites et approfondies sur les ouvertures africaines que peut offrir Ps 139.

Par exemple, la traduction du nom *'elohim* (v19) ou *'el* simplement par le concept « Dieu » pourrait poser problème, quand l'expression apparaît dans le cadre d'une prière, comme dans notre psaume (v19.22). Dans l'expérience africaine et congolaise de la prière, l'orant invoque Dieu non pas en tant que Dieu « Nzambi », mais plutôt en tant que « papa ». Le vocatif « papa » établit mieux la relation de confiance entre l'orant et son Dieu, et de ce fait, rend mieux la dimension de la présence personnelle du Dieu du Ps 139. Car, dans le contexte africain, le Dieu présent et personnel du Ps 139 rappelle, de par sa proximité, certaines qualités du chef traditionnel qui est là au milieu de son peuple pour protéger et promouvoir la vie des individus et celle de la communauté<sup>1090</sup>.

---

<sup>1089</sup> Entretemps, la recherche africaine, notamment avec Loba Mkole, pratique une exégèse biblique interculturelle, contrairement aux recherches de la dogmatique et de la liturgie africaine qui table davantage sur l'inculturation. Voir J-C. LOBA MKOLE, *Rise of intercultural Biblical exegesis in Africa*, in HTS Theological Studies 64 (3), 2008, pp. 1347-1364.

<sup>1090</sup> Quelques protagonistes de la théologie africaine ont déjà dans le passé fait la proposition de présenter le Christ comme chef, ancêtre ou proto-ancêtre. Pour le Christ comme Chef, voir F. KABASELE, *Le Christ comme Chef*, in F. KABASELE et alii (éd.), *Chemins de Christologie africaine*, Nouvelle édition revue et complétée, Paris, 2001, pp. 115-130 ; pour le titre du Christ comme ancêtre, de même voir F. KABASELE, *Le Christ comme Ancêtre et Aîné*, in *Chemins de Christologie africaine*, Nouvelle édition revue et complétée, Paris, 2001, pp. 131-143 ; pour le titre du Christ comme Proto-ancêtre, voir B. BUJO, *Gottesvorstellung in der afrikanischen Tradition und ihre Fortführung im Christentum*, in K. HILPERT & K-H. OHLIG (éd.), *Der eine Gott in vielen Kulturen*, Zürich, 1993, pp. 247-257. Voir aussi la présentation de Bujo par J. ILUNGA MUYA, *Bénézet Bujo. Eveil d'une pensée systématique et authentiquement africaine*, in B. BUJO et J. ILUNGA MUYA (éd.), *Théologie africaine au XXI<sup>e</sup> siècle. Quelques figures*, Vol I, Fribourg, 2002, p. 129.

## BIBLIOGRAPHIE

### 1. Le texte biblique : édition critique, traductions et critiques sur le texte

#### a) Edition critique

ELLIGER, K. et RUDOLPH, W. (éd.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5<sup>ème</sup> éd. améliorée, Stuttgart, 1997.

#### b) Traductions anciennes

GRYSON, R. et alii, *Vulgata*, 4<sup>e</sup> éd., Stuttgart, 1994.

RAHLFS, A., *Septuaginta*, editio minor, Stuttgart, 1979.

#### c) Traductions modernes

##### - Traduction en français

*Traduction Œcuménique de la Bible* (TOB), Paris, 1988.

##### - Traduction en allemand

*Die Bibel. Altes und Neues Testament*. Einheitsübersetzung, Stuttgart, 1980.

*Neue Jerusalem Bibel*. Einheitsübersetzung mit A. DEISSLER u.

A. VÖGTLE (éd.), Stuttgart, 2000.

*Zürcher Bibel*, Zürich, 2007.

##### - Traduction en anglais

*The interlinear Hebrew/ Greek English Bible*, J. GREEN (éd.), Indiana, 1978

##### - Traduction en langues du Congo-Démocratique

*Mukanda wa Mvidi Mukulu* (Bible en Ciluba), 2<sup>e</sup> édition, Kinshasa (Congo), 2004.

*Biblia. Liloba Nzambe*, (Bible en Lingala), 5<sup>e</sup> édition, Kinshasa (Congo), 2009.

### 2. Grammaires, encyclopédies et lexiques

BAUMGARTNER, W., *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, (unter Mitarbeit von B. HARTMANN und E.Y. KUTSCHER), Leiden-Brill, 3<sup>e</sup> éd., 1967.

BAUMGARTNER, W. et KOEHLER, L., *Lexicon in veteris Testamenti Libros* », Leiden E.J. Brill, 1953.

BAUMGARTNER, W. et KÖHLER, L., *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden, 1968.

BARTHÉLEMY, D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament. T4. Les psaumes*, Fribourg, 2005, 931p.

BORNEMANN, E., *Griechische Grammatik*, 2<sup>e</sup> éd., Francfort, 1978.

BROWN F. et alii, *Hebrew and English lexicon of the old testament*, Oxford, 1<sup>st</sup> edition 1907, 1953, 1957, 1959, 1962.

DRIVER, G.D., *Gloses in the Hebrew Text of the Old Testament*, in *L'Ancien Testament et l'Orient*, Louvain, 1957, pp. 123-161.

- DUFOUR, X-L. (éd), *Vocabulaire de Théologie Biblique*, 10<sup>ème</sup> édition, Paris, Cerf, 2003.
- EDEL, R.F., *Hebräisch-Deutsche Präparation zu den Psalmen*, 3. Auflage, Marburg, 1976.
- GENESIUS, W., *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, initié par D. Rudolf Meyer, bearbeitet und publié par Dr. Dr. Herbert DONNER, 18<sup>è</sup> éd., Berlin, 1962.
- GEORGIN, Ch., *Dictionnaire grec-français*, Paris, 1959.
- GROSS, W. et JANOWSKI, B., *Psalter-Synopse Hebräisch-Griechisch-Deutsch (Unter Mitwirkung von Thomas Pola)*, Deutsche Bibelgesellschaft, 2000.
- JENNI, E., *Die hebräischen Präpositionen. Band 3: Die Präposition Lamed*, Stuttgart, Kohlhammer, 2000, 349p.
- JENNI, E. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (THAT)*, (avec la collaboration de C. WESTERMANN), Gütersloh, vol.I ( - ), 5<sup>è</sup> éd., 1994/ vol.II ( - ), 5<sup>è</sup> éd., 1995.
- JOÜON, P., *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, Rome 1923, édition photomécanique corrigée, Graz, 1965.
- KÖNIG, E., *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 4<sup>è</sup> et 5<sup>è</sup> éd., Leipzig, 1931.
- LAMB DIN, Th. O., *Lehrbuch Bibel-Hebräisch*, Giessen, 1999.
- MEYER, R., *Hebräische Grammatik*, Berlin, New York, 1992.
- TOV, E., *Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik*, Stuttgart, 1992.
- WALTKE, B.K. et O'CONNOR, M., *An introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Eisenbrauns, Winona Lake, 1990.
- WEINGREEN, J. - *Hébreu Biblique: Méthode élémentaire*, Paris, 1984.
- *Hébreu biblique* (édition corrigée par J.C. HAELLEWYCK), Paris, 2004.

### 3. Commentaires sur Ps 139 et Psautier

- ALLEN, C.L., *Psalms 101-105 (World biblical Commentary, Volume 21)*, New York, 1983.
- DAHOOD, M., *The Anchor Bible. Psalms III (101-150), Introduction, translation, and notes with an appendix the Grammar of the Psalter*, New York, 1970.0
- DEISSLER, A., *Die Psalmen: Kleinkommentar*,

- Düsseldorf, 1969.  
 DELITZSCH, F., *Die Psalmen*, Leipzig, 1867.  
 GIRARD, M., *Les psaumes redécouverts III. De la structure au sens. 101-150*, Québec, 1994.  
 GOLDINGAY, J., *The psalms, vol 3. Psalms 90-150*, Grand Rapids, 2007.  
 GUNKEL, H., *Die Psalmen*, Göttingen, 1926.  
 GUTHRIE, D. & alii *Nouveau Commentaire Biblique*, Saint-Légier (Suisse), 1978.  
 HOSSFELD, F.-L. & ZENGER, E., *Psalmen (100-150)*, Freiburg, 2008.  
 KISSANE, E., *The Book of Psalms*, Dublin, 1954.  
 KRAUS, H.-J., *Psalmen, 2. Teilband: Psalmen 60-150*, Neukirchen, 1978.  
 MANNATI, M., *Les psaumes*, Paris, DDB, 1966-1968.  
 RAVASI, G., *Il libro di e Salmi. Commento e Attualizzazione III (101-150)*, Bologna, 1986.  
 SCHMIDT, H., *Die Psalmen*, Tübingen, 1934.  
 SEYBOLDT, K., *Die Palmen*, Stuttgart, 1996.  
 VAN DER PLOEG, I.P.M., *Psalmen*, Roermond, 1974.  
 VESCO, J.L., *Le psautier de David : traduit et commenté, vol.2.*, Paris-Cerf, 2006.  
 WESTERMANN, C. *Der Psalter*, Stuttgart, 1969.  
 WEISER, A., *Die Psalmen*, Göttingen 1955.  
 ZENGER, E. *Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegungen 2*, Freiburg i. B., 1994.

#### 4. Etudes sur Ps 139

- ALLEN, L., *Faith on Trial: An analysis of Psalm 139*, in Vex Evangelical 10(1977), pp. 5-23.  
 AUFFRET, P., *O Dieu, connais mon cœur. Etude structurelle du psaume cxxxix*, in VT 47 (1997), pp. 1-22.  
 BAUMANN, E., *Der 139. Psalm – ein Bekenntnis der Metanoia*, in EvT 11(1951/1952) pp. 187-190.  
 BEHLER, G., - « Seigneur tu me sondes et tu me connais » (Ps 139), in La Vie spirituelle 50 (1959), pp. 29-56.  
 - *Der nahe und schwer zu fassende Gott. Eine biblische Besinnung über Ps 139 (138)*, in BiLe 6 (1965), pp. 135-152.  
 BERNHARDT, K.H., *Zur Gottesvorstellung von Ps 139*, in Kirche-Theologie-Frömmigkeit, Festgabe für G. Holtz, Berlin 1965, pp. 20-31.  
 BOOIJ, Th., *Psalm CXXXIX: Text, syntax, meaning*, in VT (55), 2005, pp. 1-19.  
 BONNARD, P.-E., *Un psaume pour vivre. Le psaume 139/138*, in Esprit et Vie 979), pp. 529-238.

- BROWN, W.P., *Creatio corporis and the Rhetoric of Defence in Job 10 and Psalm 139*, in W.P. BROWN/S.D. Mc BRIDE (éd.), *God who creates*, Michigan, 2000, pp.107-124.
- DANELL, G.A., *Psalm 139*, Uppsala, 1951.
- DILLER, C., *“Erforsche mich, Gott, und erkenne mein Herz”. Beiträge zu Syntax, Sprechaktanalyse und Metaphorik im Alten Testament*, St-Ottilien, 2005.
- FRIEDLANDER, A. H., *Psalm 139: die Identität des Menschen vor Gott*, in W. STROLZ (éd.), *Aus den Psalmen leben*, Freiburg i. B., 1979.
- GIRARD, M., *Les psaumes redécouverts. De la structure au sens*, Saint-Laurent, Bellarmin, 1994-1996.
- GLASNER, A., *Psalm 139 and the Identification of its Author*, in Beth Mira 60 (1974), pp. 79-86.
- GROSS, W., *Von YHWH belagert. Zu Ps 139,1-12*, in PAUL, E. Et STOCK, A., *Glauben ermöglichen. Zum gegenwärtigen Stand der Religionspädagogik*. Festschrift für Günter Stachel, Mainz, 1987, pp. 149-159.
- HOLMAN, J., - *Analysis of Ps 139*, in BZ 14 (1970), pp. 37-71.198-227.  
 - *The structure of Psalm CXXXIX*, in VT XXI (1971), pp. 298-310.  
 - *A semiotic Analysis of Psalm CXXXVIII (LXX)*, in Oudtestamentische Studiën 26 (1990), pp. 84-100.  
 - *Psalm 139M (TM) and Psalm 138 (LXX). A semiotic Approach*, in K.-D. SCHNUCK et M. AUGUSTIN, *In Goldene Äpfel in silbernen Schalen*, Collected Communications to the xiiiith Congress of the international Organisation for the Study of the Old Testament 1989, Frankfurt a.M., 1992, pp. 113-121.
- HOMMEL, J., *Das religionsgeschichtliche Problem des 139 Psalms*, in ZAW 47 (1929).
- IRSIGLER, H., - *Ps 139 als Gebetsprozess, 2002*, in IRSIGLER, H., „Wer darf hinaufsteigen zum Berg JHWHs?“ *Beiträge zu Prophetie und Poesie des AT*, St. Ottilien, 2002, pp. 223-264.  
 -*Keine Flucht vor Gott. Zur Verwendung mystischer Motive in der Rede vom richterlichen Gott in Amos9,1-4 und Ps139*, in IRSIGLER, H., *Mystisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen*, Freiburg i.B., 2004, pp. 184-234.

- KLEER, M. „*Der liebe Sänger der Psalmen Israels*“. *Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen* (BBB, 18), Bodenheim, 1996.
- KOOLE, J.L., *Quelques remarques sur le psaume 139*, in *Studia Biblica et Semitica* Theodoro Christiano, Vriezen, Wageningen, 1966, pp. 176-180.
- LAPOINTE, R., *La nuit est ma Lumière (Ps 139,11)*, in *Catholic Biblical Quarterly* 33 (1971), pp. 397-402.
- KRASOVEC, J., *Die polare Ausdrucksweise in Psalm 139*, in *BZ* 18 (1974), pp. 224-248.
- MANNATI, M., *Psaume 139, 14-16*, in *ZAW* 83 (1971), pp. 257-261.
- MAIER, Ch., *Beziehungsweisen. Körperkonzepte und Gottesbild in Ps 139*, in HEDWIG-JAHNOW-Forschungsprojekt (ed), *Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie*, Stuttgart, 2003, pp. 172-188.
- PYTEL, R., *Psalm 139,15. Versuch eine neue Deutung*, in *Folia Orientalia* 13 (1971), pp. 257-266.
- RICE, G., *Psalm 139. A Diary of the Inward Odyssey*, in *Journal of religious Thought* 37 (1980-1981), pp. 63-67.
- SABOTTKA, L., *re'eka in Ps139,17: ein adverbialer Akkusativ*, in *Biblica* 63 (1982), pp. 558-559.
- SCHÜNGEL-STRAUMANN., *Zur Gattung und Theologie des 139. Psalms*, in *BZ* 17 (1973), pp. 39-51.
- WÜRTHWEIN, E., *Erwägungen zu Psalm 139*, in *VT* 7 (1957), pp. 165-182.
- WAGNER, A., *Permutatio religionis. Ps cxxxix und der Wandel der Israelitischen Religion zur Bekenntnisreligion*, in *VT* 57 (2007), pp. 91-103.
- WAGNER, S., *Zur Theologie des Psalms CXXXIX*, in *BZAW* 240 (1996), pp. 131-15.
- YOUNG, E.J., *Psalm 139. The background of Ps 139*, in *Bulletin of evangelical Theological Society* 8 (1965), pp. 101-110.
- ZINK, J., *Du kennst mich. Der 139. Psalm*. 6e ed., Wuppertal, 1978.

##### 5. Etudes sur Ps 138-145 et Psautier

ANDERSON, A. A., *Psalms*, London, 1972.

- AUFFERT, P., - *Merveille à mes yeux. Etude structurelle des vingt psaumes dont celui de 1 Chr 16,8-36*, in BZAW 235 (1995), pp. 262-276.
- *La sagesse a bâti sa maison. Etudes de structures littéraires dans l'Ancien Testament et spécialement dans les Psaumes* (Oris Biblicus et orientalis, 49), Fribourg/ Göttingen, 1982.
- *Essai sur la structure littéraire du Psaume 145*, in A. CAQUOT et M. DELCOR (éd.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, Neukirchen-Vluyn, 1981, pp. 35-46
- AUWERS, J.M., - *Tendances actuelles des études psalmiques. A propos de quelques ouvrages récents sur le Psautier*, in Revue Théologique de Louvain, 28 (1997), pp. 79-97.
- *La composition littéraire du psautier. Un état de la question* (Cahiers de la Revue Biblique, 46), Paris-Gabalda, 2000.
- ALONSO SCHÖKEL, L., *Salmos. Texto officio liturgico*, Madrid, 1966.
- BALLHORN, E., *Zum Telos des Psalters: der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches (Ps 90-150)*, Berlin, 2004, 409p.
- BEAUCAMP, E., *Le psautier et la quête du salut*, in VT 202 (1991), pp. 93-105.
- BERLIN, A., *The Rhetoric of Psalm 145*, in KORT, A. Et MORSCHAUSER, S., (éd), *Biblical et related Studies presented to Samuel Wiry*, Winona Lake, 1985, pp. 17-22.
- BRUNERT, G., *Psalm 102 im Kontext des vierten Psalmenbuches*, Stuttgart, 1997.
- BUYSCH, Ich., *Der letzte Davidpsalter: Interpretation, Komposition und Funktion der Psalmengruppe Ps 138-145* (Stuttgarter Biblische Beiträge, 63), Stuttgart, 2009.
- CALÈS, J., *Le livre des psaumes II*, Paris, 1936.
- CATELLINO, G., *Libro di Salmi*, Roma, 1955.
- DAHMEN, U., *Psalmen- und Psalter-Rezeption*, 2003.
- GIRARD, M., *Les psaumes redécouverts. De la structure au sens*, Saint-Laurent, 199-1996.
- GUALANDI, D., *Salmo 141*, in Rivista Biblica 6 (1958), pp. 218-223.
- HAYS, R. B., *Psalm 143 and the Logic of Romans 3*, in Journal of biblical Literature 99 (1980), pp. 107-115.
- HUNTER, J.H., *Interpretationstheorie in der postmodernen Zeit. Suche nach Interpretationsmöglichkeiten anhand von Psalm 144*, in K. SEYBOLD u. E. ZENGER, *Neue Wege der Psalmenforschung*, pp. 45-62.
- KIMELMAN, R., *Psalm 145: Theme, structure, and Impact*, in Journal of Biblical Literature 113 (1994), pp. 37-58.

- KLATT, W., *Hermann Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entwicklung der formgeschichtlichen Methode*, 1969.
- KRAUS, H.-J., *Psalmen* (Biblicher Kommentar, zum Alten Testament XV,2), Neukirchen, 1966.
- LEUENBERGER, M., *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 83), Zürich, 2004.
- LINDARS, B., *The structure of Psalm CXLV*, in VT 39 (1989), pp 23-30.  
 LOHFINK, N., *Lobgesänge der Armen. Mit einem Anhang: Hodajot Bibliographie 1948-1989 von Ulrich Dahmen* (SBS 143), Stuttgart, 1990.
- MILLARD, M., *Die Komposition des Psalters* (Forschungen zum Alten Testament 9), 1999.
- NÖTSCHER, F., *Die Psalmen*, Würzburg, 1947.  
 PETRES, N., *Das Buch der Psalmen*, Paderborn, 1936.  
 PUUKKO, A. F., *Der Feind in den alttestamentlichen Psalmen*, in Old Testament Studies 8 (1950), pp. 47-65.
- SAUR, M. *Die Königpsalmen. Studien zur Entstehung und Theologie* (BZAW 340), Berlin, 2004.
- SEYBOLD, K., *Psalm 141. Ein neuer Anlauf*, in ZWICKEL, W.(éd.), *Biblische Welten. Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag* (OBO 123), Freiburg (Schweiz), 1993, pp. 199-214.
- STERWART Mc CULLOUGH, W., *The book of Psalms* (The Interpreter's Bible IV), New York, 1955.
- TOURNAY, R.J., - *Psaume CXLI. Nouvelle interprétation*, in Revue Biblique 90 (1983), pp. 321-333.  
 -*Le Psaume CXLIV. Structure et Interprétation*, in Revue Biblique 91 (1984), pp. 520-530.
- UBACH, B., *El Psalteri*, Montserrat, 1932.
- VAN GROL, H., *David and His Chasidim: Place and Function of Psalms 138-145*, in E. ZENGER (éd.), *The composition of the book of psalms* (BTL 238), 2010, pp. 309-337.
- VERMEYLEN, J., *Où en est l'exégèse du psautier?*, in VT, 202 (1991), pp.75-92.
- WALLACE, H.N. *Psalms*, Sheffield, 2009.
- ZENGER, E., - *Ein Gott der Rache. Die Feinsalmen verstehen*, Freiburg, 1998.



- *The composition and the theology of the fifth book of psalms, psalms 107-145*, in JSOT 80(1998), pp. 77-110.
- *Psalmenexegese und Psalterexegese*, in E. ZENGER (éd.), *The composition of the book of psalms* (BTL, 238), 2010, pp. 17-65.

ZENGER, E. et HOSSFELD, F.-L., *Psalmen 101-150, Freiburg a. B.*, 2008, 912p.

## 6. Etudes générales

- ANSERMET, F., Préface, in V. DASEN (éd.), *L'embryon humain à travers l'histoire*, Infolio, 2007, pp. 7-9
- ALBERTZ, R., *Die Exilzeit. 6. Jahrhundert v. Chr.*( biblische Enzyklopädie, 7), Stuttgart, 2001  
pl', in THAT, vol II(1995), col. 413-420.
- ANDERSON, G.W., *naesah*, in THAT, col. 565-579.
- AUSTIN, J.L., - *How to do things with words?*, Oxford, 1976, 168p.  
  
- *Quand dire, c'est faire: how to do things with words* (traduit et commenté par Giles Lane), Paris-Seuil, 2002, 202p.
- AUFFRET, P., *La sagesse a bâti sa maison. Etudes de structures littéraires dans l'ancien Testament et spécialement dans les Psaumes*, (Orbis biblicus et orientalis 49) Fribourg/ Göttingen, 1982.
- ASSMANN, J., JANOWSKI, B. et WELKER, M. (éd.), *Gerechtigkeit*, Münster, 1998.
- BACHTIN, M., *Die Ästhetik des Wortes*, Frankfurt, 1979.
- BAK, H. D., *Klagender Gott- klagende Menschen. Studien zur Klage im Jeremiabuch* (BZAW 193), Berlin, 1990.
- BARTELMUS, R. *šāmajim- Himmel. Semantische und traditions-geschichtliche Aspekte*, in B. JANOWSKI et B. EGO (éd.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (Forschungen zum Alten Testament, 32), Tübingen, 2001, pp. 87-124.
- BARTHES, R., *L'aventure sémiotique*, Seuil, Paris, 1985.
- BAUKS, M. *Die Feinde des Psalmisten und die Freunde Ijobs. Untersuchungen zur Freund-Klage im Alten Testament am Beispiel von Ps22*, Stuttgart, 2004.
- BAUMANN, E., *und seine Derivate. Eine sprachliche und exegetische Studie*, in ZAW 28 (1908), pp. 22-41.110-143.

- BAUMGART, N.C., *Die Umkehr des Schöpfergottes. Zu Komposition und religionsgeschichtlichem Hintergrund von Gen 5-9*, HBS 22, 1999.
- BECKER, U., *Exegese des Alten Testaments : ein Methoden- und Arbeitsbuch*, Tübingen, 2008.
- BENZINGER, I., *Hebräische Archäologie*, 3è éd. augmentée avec 431 images, Leipzig, 1927,434p.
- BERGMANN, U., *nsI*, in THAT, vol II (1995), col. 96-99.
- BESANCON, M. *Le « Fils de l'homme » et l'épouse*, 2003.
- BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problèmes de fondements*, Louvain, 1977.
- Le Dieu de nos ancêtres*, in Cahiers des Religions Africaines 4 (1970), pp. 137-151 ; 5 (1971) pp. 59-112.
- BOECKER, H.J., *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, Neukirchen-Vluyn, 1984.
- BOFF, L., *Schrei der Erde- Schrei der Armen*, Düsseldorf, 2002.
- BONS, E., *Psalms 31. Rettung als Paradigma. Ein synchron-leserorientierte Analyse* (Frankfurter Theologische Studien, 48), Frankfurt, 1994.
- BOOTH, L., *Wenn Gott zur Droge wird. Missbrauch und Abhängigkeit von der Religion. Schritte zur Befreiung*, München, 1999.
- BOTTERWECK, G. J., *Gott erkennen im Sprachgebrauch des AT*, 1951.
- BOTERO, J., *La plus vieille religion en Mésopotamie*, Paris, 1988.
- BOUDON-MILLOT, V., *La naissance de la vie dans la théorie médicale et philosophique de Galien*, in L. BRISSON, *L'embryon : Formation et animation* (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 38), Paris, Sorbonne, 2008, pp. 79-94.
- BOXUS, M. et POU CET, J., *L'Enéide Louvaniste. Une nouvelle traduction commentée*, 1998-2001.
- BRAULIK, G., *Theorien über das deuteronomische Geschichtswerk im Wandel der Forschung*, in E. ZENGER (éd), *Einleitung in das Alte Testament*, 7ème édition, Stuttgart, 2008.
- BRONGERS, H.A., *Merismus, Synekdoche und Hendiadys in der Bibel-hebräischen Sprache*, in OTS 14 (1965), pp. 100-114.
- BRUNNER, H., *Das Herz als Sitz des Lebensgeheimnisses*, 1954.

- BUAKASA TULU kia MPANSU et MULAGO gwa CIKALA, *Afrikanische Spiritualität und christlicher Glaube: Erfahrungen der Inkulturation* (Theologie der Dritten Welt, 8), traduit du français, Freiburg i. B., 1986, 198 p.
- BUJO, B., *Der afrikanische Ahnenkult und die christliche Verkündigung*, in ZMR 64 (1980), pp. 293-306.
- Gottesvorstellung in der afrikanischen Tradition und ihre Fortführung im Christentum*, in K. HILPERT et K.H.OHLIG, *Der eine Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung*, Freiburg-Basel-Wien, 1995, pp. 31-63.
- BUJO, B. et J. ILUNGA MUYA (éd.), - *Théologie africaine au XXI<sup>e</sup> siècle. Quelques figures*. Vol. I., Editions Universitaires de Fribourg, 2002, 190 p.
- *Théologie africaine au XXI<sup>e</sup> siècle. Quelques figures*. Vol. II., Academic Press Fribourg, 2005, 267 p.
- BULTMANN, C., *Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff „ger“ und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung*, 1992.
- BRAULIK, G., *Theorien über das Deuteronomistische Geschichtswerk (DtrG) im Wandel der Forschung*, in E. ZENGER, *Einleitung in das Alte Testament*, 7. éd., 2008, pp.195-196.
- BROWN, W.P., *Creatio corporis and the Rhetoric of Defense in Job 10 and Psalm 139*, in W.P. BROWN/S. Mc BRIDE (éd.), *God who creates*, 2000, pp. 107-124.
- BRUGUES, J.L., *Précis de théologie morale générale*, Paris, 1995.
- BRUNERT, G., *Psalm 102 im Kontext des vierten Psalmenbuches* (SBB 30), Stuttgart, 1996.
- CASEY, M., *Son man : the interpretation and influence of Daniel 7*, 1979.
- CHILDS, B.S., *Old Testament Theology in a canonical Context*, London, 1985.
- CHRISTENSEN, C.B., *Language and Intentionality. A critical examination of John Searle's Speech acts. Mind and social reality: discussions with John R. Searle's later theory of speech acts and intentionality*, Würzburg, 1991, 286p.
- COOK, J., *On the role of External Traditions in the Septuagint*, in J. COOK (éd.), *Septuagint and Reception. Essays prepared for the Association for the Study of the Septuagint in South Africa*

- (Supplements to the Vetus Testamentum, 127), Brill, Leiden-Boston, 2009, pp.17-36.
- COOPER, J.W., *Body, soul and life everlasting: biblical anthropology and the monism-dualism debate*, Grand rapid, 1989.
- COPPENS, J., *Le fils de l'homme et les Saints du Très-Haut en Daniel VII*, dans les Apocryphes et dans le Nouveau Testament, 1961.
- COULANGE, P., *Dieu, ami des pauvres. Etude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits* (OBO, 223), Fribourg, 2007.
- DASEN, V. (éd.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité*. Actes du colloque de Fribourg 28 novembre-1<sup>er</sup> décembre 2001, (OBO, 203), Fribourg, 2004.
- Femmes à tiroir, in V. DASEN (éd.), *Naissance et petite enfance*, Fribourg, 2004, pp. 127-144.
- L'embryon humain à travers l'histoire. Images, savoirs et rites*. Actes du colloque de Fribourg 27-29 octobre 2004, Infolio, 2007.
- Représenter l'invisible . La vie utérine et l'embryon sur les gemmes magiques*, in V. DASEN (éd.), *L'embryon humain à travers l'histoire. Images, savoirs et rites*. Actes du colloque de Fribourg 27-29 octobre 2004, Infolio, 2007, pp. 41-64.
- DESTHIEUX, G., *Approche systémique et participative du diagnostic urbain: processus de représentation cognitive du système urbain en vue de l'élaboration d'indications géographiques*, Lausanne, 2005.
- DEVAUX, R., *Les institutions d'Israël*, Paris, 1967.
- DIETRICH, A., *Mutter Erde*, 1925.
- DIETRICH, W., - *Die Samuelbücher im deuteronomistischen Geschichtswerk*, Stuttgart, 2012.
- *König David- biblisches Bild eines Herrschers im altorientalischen Kontext*, in DIETRICH, W. & HERKOMMER, H. (éd), *König David*, 2003, Fribourg, 2003, pp.3-4.
- *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk*, Göttingen, 1972 .
- DOHMEN, C., *« Eifersüchtiger ist sein Name » (Ex 34,14). Ursprung und Bedeutung der alttestamentlichen Rede von Gottes Eifersucht*, in ThZ 46 (1990), pp. 289-304.
- DUBAS, D., *Appropriation politique de deux démarches participatives*

*en Suisse: une analyse comparative des cas Werkstadt Basel et Quartiers 21 à Lausanne*, Lausanne, 2007.

- DUCHEMIN, J., *Prométhée: histoire du mythe, de ses origines orientales à ses incarnations modernes*, Paris, 2000.
- DUPONT-SOMMER, A., *Le livre des Hymnes découvert près de la Mer morte*, in *Semitica VII*, Paris, 1957.
- DUSSAUD, R., *La notion de l'âme chez les Israélites et chez les Phéniciens*, *Syra 16*, 1935.
- DRIVER, G. R. *Glosses in the Hebrew Text of the Old Testament*, in *L'Ancien Testament et l'Orient*, Louvain, 1957.
- ECSTEIN, P., *König David. Eine strukturelle Analyse des Textes aus der Hebräischen Bibel und seine Wiederaufnahme im Rom des 20. Jahrhunderts*, Bielefeld, 2000.
- EICHRODT, W., *Theologie des Alten Testaments II/III*, Stuttgart, 1961.
- EISLER, F., *Königspsalmen und karäische Messiaserwartung: Jefet ben Elis Auslegung von Ps.2.72.89.110.132 im Vergleich mit Saadja Gaons Deutung*, Tübingen, 2002.
- EGO, B., *Mass gegen Mass. Reziprozität als Deutungskategorie im rabbinischen Judentum*, in R. Scharick (éd.), *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes*, Stuttgart, 2000, pp. 193-217.
- EISSFELD, O., *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen, 1964.
- ELIADE, M., *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1975, 186p.
- ERBELE-KÜSTER, D., *Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen*, Neukirchener Verlag, 2001.
- FAIVRE, D., *Vivre et mourir dans l'ancien Israël : anthropologie biblique de la vie et de la mort*, Paris-L'Harmattan, 1998.
- FISCHER, I., *Die Erzeltern Israels. Feministisch- theologische Studien zu Genesis 12-36* (BZAW, 222), Walter de Gruyter, Berlin/ New Yrk, 1994, 396p.
- RAMOND, S. *Les leçons et les énigmes du passé. Une exégèse intra-bibliques des psaumes historiques*, De Gruyter, Berlin, 2014, 343p.
- FLÜGGE, T., *Die Vorstellung über den Himmel im AT*, 1937.
- FÖGEN, M. ET WITTE, M. (éd.), *Kodifizierung und Legitimierung des Rechts in der Antike und im Alten Orient*, Wiesbaden, 2005.
- FREVEL, C., et WISCHMEYER, O., *Menschsein. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*, Würzburg, 2003.
- GAMPER, A., *Gott als Richter in Mesopotamien und im Alten Testament*, 1966.
- GASTER, Th., *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*, 1969.
- GERIN, R., *Jean-Jacques Rousseau*, 1930.
- GERLEMANN, G., *šōl*, in THAT, vol II (1995), col. 837-841.
- GILLABERT, E., *Le procès de Jésus à la lumière de la gnose*, Paris, 1986.

- GLUECK, N. *Das Wort „hesed“ im alttestamentlichen Sprachgebrauche als menschliche und göttliche gemeinschaftgemässe Verhaltensweise*, Giessen, 1927.
- GLÜCKERT, K. et alii, *Urologie, Orthopädie*, Stuttgart, 1992.
- GÖRG, M., *Ein Haus im Totenreich. Jenseitsvorstellungen in Israel und Ägypten*, Düsseldorf, 1998.
- GOSSE, B., *Structuration de grands ensembles bibliques et intertextualité à l'époque perse* (BZAW, 246), Berlin, 1997.
- GRETHER, O., *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, Giessen, 1934.
- GROS, A., *Le thème de la route dans la Bible*, 1957.
- GRÜNFELD, J.P. Les reins, in P. GODEAU (éd.), *Traité de Médecine*, 2è édition, Paris, Flammarion, 1987.
- GUEYE, B. et FREUNDENBERGER, K., *Introduction à la méthode accélérée de recherche participative*, London, 1991.
- HAESLER, W. et BRENZIKOFER, P., *Weibliche und männliche Kriminalität*, Diessenhofen, 1982.
- HART, H. *Religiöse Neurosen. Ursachen und Heilung*, Stuttgart, 1984.
- HEIDEGGER, M., *L'Être et le Temps* (Bibliothèque de Philosophie), Gallimard, Paris, 1964.
- HEMPFER, K.W., *Intertextualität, Systemreferenz und Strukturwandel: die Pluralisierung des erotischen Diskurses in der italienischen und französischen Renaissance-Lyrik (Arios, Bembo, Du Bellay, Ronsard)*, in Michael Titzmann (éd), *Modelle des literarischen Strukturwandels*, Tübingen, 1991.
- HENTSCHEL, G., *Die Samuelbücher*, in E. ZENGER (éd), *Einleitung in das Alte Testament*, 7è éd., 2008, pp. 230-238.
- HIEKE, T., *Psalm 80- Praxis eines Methodenprogramms: eine literaturwissenschaftliche Untersuchung mit einem gattungskritischen Beitrag zum Klagelied des Volkes* (Arbeiten zu Text und Sprache des Alten Testaments, 55), St-Otilien, 1997.
- HOUTMAN, C., *Der Himmel im Alten Testament. Israels Weltbild und Weltanschauung*, Leiden- New York, 1993.
- HULST, A.R., *škn*, in THAT, vol II (1995), col. 904-909.
- HUMBERT, P., - *Etendre la main*, in VT12 (1962), pp. 383-395.  
- *QANA en hébreu biblique*, in Mélanges pour A. BERTHOLET, Tübingen, 1950.
- ISER, W., *Der Akt des Lesens*, München, 1976.
- JANOWSKI, B., *Die Tat kehrt zum Täter zurück: Offene Fragen im Umkreis des „Tun-Ergehen- Zusammenhangs*, in Zeitschrift für Theologie und Kirche 91, pp. 247-271.

- JANOWSKI, B. et EGO, B. (éd), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (Forschungen zum Alten Testament, 32), Tübingen, 2001, 587p.
- JASCHKE, H., *Dunkle Gottesbilder. Therapeutische Wege zur Heilung*, Freiburg, 1992.
- JENNI, E., *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments, I*, Köln, 1997.  
*Das Wort 'ōlām im AT* (Diss.), Basel, 1953, in ZAW 64 (1952), pp. 197-248, ZAW 65 (1953), pp.1-35.199-221  
 'ādōn, in THAT, vol I (1994), col. 31-38  
 in THAT, vol I (1994), col. 701-707  
 'ōlām, in THAT, vol II (1995), col. 228-243  
 śn', in THAT, vol II (1995), col. 835-837
- JEREMIAS, J., *Schöpfung in Poesie und Prosa des Alten Testaments, in Schöpfung und Neuschöpfung* (JBTh5), Neukirchen-Vluyn, 1990, pp. 11-36.
- JIMACK, P.D., *La genèse et la rédaction de l'Emile de J-J. Rousseau*, Paris, 1960.
- JONES, E.H., *The Earth Goddess*, 1936.
- KABASELE, F. et alii (éd.), *Chemins de Christologie africaine*. Nouvelle édition, revue et complétée, Paris-Desclée, 2001, 354 p.
- KABASELE MUKENGE, A., *L'unité littéraire du livre de Baruch* (Etudes bibliques, 38), Paris-Gabalda, 1998.
- KEARNEY, P.J., *Creation and Liturgy. The P redaction of Ex 25-40*, in ZAW 89(1977), pp. 375-387.
- KIEFFER, R. et BERGMANN, J., *La main de Dieu/ die Hand Gottes*, Tübingen, 1997.
- KINDON, S., *Participatory action research approaches and methods : connecting people participation and place*, London, 2007.
- KLOCKENBRING, G., *Das Buch Genesis : Mysterienmotive im Alten Testament*, 2000.
- KOCH, K., *Der König als Sohn Gottes in Ägypten und Israel*, in E. OTTO et E. ZENGER (éd), *Mein Sohn bist du (Ps 2,7. Studien zu den Königpsalmen*, 2002, pp 1-32.  
 sdq, in THAT, vol II(1995), col. 507-530.
- KOCH, K. (éd), *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments* (Wege der Forschung, Band CXXV), Darmstadt, 1972.
- KOOREVAAR, H., *The Psalter as a Structured Theological Story with the Aid of Subscripts and Superscripts*, in E. ZENGER, *The composition of the book of Pslams*, pp. 579-592.
- KOPPERSCHMIDT, J., *Allgemeine Rhetorik*, 2. Auflage, Mainz, 1976.
- KONSTANTINOVIC, Z., *Vergleichende Literaturwissenschaft. Bestandaufnahme und Ausblicke*, Paris-New York, 1988.
- KRINGS, H., *Der Mensch vor Gott. Die Daseinserfahrung in den Psalmen*, Würzburg, 1952.

- KRISTEVA, J., - *Essais sémiotiques*, Paris, 1971.  
- *Bachtine : le mot, le dialogue et le roman*, Paris, 1967.
- KRÜGER, A., - *Das Lob des Schöpfers. Studien zu Sprache, Motivik und Theologie von Psalm 104*, 2010.  
- *Himmel – Erde – Unterwelt. Kosmologische Entwürfe in der poetischen Literatur Israels*, in B. JANOWSKI et B. EGO (éd.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (Forschungen zum Alten Testament, 32), Tübingen, 2001, pp. 65-82.
- KUIPER, P., *Seelenfinsternis*, Frankfurt/Main, 1991.
- KÜHLWEIN, J., *rhq*, in THAT, col 786-771.
- KVANVIG, H. S., *Roots of apocalyptic : the Mesopotamian background of the Enoch figure and the Son of Man*, 1988 .
- LAFONT, S., *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale. Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien* (OBO 165), Fribourg, 1999.
- LAGRANGE, J.-M., *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, Gabalda, 1931.
- LENDO MAKUNGA, *La notion de mémoire dans l'Ancien Testament. Confrontation avec la culture Yombe du Congo*, Paris-Publicbook, 2009.
- LEFEBVRE, P., *Livres de Samuel et récits de résurrection (Lectio divina, 196)*, Paris-Cerf, 2004.
- LEUENBERGER, M., „*Ich bin Jhwh und keiner sonst*“: *der exklusive Monotheismus des Kyros-Orakels Jes 45,1-7* (SBS, 224), Stuttgart, 2010.
- E. LIPINSKI, *La liturgie pénitentielle dans la Bible*, Paris, 1969.
- LOHFINK, N., *Der Schöpfergott und der Bestand von Himmel und Erde. Das Alte Testament zum Zusammenhang von Schöpfung und Heil, in Studien zum Pentateuch* (SBAB 4), Stuttgart, 1998, 191-211.
- LOTMAN, J.M., *Die Struktur literarischer Texte*, München, 1972.
- LOW, M. *Mother Zion in Deutero-Isaiah. A Metaphor for Zion Theology*, (Studies in Biblical Literature, 155), Peter Lang, New York, 2013, 222p.
- LUYTEN, N.A., *Ewigkeit des Menschen? Eine kritische Auseinandersetzung mit Theorien über Leben nach dem Tod*, Freiburg Schweiz, 1988.
- LUNEAU, R., et THOMAS, V., *La terre africaine et ses religions*, Paris, 1975.
- MAGESA, L., *Ethik des Lebens. Die afrikanische Kultur der Gemeinschaft* (Theologie der Dritten Welt 38), Freiburg i.B., 2007.
- MAISONNEUVE, de la D., , in *Catholicisme*, col. 1253-1254.
- MARTIN-ACHARD, R., *nēkār*, in THAT, vol II (1995), col. 66-68.



- MAURIER, H., *Philosophie de l'Afrique noire* (Studia Institut Anthropos 27), Bonn, 1976.
- MAUSSION, M., *Le mal, le bien et le jugement dans le livre de Qohélet*, 2003.
- MAVINGA MBUMBA, J.R., *La médiation maternelle de Marie. Du magistère pontifical et conciliaire à l'inculturation mariologique africaine* (Regensburger Studien zur Theologie 59), Frankfurt a.M., 2001.
- MBADU KIKHELA, J., *La réconciliation traditionnelle Yombe. Son expression sacramentelle dans une liturgie africaine*, Rome, 1975.
- McINTYRE, A., *Participatory action research*, Thousand Oaks, 2008.
- MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945.
- MEYNET, R., - *Initiation à la Rhétorique biblique*, Paris- Cerf, 1982.  
- *L'analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible*, in Nouvelle Revue Théologique 116 (1994), pp. 641-657.  
- *Traité de rhétorique biblique*, Paris, 2007.
- MITTMANN-RICHERT, U., *Der Mensch vor Gott: Forschungen zum Menschenbild in Bibel, antikem Judentum und Koran*, Neukirchen- Vluyn, 2003.
- MORENZ, L. et SCHORCH, S., *Was ist ein Text? Einleitung*, in L. MORENZ et S. SCHORCH, *Was ist ein Text. Alttestamentliche, ägyptologische und altorientalistische Perspektiven* (BZAW 362), 2007, pp. IX-X.
- MOATI, R., *Derrida, Searle : Déconstruction et langage ordinaire*, Paris, 2009.
- MOSER, T., - *Gottesvergiftung*, Frankfurt, 1976.  
- *Gott auf der Couch. Neues zum Verhältnis von Psychoanalyse und Religion*, München, 2011.
- MOTTE, D., *L'homme des psaumes*, in VT 202 (1991), pp. 123-140.
- MULAGO gwa CIKALA MUSHARAMINA, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde* (Bibliothèque du Cera), Kinshasa, 1973.
- NUNN, A., *Der Alte Orient. Geschichte und Archäologie*, Darmstadt, 2012, 207p.
- NORIN, S., *Die Hand Gottes im Alten Testament*, in KIEFFER, R. et BEGMAN, J., *La main de Dieu. Die Hand Gottes* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 94), Mohr, Tübingen, 1997, pp. 49-63.
- NOTH, M. *Überlieferungsgeschichtliche Studien. 1<sup>re</sup> partie : Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse 18,2), Halle: Niemeyer 1943.
- NÖTSCHER, F., *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran*, 1958.
- OBERMAYER, B., *Göttliche Gewalt um Buch Jesaja. Untersuchung zur Semantik und literarischen Funktion eines theologischen herausfordernden Aspekts im Gottesbild*, (BBB, 170), Bonn, 2014, 366p.

- OTTO, E., *Politische Theologie in den Königspsalmen zwischen Ägypten und Assyrien. Die Herrscherlegitimation in den Psalmen 2 und 18 in ihren altorientalischen Kontexten*, in E. OTTO et E. ZENGER(éd.), *Mein Sohn bist du (Ps 2, 7). Studien zu den Königspsalmen*, 2002.
- OZANKOM, C., - *Christliche Botschaft und Afrikanische Kultur. Zur Bedeutung der afrikanischen Tradition in der afrikanischen Theologie am Beispiel des Kongo* (Beiträge zur Fundamentaltheologie und religionsphilosophie,4), Neuried bei München, 1999.  
- *Begegnungen mit Jesus in Afrika. Afrikanische Glaubenswirklichkeit in theologischer Perspektive*, Paderborn, 2011, 225 p.
- OZANKOM, C.et UDEANI, C. (éd.), *Theologie im Zeichen der Interkulturalität. Interdisziplinäre Herausforderungen. Positionen. Perspektiven*, New York, 2011, 258 p.
- PATTE, D., *The religious dimensions of biblical texts: Greimas's structural semiotics and biblical exegesis*, 1990.
- PETAZZONI, R., *Der allwissende Gott*, Hamburg, 1957.
- PFISTER, O., *Das Christentum und die Angst*, Zurich, 1944.
- REIF, S., *On some connotations of the word ma'aseh*, in G.KHAN et D. LIPTON, *Studies on the Text and Versions of the Hebrew Bible in Honour of Robert Gordon*, (Supplements to the Vetus Testamentum, 149), Brill, Boston, 2012, pp.337-351.
- RENDTORFF, R., *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf*, Band 1, Neukirchen, 1999.
- ROBAR, E., *The verb and the Paragraph in Biblical Hebrew. A cognitive-Linguistic Approach* (Studies in Semitic Languages and Linguistics, 78), Brill, Leiden-Boston, 2014.
- RÖMER, Th., *La première histoire d'Israël. L'école deutéronomiste à l'œuvre*, (traduit de l'anglais par Françoise Smyth), Genève, Labor et fides, 2008.
- RUPRECHT, E., *plt*, in THAT, vol II (1995), col. 420-427.
- RYCKEWAERT, *Os et articulations – Rhumatologie*, in P. CODEAU, P. (éd.), *Traité de Médecine*, tome 2, pp. 2591-2592.
- RYCKMANS, G., *Les Noms propres sud sémitiques II*, 1934.
- SAKENFELD, K.D., *The meaning of hesed in the Hebrew Bible*, Dissertation Harvard (1970), Missoula, 1978, 263p.
- SARTRE, J.P., *L'être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1977.
- SAUER, G., *dæræk*, in THAT, vol I (1994) col. 456-457.  
*nsr*, in THAT, vol II(1995), col. 99-101.  
*šmr*, in THAT, vol II (1995), col. 982-987.
- SCHABERT, J., *Talion und öffentliche Strafe im mosaischen Rechte*, in K. KOCH, *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments* (Wege der Forschung, Band CXXV), Darmstadt, 1972.

- SCHELLENBERG, A., *Erkenntnis als Problem. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen* (OBO, 188), 2003.
- SCHMID, L., *John R. SEARLE: „Speech acts“ and „Intentionality“: das Versprechen und dessen Einlösung*, Zürich, 1991, 98p.
- SCHMIDT, H., *-Das Gebet des Angeklagten im Alten Testament*, Giessen, 1928.
- Die Erzählung von Paradies und Sündenfall*, 1931; R. GORDIS, in JBL76 (1957), pp.123-138.
- Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffe*, Tübingen, 1968.
- SCHMIDT, W., *Option für die Armen?: eine erkenntnistheoretische, sozialwissenschaftliche, sozialetische Untersuchung zur Armutsbekämpfung*, München, 2005.
- SCHMIDT, W. H., *qnh*, in THAT, vol II (1995), col. 650-659.
- SCHNOCKS, J., *- Vergänglichkeit und Gottesherrschaft : Studien zu Psalm 90 und dem 4. Psalmbuch* (BBB,140), Berlin, 2002.
- Rettung und Neuschöpfung: Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung* (BBB, 158), Göttingen, 2009.
- Das Alte Testament und die Gealt. Studien zu göttlicher und menschlicher Gewalt in alttestamentlichen Texten und ihren Rezeptionen* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 136), Neukirchen-Vluyn, 2014, 173p.
- SCHREINER, J., *Theologie des Alten Testaments*, Würzburg, 1995.
- SCHOTTRFF, W., , in THAT, vol. I (1994), col. 682-701.
- SCHRÖTEN, J., *Entstehung, Komposition und Wirkungsgeschichte des 118 Psalms* (BBB, 95), Weinheim, 1995.
- SCHRÖTER, J., *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit: Das Gottesbild der Psalmen Salomos in seinem Verhältnis zu Qumran und Paulus*, in New Testament 44(1998), pp. 557-577.
- SCHWAB, J., *Der Begriff der nefes in den Heiligen Schriften des AT* (Diss.), München, 1913.
- SCHWIENHORST, L., *Die Eroberung Jerichos* (SBB, 122), Stuttgart, 1986.
- SEARLE, J.R., *Les actes de langage: essai de philosophie du langage* (traduit de l'anglais par Hélène Pauchard), Paris, 2009, 261p.
- SELLIN-KOHLER, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg, 1969.

- SEYBOLD, K., - *Der Prophet Jeremia. Leben und Werk* (Urban TB, 416), Stuttgart, 1993.  
 - *David als Psalmensänger in der Bibel. Entstehung einer Symbolfigur*, in W. DIETRICH/H. HERKÖMMER (éd), *König David-biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt*, Zürich, 2003, pp.145-163.
- SIMON, U.E., *Heaven in the Christian Tradition*, 1959.
- SOGGIN, J.A., *Histoire d'Israël. Introduction à l'histoire d'Israël et de Juda des origines à la révolte de Bar Kokhba* (traduit de l'italien par Corinne Bonnet), Bruxelles-Lessius, 2004.  
*šāmájin*, in THAT, vol II (1995), col. 965- 970.
- SPIECKERMANN, H., « *Barmherzig und gnädig ist der Herr* », in ZAW 102 (1990), pp. 1-18.
- SPIESER, C., *Femmes et divinités enceintes dans l'Égypte du Nouvel Empire*, in V. DASEN (éd.), *Naissance et enfance dans l'Antiquité*, Fribourg, 2004, pp. 55-70.
- STEINS, G. *Die « Bindung Isaaks » im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre*, 1999.
- STICHER, C., *Die Rettung der Guten durch Gott und die Selbsterstörung der Bösen* (BBB, 137), Berlin, 2002.
- STOEBE, H.J., *hæsæd*, in THAT, vol I (1994), col. 600-621.
- STOLZ, F., *lēb*, in THAT, vol I(1994), col. 861-867.
- TAURECK, B.H.F., *Jean-Jacques Rousseau*, 2009.
- TIEDEMANN, J. L., *Die Scham, das Selbst und der Andere*, Giessen 2011  
 179.
- THOMAS, L.V., et LUNEAU, R., *La terre africaine et ses religions*, Librairie Larousse, Paris, 1975.
- TUCKER, W. D., *Constructing and deconstructing power in psalms 107-150* (Society Biblical Literature, 19), SBL Press, Atlanta, 2014,227p.
- UMEH, C.E., *African Theology of Solidarity*, Verlag Dr. Kovač, Hamburg, 2008, 174 p.
- UTZSCHNEIDER, H., *Gottes langer Atem. Die Exoduserzählung (Ex1-14) in ästhetischer und historischer Sicht* (SBB, 166), 1996.
- VAN DER WOUDE, A.S., *jad*, in THAT, vol I (1994), col 667-674.  
*šēm*, in THAT, vol II (1995), col. 935-963.

- VAN IMSCHOOT, P., *L'action de l'esprit de Jahwe*,  
in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 23,  
1934.
- VETTER, *hinnē*, in *THAT*, vol. I (1994), col. 504-507.
- VICTOR DE LA VIERGE, P., *Le réalisme spirituel de Sainte Thérèse de Lisieux*,  
Lethielleux, 1956.
- Von RAD, G., *Weisheit in Israel*, Neukirchen, 1970.
- WAGNER, A., *-Sprechakte und Sprechaktanalyse im Alten Testament. Untersuchungen an der Nahstelle zwischen Handlungseben und Grammatik*, (BZAW, 253), Berlin, 1997.
- Beten und Bekennen. Über die Psalmen. Bernd Janowski zum 65. Geburtstag*, Neukirchen, 2008, pp.270-281.
- WATSON, R., *Chaos uncreated*, Berlin/New York, 2005, en particulier VIII. The creation of "chaos" in the Psalter, pp. 214-242.
- WEIMAR, P., *Die Meerwundererzählung. Eine redaktionskritische Analyse von Ex 13,17-14,31*, Wiesbaden, 1985.
- WEISMANN, J., *Talion und öffentliche Strafe im mosaischen Rechte*, Leipzig, 1913.
- WENIN, A., *- L'homme biblique: anthropologie et éthique dans le Premier Testament*, Paris-Cerf, 1995.  
*-La Bible ou la violence surmontée*, Paris- Desclée de Brouwer, 2008.
- WENZ, A., *Das Wort Gottes- Gericht und Rettung: Untersuchung zur Autorität der Heiligen Schrift in Bekenntnis und Lehre der Kirche*, Tübingen, 2002.
- WESTERMANN, C., *næfæš*, in *THAT*, vol II (1995), col. 71-96.
- WITTE, M., *Die biblische Urgeschichte. Redaktion – und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26* (BZAW, 265), Berlin, 1998.
- WONG, K- L., *The idea of retribution in the book of Ezekiel*, dissertation, Brill, 2001.
- ZELLNER, L., *Gottestherapie. Befreiung von dunklen Gottesbildern*, München, 1995.
- ZENGER, E., *-Einleitung in das Alte Testament*, (Studienbücher Theologie), 7. Auflage, Stuttgart, 2008.
- Israel und Kirche im gemeinsamen Gottesbund. Beobachtungen zum theologischen Programm des 4. Psalmenbuchs*, in M.

MARCUS u. a (éd), *Israel und die Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch*, Freiburg, 1991.

-*Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung?* , in F.R. REITERER, *Theologie und Spiritualität*, Würzburg, 1991.

-*Der Psalter als Wegweiser und Begleiter. Ps 1-2 als Proömium des Psalmenbuches*, in A. ANGENENDT/ H. VORGEMLER (éd), *Sie wandern von Kraft zu Kraft*, Kevelaer, 1993.

-*Die Gotteszeugenschaft des 83. Psalms. Anmerkungen zur pseudo-theologischen Ablehnung der so genannten Fluchpsalmen*, in M. LUTZ-BACHMANN (éd), *Und dennoch ist von Gott zu reden*, Freiburg, 1994.