

Conclusion

LE PSAUME 21 (22 TM) DANS LA RECHERCHE VÉTÉROTESTAMENTAIRE DU XX^E SIÈCLE*

MICHAELA BAUKS

La recherche de l'histoire de la réception d'un texte aussi important que le psaume 21 (22) pose des questions autour du texte lui-même. Comme le texte nous a été transmis en hébreu et en grec, et que la version grecque avec ses révisions a eu une très grande influence sur l'histoire de la réception — et par conséquent, sur notre compréhension —, une étude concernant les différences textuelles et herméneutiques des deux versions est indispensable (A). De son côté, l'exégèse vétértestamentaire a surtout travaillé sur le texte hébreu, même s'il faut prendre en mesure le pré-conditionnement herméneutique qui en influence les interprétations. Après avoir analysé ces enjeux à partir de l'histoire du texte, la présente étude abordera les formes et les genres du psaume en se basant sur le texte massorétique (B.I). Ces études précèdent les réflexions relatives à la composition et la critique littéraire du psaume: à partir de la critique des formes, certaines approches de la critique littéraire classique (étude diachronique du texte) seront vérifiées. La critique littéraire d'un texte poétique se présente, quant à elle, de façon plutôt hypothétique. Les points de repères sont rares pour la délimitation et la datation d'un psaume. C'est pour cette raison qu'une critique littéraire s'est récemment formée qui traite du texte dans son intégralité. Elle approche de manière synchronique le psaume, insistant surtout sur sa composition et sur le réseau de correspondances et des leitmotifs qui le dominent (B.II). Le paragraphe suivant (B.III) traitera des questions herméneutiques: quelles interprétations théologiques a-t-on donné au psaume 21 (22) dans la recherche exégétique? Dans quel système socio-religieux le texte a-t-il été situé? Comment peut-on délimiter les différences théologiques entre les versions grecque et hébraïque? Dans la dernière partie (C) on proposera une traduction du Psaume se fondant sur les résultats qui précèdent. Quelques réflexions finales termineront l'étude (D).

* J'exprime mes vifs remerciements à mes collègues, les professeurs Hubert Bost et Jean-Marcel Vincent, pour leur lecture attentive, leurs nombreuses corrections stylistiques et leurs remarques savantes et stimulantes! — En ce qui concerne les références bibliques qui figurent dans cet article rédigé en 2000, il faut savoir que celles des psaumes se réfèrent en premier lieu au texte grec et celles entre parenthèse au texte massorétique. Les autres passages bibliques cités se réfèrent au dernier.

A — PROBLEMES TEXTUELS ET PHILOLOGIQUES DU TEXTE MASSORETIQUE (TM)¹

La remarque de J.-M. Auwers, selon laquelle il convient «de se demander si, dans certains contextes, ce n'est pas la LXX qui a conservé la teneur du texte original»² a, surtout pour le Ps 21 (22), une grande pertinence. Tandis que le psaume est assez clair en ce qui concerne l'état du texte consonantique, les différentes lectures suscitées par la vocalisation du texte hébreu par les massorètes constituent un vrai défi pour l'interprétation³.

Notre étude commence par la liste des problèmes textuels qui interviennent le cas échéant dans la question ouverte par J.-M. Auwers. Voici les variantes importantes sur le plan de l'interprétation (les décisions en faveur de l'une ou l'autre proposition seront prises dans la partie C).

v. 1

Déjà le v.1 connaît trois leçons bien différentes autour des termes מְנַצֵּחַ et אֵילָת:

Selon la première option présente dans le TM, il s'agit d'un titre à traduire par «au chorège» (part. piel de נָצַח + ל) suivi du nom segolé à l'état construit אֵילָת («biche»)⁴, qui indique à ce chorège dans la tournure «sur (= selon) “la Biche de l'Aurore”» la mélodie de ce chant liturgique.

¹ Une liste assez complète des émendations et des conjectures se trouve dans l'article de G. VANONI, «Psalm 22. Literarkritik», dans J. SCHREINER (éd.), *Beiträge zur Psalmenforschung: Psalm 2 und 22*, Würzburg, 1988, p. 153-192, notamment p. 153-167.

² J.-M. AUWERS, «Tendances actuelles des études psalmistes», *RThL* 78, 1997, p. 79-97, notamment p. 96; cf. aussi H.-J. FABRY, «Die Wirkungsgeschichte des Psalms 22», dans J. SCHREINER (éd.), *Beiträge zur Psalmenforschung: Psalm 2 und 22*, Würzburg, 1988, p. 285s; A. VAN DER KOOIJ, «On the Place of Origin of the Old Greek of Psalms», *VT* 33, 1983, p. 67-74, notamment p. 73; récemment G. DORIVAL, «Autour des titres des psaumes», *RSR* 73, 1999, p. 165-176, surtout p. 166ss.

³ H. GESE, «Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahles», dans Id., *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie* (BETH 64), München, 1984, p. 180-201, notamment p. 184; G. VANONI, *art.cit.*, p. 161, constate que le TM nous présente dans la plupart des cas la leçon plus difficile, ce qui fait supposer que les autres versions nous donnent des versions harmonisantes du texte. Cf. aussi H.-J. FABRY, *art. cit.*, p. 281ss.

⁴ Cf. les neuf occurrences en Gn 49, 21; Jr 14, 5; Pr 5, 19; Ps 28 (29), 9 (?); Jb 39, 1; 2 Samuel 22, 34 (= Ps 17 (18), 34); Ha 3, 19; Ct 2, 7 (= Ct 3, 5) avec la signification «biche». — K. SEYBOLD, *Die Psalmen. Eine Einführung* (KAT I/15), Stuttgart et al., 1991², p. 96, pense à la dittographie ἀντιλάμψεως (du nom ἀντίλαμψις «reflet, lueur»). E. GERSTENBERGER, *Psalms, part I (1-60) with an introduction to cultic poetry* (fotl 16), Grand Rapids, MI, 1991, p. 108s (en citant H. GUNKEL, J. BEGRICH, *Einleitung in die Psalmen*, Leipzig, 1933) émet encore une autre hypothèse: עַל אֵלְתָיִת signifie «selon la manière d'Elath», correspondant à leur observation que beaucoup des noms dans les titres psalmiques se terminant en -t sont des noms gentiles (p. 458).

Cependant la LXX et la Vulgate ont mis le terme en parallèle avec, au v. 20, le terme נִסְעָרָא («secours») faisant allusion au réconfort matinal par Dieu⁵. La traduction de פָּסַח(+ל) diffère également. Le mot grec τέλος («pour la fin») offre une interprétation prophétique régulièrement reprise pour ce terme dans le psautier grec⁶. La LXX traduit le premier verset par εἰς τὸ τέλος ὑπερ τῆς ἀντιλήψεως τῆς ἑωθινῆς ψαλμὸς τῷ Δαυίδ («A la fin pour la protection matinale. Psaume à David»). Deux recensions hexaplaïres présentent deux versions différentes: Aquila abandonne l'idée du réconfort matinal et remplace τέλος par νικοποῖος («à celui qui fait victorieux»)⁷, ainsi que ὑπερ τῆς ἀντιλήψεως («au sujet de la protection [matinale]») par ὑπερ τῆς ἐλάφου τῆς ὀρθρινῆς («[à celui qui est victorieux] sur la biche de l'aurore»). Le sens de cette relecture de la LXX reste obscur. Symmaque combine la LXX et Aquila en proposant ἐπινίκιος ὑπὲρ τῆς βοηθείας τῆς ὀρθρινῆς ᾧδῆ τοῦ Δαυίδ: «Concernant la victoire à l'objet du secours de l'aurore...». Il semble que le texte grec suggère une interprétation beaucoup plus eschatologique que le TM. Une option supplémentaire est attestée dans les targumim qui paraphrasent le verset par «pour la puissante offrande perpétuelle du matin», dont la relecture se trouve dans le Talmud selon lequel le Ps 21 (22) était chanté matin et soir pour le sacrifice perpétuel⁸. S'il est vrai, comme A. Maillot et A. Lelièvre l'ont constaté, qu'on «saisit mieux, dans ce cadre liturgique sacrificiel, l'intérêt avec lequel les Évangélistes ont appliqué ce psaume au sacrifice du Christ»⁹, cette hypothèse reste à examiner. Une tout autre proposition a été faite par A. Jirku, qui traduit sur la base d'une comparaison avec les mythes ougaritiques, נִסְעָרָא par «étoile de l'aurore»¹⁰.

G. Dorival a raison de constater qu'Aquila, qui traduit en général très fidèlement dans le sens du TM¹¹, prend pour modèle la LXX dans la première partie du v.1. Même si le sens exact de τέλος dans la LXX n'est pas tout à fait clair, il faut conclure de cette observation que la LXX et ses

⁵ Il s'agit d'une conception théologique d'origine orientale qui se trouve p.ex. dans les Ps 5; 45 (46); 87 (88) et en Is 17, 12-14 – cf. la monographie de B. JANOWSKI, *Rettingungsgewißheit und Epiphanie des Heils im Alten Orient und im Alten Testament, Bd. 1: Alter Orient* (WMANT 59), Neukirchen-Vluyn, 1988.

⁶ Cf. les titres de 55 psaumes; J. LUST, E. EYNIKEL, K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (2 vol.), Stuttgart, 1992, p. 472 avec bibliographie.

⁷ Dans certains textes, la LXX traduit פָּסַח ל «pour toujours» par εἰς νῆκος «pour la victoire finale»; cf. Am 1, 11; 8, 7; So 3, 4; Jb 36, 7; Sg 8, 11; Lm 3, 18.

⁸ Cf. aussi les références targumiques et rabbiniques (*Midrash Tehillim* Ps 22 §26; *Yalqut* II §687; *TB Yoma* 29a-b).

⁹ A. MAILLOT, A. LELIÈVRE, *Les Psaumes*, t. I, Genève, 1961, p. 140.

¹⁰ ZAW 65, 1953, p. 85s.

¹¹ Cf. M. HARL, G. DORIVAL, O. MUNNICH, *La Bible Grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, 1988, p. 146: «La révision d'Aquila s'écarte considérablement de la LXX, au point qu'on doit plutôt la désigner comme une nouvelle version (...). Elle manifeste un souci de littéralisme poussé jusqu'au décalque.»

recensions grecques semblent avoir conservé ici un souvenir d'une manière ancienne de comprendre le titre, qui n'a rien à voir avec le titre de la version TM. Ce dernier a été modifié grâce à la vocalisation massorétique pour exclure toute allusion eschatologique et christique, une lecture qui était bien établie à partir des Pères grecs. Ceux-ci avaient christianisé la lecture d'Aquila dans le sens de «celui qui rend vainqueur le Christ»¹². La deuxième partie du v.1 pose un problème plus difficile. Il semble qu'Aquila n'ait pas suivi la mise en parallèle de la LXX et des autres recensions hexaplaïres de אֵילָה avec le v.20. En revanche, Aquila témoigne ici de la lecture du TM, malgré une perte de précision sémantique qu'introduit son texte. Or, on peut rappeler plusieurs raisons évoquant la polémique rabbinique qui voudrait éviter une compréhension du titre dans un sens eschatologique. Il est, de plus, frappant que ni le Targum¹³, ni le Midrash Tehillim ne mentionnent «la biche de l'aurore» dans le sens d'une interprétation musicale du titre: eux aussi préfèrent parler de «Sur la force du sacrifice régulier de l'aurore» (Targum¹⁴) ou d'une métaphore traitant des femmes Déborah ou Esther (Midrash Tehillim 22, §1¹⁵). Pour conclure, l'interprétation des titres reste un problème, mais il faut admettre l'hypothèse «qu'en matière de titre, la LXX est plus conservatrice que le TM et qu'elle reflète des traditions d'interprétation en usage dans le judaïsme antérieur à l'ère chrétienne»¹⁶.

v. 2

Après l'invocation, la LXX ajoute *πρόσχεξ μοι* («[Dieu, mon Dieu,] fais attention à moi»), tournure qui se retrouve en v.20b, qui est suivi d'un terme dont la signification différente s'explique par une métathèse: LXX, Vulgate et Syriacque lisent שְׁאֲגָתִי «mes transgressions / chutes»¹⁷ au lieu de שְׁאֲגָתִי («[paroles de] mon cri» [cf. Ps 32,3 TM]). La LXX comprend «loin¹⁸ est (mon) aide (מִיִּשׁוּעָה)» du TM comme שְׁנִיעָה + מֵן dans le sens de «(loin) de (mon) appel au secours», sous-entendant Dieu en tant que sujet: «tu es loin

¹² Cf. pour les détails G. DORIVAL, *art. cit.* (n.2), p. 169s ainsi que sa contribution dans ce recueil, p. 18-19.

¹³ G. DORIVAL, *art. cit.*, p. 175.

¹⁴ Cf. Ph. CASSUTO dans ce volume, p. 33.

¹⁵ W.G. BRAUDE, *The Midrash on Psalms*, New Haven, Londres, 1959, vol. 1, p. 297 (Ps 22,1); cf. aussi TB *Yoma* 29a (Esther).

¹⁶ G. DORIVAL a développé cette hypothèse sur une base textuelle plus large traitant des titres de plusieurs psaumes (*art. cit.*, 167).

¹⁷ Il faut préciser qu'il s'agit, avec שְׁנִיעָה aussi, de fautes involontaires qui donnent l'effet que l'orant ne trouve plus d'autres moyens de s'articuler (cf. Ps 18 (19), 13) tandis que *παράπτωσις* est un terme plus global pour le péché (cf. Jr 22, 21).

¹⁸ L'adjectif est ici un adverbe; cf. P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, Rome, 1923, §102c; 148b.

de mon appel au secours, loin de mes transgressions». Ainsi la LXX insère une confession de péché qui est absente dans le TM¹⁹.

v. 3

Le texte grec traduit systématiquement l'inaccompli de l'hébreu par une forme verbale au futur: «je crierai de jour vers toi et tu n'écouteras pas ...»²⁰. Ainsi le caractère eschatologique semble encore renforcé (en harmonisant avec les vv. 26ss).

v. 4

La syntaxe nominale assez lourde de ce verset (TM): «Mais toi, (tu es) saint (et), assis / trônant (sur les) louanges d'Israël²¹», est harmonisée par la LXX: «Mais toi, tu résides *parmi les saints*²², louanges d'Israël». «Louanges d'Israël» peut être compris en tant qu'épithète divin²³ ou en tant que formule de type «שב הכרבים» (YHWH) qui trône sur les Chérubins²⁴.

v. 9

Pour l'impératif (ou inf. abs.) de גלל «roule» (TM), la LXX propose un verbe au passé, ἔλπισεν «il s'est confié (à YHWH)». Il s'agit d'une précision²⁵ sur le plan grammatical (et sémantique) qui est reprise par beaucoup

¹⁹ Certains exégètes ont adapté la compréhension de la LXX (p.ex. H. GESE, *art. cit.*, 182) pour donner au psaume sa forme régulière (cf. en bas II.2 p. 357 et n. 101).

²⁰ Cf. P. GRELOT, *Le mystère du Christ dans les Psaumes* (Jésus et Jésus-Christ 74), Paris, 1998, p. 93s.

²¹ «Louanges d'Israël» peut aussi être compris comme complément adverbial (cf. M. MANNATI/E. DE SOLMS, *Les Psaumes*, t. 1, Paris, 1966, ad loc., K. SEYBOLD, *op. cit.*, p. 97); au-delà des réflexions de P.A.H. DE BOER («La syntaxe du v. 4 du Ps 22», dans *Selected Studies in OT Exegesis*, éd. par C. VAN DUIN, Leiden et al., 1991, p. 200-202) concernant ce verset, suite à une haplographie il faudrait traduire: «Et c'est toi, le Saint qui trône, les louanges d'Israël (se portent) sur toi.» B.N. WAMBACQ («Ps 22,4», *Biblica* 62, 1981, p. 99s) propose avec la LXX une autre conjecture, la deuxième personne singulier jussif de שוב: «Et Toi Saint, reviens, Louanges d'Israël.»

²² La révision lucianique du texte grec traduit par ἐν ἁγίῳ «dans le sanctuaire» (cf. les *Hexaples*; la Vulgate).

²³ Cf. DE BOER, *art. cit.*, p. 201 avec note 4; H.-J. KRAUS, *Psalmen*, vol 1 (BK XV/1), Neukirchen-Vluyn,⁶ 1989, p. 326 (cf. p. 324).

²⁴ Cf. H. SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen* (FRLANT 148), Göttingen, 1989, p. 239 avec n.2; récemment B. JANOWSKI, «Die "Kleine Biblia". Zur Bedeutung der Psalmen für eine Theologie des AT», dans E. ZENGER (éd.), *Der Psalter in Judentum und Christentum* (HBS 18), Freiburg et al., 1998, p. 381-420, notamment p. 405 avec n.116.

²⁵ La forme sous-entendue par la LXX גל peut être en hébreu un impératif qal ainsi qu'un accompli à la 3e p. sing.

d'exégètes aussi pour le TM suite à une petite correction de la vocalisation. Grâce à cette correction, le sens semble être harmonisé, d'autant plus que l'usage du verbe dans le sens de «rouler» sans complément direct est absent dans la Bible²⁶. Par contre, G. Vanoni a souligné avec raison que l'impératif conviendrait aussi bien à cette description tripartite des ennemis en acceptant la précision sémantique que «rouler à YHWH» veut dire «se confier à lui»²⁷. D'autres propositions sur le plan grammatical sont faites par E. Beaucamp, qui lit un inaccompli, et par M. Girard qui pense à un infinitif absolu avec sens modal²⁸. Une tout autre proposition a été faite par J. Becker-Ebel. Il suppose une haplographie dans le TM, qui aurait remplacé גאל יהוה, «rédempteur YHWH» par גלל אל-יהוה, «rouler/se confier à YHWH»²⁹. Une telle terminologie ferait allusion à des passages comme Ps 17 (18), 20/2 Samuel 22, 20 et Deutéro-Ésaïe³⁰. Par contre, on peut aussi suggérer que le v. 8 n'appartient pas à une description des offenseurs et de leur joie maligne — comme on l'a très souvent proposé³¹ —, mais qu'il traite de l'effroi des gens qui entourent l'orant face à sa situation³². Déjà O. Keel a argumenté dans ce sens sans corriger l'impératif ni la racine de גלל. Il suppose que le v. 9 est une exhortation à se confier à YHWH dans une situation où tout espoir semble anéanti (cf. Ps 36 (37), 5). Par conséquent, les deux versets précédents ne décrivent pas la moquerie des «ennemis», mais démontrent la gravité de la situation manifestée par les réactions des gens autour de l'orant³³.

v. 16

Le TM lit «S'est desséchée comme argile ma force (כֶּה cf. ἰσχύς LXX)», tandis que les éditeurs de l'apparat moderne proposent de lire la métathèse

²⁶ על+גלל (+YHWH) suivi d'un objet direct cf. Ps 36 (37), 5; אל+גלל+YHWH suivi d'un objet direct cf. Pr 16, 3; Si 7, 17 comprenant la signification «s'appuyer sur YHWH».

²⁷ G. VANONI, *art. cit.*, p. 167; cf. MANNATI, DE SOLMS, *op. cit.*, p. 225. Cf. les textes bibliques cités dans la note précédente.

²⁸ Pour la possibilité d'une telle interprétation cf. VANONI, *art. cit.*, p. 163 avec note 22.

²⁹ J. BECKER-EBEL, *Psalm 22. Rettungs- und Loblied eines Gottverlassenen*, dissertation non publiée, Freiburg/Breisgau, 1989, p. 49; 54ss; cf. aussi J.S. KSELMAN, «"Why have you abounded me?" A Rhetorical Study of Psalm 22», dans J.-J.A. CLINES/D.M. GUNN (éd.), *Art and meaning. Rhetorical in Biblical Literature* (JSOT.S 19), Sheffield, 1982, p. 172-198, notamment p. 176.

³⁰ Is 41, 14; 43, 14; 47, 4; 48, 17; 49, 4; cf. BECKER-EBEL, *op. cit.*, p. 55 avec note 16.

³¹ Puisqu'il s'agit de l'interprétation habituelle de ces versets dans les commentaires, je ne cite que H. GUNKEL, *Ausgewählte Psalmen*, Göttingen, 1917, p. 33ss.

³² Les verbes לעג «bégayer, mépriser», פטר בשפה «laisser aller la lèvre» et ראו «hocher la tête» peuvent avoir une signification neutre, sans agressivité; cf. BECKER-EBEL, *op. cit.*, p. 49ss et O. KEEL, «Ein alter Notschrei», dans F. OSER, O. KEEL, R. MERZ, *O Herr, wir rufen alle zu Dir*, Olten, Fribourg (Suisse), 1973, p. 11-28, notamment p. 19.

³³ KEEL, *art. cit.*, p. 19. Cf. aussi B.III.1.

יְהִי du nom פֶּלֶא «palais». La leçon moderne présente une harmonisation sémantique, vaguement orientée selon Lamentations 4, 4. Le TM continue: «Vers la poussière de la mort tu m'as jugé». La Vetus Latina lit: «Ils m'ont jugé»; 4QPs^f lit un participe + suffixe à la première personne singulier: «(c'est la poussière de la mort) qui me juge» en annonçant le dernier jugement qui se passe au moment de la mort³⁴.

v. 17c

Ce verset est très discuté³⁵. TM présente כְּאֵרִי «comme un lion», leçon peu convaincante dans ce contexte pour des raisons compositionnelles³⁶. On a fait l'hypothèse qu'il s'agissait d'une lecture apologétique des massorètes réalisée grâce à leur vocalisation, contre celle des chrétiens qui comprenaient le psaume à partir des récits de Passion, citant le texte de la LXX en traduisant «ils percent les mains et les pieds»³⁷. C'est pourquoi la plupart des commentateurs³⁸ traduisent, en suivant les autres témoins (LXX, Syriac, Aquila et Symmaque), par une forme verbale (3 pl. en accompli ou participe de כָּרַה, כֹּר, ou aram. כָּאָר) proposant plusieurs significations possibles comme «creuser, lier, enchaîner, percer»³⁹ ou «défigurer»⁴⁰. De plus, Aquila a transféré v.17c après le v.16c pour harmoniser la composition du texte: la

³⁴ P.W. FLINT, *The Dead Sea Psalm Scrolls and the Book of the Psalms* (STDJ 17), Leiden et al., 1997, p. 88; cf. FABRY, *art. cit.*, p. 294ss, qui souligne que cette version évacue tout espoir de résurrection.

³⁵ Cf. récemment G. VALL, «Psalm 22, 17b: “The old guess”», *JBL* 116, 1997, p. 45-56, qui donne un bon résumé de l'interprétation de ce verset à travers l'histoire textuelle. Il met l'accent sur trois leçons différentes liées à des convictions théologiques: les Juifs ont favorisé la lecture «comme un lion»; les chrétiens, «ils ont percé»; et à partir des *Hexaples* et de Jérôme on a établi une troisième traduction «ils ont enchaîné / lié». Dans la recherche moderne, Vall distingue aussi trois courants: maintien du TM, conjecture d'une forme verbale selon les anciens leçons (כָּרַה, כֹּר, ou aram. כָּאָר) ou d'autres émendations, dont l'auteur suggère dans ce psaume une forme de אָסַר «lier» comme en 1QH 5:37-38 (cf. la critique de J. KALTNER, «Psalm 22:17b: Second Guessing “The old guess”», *JBL* 117, 1998, p. 503-506).

³⁶ GESE, *art. cit.*, p. 182ss, 189; VANONI, *art. cit.*, p. 163ss.

³⁷ Cf. BECKER-EBEL, *op. cit.*, p. 135.

³⁸ MAILLOT/LELIEVRE, *op. cit.*, p. 139 et 141 (intégrant une transposition du v. 16c comme suite dans un sens christologique); cf. les commentaires de KRAUS; SEYBOLD; GIRARD (qui traduit par un participe présent), *ad loc.*

³⁹ Cf. récemment KALTNER, *art. cit.* (n. 35), avec une étymologie de la racine arabe *kwr* «lier»; par contre L. SABOURIN (*Le Livre des psaumes*, Montréal, Paris, 1988, p. 145) suit M. DAHOOD (*Psalms III: 101-150* [AB 17a], New York et al.) en traduisant soit par כִּי «parce que» + אָרַה, soit par כ- comparatif «comme décharnés (sont) les mains et les pieds» avec référence aux «chiens» du v. 17a. Cf. R. TOURNAY, «Note sur le Ps 22,17», *VT* 23, 1973, p. 111ss «comme pour déchiqeter». P.C. CRAIGIE, *Psalms 1-50* (WBC 19), Waco, 1983, p. 196 suppose une forme de כָּלַה «exhaust».

⁴⁰ MANNATI traduit «comme un Nil». J. MAGNE («Le texte du Ps XXII et sa restitution sur deux colonnes», *Semitica* 11, 1961, p. 29-41) traduit par «comme un fleuve».

description à la première personne n'est plus interrompue par celle des ennemis en 17a-b⁴¹. Il est très probable que l'interprétation chrétienne retient la proposition des versions grecques: «Ils m'ont percé les mains et les pieds.»⁴² Cependant J. Becker-Ebel propose une lecture plus neutre. Il pense à un participe en état construit de כרה I, «perçant», en sous-entendant une douleur à partir des mains et des pieds⁴³ telle que l'orant aperçoit tous ses os: selon lui, le v.17c continue en 18a⁴⁴. R. Tournay donne encore une autre analyse pour la version hébraïque: il pense à un infinitif construit⁴⁵ avec כ-comparatif du verbe ארה «cueillir, arracher, grappiller», qu'il traduit par «Ils arrachent tous les membres». Les massorètes auraient mis ce terme en relation avec la description des ennemis et les mentions de lions en vv.14b et 22a en remplaçant le ו-final par un ⁴⁶. Or, on pourrait combiner le v.17c avec 18a, comme J.J.M. Roberts l'a fait. Indépendamment du contexte de la description des ennemis, il propose de penser כראה (cf. l'accadien) «être court»⁴⁷. Le Targum nous propose une lecture combinée: «comme un lion ils m'ont mordu les mains et les pieds.»⁴⁸ X Hev/Se 4 lit la forme verbale כארו (de כ+ארר «maudire») au pluriel, comme certains manuscrits du TM et de la LXX qui attestent aussi une forme verbale au pluriel⁴⁹.

v. 18

Dans ce verset, c'est le changement de la personne grammaticale qui frappe: certains manuscrits de la LXX présentent le verbe ἐξυριθμέω avec la signification «dénombrer (tous mes os)» faisant référence à une troisième personne, tandis que le TM donne ספר à la première personne, «je compte tous mes os». En vv.18s la LXX nous présente les formes verbales à

⁴¹ Cf. MAILLOT / LELIÈVRE, *op. cit.*, p. 139.

⁴² Il faut souligner qu'aucun des récits de la Passion ne cite ni ne fait référence à Ps 21 (22), 17.

⁴³ L'image existe par exemple en Jb 30,17, cependant avec une tout autre sémantique: נקר pi «percer» + os.

⁴⁴ BECKER-EBEL, *op. cit.*, p. 130ss, qui fait référence à la traduction éthiopienne qui lit dans ce sens (p. 133 avec note 42).

⁴⁵ La forme de cet infinitif ne se termine pas par -t, mais par un -w; cf. JOÛON, §79p.

⁴⁶ TOURNAY, *art. cit.*, p. 111ss; soutenu par M. DAHOOD, «The verb 'arah "to pick clean" in Ps XXII 17», VT 24, 1974, p. 370ss, cette traduction est mise en doute par les autres témoins, sauf le Targum.

⁴⁷ J.J.M. ROBERTS, «A new root for an old crux, Ps XXII 17c», VT 23, 1973, p. 247-252, notamment p. 247ss: «My hands and my feet are shriveled up, I can count all my bones.» – Cf. BECKER-EBEL, *ibid.*; GESE, *art. cit.*, p. 182ss – si on ne veut pas traduire par «couper les mains et les pieds», en associant l'hémistiche à la description des ennemis.

⁴⁸ Cf. TOURNAY, *art. cit.*, p. 111.

⁴⁹ Cf. FLINT, *op. cit.*, p. 88; pour l'appartenance de ce rouleau de psaumes trouvé à Naḥal Hever, cf. p. XVIII.

l'aoriste décrivant un acte du passé et abandonnant ainsi le sens typologique de la description des ennemis (cf. v.16).

v. 20

Ce verset a une grande importance pour la composition du psaume par la reprise de certains mots-clef créant une inclusion avec le début (v.1-3). Dans la LXX, l'impératif qal הִשָּׁח , «dépêche-toi» est modifié en πρόσχεσ μοι , «fais attention à moi» (cf. l'ajout de texte en v.2 ainsi que la reprise de אִלֶּת «secours»). עֲזָרָה , «force»(†) est traduit en grec par ἀντίλημψις , «protection». Aussi la syntaxe de la phrase est harmonisée.

v. 22

Ce verset constitue la plaque tournante de tout le psaume, si l'on considère le TM⁵⁰. Le verbe עָנָה à l'accompli + suffixe indique, dans ce contexte d'appel au secours, ce que J. Begrich a nommé «*Stimmungsumschwung*», la délivrance miraculeuse survenue au cours de la prière, suite à la plainte: «tu m'a répondu». La LXX présente le substantif abstrait ταπεινώσις μου , «mon humiliation» (cf. Syriaque, Symmaque et la Vulgate). Aquila et Jérôme ont lu le verbe à l'impératif. Dahood préfère le verbe עָנָה II , «to conquer, triumph» (cf. Ps. 3, 8 et 59 (60), 7)⁵¹.

Une autre difficulté se trouve dans le רַמִּים , forme déficiente de רַמִּיִּם «buffles». La traduction grecque semble avoir compris le verset comme un parallélisme synonyme du v. 21, en tant que suite de la description des attaques de l'ennemi⁵². Par conséquent la fin du v. 22 «mon humiliation» serait à comprendre comme le dernier degré de la misère. Cependant J. Schaper a constaté que μονόκερωσ signifie «unicorne» et non pas «buffle»⁵³. Cette traduction est souvent retenue pour ce terme, mais elle comprend en général une connotation positive⁵⁴. Par conséquent, J. Schaper pense que la tournure hébraïque devrait elle aussi être comprise positivement comme

⁵⁰ Certains exégètes ont préféré une conjecture suivant les autres versions. Sur le plan compositionnel, עֲזָרָתִי , en v. 22bβ, est mis en parallèle avec יְיָיִחִי en 21b; cf. p.ex. GESE, *art. cit.*, p. 183; GRELOT, *op. cit.*, p. 89ss.

⁵¹ M. DAHOOD, *Psalms I: 1-50* (AB 16), New York et al., 1965, p. 142.

⁵² Traduction des vv. 21s (LXX): «Préserve du glaive mon âme».

⁵³ J. SCHAPER, *Eschatology in the Greek Psalter* (WUNT 2/76), Tübingen, 1995, p. 107-126, en particulier p. 108 avec une référence à F.W. MOSLEY, *Psalms*, et C. DOGNIEZ, M. HARL, *Le Deutéronome* (La Bible d'Alexandrie 5), Paris, 1992, p. 350 concernant Dt 33, 17: «Les lecteurs chrétiens, en tous cas, y ont vu une figure du Christ».

⁵⁴ Cf. Ps 28 (29), 6; 91 (92), 11; Nb 23, 22; 24, 8; Dt 33, 17. Souvent l'unicorne prend une signification messianique qui est absente de notre texte.

épithète du Dieu puissant: c'est par le pouvoir divin manifeste dans les cornes des buffles que la misère s'arrête et conduit l'orant à la louange. Selon le v. 22b (TM), la délivrance s'oppose au danger décrit en v. 21-22a. Déjà le TM présente en v. 22 un parallélisme antithétique, dont la seconde partie conduit à la louange: «and from the wild bulls' horn you answer me! I shall announce your name to my brothers ...»⁵⁵. Cependant la LXX garde l'aspect d'altérité puisqu'elle conserve la demande de délivrance de l'orant. Contre la tradition positive véhiculée par l'usage du terme μονόκερωσ «(cornes de) l'unicorne», la tournure renvoie, selon le traducteur grec, à la description des ennemis. J. Schaper pense qu'il s'agit d'un malentendu du texte hébreu. La connotation négative est encore précisée par ταπεινωσις μου, «mon humiliation» qui remplace la forme verbale du TM. La proposition de J. Becker-Ebel va dans le même sens. Pour des raisons poétiques et syntaxiques, l'auteur hésite aussi à voir dans le v. 22 (TM) une tripartition. Par plusieurs conjectures en 22b (ענה + ב au lieu de קן «exaucer»; קרני רמים «érection de ma corne», en tant que métaphore du réconfort), il élargit la partie du verset traitant du «*Stimmungsumschwung*» en diminuant la description des ennemis⁵⁶. A son avis, le v. 22b serait à rattacher au v. 23: «Par l'érection de ma corne tu m'as donné une réponse. Ainsi je veux parler de toi à mes frères ...»⁵⁷.

v. 25-32

À partir du v. 25 s'accumulent les propositions des éditeurs modernes pour créer un texte plus cohérent. En v. 25 le hapax ענות «souffrance» est considéré comme métathèse de צעקה (en état construit) signifiant «cri au secours». En v. 27 la LXX présente un suffixe à la troisième au lieu de la deuxième personne: «Leurs cœurs vivront à jamais».

Surtout les vv. 28-32 comprennent un grand défi pour les exégètes. Cette partie hymnique du psaume⁵⁸ invite à donner des interprétations divergentes d'une importance éminente pour la compréhension de tout le psaume. En ce

⁵⁵ SCHAPER., *op. cit.*, p. 109ss; 114. C'est par un malentendu de la version hébraïque que le texte grec donne exceptionnellement une valeur négative à l'unicorne.

⁵⁶ Cf. BECKER-EBEL, *op. cit.*, p. 154-158.

⁵⁷ Une description des ennemis en quatre parties (épée, chien, lion et buffles) présente la solution la plus contraignante, d'autant plus que la LXX renforce une telle conception par l'insertion de ταπεινωσις μου en v. 22b. Malgré de longues explications, SCHAPER ne peut expliquer le choix de μονόκερωσ pour «buffle» dans notre contexte (cf. aussi Jb 39, 9). La proposition à la fin du verset et la signification messianique de l'unicorne s'excluent mutuellement. Il semble que la LXX a inséré un terme messianique sans se servir de sa connotation. Voir cependant ce que dit G. DORIVAL, *supra*, p. 278.

⁵⁸ E. LIPINSKI considère déjà לעד comme début de l'hymne («L'hymne à Yahwé Roi au Ps 22, 28-32», *Biblica* 50, 1969, p. 153-168, notamment p. 155).

qui concerne les formes verbales, il faut poser la question s'il s'agit de jus-sifs⁵⁹ ou d'inaccomplis au sens futur⁶⁰. Fréquents dans les hymnes, les jus-sifs ouvrent la section des vœux de louanges destinés au roi futur d'Israël, YHWH⁶¹. «Que se souviennent et reviennent à YHWH tous les extrémités de (= toute) la terre. Devant Toi (plusieurs manuscrits anciens présentent ici la troisième personne), tous les clans des peuples se prosternent.» Par la suite, la dimension spatiale et temporelle de la louange est encore approfondie suite à l'explication introduite par כִּי : «puisque pour YHWH est la royauté et il est le dominateur⁶² de (tous) les peuples». Certains exégètes considèrent la doxologie du v. 29 comme la fin du psaume⁶³.

Les vv. 30ss donnent encore d'autres précisions concernant les sujets du royaume divin: même si le TM et la LXX présentent unanimement une forme verbale signifiant «manger», les éditeurs de la BHS proposent, au lieu de deux formes verbales (de אכל et חוה), de lire au début du v. 30 la particule לו אך + חוה: «seulement devant lui se prosternent...», en suggérant que le premier verbe אכל aurait été introduit tardivement dans le texte⁶⁴. Cette correction a une certaine plausibilité grâce à la notion de דשן «le gras» (v.30) qui fait référence à אכל en v.27. Au lieu du substantif דשן, les éditeurs proposent un participe de ישן «dormir»⁶⁵, une correction fortement harmonisante. Il faut donc discuter trois hypothèses de lectures proposées par la littérature exégétique: a) on garde TM et LXX en traduisant «Ils mangent et se prosternent tous les gras de la terre»; b) on corrige la forme verbale אכלו en לו אך en gardant le substantif דשן: «Seulement devant lui se prosternent les gras de la terre», c) on corrige la forme verbale ainsi que

⁵⁹ Cf. la traduction de LIPINSKI, *art. cit.*, p. 154, qui fait référence à GUNKEL, BEGRICH, *op. cit.* §2.3. Cf. H. IRSIGLER, «Psalm 22: Endgestalt, Bedeutung und Funktion», dans J. SCHREINER (éd.), *Beiträge zur Psalmenforschung: Psalm 2 und 22*, Würzburg, 1988, p. 193-240, notamment p. 238ss; cf. les commentaires de CRAIGIE (n. 39); SEYBOLD (n. 4); KRAUS (n. 23); M. GIRARD, *Les Psaumes redécouverts. De la structure au sens*, t. 1, Montréal, Paris 1984; F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Die Psalmen 1: 1-50* (EB 29), Würzburg, 1993; E. BEAUCAMP, *Le Psautier, t. 1: 1-150*, Paris, 1976, *ad loc.*

⁶⁰ Cf. par exemple A. DEISSLER, «“Mein Gott, warum hast Du mich verlassen...!” (Ps 22,2)», dans H. MERKLEIN / E. ZENGER (éd.), *Ich will euer Gott werden». Beispiele biblischen Redens von Gott* (SBS 100), Stuttgart, 1981, p. 97-121, notamment p. 117ss, qui préfère une traduction par des verbes à l'indicatif qui donnent un sens prophétique au texte.

⁶¹ Cf. LIPINSKI, *art. cit.*, p. 162 et 168.

⁶² En v. 29 les éditeurs ont ajouté un pronom personnel indépendant, en accord avec la syntaxe de la LXX et du texte syriaque pour clarifier le texte; cf. JOÛON § 154c.

⁶³ Alternativement on l'a présenté comme une relecture qui précède la rédaction finale (cf. H. SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen* [FRLANT 148], Göttingen, 1989, p. 244).

⁶⁴ Cf. GESE, *art. cit.*, p. 183 et la note suivante.

⁶⁵ Cf. GESE, *art. cit.*, p. 183. Pour lui cette conjecture est préférable à cause du parallélisme avec כל ירדי. Suite au nom corrompu, il fallait aussi transformer la particule לו אך en forme verbale de אכל. Encore d'autres propositions sont énumérées par R. TOURNAY, «Relectures bibliques concernant la vie future et l'angéologie», *RB* 69, 1962, p. 481-505, notamment p. 499ss.

le nom: «Seulement devant lui se prosternent tous ceux qui dorment dans la terre». Les problèmes de compréhension continuent avec la suite du v. 30b⁶⁶. La LXX et le TM diffèrent: le TM présente *נפשו לא חיה*, «son âme ne maintenait plus la vie» tandis que la LXX semble présupposer לו au lieu de la négation *לא* en traduisant *καὶ ἡ ψυχὴ μου αὐτῷ ζῆ*. Au lieu de la négation, la LXX émet une affirmation «Et mon âme vit pour lui». J. Schaper souligne le fait qu'il n'y a rien d'étonnant à ce que les traducteurs de la LXX, se donnant un rôle interprétatif, aient changé *א* et *ו* et *י* et *י*. Hormis l'hypothèse de lecture (confusion de *ו* et *י*), il s'agit probablement d'une correction selon la méthode rabbinique de *א-ל-תקרא*, un usage tout à fait légitime pour éclairer le sens d'un passage obscur⁶⁷. Dans cette péricope, la LXX propose une compréhension eschatologique traitant de la vénération des morts. La question de savoir si cette conception est originelle, est cependant très discutée. R. Tournay fait une hypothèse tout à fait intéressante. Il propose de traduire *דשן* par «cendre»⁶⁸ et de répartir différemment les versets: 30b se rattacherait au v.31a. Il faudrait traduire: «Oui, devant lui se prosterneront les cendres de la terre, devant lui se courberont tous ceux qui descendent à la poussière: Et pour celui qui ne vit plus, c'est la lignée qui Le servira, elle annoncera le Seigneur aux âges à venir.»⁶⁹ Selon cette traduction, le passage correspondrait à une conception de l'éternité dans laquelle «individu et collectivité se compénètrent». Mais, le texte de la LXX introduit une idée de survie personnelle qui deviendra une immortalité purement spirituelle.

O. Keel a élaboré cette proposition concernant les vv. 30s. Gardant la signification de «gras» pour *דשן*, il a compris ses versets comme un mérisme tripartite énumérant les trois groupes de fidèles qui font partie du règne de YHWH: les gras (dans le sens de «vivants, pleins d'activité»), ceux qui sont descendus au tombeau (= les morts) et leur descendance, qui remplace les deuxièmes (*ונפשו לא חיה*). En rattachant le v. 30b au v. 31a, la conjecture de la LXX et de la Syriacque, qui ajoutent un suffixe à la première personne, n'est plus nécessaire pour équilibrer la syntaxe. L'idée de la vénération des morts dans ce contexte est, pour O. Keel, un malentendu⁷⁰. Une telle

⁶⁶ La question de savoir si v. 30b est une glose, comme l'apparat moderne le suggère, resterait à examiner.

⁶⁷ SCHAPER, *op. cit.*, p. 52 avec note 203 et p. 89 avec notes 325ss.

⁶⁸ LIPINSKI (*art. cit.*, p. 163ss) propose une étymologie à partir de l'accadien (*dan-nu*) «puissant» qui est mis en opposition avec «tous ceux qui s'effondrent en la poussière» au v. 28. Cf. Lv 1, 16; 4, 12; 6, 3ss; 1 Rois 13, 3 et 5; et Jr 31, 40 où on met ce mot en relation avec des cadavres, donc dans le même champ sémantique. Autrement O. KEEL, «Nochmals Ps 22, 28-32», *Biblica* 51, 1979, p. 405-413, notamment p. 411ss.

⁶⁹ TOURNAY, *art. cit.* (n. 65), p. 500.

⁷⁰ Parmi ceux qui contredisent également l'existence d'une telle conception dans ce psaume, citons TOURNAY (*art. cit.*, p. 501); CHR. KRAHMALKOV, «Ps 22, 28-32», *Biblica* 50, 1969, p. 389-392, notamment p. 391, qui veut situer ce verset dans un contexte nomadique

hypothèse serait en rapport avec la compréhension erronée du verbe כרע qui peut, en fait, signifier «se prosterner, s'agenouiller»⁷¹, mais qui peut aussi avoir le sens de «se courber, s'écrouler»⁷². Comme YHWH est roi, sa souveraineté se manifeste par le fait que c'est lui qui donne la vie et la retire⁷³. Au lieu des morts, c'est leur descendance qui assure la vénération de Dieu. La recension d'Aquila semble d'ailleurs renforcer une telle compréhension par le choix de κάμπτω «plier, rompre» au lieu de προπίπτω «tomber, s'incliner»⁷⁴ (LXX)⁷⁵. L'interprétation par O. Keel des v. 30ss en tant que mérisme tripartite s'oppose à celles des traductions grecques. La LXX présente deux parallélismes synonymiques: d'après elle, ce sont les vivants et les morts qui se prosternent ainsi que (mon⁷⁶) âme et (ma) descendance, qui sont à son service. Le v. 31b prend alors un sens différent: selon la LXX, la génération future témoignera de YHWH, tandis que, selon le TM, c'est un sujet non précisé qui racontera YHWH à la génération future.

Finalement, on peut constater que la fin du texte grec présente une théologie beaucoup plus accentuée qui se base sur trois thèmes: la convivialité autour d'un banquet (universel), la louange des morts⁷⁷ et le caractère eschatologique du royaume divin. Sur le plan grammatical, ces idées sont renforcées dans la LXX par les formes verbales au futur (au lieu du jussif) qui transposent les vœux de louanges typiques du genre hymnique dans une proposition indicative comprenant une tonalité prophétique⁷⁸. Le problème du changement des interlocuteurs («*Sprechrichtungswechsel*») tel qu'il se manifeste dans l'usage des première, deuxième et troisième personnes à la fin du

(sic!); LIPINSKI (*art. cit.*, p. 169). Or, F. STOLZ («Ps 22: Alttestamentliches Reden von Menschen und neutestamentliches Reden von Jesus», *ZThK* 77, 1980, p. 129-148, notamment p. 143 avec note 56) admet une telle conception de louange des morts dans ce passage en parlant de «théologie apocalyptique».

⁷¹ La signification la plus courante en parallèle avec חיה «vivre».

⁷² Cf. Jg 5, 27; 2 Rois 9, 24.

⁷³ Cf. KEEL, *art. cit.* (n. 68), p. 409.

⁷⁴ En 2 M 12, 39 et 42 le verbe est utilisé deux fois avec la signification «tomber à la guerre».

⁷⁵ Cf. FABRY, *art. cit.*, p. 287ss avec note 38. Cependant on ne sait pas clairement s'il considère la version d'Aquila comme correction sémantique du TM ou comme relecture corrigée de la LXX.

⁷⁶ La LXX a remplacé les suffixes à la troisième personne par la première personne et elle a compris אֵל en tant que לִי. SCHAPER souligne qu'il ne s'agit pas seulement d'une «relecture of the Hebrew in the sense of an "eschatologizing" rendering», mais qu'on observe dans plusieurs psaumes le changement interpréteur de אֵל en אֵלֵי (אֵלֵי/אֵל) et de אֵלֵי en אֵל (transformation d'une troisième personne en première); *op. cit.*, p. 52.

⁷⁷ Cf. MAILLOT / LELIÈVRE, *ad loc.* IRSIGLER, *art. cit.*, p. 197ss, considère les vv. 30d-31a comme une glose dogmatique qui corrige le texte (en opposition avec KEEL).

⁷⁸ Certains commentateurs insèrent cet aspect déjà dans le TM en interprétant les formes verbales comme inaccomplis et non comme jussifs (MANNATI; DAHOOD; DEISSLER; SABOURIN, *ad loc.*; STOLZ, *art. cit.*, p. 130ss et 143). Cf. F. CRÜSEMANN, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel* (WMANT 32), Neukirchen-Vluyn, 1969, p. 184-190; mais aussi DEISSLER, *art. cit.* (n. 60), p. 117 avec note 28.

psaume sera à nouveau discuté dans le paragraphe traitant de la critique littéraire du psaume (III.).

Il faut retenir que le texte massorétique comprend, outre le titre considéré comme ajout tardif, trois sections qui donnent naissance à des conjectures sur le plan du texte consonantique. Il s'agit précisément des vv. 17, 21ss et 30ss où nous avons intégré des modifications du texte et de son arrangement pour créer une lecture cohérente. Par contre, nos lectures divergent de la LXX qui modifie le texte dans un autre sens, pointant le problème herméneutique que posent ces versets. La plupart des conjectures proposées par les éditeurs dans l'apparat moderne de la BHS ont été abandonnées en faveur de la *lectio difficilior* que présente le TM.

B — LECTURES DE L'EXEGESE MODERNE DU PSAUME 21 (22) SELON DES DIVERSES APPROCHES METHODOLOGIQUES

I — Critique des formes et des genres du psaume 21 (22)

1. L'hypothèse d'un oracle de salut prononcé par un prêtre

Le programme de la critique des formes et des genres inauguré par H. Gunkel a considérablement renouvelé la recherche du psautier. Au début des années 1930 une introduction aux psaumes fut publiée⁷⁹, dans laquelle les auteurs précisaient les genres et le milieu de vie («Sitz im Leben») des psaumes. Ils distinguaient trois genres différents: les hymnes, les chants de grâce et ceux qu'on a intitulés les lamentations, «chants de plaintes» ou «supplications». Chants de grâce et lamentations sont attribués à un individu ou à une collectivité («le peuple»)⁸⁰. Les lamentations individuelles sont des psaumes formulés par un seul orant dans le Temple, souvent au moment des matines⁸¹. En cas de détresse, l'orant se dirige vers la divinité pour lui demander la délivrance. Dans un tel scénario, le renversement («Stimmungsumschwung») de la plainte en assurance du salut («Erhörungs-gewißheit») est expliqué par l'hypothèse de la transmission d'un oracle ou

⁷⁹ GUNKEL, BEGRICH, *op. cit.*

⁸⁰ Il faut distinguer les lamentations individuelles des lamentations du peuple (cf. GUNKEL/BEGRIICH, *op. cit.*, p. 123; C. WESTERMANN, *Lob und Klage in den Psalmen*, Göttingen, 1983⁶, p. 26ss). Pour la critique de cette systématisation cf. KRAUS, *op. cit.*, p. 39-43, 49 et 53, qui préfère le terme תפילה, «prière» à celui de «lamentation». Il met également en question l'attribution du psaume à un individu (*op. cit.*, p. 49, 324 et 332). Pour la critique cf. aussi H. GRAF REVENTLOW, *Gebet im AT*, Stuttgart et al., 1986, p. 119ss et J.M. VAN DER PLOEG, «Réflexions sur les genres littéraires des psaumes», dans *Studia biblica et semitica (FS Th. Chr. Vriezen)*, Wageningen, 1966, p. 265-277, notamment p. 265ss.

⁸¹ GUNKEL, BEGRICH donnent comme référence Ps 5, 4; 56 (57), 9; 58 (59), 17; 87 (88), 14; 118 (119), 147; cf. *op. cit.*, p. 177 avec n. 4.

d'une exhortation prononcée par le prêtre qui ne figure malheureusement plus dans les textes des psaumes transmis⁸². Par conséquent, l'ancrage des psaumes se trouvait dans le culte⁸³. J. Begrich reprend les allusions faites par son maître pour développer une hypothèse assez stimulante⁸⁴ qui précise le «*Sitz im Leben*» cultuel des lamentations. Il présente l'hypothèse d'un oracle de salut qui était formulé par un prêtre. Même si cet oracle n'est plus présent dans les psaumes, on en retrouve encore des traces dans les oracles de salut de Deutéro-Ésaïe⁸⁵. À l'origine, cet oracle était la réponse divine à l'orant prononcé suite à sa plainte. Ainsi s'expliquerait le renversement thématique de la plainte à la requête dans les psaumes⁸⁶. Cette hypothèse a été acceptée avec enthousiasme⁸⁷, mais dès 1968 R. Kilian l'avait mise en question pour de bonnes raisons: il soulignait qu'on ne trouve aucune preuve textuelle de ce type d'oracle prononcé à l'intention d'un individu dans le Temple. Au moins pour l'époque pré-exilique, on ne connaît pas de références textuelles pour l'institution d'oracles. L'autre argument de R. Kilian est grammatical. Le passage traitant de l'affirmation de la compétence de Dieu s'ouvre en général par un verbe à l'accompli. Dans notre psaume, il s'agit de עִנִּיתִי «tu m'as écouté» en v. 22bβ. J. Begrich traduit cette forme verbale d'une manière classique comme action du passé, indiquant la réaction et la réponse de l'orant. Par conséquent, il a besoin d'un événement qui précède afin d'expliquer une telle réaction. Selon R. Kilian, on devrait interpréter cette forme comme *perfectum confidentiae*⁸⁸, qui exige de traduire le verbe au futur «tu me répondras». Une telle traduction souligne la confiance qu'à l'orant d'être entendu par Dieu dans son discours. Le v. 22bβ, qui se situe entre plainte et requête, a incorporé une structure particulière qui se

⁸² *Op. cit.*, p. 178 et 245ss.

⁸³ Entre-temps, cette mise en place exclusive des psaumes dans le contexte cultuel a été abondamment; cf. J. BECKER, *Wege der Psalmenexegese* (SBS 78), Stuttgart, 1975, p. 12-23; E. S. GERSTENBERGER, *Psalms. Part I with an Introduction to Cultic Poetry* (FOTL 14), Grand Rapids, MI, 1991², p. 28ss et 33.

⁸⁴ J. BEGRICH, «Das priesterliche Heilsorakel» (1934), dans Id., *Gesammelte Studien zum AT* (TB 21), München, 1964, p. 217-231.

⁸⁵ Is 41, 8-13 et 14-16; 43, 1-3a.5; (44, 2-5); 48, 17-19; 49, 7 et 14-15; 51, 7-8; 54, 4-8; cf. aussi Jr. 30, 10-11; Ps 34 (35), 3 et Lm 3, 57.; BEGRICH, *art. cit.*, p. 217 et 229ss.

⁸⁶ «Zusammenfassend wird man sagen dürfen, daß an dem Vorhandensein eines Heilsorakels, das ursprünglich den Umschwung im Klage lied des Einzelnen herbeiführt, nicht gut gezweifelt werden kann und daß die prophetischen Nachahmungen einen hinlänglich deutlichen Blick in die Einzelheiten seines Aufbaus und seines Inhalts gestatten» (*art. cit.*, p. 228).

⁸⁷ Cf. encore WESTERMANN, *op. cit.*, p. 51-60.

⁸⁸ R. KILIAN, «Ps 22 und das priesterliche Heilsorakel», *BZ* 12, 1968, p. 172-185, notamment p. 182ss; cf. JOÜON, §112f.n (surtout fréquent avec les *verba dicendi* et leurs équivalents à la première personne); A.B. Davidson's *Introductory Hebrew Grammar: Syntax*, éd. par J.C.L. GIBSON, Edinburgh, 1994², p. 63s, parle d'un «prophetic perfect». La même traduction est proposée par STOLZ, *art. cit.*, p. 140s. Pour la critique cf. BECKER-EBEL, *op. cit.*, p. 59-65 et VANONI, *art. cit.*, p. 176 avec note 46; O. FUCHS, *Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22*, München, 1982, p. 314-320.

répète encore une fois à partir du v. 25⁸⁹. L'affirmation positive n'est d'ailleurs pas aussi soudaine qu'on l'a prétendu: Elle est une reprise thématique de בָּטַח, «se confier» aux v. 4-6 ainsi que des vv. 10-11. La confiance de l'orant se base sur les expériences de l'histoire du salut faite avec «ses pères» (v. 4-6) ainsi qu'avec les propres expériences dès sa naissance (v. 10-11).

Nous avons présenté deux explications différentes pour le renversement au v. 22. La première hypothèse est ancrée dans l'institution de l'oracle en tant qu'élément culturel qui se retrouve dans les textes culturels⁹⁰. La deuxième se base sur une interprétation psychologique: sans intervention de l'extérieur, l'orant se souvient des engagements salutaires de son Dieu. Tout à coup, le cadre dans lequel le psaume a été prononcé apparaît beaucoup plus indépendant du Temple et du culte⁹¹.

Grâce à la critique textuelle, on a déjà constaté que les témoins et les recensions de Ps 21 (22) ont eu des problèmes pour établir le sens du v. 22. Or, grâce à la critique des formes et des genres, on peut démontrer que l'ensemble de la plainte, de la requête et du vœu de louange se trouve dans tous les psaumes de supplication de l'AT comme déjà dans les lamentations du Proche Orient ancien⁹². Dès lors, les tentatives de la critique littéraire pour séparer le Ps 21 (22) en plusieurs textes indépendants selon leur genre et contenu s'avèrent peu convaincantes⁹³. Une réticence analogue se manifeste face à une critique littéraire qui divise le texte en

⁸⁹ 22b déclaration de confiance («*Vertrauensäußerung*») en *Perfectum Confidentiae*,
 23 vœu de louange («*Lobgelübde*»),
 24 promesse de louange («*Aufforderung der Gemeinde zum Loben*»),
 25 cf. 22b,
 26 cf. 23,
 27 cf. 24.

⁹⁰ On doit souligner la grande influence des résultats comparatistes sur la base des plaintes venant de cultures voisines; cf. BEGRICH, «Die Vertrauensäußerungen im israelitischen Klagelied des Einzelnen und in seinem babylonischen Gegenstück» (1928), dans ID., *Gesammelte Studien zum AT* (TB 21), München, 1964, p. 168-216; WESTERMANN, *op. cit.*, p. 28-39. Cependant il faut se demander si l'influence n'a pas fonctionné dans le sens inverse: l'oracle prophétique prononcé devant le roi aurait fait naître l'idée d'un oracle salutaire prononcé par le prêtre; cf. M. WEIPPERT, «Aspekte israelitischer Prophetie im Lichte verwandter Erscheinungen des Alten Orients», dans G. MAUER ET U. MAGEN (éd.), *Ad bene et fideliter seminandum (FS K. Deller)* (AOAT 212), Kevelaer, Neukirchen-Vluyn, 1988, p. 287-319, notamment p. 313-315 (avec bibliographie).

⁹¹ Selon GUNKEL, BEGRICH, le Ps 21 (22) donne l'exemple d'un contexte plus éloigné du Temple, comme l'énumération assez précise des adversaires de l'orant le fait penser (*op. cit.*, p. 181).

⁹² Cf. GUNKEL, BEGRICH, *op. cit.*, p. 203; WESTERMANN, *op. cit.*, p. 28ss; cf. A. LACOCQUE, «"Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?"», dans P. RICŒUR, A. LACOCQUE, *Penser la Bible*, Paris, 1998, p. 247-278, notamment p. 248ss.

⁹³ Cf. B. DUHM, *Die Psalmen* (KHC 14), Tübingen, 1922², *ad loc.*; H. SCHMIDT, *Die Psalmen* (HAT I/15), Tübingen, 1934, *ad loc.*; et J. CALÈS, *Le Livre des Psaumes, t. 1: Introduction, Ps 1-72*, Paris, 1936⁴, *ad loc.*

plusieurs couches sur la base de répétitions et de doublets thématiques et fonctionnels⁹⁴. Les représentants de la critique des formes et des genres donnent de nombreux exemples de telles reprises dans des lamentations, qui sont à comprendre comme tout un répertoire de techniques poétiques⁹⁵.

2. Analyse des aspects formels du psaume 21 (22)

La composition d'une lamentation individuelle comprend plusieurs parties⁹⁶:

Elle s'ouvre par une invocation de Dieu, qui se répète au cours du psaume dans les passages-charnières qui introduisent un nouveau thème, comme par exemple dans la transition de la plainte à la demande de secours⁹⁷.

Dans notre texte il est frappant que les noms divins diffèrent selon les appels divins: au v. 2a אֱלֹהֵי (cf. v.11b), אֱלֹהֵי au v. 3a, le tétragramme aux v. 9a; 20a; 24a; 27b; 28a; 29a, אֲדֹנָי au v. 31b. On a supposé qu'au moins le changement entre אֱלֹהֵי et אֲדֹנָי aux v. 2-3 indiquerait que la seconde mention est une glose ou demande une autre opération critique-littéraire⁹⁸. J. Becker-Ebel pense plutôt qu'il s'agit d'une suite parfaitement intégrée dans le mètre, d'une gradation qui mène à partir de la première mention de Dieu au v. 2 par la seconde au v. 3a vers la troisième au v. 6 אֱלֹהֵי (pronom personnel à la deuxième personne + préposition)⁹⁹, pour que chaque verset commence par une appellation divine.

Dans l'invocation est intégrée une *plainte initiale*, exprimant la détresse et l'appel au secours vers Dieu (v. 2-3)¹⁰⁰. En général, elle est suivie par la *déclaration d'innocence* ou un *aveu des péchés*¹⁰¹, absent du Ps 21 (22)

⁹⁴ Par exemple P. WEIMAR, «Psalm 22: Beobachtungen zur Komposition und Entstehungsgeschichte», dans H. HAAG et F.-L. HOSSFELD (éd.), *Freude an der Weise des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen (FS H. Groß)*, Stuttgart, 1986, p. 471-494; pour la critique cf. BECKER-EBEL, *op. cit.*, p. 162 et 230s et GIRARD, *op. cit.*, p. 426-428.

⁹⁵ Concernant la multiplication, le foisonnement des images et leur progression, cf. J. TRUBLET, J.N. ALETTI, *Approche poétique et théologique des psaumes*, Paris, 1983, p. 247ss.

⁹⁶ Cf. GUNKEL, BEGRICH, *op. cit.*, p. 212-250; S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien II*, Oslo, 1961, p. 9-11; WESTERMANN, *op. cit.*, p. 48-56; GERSTENBERGER, *op. cit.*, p. 11-14. Pour la terminologie en français, TRUBLET, ALETTI, *op. cit.*, p. 153-188.

⁹⁷ Cf. GUNKEL, BEGRICH, *op. cit.*, p. 212.

⁹⁸ KRAUS, *op. cit.*, p. 322s; VANONI, *art. cit.*, p. 173 et 183.

⁹⁹ *Op. cit.*, p. 24.

¹⁰⁰ TRUBLET, ALETTI (*op. cit.*, p. 172s) soulignent que cette plainte est formulée sous forme de reproche ou de demande difficile à distinguer à partir de critères formels. 2a est construit sous forme d'une question, 2bs sous forme de déclaration (cf. aussi p. 167ss).

¹⁰¹ Ps 7, 4-6; 25 (26), 4-6; 37 (38), 19 pour la déclaration d'innocence (GERSTENBERGER, *op. cit.*, p. 12) et Ps 50 (51), 2 ou 142 (143), 1 et 5-7 pour l'aveu de péché (TRUBLET, ALETTI, *op. cit.*, p. 164s).

(au moins dans la version du TM¹⁰²), où le texte continue tout de suite par la *déclaration de confiance* (v. 4-6), introduite par un γ -adversatif. Ensuite, le psaume présente une deuxième plainte (v. 7-9) avec une autre déclaration de confiance (v. 10-11)¹⁰³. Ces déclarations affirment la compétence de Dieu. Elles sont orientées vers le futur, vers l'action salutaire demandée par l'orant. Au v. 4ss la déclaration de confiance renvoie au passé du peuple¹⁰⁴. Au v. 10s elle rappelle la biographie de l'orant à travers le motif de la naissance. La *plainte principale* (v. 12-19) s'ouvre par une *demande* (v. 12a) et s'intègre dans une structure ternaire (ennemis — moi — toi [Dieu]) typique des lamentations, dont les mentions concernant l'orant («moi») et Dieu («toi») se trouvent déjà dans les plaintes précédentes (vv. 2-3; 7-9)¹⁰⁵.

La description des ennemis¹⁰⁶ tient une place importante dans les lamentations qui les présentent toujours à la troisième personne. Les exégètes ont discerné plusieurs «groupes» d'ennemis: (a) le groupe des persécuteurs-calomniateurs du suppliant (Ps 21 [22], 8), ceux qui parlent contre lui (v. 7-9) ou qui l'agressent et le dépouillent du peu qui lui reste (v. 18ss)¹⁰⁷; (b) le groupe représenté par des bêtes (lions, chiens, taureaux aux v. 11; 14; [17]; 21ss) qui l'attaquent¹⁰⁸. Beaucoup de psaumes ont inclus un vœu concernant la punition et la destruction d'ennemis¹⁰⁹, qui est cependant absent du Ps 21 (22). Pour cette raison, on peut se demander s'il ne faut pas comprendre les ennemis d'une façon moins concrète: ils ne sont pas ceux qui l'agressent, mais plutôt ceux qui abandonnent l'orant dans son état de misère¹¹⁰.

Les trois plaintes sont chaque fois interrompues par un passage exprimant la confiance que le psalmiste met en Dieu. La plainte principale comprend une deuxième *demande* (v. 20-22)¹¹¹, qui aboutit dans une autre *déclaration*

¹⁰² Cf. plus haut l'annotation textuelle concernant le v. 2.

¹⁰³ Souvent la plainte et la supplication se répètent sous différentes formes et leur position dans le psaume n'est pas fixé. Souvent aussi la supplication forme la fin de la plainte comme en Ps 21 (22), 12 et 22; cf. GUNKEL, BEGRICH, *op. cit.*, p. 241s.

¹⁰⁴ Cet élément se trouve exceptionnellement dans une lamentation individuelle; en général, seules les supplications collectives en parlent; cf. TRUBLET, ALETTI, *op. cit.*, p. 177ss.

¹⁰⁵ Cf. WESTERMANN, *op. cit.*, p. 139s.

¹⁰⁶ Cf. H.-J. KRAUS, *Die Theologie der Psalmen* (BK XV/3), Neukirchen-Vluyn, 1989², p. 161-167; WESTERMANN, *op. cit.*, p. 144-149.

¹⁰⁷ Déjà BECKER-EBEL a souligné qu'il n'est pas tout à fait clair qu'il s'agisse des agresseurs ou seulement de l'entourage du psalmiste mal assuré face à son état (cf. plus bas III.1).

¹⁰⁸ Cf. TRUBLET, ALETTI, *op. cit.*, p. 250-253.

¹⁰⁹ Par exemple Ps 3, 8; 9, 20.

¹¹⁰ Cf. REVENTLOW, *op. cit.*, p. 171: «Die Feinde sind also nicht der Gegenstand der Klage; sie sind nicht Auslöser (cause), sondern sozusagen Verstärker und Bewußtmacher (catalyseur) einer Situation, in der es im Kern um eine Krise der Heils- und Helfermacht Gottes geht.»

¹¹¹ Il est frappant que les deux requêtes comprennent la demande à Dieu d'écouter/d'être présent et d'agir. Cependant la dernière étape, la punition des ennemis, est absente (cf. WESTERMANN, *op. cit.*, p. 48; BECKER-EBEL, *op. cit.*, p. 177).

de confiance, formant la plaque tournante du psaume (v. 22bB). L'orant a alors l'assurance d'avoir été entendu. Par la suite, la tonalité du psaume change brusquement: la *louange* et le *chant de grâce* (v. 23-27) se divisent en vœux de louange (v. 23; 26), promesses de louange (v. 24-25) et bénédiction (v. 27). Exceptionnellement un hymne eschatologique termine ce psaume de supplication (v. 28-32). Les différents genres connaissent des signes formels typiques¹¹²: la plainte est souvent formulée par des verbes à l'accompli ou par des participes, dont les accomplis (cf. v. 15) ont la signification d'un imparfait-présent en rapport étroit avec l'état actuel de l'orant. Les demandes s'ouvrent par des impératifs (v. 21s), les vœux par des formes au jussif (v. 28s)). Le motif de confiance est souvent introduit par un כִּי-explicatif (v. 10s).

Schéma de composition du psaume 21 (22) selon des catégories de l'histoire des formes et des genres:

- [1 suscription (ajouté)]
 2aα **invocation** אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי suivie de la
 2aβ-3 plainte initiale (**plainte I**): mots-clés אֲלֵהֶּיךָ, רָחֵק «être loin» (cf. v. 12; 20)
 4-6 **déclaration de confiance** renvoyant au passé du peuple: «Mais TOI»
 7-9 **plainte II** introduite par «Mais MOI», traitant aussi des «ennemis», suivie d'une
 10-11 **déclaration de confiance** renvoyant à la biographie du MOI (אֱלֹהֵי הַהֵתָּה)
 12-19 plainte principale (= **plainte III**): mot-clé רָחֵק «être loin» (cf. v. 2)
 • **demande** (v. 12a) suivie d'une structure ternaire traitant des
 • ennemis (v. 13-14; 17; 18b-19)
 • MOI (15-16; 18a)
 • TOI (= Dieu) (v. 16b) suivie d'
 20-22 une deuxième **demande** introduite par le ו-adversatif typique et d'une **requête** suivie d'une dernière **déclaration de confiance** (22bβ).
 23-27¹¹³ **chant d'actions de grâce** (*todah*) qui se divise en deux:
 • **vœux de louange** (23; 26) à la première personne (cohortatif),
 • **promesses de louange** v. 24 (impératif pl.) et v. 25 introduit par כִּי-explicatif (à la troisième personne); 27 (à la troisième personne)
 • une formule de **bénédiction** (27) à la deuxième personne

¹¹² Cf. GUNKEL, BEGRICH, *op. cit.*, p. 215; 218; 224; 232.

¹¹³ Cf. GERSTENBERGER, *op. cit.*, 108; une autre analyse du passage a été donnée par KILIAN (cf. plus haut n. 89).

- 28-32 **hymne eschatologique** introduisant les vœux par un jussif (28)
- **doxologie** introduire par כִּי (v.29) comprenant une première formule de conclusion qui souligne l'exclusivité de YHWH
 - **vœu de louange** traitant de différents groupes de serviteurs de YHWH sous forme d'un mérisme tripartite:

parallélisme I:

les vivants אָכַלְ לוֹ וַיִּשְׂתַּחֲוּוּ | כָּל-דְּשֵׁנֵי-אָרֶץ

parallélisme II:

les morts לְפָנָיו יִכְרְעוּ כָל-יִוְרְדֵי עֶפְרַיִם

auxquels se substitue

leur descendance וְנִפְשׁוֹ לֹא חָיָה: 31 נֵרַע יַעֲבֹדֵנוּ

pour assurer la vie

future יִסְפַּר לְאֵדְנֵי לְדֹר:

- **formule de conclusion** כִּי עָשָׂה (32b), en inclusion avec אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי (v. 2)

3. Problèmes de la définition du genre pour le psaume 21 (22)

Les exégètes sont unanimes en ce qui concerne la partie de la plainte (v. 2-22) qui a fondé pour quelques-uns le genre de tout le psaume¹¹⁴. Par rapport à ce genre, on constate cependant de petites irrégularités. C. Westermann souligne l'absence du double souhait («*Doppelwunsch*»)¹¹⁵ typique des lamentations traitant de la punition des ennemis et de la reconstruction de la situation de l'orant¹¹⁶. J. Trublet et J.-N. Aletti relèvent l'absence de la déclaration (négative) du péché, élément aussi classique des lamentations¹¹⁷. Pour la plupart des exégètes, les vv. 24ss sont problématiques. Alors que les mentions concernant le vœu de louange (v. 23) sont constitutifs des lamentations individuelles¹¹⁸, certains psaumes ont ajouté toute une louange suite au fait que l'orant a été entendu. Dans le Ps 21 (22) cette partie de louange est extrêmement longue, comprenant tout un chant d'actions de grâce¹¹⁹. Par conséquent, les vv. 24-32 ont été beaucoup discutés

¹¹⁴ Cf. par exemple GERSTENBERGER, *op. cit.*, p. 112.

¹¹⁵ Pour la critique cf. BECKER-EBEL, *op. cit.*, p. 176-178.

¹¹⁶ *Op. cit.*, p. 50.

¹¹⁷ La déclaration d'innocence réapparaît sous des formes diverses en soulignant que Dieu ne peut sauver qu'un homme qui lui est fidèle (cf. Ps 15 (16), 4; 16 (17), 1-4; 17 (18), 21-24; 58 (59), 4s; 68 (69), 5; 85 (86), 2); cf. TRUBLET, ALETTI, *op. cit.*, p. 165s.

¹¹⁸ Cf. déjà GUNKEL, BEGRICH, *op. cit.*, p. 24; WESTERMANN, *op. cit.*, p. 48.

¹¹⁹ GUNKEL, BEGRICH ont émis l'hypothèse qu'à l'origine un tel chant d'actions de grâce faisait partie des lamentations, ce dont on se rend compte par la lecture des Ps 44 (45), 8; 55 (56), 13 et 60 (61), 9. Suite à sa délivrance, l'orant aurait accompli un sacrifice à Dieu; *op. cit.*, p. 248.

aussi sur le plan de la critique des formes. On peut présenter les résultats en plusieurs groupes :

- (a) Certains exégètes ont souligné la présence d'un chant d'actions de grâce intégral qui accomplit le psaume de complainte¹²⁰. On a compris ce chant comme la conséquence directe du fait que Dieu a écouté et répondu à la plainte du psalmiste, plainte qui se transforme en louange¹²¹. Le renversement est le thème principal de ces psaumes: suite à l'exaucement de la demande, la plainte se transforme en louange.
- (b) Comme les *Sitze im Leben* de la plainte et de la louange sont différents — le premier correspond à un événement individuel, le second a une dimension collective —, on a fait remarquer qu'il serait plus logique d'intégrer la plainte dans la louange. On a traité du Ps 21 (22) comme d'un «*Todah-Psalms*» (H. Gese) ou d'un «chant de sauvegarde d'un homme abandonné par Dieu» («*Rettungslied eines Gottverlassenen*» — J. Becker-Ebel)¹²².
- (c) Une troisième position est défendue par F. Stolz. A partir d'une étude comparative du «*Sitz im Leben*» des psaumes et des prières dans le Proche Orient ancien, il constate qu'à l'origine, ce type de littérature a été attaché au culte officiel. Tandis que les louanges appartiennent aux expériences de toute la communauté qui considère son Dieu comme son garant, les plaintes individuelles ont le but de réintégrer un individu exclu de la communauté à la suite d'expériences négatives. Il s'agit donc d'un genre également constitutif pour le déroulement du culte officiel¹²³. Dans beaucoup de psaumes en revanche, la situation se présente autrement. Sans accepter la terminologie de «genres mixtes»¹²⁴, F. Stolz crée une classification qu'il caractérise comme forme «post-cultuelle» («*nachkultisch*»). Il se base sur l'observation qu'un psaume qui n'obéit pas à la structure classique (pour la lamentation individuelle: plainte, requête, renversement, déclaration de confiance, louange) n'est guère

¹²⁰ A. DEISSLER, *Die Psalmen*, Düsseldorf, 1989⁶, p. 92: «Das sonst öfters solche Klage- lieder abschließende Gelübde... ist hier zu einem vollen Danklied erweitert (v. 23-32), das den zweiten Teil des Psalmes bildet und mit einem hymnischen Ausklang endet.» Cf. aussi GUNKEL, BEGRICH, *op. cit.*, p. 248 avec note 12.

¹²¹ WESTERMANN parle du «berichtendes Gotteslob», *op. cit.*, p. 55; 59s; 76ss.

¹²² CRÜSEMANN, *op. cit.*, p. 283: «Dieses Nacheinander von Anrede an Jahwe mit der Toda-Formel und Bericht vor den "Brüdern" (Ps 21 (22), 23) darf als Grundform und Ausgangspunkt der Danklieder gelten; es entspringt unmittelbar der kultischen Situation.»

¹²³ F. STOLZ, *Psalmen im nachkultischen Raum* (ThSt.B 129), Neukirchen-Vluyn, 1983, p. 12-15. A son avis l'institution de l'oracle de salut prononcé par un prêtre n'est pas prouvée, mais très vraisemblable. Par l'action de grâces et le sacrifice correspondant l'orant est réintégré dans la communauté.

¹²⁴ Avec cette définition de GUNKEL, BEGRICH («Mischgattung» — *op. cit.*, p. 28s), il s'agit d'une confusion des genres («eine Verunklärung der Gattungen»), STOLZ, *art. cit.* (n.70), p. 136; *op. cit.* (n. 123), p. 23-27.

utilisable dans le culte. Il s'agit d'un texte individualisé, qui correspond à une situation dans laquelle le culte n'était plus pratiqué ou lorsqu'il comprenait au moins une fonction moins représentative¹²⁵. Dans le Ps 21 (22) se présentent plusieurs irrégularités: l'orant formule une affirmation de confiance basée sur les expériences du passé, élément typique des lamentations; mais aux v. 4-6, cette affirmation comprend une vision collective qui la rapproche plutôt du genre des lamentations collectives. De même, le retournement au v. 22b β , qui n'introduit qu'une louange abrégée dans la plupart des psaumes, y a pris la forme d'un chant d'action collective intégrant des thèmes assez particuliers. Il s'agit d'un texte qui rapporte le sort de l'orant au futur: Puisque les pauvres appartiennent aussi au royaume divin eschatologique, leur sauvegarde est considérée comme imminente¹²⁶.

- (d) H. Graf Reventlow s'est également prononcé sur le problème des genres mixtes. Il souligne que la plupart des psaumes ont intégré des genres différents. Comme les hymnes et prières transmis par le Proche Orient ancien le montrent, on constate que de tels textes présentent le plus souvent un mélange de genres différents. Par conséquent, il est nécessaire de classer les psaumes par *Sitz im Leben* et non pas par genre¹²⁷. Le *Sitz im Leben* des lamentations individuelles correspond à la situation de détresse d'un individu qui soumet sa situation à la conviction que Dieu, qui aida les autres dans leur misère, se souviendra aussi de lui. Elles présentent la misère individuelle sous forme paradigmatique dans un contexte public¹²⁸, en se basant sur les formules bien définies¹²⁹. Comme F. Stolz, H. Graf Reventlow fait l'hypothèse de prières imitées ou littéraires (= post-culturelles?) dans l'AT, même s'il n'y intègre pas de psaumes, mais des textes poétiques hors du psautier¹³⁰. Il faudrait se demander avec F. Stolz si une telle réadaptation de formes et de genres appartenant à la littérature culturelle n'a pas aussi laissé des traces dans le psautier.
- (e) Une autre position est défendue par A. LaCocque: la demande et la louange doivent se correspondre parce qu'une intercession sans louange

¹²⁵ STOLZ souligne que cette situation est manifeste au temps exilique, même s'il faut compter sur des courants «post-culturels» qui existaient déjà avant l'exil (comme par exemple dans la littérature prophétique). Cf. *op. cit.* (n. 123), p. 18s.

¹²⁶ STOLZ, *op. cit.* (n. 123), p. 35-39.

¹²⁷ *Op. cit.* (Anm. 80), p. 119-124.

¹²⁸ *Op. cit.*, p. 181s et 295-301.

¹²⁹ *Op. cit.*, p. 228: «Das Gebet, das [der private Einzelne] vortrug, war auch nicht sein eigen im exklusiven Sinne; vielmehr sind uns ja gerade deshalb Beispiele für Klage und Danklied erhalten, weil es sich um Formulare handelt, die zur Wiederverwendung bestimmt waren. Ihre oft kunstvolle Form weist darauf hin, daß sie von professionellen Kultdichtern komponiert waren, die sich noch dazu einer weitgehend traditionellen Formelsprache bedienten.»

¹³⁰ *Op. cit.*, p. 265-294. Il ne mentionne l'étude de STOLZ que brièvement (p. 300, n. 5).

signifierait, sur le plan théologique, la désespérance; inversement, une louange sans intercession serait une manifestation de suffisance et d'arrogance. À son avis, la combinaison des deux genres correspond au fait théologique que ces psaumes enseignent comment vivre devant un tel Dieu qui est en même temps le Dieu révélé et le Dieu caché¹³¹.

Après examen des positions présentées ci-dessus, il me semble incontournable de mettre en rapport direct la plainte et l'action de grâce. Ce type de psaume très travaillé présente la misère individuelle sous une forme paradigmatique dans une perspective publique. Autant l'individu s'appuie, dans sa plainte, sur l'expérience collective dans le rappel historique (v. 4-6), autant la collectivité peut attendre le soutien divin grâce à l'acte salutaire survenu à un seul individu. Ce profil littéraire fait supposer des rapprochements de composition dès le premier stade du texte.

Les changements de personnes grammaticales, qui incitèrent la LXX à plusieurs reprises de changer de suffixes pour harmoniser le texte, peut s'expliquer par un simple fait de la critique des genres. La présentation de Dieu en alternance à la deuxième et à la troisième personne correspond à un trait caractéristique des chants d'actions de grâce, soit que Dieu est directement interpellé à la deuxième personne, soit qu'on parle de lui et de ses actions à la troisième personne. Le changement s'explique ainsi par une diversité de perspectives.

En effet, l'hymne eschatologique qui achève ce psaume (vv. 28-32) insère des thèmes nouveaux. Ce n'est pas seulement la triple présence de formules de conclusion (27b; 29 et 32), mais aussi l'accent sur des thèmes de royauté eschatologique et de théologie de pauvres qui a fait émettre l'hypothèse selon laquelle il s'agirait avec ces versets, d'une relecture tardive (voir plus bas).

II — Critique littéraire du psaume 21 (22) et histoire des rédactions du psautier

1. Composition littéraire du Psaume

En gros, il faut distinguer deux hypothèses différentes concernant la composition du Ps 21 (22).

Selon l'hypothèse classique, le Ps 21 (22) est un diptyque, dont la première partie (A) comprend les vv. 2-22 et la seconde (B) les vv. 23-32. Les deux parties sont aisées à reconstruire à cause de leur appartenance à des genres différents. A décrit la demande de délivrance, une demande qui, accomplie en B, atteint son apogée dans l'action de grâce (vv. 28-32).

¹³¹ *Op. cit.*, p. 250.

Tandis que A fait partie des psaumes de plainte et de lamentation, B relève des louanges et actions de grâce. Les frontières entre A et B ne sont pas fixées unanimement. Certains auteurs pensent qu' A se termine au v. 22a¹³², d'autres au v. 22b¹³³.

Selon d'autres chercheurs, il s'agit d'un triptyque, qui se divise en vv. 2-22 (lamentation); vv. 23-27 (action de grâce) et vv. 28-32 (hymne final¹³⁴). Sur la base des observations faites dans la critique textuelle et dans la réflexion théologique, on peut envisager que les vv. 28-32 forment une unité distincte de l'action de grâce, qui apportent une vision eschatologique ainsi qu'un point de vue collectif au psaume original, des traits plutôt absents dans le reste du psaume¹³⁵. M. Mannati propose une autre structure en comptant trois parties: vv. 2-11¹³⁶; 12-22b α ; 22b β -32, dont chacune constitue une petite unité avec son objet propre, une introduction et une conclusion qui se correspondent par inclusion. Malgré l'unité interne, il existe de nombreuses correspondances entre les trois parties¹³⁷.

Ces différentes études traitant de la composition du psaume précèdent des réflexions concernant l'unité ou le manque d'unité du psaume.

2. Trois modèles de critique littéraire diachronique¹³⁸

a) Certains exégètes pensent que le Ps 21 (22) est composé de deux psaumes à l'origine indépendants et relevant de deux genres différents: un moment donné, la lamentation a été intégrée au psaume de louange¹³⁹. Grâce aux résultats de la critique des formes, il est tout à fait conforme que les lamentations connaissent le renversement de la plainte en requête. Ce modèle n'est donc plus défendu¹⁴⁰. Par contre, demeure une grande discussion

¹³² Cf. MAILLOT, LELIÈVRE, *op. cit.*, p. 142.

¹³³ Le découpage du v. 22 varie selon les versions (LXX: bipartite; TM: tripartite); cf. plus haut les annotations textuelles concernant le v. 22. Tous les exégètes qui admettent une conjection suite à la LXX répartissent v. 22 en a et b. La plupart des exégètes qui gardent ענה , «répondre», retiennent une répartition tripartite. BECKER-EBEL garde la forme verbale, mais la lie avec ce qui précède (*op. cit.*, p. 154ss).

¹³⁴ LIPINSKI, *art. cit.*

¹³⁵ Cf. les commentaires de KRAUS, BEAUCAMP, SABOURIN, SEYBOLD, GERSTENBERGER, *ad loc.*

¹³⁶ Cf. WEIMAR (*art. cit.*, p. 487ss) qui propose une autre répartition: v.2-11* et 13-21*, qui se correspondent par la suite de demande, plainte et affirmation de confiance; les v. 11 et 20s ont une fonction de résumé.

¹³⁷ MANNATI, *op. cit.*, p. 229s.

¹³⁸ Cf. le survol instructif de VANONI, *art. cit.*, p. 157ss.

¹³⁹ B. DUHM, *op. cit.*, p. 72-74; C.A. et E.G. BRIGGS, *The Book of the Psalms* (ICT), Edinburgh, 1952³, p. 188 (I: 22, 2-23; II: v. 24; 25; 27; III: v. 28-32) et SCHMIDT, *op. cit.*, p. 36-39.

¹⁴⁰ Cf. GUNKEL, *op. cit.* (n. 31), p. 36; CALÈS, *op. cit.*, p. 268 et récemment GIRARD, *op. cit.*, p. 412.

concernant le genre même du Ps 21 (22) (cf. II), puisque la deuxième partie à partir du v. 23 est exceptionnellement longue et intègre plusieurs éléments formels. Pour cela, on a admis l'hypothèse d'un rallongement rédactionnel du psaume aux vv. 24-32¹⁴¹ ou à tout le moins aux vv. 28-32¹⁴², ce qui explique l'étendue et la diversité de la partie louange/actions de grâce. Cette dernière partie aurait donné au psaume l'accent eschatologique et collectif : à la fin du psaume, la plainte et l'action de grâce individuelle sont intégrées dans une vision collective et prophétique.

Une tout autre proposition pour la subdivision du psaume table sur l'existence d'une longue histoire rédactionnelle se déroulant en différents stades. Cette hypothèse substitue à la répartition selon des genres différents celle d'une imbrication progressive de deux psaumes de plainte indépendants¹⁴³ qui ont été réunis pour les enrichir et les réinterpréter. Parmi d'autres, P. Weimar défend une critique littéraire de ce type. Il compte sur trois parties successivement mises ensemble, qu'il répartit ainsi : v. 2-12; 13-22; 23-32. A l'origine, il y avait deux plaintes qui ont été réunis par une première rédaction qui a ajouté des versets transitoires ainsi que la troisième partie concernant l'action de grâce. C'est finalement cette première rédaction qui a constitué le psaume tripartite : une plainte à deux unités thématiques suivie de la requête aux vv. 23-27. Les v. 12 et 22 sont des charnières qui relient les trois parties.

Avec cette hypothèse, P. Weimar cherche à échapper à l'impasse dans laquelle se trouve la critique des formes au sujet de la définition du *Sitz im Leben* du Ps 21 (22). Pour lui, le Ps 21 (22) est le produit littéraire d'une composition assez intégrale qui connaît de petites contradictions et répétitions (des « imitations rédactionnelles »). Il veut expliquer ces contradictions et répétitions par les opérations critiques littéraires assez sophistiquées. La dernière partie (v. 28-32) porte la marque d'une deuxième et d'une troisième rédactions. Ce sont ces rédactions qui insèrent des thèmes nouveaux comme la royauté de YHWH et la délivrance de la mort. Il s'agit de relectures introduisant un aspect apocalyptique et eschatologique dans le psaume¹⁴⁴.

b) G. Vanoni est plus réticent en ce qui concerne la critique littéraire classique de textes poétiques. Suite aux observations qu'il partage avec certains exégètes¹⁴⁵, il considère que la première partie du psaume (v. 2-22/23)

¹⁴¹ Par exemple SPIECKERMANN, *op. cit.*, p. 244 (vv. 24-29//30-32); V. HIRTH, « Psalm 22 als zeitungspannendes Gebet », dans H. GENEST (éd.), *Christi Leidenspsalm. Arbeiten zum 22. Psalm*, Neukirchen-Vluyn, 1996, p. 13-25, surtout p. 22.

¹⁴² On a souvent parlé d'une relecture ou « Fortschreibung » du psaume; cf. J. BECKER, *Israel deutet seine Psalmen* (SBS 18), Stuttgart, 1966, p. 49-53; KILIAN, *art. cit.*, p. 185; LIPINSKI, *art. cit.*, p. 157 (qui considère le Ps 21 (22), 28aβ-32bα comme un hymne pré-exilique compilé tardivement avec la lamentation primitive); GERSTENBERGER, *op. cit.*, p. 112.

¹⁴³ L'un traite de l'abandon divin, l'autre des attaques des ennemis.

¹⁴⁴ WEIMAR, *art. cit.*, p. 475-478.

correspond au texte original. Il constate que les nombreuses répétitions dans ce psaume ne prouvent pas son manque d'unité. Avec la majorité des exégètes, il constate un processus littéraire plus compliqué à partir du v. 24, pour lequel l'argument le plus fort est le changement de la personne grammaticale (passage de la deuxième à la troisième personne: le «*Sprechrichtungswechsel*»)¹⁴⁶. Il repère un psaume de base (v. 2-3; 7-23) formulant des demandes de délivrance en cas de misère et se terminant par une promesse de louange. Ce psaume aurait intégré des ajouts en différents blocs, dont les premiers (v. 4-6 et 24-25) ont transformé la prière individuelle en une prière collective¹⁴⁷.

c) Le troisième modèle de critique littéraire retenu ici est celui que propose B. Renaud. Cet auteur considère qu'une grande partie du psaume (vv. 2-26) est un «texte remarquablement travaillé» qu'on a rallongé par quelques versets de *relecture*. L'argument principal en faveur de l'hétérogénéité est, selon lui, l'absence de structure ternaire (envisageant les protagonistes Toi/Moi/Eux ou Vous) qui dominait le psaume jusqu'au v. 26. La fin du psaume recourt plutôt au style oraculaire, bien différent de la structure hymnique présente au début de ce psaume de supplication. Par sa tonalité universaliste et eschatologique, il se rapproche davantage des psaumes du règne¹⁴⁸. Le v. 27 est à considérer comme l'œuvre du rédacteur final, qui ajoute encore une vision collective à la plainte individuelle et au psaume du règne.

Résumons les critères qu'on a énumérés pour rendre plausible la répartition du psaume en plusieurs couches: la répartition par genres distincts, que le psaume aurait englobés à un stade tardif, a été entretemps abandonnée¹⁴⁹. Dans la recherche récente, on parle d'un «psaume mixte»¹⁵⁰ comprenant plusieurs éléments comme plainte, louange, action de grâce et hymne,

¹⁴⁵ VANONI, *art. cit.*, p. 157ss.

¹⁴⁶ VANONI, *art. cit.*, p. 177-186; les autres arguments qu'il mentionne sont l'inaccompli à la deuxième position (w=x-yiqtul) absent dès le v. 22, w-converti dès le v. 27 et le ַוּ in v. 27d. Figurant en 63 psaumes, cette notion temporelle se trouvent en 36 cas à la fin du psaume (dans le dernier ou avant-dernier verset), ce que Vanoni considère comme argument fort pour la fin du psaume au v. 27d (177 avec n.49). Pour la critique cf. BECKER-EBEL, *op. cit.*, p. 40-43.

¹⁴⁷ VANONI, *art. cit.*, p. 186. Cf. HOSSFELD, ZENGER, *ad loc.*, qui ont soutenu une répartition semblable dans leur commentaire (*op. cit.*, p. 145) en favorisant une autre motivation théologique: la rédaction I (v. 4-6; 24-27) introduit une théologie des pauvres; la rédaction II instaure l'action à la faveur des pauvres dans le contexte de tout Israël avec YHWH comme roi. Cf. aussi H. SPIECKERMANN, *op. cit.*, p. 242-245 et 317, qui exclut en plus les vv. 10-11; 12b; 16b-17 de la plainte originale en tant que relecture du premier degré, tandis que les vv. 4-6; 24-29 correspondent à une deuxième relecture introduisant la dimension collective. Les derniers versets comprennent une troisième relecture.

¹⁴⁸ B. RENAUD, «Le Ps 22: Structure et relecture», dans *La vie de la parole (FS P. Grelot)*, Paris, 1987, p. 155-164, notamment p. 161ss, qui fait référence à LIPINSKI, *art. cit.*; cf. aussi la répartition de FUCHS qui considère le Ps 21 (22), 2-3; 7-27 comme lamentation pré-exilique reprise dans une rédaction finale au temps exilique (*op. cit.*, p. 310 et 322).

¹⁴⁹ Cf. DUHM, *op. cit. ad loc.*; SCHMIDT, *op. cit., ad loc.*

¹⁵⁰ Pour la critique cf. STOLZ, *art. cit.* (n. 70), p. 136s; *op. cit.* (n. 123), p. 23ss; par contre BECKER-EBEL, *op. cit.*, p. 185ss.

réunis au cours d'une longue histoire rédactionnelle¹⁵¹. Ou bien on suggère l'existence d'une complainte individuelle comprenant plusieurs éléments de base, dont la complainte, l'affirmation de confiance, la réponse divine, la louange et l'action de grâce font globalement partie¹⁵². Pour les différents courants de la recherche, le genre en soi ne donne pas forcément d'information sur l'origine du psaume¹⁵³. Les propositions pour la datation des différentes parties restent assez générales et souvent hésitantes¹⁵⁴. On retient généralement une datation (post-) exilique¹⁵⁵, de l'époque du Second Temple¹⁵⁶ jusqu'au temps maccabéen¹⁵⁷.

3. Modèles de critique littéraire synchronique (analyse rhétorique ou méthode structurale)

Parallèlement aux modèles d'une critique littéraire diachronique qui cherchent à rendre compte de l'histoire rédactionnelle du psaume, plusieurs études synchroniques optent en faveur d'une lecture intégrale du psaume. Sous les termes d'*analyse rhétorique* (R. Meynet; J.S. Kselman) et de *méthode structurale* (P. Auffret, M. Girard) sont présentées plusieurs approches d'analyse littéraire synchronique¹⁵⁸. M. Girard caractérise cette méthode comme l'analyse «d'un point de vue... holistique, dans la perspective de la composition d'ensemble de chaque psaume» (p. 14). Les postulats théoriques sous-entendus sont le respect du «primat absolu du texte en tant que texte, dans son état final» (p.97) et une lecture indépendante du contexte (98)¹⁵⁹.

¹⁵¹ HOSSFELD, ZENGER, *op. cit.*, p. 145, distinguent un psaume de base (2-3; 7-23), d'un ajout I (4-6; 24-27) et d'un ajout II (28-32). Le psaume de base était une lamentation pré-exilique (de type de Ps 3; 12 (13); 34 (35)), l'ajout I illustra l'aspect de la souffrance et du salut (cf. les Ps 24 (25); 33 (34); 36 (37); 68 (69)) et l'ajout II daté de l'âge hellénistique inséra une théologie des pauvres sauvés par le roi eschatologique.

¹⁵² GERSTENBERGER, *op. cit.*, p. 11ss.

¹⁵³ Cependant FUCHS essaie de reconstruire un «*Sitz im Leben*» avec une datation assez précise (*op. cit.*, p. 302-329, surtout p. 320ss).

¹⁵⁴ VANONI, *art. cit.* avec notes 1 et 2.

¹⁵⁵ BECKER-EBEL propose une datation entre 540-520 av. J.-C. à cause du rapprochement avec le message de Deutéro-Ésaïe (*op. cit.*, p. 286); par contre GESE souligne l'aspect de l'instauration de la royauté divine eschatologisée, préfigurée dans le Ps 21 (22) dans le thème de la célébration de la Todah, anticipant la cène du NT (*art. cit.*, p. 200s).

¹⁵⁶ Cf. STOLZ, qui parle de psaumes «post-cultuels» (*op. cit.* [n. 123], p. 18ss).

¹⁵⁷ A cause de l'idée de la résurrection des morts (cf. Dn 12).

¹⁵⁸ Pour l'état de la recherche cf. GIRARD, *op. cit.*, p. 16-27.

¹⁵⁹ Ce postulat est valable pour GIRARD, qui adresse certaines critiques méthodologiques aux travaux d'AUFFRET notamment «l'absence de critères fixes pour différencier les propositions structurales solides des plus aléatoires; et l'étude des maxi-structures [structure d'ensemble d'un psaume], qu'il réussit généralement moins bien que l'analyse des unités textuelles plus courtes»; cf. GIRARD, *op. cit.*, p. 25s.

La division en cinq plans différents de composition selon une lecture holistique¹⁶⁰ recueille une certaine unanimité concernant la macro-structure du Ps 21 (22). Elle est présentée par M. Girard comme un «diptyque régulier à tranche double» (vv. 2-22; 23-32). Ce diptyque est, selon M. Girard et P. Auffret, réparti en quatre sous-unités (vv. 2-11; 12-22¹⁶¹; 23-26; 27¹⁶²-32). En ce qui concerne la partie de la plainte, les positions des chercheurs sont assez proches, même si leurs critères sont assez différents. Selon la poétologie de M. Girard, il s'agit de deux diptyques dont le premier connaît une structure chiasique (A «mon Dieu» (vv. 2-3); B «et toi» (vv. 4-6); B' «et moi»; A' «mon Dieu» (v. 11) et le second une structure régulière à double tranche, A et A' «loin (רחק)» et «aider» (עזר) aux vv.12 et 20 et, en B et B', les descriptions des ennemis (vv. 13-19 et 21-22). Les deux parties forment un grand diptyque régulier du schéma A...BC et A'...B'C'¹⁶³ se basant sur les mots-clés «loin — rugir — me voir — toi, YHWH — délivrer».

P. Auffret propose une autre composition puisqu'il retient des termes beaucoup plus banaux comme correspondances et mots-clés¹⁶⁴: les «pronoms-vedettes» moi — toi — eux ou les constructions sur כִּי «car» ou כֹּל «tous». B. Ekblad souligne l'idée de la révélation divine dans ce psaume qui se manifeste dans l'usage des noms divins. S. Guillet base la composition du psaume sur le nombre de mots utilisés qui font apparaître le v. 12 comme le verset central de la première partie (= de la plainte). J.S. Kselman introduit le critère des axes temporels et spatiaux dans son interprétation du psaume; il se base donc sur des critères thématiques.

Il semble que l'étude synchronique du Ps 21 (22) ait fait naître autant de propositions différentes concernant la composition du textes et ses correspondances internes que l'étude diachronique. M. Girard même souligne que «l'exégèse structurale est incomplète» et qu'elle «n'est pas fermée à l'application d'autres méthodes», mais qu'elle a l'avantage de prendre pour départ un seul texte qu'elle examine très attentivement¹⁶⁵. Ses résultats sont des préalables nécessaires à l'approfondissement dans le cadre d'une exégèse historico-critique.

¹⁶⁰ Cf. les études de P. AUFFRET, «“Ils loueront Yahvé, ceux qui le cherchent”. Étude structurale du Ps 22», *NRT* 109, 1987, p. 672-690; GIRARD, *op. cit.*, *ad loc.*; B. EKBLAD, «Le juste persécuté dans le Ps 22», *Foi et Vie. Cahier Biblique* 91, 1992, p. 35-52; S. GUILLET, «Louer Dieu dans la détresse. Analyse rhétorique et interprétation du Ps 22», *Hokhma* 57, 1994, p. 1-15; KSELMAN, *art. cit.* (n. 29).

¹⁶¹ Les vv. 12 et 22 sont, pour AUFFRET, des versets transitoires appartenant à deux séquences à la fois.

¹⁶² Pour GUILLET la quatrième sous-unité ne commence qu'au v. 28.

¹⁶³ En dépit du vide noté aux vv. 4-6 et 15-17, ainsi GIRARD, *op. cit.*, p. 417-19; différemment AUFFRET, *art. cit.*, p. 678 et 685ss.

¹⁶⁴ Pour la critique cf. GIRARD, *op. cit.*, p. 25s; 94 avec note 2; 113ss.

¹⁶⁵ *Op. cit.*, p. 135.

4. Critique compositionnelle du psautier : la position du Ps 21 (22) dans le premier groupement des psaumes 3-41

En général, les commentaires des psaumes se contentent d'une analyse successive des psaumes considérés dans leur singularité. Le premier à avoir abandonné cette démarche classique fut P. Auffret¹⁶⁶ qui plaça certains psaumes dans un ensemble structuré afin de réaliser une exégèse contextuelle des psaumes singuliers sur la base du texte final. Par une étude structurale qui examine les mots-clés qui s'enchaînent dans les Ps 14 (15)-23 (24), Auffret repère un schéma de composition chiasmique qui présente un rapport entre le Ps 18 (19)B (v. 8-11) et les Ps 14 (15) à 17 (18), 21-33 (+ 23 (24), 4) tandis que le Ps 18 (19)A (v. 2-10) renvoie aux Ps 19 (20)-20 (22) (+ 17 (18), 10-14)¹⁶⁷.

Une recherche plus approfondie dans ce sens, qui essaie de systématiser les observations concernant la contextualité formelle et théologique de certains psaumes, a été réalisée par M. Millard¹⁶⁸. Sa thèse de doctorat traite de la composition du psautier à partir de plusieurs collections qui y sont intégrées. Lui aussi prend pour point de départ le texte final (TM) et essaie de dégager le contexte dans lequel chaque psaume a été mis au moment de la formation finale du psautier. Le nouveau paradigme consiste à interpréter les psaumes dans leur contexte, c'est-à-dire en étudiant aussi ceux qui l'encadrent. D'un côté, M. Millard prolonge l'approche structurale et synchronique établie par P. Auffret. De l'autre côté, il continue les travaux présentés dans le cadre d'une recherche consacrée aux genres littéraires du psautier (cf. H. Gunkel, C. Westermann, F. Crüsemann). Par rapport à P. Auffret, il se situe dans un horizon plus large. Il ne se contente pas de relever le schéma de composition d'une collection de psaumes, mais il entend penser les conséquences que de telles observations ont pour la compréhension du processus de canonisation du psautier. En comparaison avec les «critiques des formes et des genres», il n'examine pas seulement les psaumes singuliers pour fixer leur *Sitz im Leben* en tant que lieu historique dans lequel les genres et les textes mêmes ont leur origine propre¹⁶⁹. Il essaie de lire le psautier dans son intégralité d'aspects théologiques et littéraires, en émettant l'hypothèse que la position de chaque psaume n'est pas due au

¹⁶⁶ Cf. *La sagesse a bâti sa maison. Etudes de structures littéraires dans l'AT et spécialement dans les psaumes* (OBO 49), Göttingen, Fribourg 1982, où il présente l'ensemble structure d'un sous-groupement du premier groupement du psautier, les Ps 14 (15)-23 (24) (p. 409-438) et des psaumes des montées, Ps 119 (120)-133 (134) (p. 439-531).

¹⁶⁷ *Op. cit.* (n. 166), p. 429-438.

¹⁶⁸ M. MILLARD, *Die Komposition des Psalters* (FAT 9), Tübingen, 1994; cf. les recensions de J.-M. AUWERS, *RTL* 26, 1995, p. 496-501 et de W. HÜLLSTRUNG, *ETR* 71, 1996, p. 589-91.

¹⁶⁹ Comme GUNKEL et BEGRICH l'ont réclaté (*op. cit.*, p. 4).

hasard, mais qu'elle suit un schéma de composition intelligible¹⁷⁰. Il est donc important d'avoir une critériologie plus précise que celle de P. Auffret qui a choisi des critères structurels-formels et sémantiques (les mots-clés) comme point de départ de sa recherche pour rendre compte de la composition des collections de psaumes. M. Millard ajoute un autre critère, les titres ou suscriptions qui mettent souvent certains psaumes en rapport avec d'autres soit par la désignation de genres, soit par leur attribution à un auteur (David, Asaph, Coré etc.). A partir de la pureté des genres dans certains psaumes et l'existence d'un grand nombre de variantes du schéma de base, M. Millard présente le développement du psautier en trois étapes: un pré-stade date du temps exilique (Ps 41 (42)-82 (83)) qui a reçu un premier ajout à l'époque perse, et un deuxième à l'époque hellénistique. Ces trois étapes ont fait de ce recueil un livre de prière familiale au moment où le judaïsme a rendu la prière obligatoire.

S'appuyant sur les observations de P. Auffret au sujet de la composition concentrique des Ps 14 (15)-23 (24), il présente le schéma de composition suivant¹⁷¹ en ajoutant encore la composition chiasique relevé par le choix des genres (TM):

Liturgie d'entrée ¹⁷²	Ps 15	Ps 24
Psaume de l'assurance de salut	Ps16	Ps 23
Psaume de plainte	Ps 17¹⁷³	Ps 22
Chant de reconnaissance pour le roi ¹⁷⁴	Ps 18	Ps 20f
Psaume de Tora/Hymne de création	Ps 19	

Une structure chiasique se dégage autour de l'hymne Ps 18 (19) et forme l'unité compositionnelle des Ps 14 (15)-23 (24)¹⁷⁵. Cette unité se trouve implicitement, par l'évocation du thème de la Tora, également en rapport

¹⁷⁰ MILLARD remarque qu'à l'exception du commentaire des psaumes de F. DELITZSCH de 1860, une telle étude a été écartée. On lui a préféré des études spécialisées traitant d'un seul psaume ou d'un groupe de psaumes librement choisis.

¹⁷¹ Cf. AUFFRET, *op. cit.*; MILLARD, *op. cit.*, p. 25.

¹⁷² Résumant un certain nombre de conditions d'entrée au sanctuaire, la *Toreingangsliturgie* est présidée par une sorte de prêtre-prophète.

¹⁷³ Il faut néanmoins se demander si ce psaume n'est pas plutôt un psaume d'examen ou d'accusation qu'une plainte. GERSTENBERGER (*op. cit.*, p. 92) le caractérise comme une «protestation d'innocence».

¹⁷⁴ Cf. MILLARD, *op. cit.*, p. 50s: ou psaume mixte qui comprend des éléments constitutifs du chant de grâce et d'un psaume royal (théophanie); cf. 2 Samuel 22 comme variante.

¹⁷⁵ Cf. E. ZENGER, «Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung?», dans F.V. REITERER (éd.), *Ein Gott, eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität (FS N. Füglistner)*, Würzburg, 1991, p. 397-413, notamment p. 403-406.

avec le Ps 1ss. M. Millard décrit la disposition des psaumes sous la forme de «*cluster*»¹⁷⁶, c'est-à-dire une suite de thèmes bien identifiables par leur langage, sur le plan des petites compositions de psaumes et par leur genres et formes littéraires, sur le plan de la composition du psautier intégral¹⁷⁷.

Ces deux approches traitent des psaumes à partir du texte final afin de compléter une recherche exclusivement tournée vers les questions relatives à l'histoire des traditions et aux rédactions de psaumes singuliers. P. Auffret néglige l'aspect de la formation du psautier en faveur d'une analyse purement compositionnelle de certains groupements repérés déjà dans l'exégèse classique. M. Millard cherche à établir une critériologie plus claire, qui ne se base plus seulement sur les acquis classiques de l'exégèse en liaison avec certaines observations compositionnelles. On peut toutefois s'étonner qu'une telle exégèse ne laisse guère la possibilité d'envisager une réception des psaumes hors de leur présentation selon les manuscrits massorétiques. Les problèmes autour des titres des psaumes plus tardifs, autour des arrangements des psaumes qui ne diffèrent pas seulement dans la LXX, mais aussi à Qumrân, accordent une prépondérance au texte massorétique pour laquelle il n'y a plus d'unanimité. Il faudrait tenir compte du fait que le processus de canonisation du psautier s'est déroulé d'une façon beaucoup plus divergente qu'on ne l'a longtemps cru.

Une approche encore plus ambitieuse a été proposée par F.-L. Hossfeld et E. Zenger qui ont lancé un grand projet de deux commentaires des psaumes¹⁷⁸ dans lesquels ils ont intégré des questions de type synchronique et de type diachronique. Ils ont associé une recherche de l'histoire rédactionnelle des psaumes à l'exégèse contextuelle qui intègre des critères de collections de certains psaumes à la visée d'une exégèse canonique. Selon une hypothèse classique, les deux premiers psaumes forment un prologue intégrant l'aspect de la Torah (Ps 1) à celui de la littérature prophétique (le psaume royal: Ps 2)¹⁷⁹. Le système de références intertextuelles à part ce prologue se rapporte aussi aux titres des psaumes, aux références thématiques par la concaténation (= l'enchaînement de mots-clés), et enfin aux collections de psaumes en tant qu'unités compositionnelles. Les auteurs envisagent d'émettre, suite à leurs résultats concernant la formation du psautier, des hypothèses également valables pour le processus de la canonisation de

¹⁷⁶ MILLARD, *op.cit.*, p. 51.

¹⁷⁷ Cf. son schéma, *op. cit.*, p. 168.

¹⁷⁸ Herders Theologischer Kommentar zum AT, t. 2: Ps 51-100, Freiburg et al. 2000 et Neue Echte Bibel (cf. n. 59) traitant des Ps. 1-50. Cf. la recension de J.-M. AUWERS, *art. cit.* (n. 2), p. 80-84 et sa monographie, *La Composition littéraire du psautier* (CRB 46), Paris, 2000, p. 26; 43ss, qui donne un très bon résumé de ce type de recherche.

¹⁷⁹ Cf. M. MILLARD, «Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese. Anmerkung zum Neuanatz von F.-L. Hossfeld und E. Zenger», *Biblical Interpretation* 4, 1996, p. 311-328 (+ respons p. 344-345), notamment p. 313 qui donne comme référence R. SMEND, *Entstehung des AT*, München, 1989⁴, p. 190.

grande envergure. Le psautier est ici considéré comme paradigme littéraire et théologique de la littérature biblique en général.

Cette nouvelle approche de l'exégèse des psaumes procure certains avantages: opposée à l'exégèse traditionnelle qui ne traite que des psaumes séparément, elle propose l'interprétation d'un seul texte en comparaison avec les textes voisins (et aussi avec les textes plus éloignés). Grâce aux cinq regroupements découpés selon les doxologies¹⁸⁰, grâce aux titres des psaumes qui constituent des réseaux de psaumes et grâce au principe de la concaténation qui rend visible des parallèles structurels et thématiques, l'interprétation des groupes s'effectue à travers une lecture intégrale. Certains thèmes abordés dans un psaume sont repris et réinterprétés dans les psaumes voisins. Chaque psaume ne s'explique que par son contexte.

E. Zenger et F.-L. Hossfeld ont entrepris une recherche assez attentive dans le sens d'une critique littéraire du psautier¹⁸¹ pour dégager finalement une rédaction en trois étapes, au cours de laquelle on a remanié et mis en ordre les psaumes indépendants, dès l'époque post-exilique. La première rédaction y a introduit l'aspect de la théologie des pauvres, la deuxième a intégré des aspects venant de la littérature de sagesse, et une troisième rédaction de l'époque hellénistique a conclu le travail de rédaction¹⁸². Cette reconstitution d'une évolution génétique du psaume devrait — comme celle de M. Millard — être vérifiée par d'autres études, par exemple en traitant de la figure du pauvre à l'époque perse du point de vue socio-culturel et religieux¹⁸³.

Pour caractériser la recherche actuelle du psautier, on peut retenir trois modèles selon lesquels on s'est représenté la formation du psautier:

¹⁸⁰ Le corpus est divisé en cinq grandes parties rendues visibles par deux lignes vides dans les manuscrits qui sont précédées par une formule de bénédiction de type «Béni soit le Seigneur, le Dieu d'Israël, depuis toujours et pour toujours! Amen et Amen», qui se retrouve en Ps 40 (41), 14; 71 (72), 18-19; 88 (89), 53 et 105 (106), 48.

¹⁸¹ Pour la critique cf. les différents articles de MILLARD (n. 179), R. RENDTORFF, «Anfragen an F.-L. Hossfeld und E. Zenger aufgrund des Beitrags von M. Millard», *Biblical Interpretation* 4, 1996, p. 229-231 et F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, «Neue und alte Wege der Psalmenexegese. Antworten und Fragen von M. Millard und R. Rendtorff», *Biblical Interpretation* 4, 1996, p. 311-345.

¹⁸² HOSSFELD, ZENGER, *op. cit.* (n. 59). Pour la critique cf. MILLARD, *art. cit.* (n. 179), p. 315ss qui souligne qu'en dehors du psautier une théologie des pauvres est difficile à reconstruire et que, sur le plan de l'histoire sociale à l'époque perse les commentateurs ne peuvent pas (encore) se baser sur des résultats fermes. Une autre critique porte sur la longue durée du langage poétique du point de vue de l'histoire des traditions. Ne faut-il pas compter sur des thèmes théologiques qui se répètent constamment (comme la notion du pauvre) plutôt que de les attacher à une rédaction précisément datée? MILLARD se base dans cette critique sur les études d' A. AEJMELAËUS, *The traditional prayer in the Psalms* (BZAW 167), Berlin, 1986.

¹⁸³ Cf. MILLARD, *art. cit.* (n. 179), p. 322; ZENGER, *art. cit.* (n. 181), p. 335-338. Certaines remarques traitant de cet aspect se trouvent déjà dans l'article de F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, «"Wer darf hinaufziehen zum Berg JHWHs?"». Zur Redaktionsgeschichte und Theologie der Psalmengruppe 15-24», dans G. BRAULIK et al. (éd.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel (FS N. Lohfink)*, Freiburg (Breisgau) et al., 1993, p. 166-188, notamment p. 177ss.

- la simple juxtaposition de psaumes singuliers, qu'on pourrait intituler le «modèle de collection»;
- le remaniement rédactionnel de psaumes singuliers et indépendants dans la visée du psautier en tant que corpus intégral, qu'on pourrait désigner comme «modèle de rédaction»;
- la création de certains psaumes juste pour le psautier pour qu'ils assurent une transition souple entre les psaumes indépendants entre-temps regroupés. On pourrait parler ici d'un «modèle de composition»¹⁸⁴.

Idéalement ces trois modèles devraient se compléter, même s'il n'est pas toujours évident de savoir par quelle démarche il convient de commencer.

La division des 150 psaumes en différentes collections se base sur les critères suivants:

- Une manière de constituer des groupements de psaumes s'oriente à la répartition des titres homophones: on parle du psautier de David, du psautier d'Asaph et de Coré qui sont répartis dans plusieurs livres du psautier. Or, on divise les psaumes selon leur genre hébreu *mizmôr*, *šîr* etc.
- Un deuxième type de groupement rassemble des psaumes juxtaposés ou psaumes jumeaux ou psaumes diptyques (Ps 110 (111)/111 (112))¹⁸⁵, par exemple les Ps 104 (105) et 105 (106): le Ps 104 (105) présente l'histoire du salut d'Israël tandis que le Ps 105 (106) présente la décadence de cette histoire. Les Ps 17 (18) et 19 (20) figurent tous les deux parmi les psaumes royaux en dégageant des aspects distincts.
- Enchaînements/concaténations de psaumes par des mots-clés ou par une dépendance thématique (cf. p.ex. Ps 14 (15)-23 (24))
- Psaumes de transitions (les psaumes de Hallel)
- Psaumes de succession linéaire (Ps 92 (93)-99 (100))

En ce qui concerne l'analyse du groupement des psaumes 14 (15)-23 (24)¹⁸⁶, on a pu dégager plusieurs traits caractéristiques¹⁸⁷. Le noyau n'est pas le seul psaume de Tora, Ps 18 (19); en font aussi partie les psaumes royaux 17 (18) et 19-20 (20-21) (des psaumes jumeaux), qui entourent le centre de ce groupement¹⁸⁸. Qu'il s'agisse de psaumes royaux, est d'un grand intérêt puisque ceci insère un élément théologique classique dans le contexte qui correspond tout à fait à l'idéologie royale, selon laquelle le roi (David) est le lieutenant de Dieu sur la terre. Cette conception connaît un contrepois par le

¹⁸⁴ Cf. MILLARD, *art. cit.* (n. 179), p. 325s, qui introduit cette classification en favorisant une combinaison des modèles de collection et de composition.

¹⁸⁵ Cf. le catalogue donné par HOSSFELD, ZENGER, *art. cit.* (n. 181), p. 333.

¹⁸⁶ Cf. pour les détails l'étude synchronique très approfondie de G. BARBIERO, *Das erste Psalmenbuch als Einheit* (ÖBS 16), Frankfurt/M., 1999, p. 189-324.

¹⁸⁷ Cf. récemment l'étude synchronique de G. BARBIERO, *op. cit.*, p. 184-324.

¹⁸⁸ HOSSFELD, ZENGER les considèrent comme la partie pré-exilique de ce groupement, tandis que le Ps 18 (19) vient d'une rédaction post-exilique.

Ps 21 (22) et les insertions d'une théologie des pauvres (cf. Ps 17 (18), 28; 21 (22), 25ss) qui est en parallèle avec le destin des justes, destin qui sera à évaluer selon leur fidélité envers YHWH (18 (19), 12-14 cf. 14 (15), 2; 17 (18), 24 et 26; 23 (24), 4). L'attachement du roi juste, soutenu par Dieu à la figure du pauvre-fidèle qui est privilégié par Dieu, introduit un aspect d'eschatologie dans les textes qui n'apparaît pas lorsque les psaumes sont considérés indépendamment, mais à partir de leur regroupement. La triade théologique — l'importance de la Tora, le statut électif du roi et l'élection particulière du pauvre en tant que «homme royal» — favorise une lecture messianique (le nom מֶלֶךְ apparaît en 17 (18), 51 et 19 (20), 7) selon laquelle l'oint est l'aimé de Dieu. Laisant de côté l'aspect de l'histoire rédactionnelle qui reflète encore davantage cette évolution eschatologique, contentons-nous de souligner l'impression forte dans ce sens que donne la lecture contextuelle des psaumes à partir du texte final. S'il est vrai, comme M. Millard l'a souligné, que le critère principal n'est pas celui de la concaténation, mais celui du regroupement des psaumes suite à leurs intitulés, le stade à partir duquel une telle lecture eschatologique ou messianique devient indispensable ne doit pas être fixé trop tôt. M. Millard pense que le psautier a existé dès l'époque perse comme écrit canonique dont la forme finale n'a été fixée qu'au premier siècle avant J.-C., comme aussi les variantes à Qumrân en témoignent¹⁸⁹.

Par conséquent, ce type de recherche serait un bon outil pour entrer dans l'histoire de la réception du Ps 21 (22). Les thèmes du juste persécuté, de la royauté divine eschatologisée, d'une théologie des pauvres nécessitent l'illustration par le contexte des psaumes regroupés autour de notre texte. Par contre, toutes les questions autour de l'histoire des rédactions et de leur datation resteront encore à préciser¹⁹⁰.

III — Les différentes approches herméneutiques pour l'interprétation du Ps 21 (22)

1. Une lecture psychologique: Le dynamisme des plaintes jouant sur les ennemis et leur fonction dans les lamentations individuelles

Dans les lamentations individuelles, la description des ennemis joue un rôle éminent. Leur importance ne dépend pas du fait qu'il s'agirait

¹⁸⁹ *Art. cit.* (n. 168), p. 9 et 213-216. Même s'il pense que les divergences concernant les titres entre LXX et TM sont des réinterprétations de la LXX selon le TM et que les premiers deux tiers des psaumes ont été achevés longuement avant le premier siècle (p. 216). La datation de la rédaction messianique des Ps 2-88 (89) à l'époque perse est également soulignée par C. RÖSEL. *Die messianische Redaktion des Psalters. Studien zu Entstehung und Theologie der Sammlung Ps 2-89* [CTM 19], Stuttgart, 1999, p. 214-219.

¹⁹⁰ Actuellement il faut se contenter des premiers résultats présentés dans l'introduction du commentaire des Psaumes 1-49 dans la collection *Neue Echte Bibel* (*supra* n. 178).

d'ennemis personnels de l'orant. Elles remplissent plutôt une fonction structurelle dans l'herméneutique du psaume¹⁹¹ qui, dans le cas du Ps 21 (22), joue même le rôle de charnière entre lamentation individuelle et chant de grâce collectif.

O. Keel a démontré, en 1969, que ses descriptions traitent en même temps de réalités «intérieures» (psychiques) et «extérieures» («factitives») que l'orant a vécues. La distinction entre perception comparative et expérience réelle est abandonnée dans ces types de psaumes¹⁹²: la question de savoir par exemple, si l'orant a été vraiment attaqué par les animaux ne se pose pas. Leur «*Sitz im Leben*» n'est pas une situation particulière (par exemple maladie, guerre, procès tribunal)¹⁹³, mais toute une conception culturelle intériorisée. L'appartenance de l'individu à son milieu social est, dans l'AT, fortement affirmée. Dès lors qu'il n'y est plus intégré à la suite d'événements particuliers, il faut trouver une explication qui ne mette pas en question l'existence de Dieu et son efficacité. Ce conflit semble se résoudre par la projection de toute négativité sur la figure des ennemis qui attaquent l'orant¹⁹⁴.

Les prières mésopotamiennes donnent une autre impression: elles présentent la misère de l'orant comme la conséquence d'un acte démoniaque ou de sorcellerie. Grâce à des incantations ou à des actes magiques, le sort de l'orant peut être transformé. Il est douteux qu'une telle démarche se retrouve dans les lamentations bibliques¹⁹⁵.

La description de ces ennemis connaît plusieurs formes stéréotypées, souvent confondues, afin d'intensifier encore la perception de la situation dangereuse dans laquelle se trouve l'orant. Dans le Ps 21 (22), les ennemis sont présentés sous forme métaphorique, souvent comme des bêtes: taureaux (v. 13), lion (14); chiens (17); héritiers (19); épée (21), chiens (21),

¹⁹¹ JANOWSKI (*art. cit.* [n. 24], p. 391s) parle d'une vision de la détresse qui n'est pas mono-causale, mais qui souligne, par l'énumération de différents types d'hostilité, l'extrémité des expériences que l'orant a faites. Vis-à-vis de cette multitude de perspectives, on pourrait parler du moyen stylistique de la «stéréométrie» dans les psaumes.

¹⁹² KEEL parle dans ce contexte du «projektiv-partizipativen Ich» (*Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen* [SBM 7], Stuttgart, 1969, p. 63ss et 91).

¹⁹³ Une tout autre approche est présentée par H. SCHMIDT, K. DELEKAT et K. SEYBOLD; cf. le résumé de BECKER, *op. cit.* (n. 83), p. 24-37 (avec bibliographie).

¹⁹⁴ KEEL, *op. cit.* (n.192), p. 71ss et 90ss; cf. aussi B. JANOWSKI, «"Wie lange triumphiert mein Feind über mich?" Zum Feindbild in den Psalmen», dans A. GREVE / F. ALBRECHT (éd.), «... dann werden wir sein wie die Träumenden» (*FS I. Baldermann*), Siegen, 1994, p. 131-152, notamment p. 138ss.

¹⁹⁵ H. VORLÄNDER (*Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament* [AOAT 23], Kevelaer, Neukirchen-Vluyn, 1975) s'est exprimé dans ce sens. Pour la critique cf. L. RUPPERT, «Klagelieder in Israel und Babylonien – verschiedene Deutungen der Gewalt», dans N. LOHFINK (éd.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im AT* (QD 96), Freiburg (Breisgau) et al., 1983, p. 111-158, notamment p. 133ss.

lions (22) et taureaux (22) forment toute une armée d'offenseurs qui ne symbolisent rien d'autre que la dissolution de l'orant en face de la mort¹⁹⁶. La mort achève définitivement les relations entre l'orant et Dieu.

O. Keel démontre minutieusement la fonction des ennemis afin de faire apparaître le thème des lamentations: c'est le débat intérieur de l'orant qui cherche à se rassurer au sujet de Dieu, pour rétablir sa foi en surmontant une situation de crise. L'un des termes centraux dans ce conflit est le verbe **בוש**, «avoir honte, être confus». On lit au v. 6 que «les pères se sont confiés à YHWH et n'avaient pas de honte». Ils étaient convaincus que Dieu les soutiendrait. Cependant l'orant se sent menacé de perdre cette certitude. Il se voit abandonné par Dieu, négligé et attaqué par son milieu social, il se comprend lui-même comme la victime d'un processus de dissolution. Tout cela constitue un faisceau de projections mentales d'un fidèle de YHWH qui confond dans un moment de crise son état d'âme avec son entourage, et lutte pour retrouver sa foi en Dieu. D'après les v. 7-9, il est exclu de la vie sociale par sa misère, et son entourage ne veut plus le réintégrer. L'analyse sémantique démontre que, selon ce passage, l'orant est plutôt abandonné qu'agressé. O. Keel démontre¹⁹⁷ que les trois verbes du v. 8 peuvent être compris dans ce sens. La voix causative de **לענ**, «bégayer», de **פטר בשפה**, «laisser aller la lèvre» et de **נוע ראש**, «secouer/hocher la tête» situent les actants dans une position réactive. O. Keel donne comme références¹⁹⁸ quelques passages dans lesquels des gestes qui ont la même fonction défensive sont décrits. Finalement, ce sont les «amis infidèles»¹⁹⁹ qui n'ont pas assez de foi. Il ne veulent remettre l'orant à YHWH que pour s'épargner tout engagement en sa faveur. L'impératif **גל** (+ YHWH) «roule (tes soucis) sur YHWH» est une citation fictive mise par l'orant dans leur bouche. Cette technique, assez répandue dans le Proche Orient Ancien, permet à l'orant de s'emparer de son adversaire (fictif) à travers ses projections et ses interprétations subjectives²⁰⁰. Il suggère que les autres veulent le livrer à la mort, qu'ils sont convaincus que YHWH agira, même si ce n'est pas en sa faveur.

¹⁹⁶ KEEL, *op. cit.* (n. 192), p. 74; 119s; 204. Cf. LACOCQUE, *op. cit.*, p. 266; GERSTENBERGER, *op. cit.*, p. 111. Pour d'autres interprétations, cf. KRAUS, *op. cit.* (n. 23), p. 112-117 (avec bibliographie). D'après lui, l'ennemi est une personne qui devient le prototype du mal et qui est représentée en contraste direct avec le «pauvre» (**עני**).

¹⁹⁷ *Op. cit.* (n. 192), p. 142-145.

¹⁹⁸ Is 28, 11; 32, 4 (méthèse), Jb 21, 3; Lm 2, 15; Nb 24, 10 et Jr 18, 16.

¹⁹⁹ KEEL, *op. cit.*, p. 142 établit une comparaison avec les amis de Job. Ces «amis infidèles» forment un groupe particulier parmi les ennemis dans les psaumes. En gros, il faut distinguer entre les «ennemis personnels» (**אויב**) et les «impies» (**רשע**) (p. 129). Les deuxièmes sont d'autant plus dangereux qu'ils n'attaquent pas seulement l'orant, mais, avec lui, tout l'ordre cosmique. Ils sont les antagonistes du «juste» (**צדיק**) (p. 159s). Selon KEEL, le Ps 21 (22) appartient aux psaumes traitant des **רשעים** sans que le terme soit mentionné (p. 202 + n.152).

²⁰⁰ *Op. cit.*, p. 180 et 185s.

Mais, l'orant, à ce point, retourne l'affaire à son avantage. Il se confie à YHWH auquel il demande de le soutenir (v. 10ss). De cette manière, l'orant échappe à la tentation des ennemis, qui mettent en question l'ordre cosmique, lui font croire que son espoir en YHWH serait vain. Il y a, entre l'orant qui se croit abandonné par YHWH et les «ennemis», une dialectique, qui renforce cette impression en exprimant la conviction que Dieu ne l'aidera pas²⁰¹.

J. Becker-Ebel a prolongé l'argumentation d'O. Keel pour interpréter le Ps 21 (22) en tant que lamentation d'un individu abandonné par Dieu. Les v. 2-22 sont une description de sa détresse personnelle («*Selbst-Not-Schilderung*») qu'il a projetée sur les différents groupes d'ennemis²⁰². Les descriptions sont assez floues, elles ne parlent ni d'attaques ni d'actions concrètes des ennemis. Elles témoignent de leur présence sous des formes multiples. L'hypothèse selon laquelle les ennemis ne seraient qu'une projection de l'orant explique plusieurs moyens stylistiques utilisés dans ce psaume : l'hyperbole concernant le grand nombre d'ennemis, la description de leur inactivité (sauf au v. 19), leur disparition soudaine dans la deuxième partie du psaume ainsi que l'absence de leur punition.

O. Fuchs a lui aussi repris l'interprétation d'O. Keel au sujet du rôle des ennemis. Deux détails sont intéressants : 1. la correspondance entre les ennemis de la complainte et les membres de la communauté dans la louange²⁰³. Si les ennemis ne sont pas des personnes concrètes, s'ils ne sont que les projections de l'orant dans sa situation de crise (comme le pense O. Keel), il semble bien évident que le passage du singulier au pluriel dès le v. 23 correspond au changement de situation de l'orant. Par la confiance et la foi, l'orant retrouve l'accès à la vie sociale. 2. O. Fuchs confirme que la mort est l'adversaire par excellence dans les descriptions de l'ennemi²⁰⁴. Selon l'anthropologie de l'AT, la mort est déjà présente durant la vie en cas de maladie, captivité, exclusion sociale ou d'autres crises. Dans une telle situation, il faut que Dieu agisse. Autrement, l'homme est perdu, coupé aussi de ses rapports avec Dieu. Au v. 2, le reproche d'être abandonné par Dieu révèle donc que l'orant est proche de la mort, puisqu'un trait caractéristique de ceux qui habitent le Sheol, est de ne pas avoir de contacts avec Dieu²⁰⁵.

²⁰¹ *Op. cit.*, p. 218ss. Cf. REVENTLOW, *op. cit.*, p. 170ss. Cet auteur caractérise les ennemis en tant que tels à partir de leurs actions et non pas à partir de leur identité (p. 171).

²⁰² BECKER-EBEL, *op. cit.*, p. 103-108.

²⁰³ FUCHS, *op. cit.*, p. 240ss.

²⁰⁴ KEEL, *op. cit.* (n. 192), p. 200; FUCHS, *op. cit.*, p. 245-248.

²⁰⁵ MARTIN-ACHARD (*Approches des psaumes*, Neuchâtel, 1969, p. 67) caractérise l'état de la mort ainsi : «Le monde des morts est celui de l'impossible communication. La mort est avant tout disparition, solitude, absence; le défunt, c'est le disparu, le délaissé, l'excommunié; il ne peut entrer en relation avec qui que ce soit».

2. Lectures eschatologique et messianique

Souvent on met en parallèle les termes d'eschatologie et de messianisme sans définir précisément les différences. On peut en revanche reprendre la distinction établie par J. Schaper²⁰⁶ : la foi messianique est une vision politico-religieuse et nationale dans laquelle est attendue la libération nationale et religieuse de tout le peuple. La conception eschatologique est attachée à l'individu. Elle a succédé à la déception qui a suivi l'absence d'un événement salutaire national, pour le remplacer par l'idée de la résurrection des morts et la rédemption finale.

Il est évident que le Ps 21 (22) connaît les deux interprétations dans des contextes différents :

- (a) En ce qui concerne la résurrection des morts, on a vu que certains exégètes l'intègrent dans le texte hébreu (vv. 30ss). La correction du texte consonantique (שׁוֹנֵם, «dormant» au lieu de שׁוֹנֵם, «gras») renforce une telle compréhension, mais la répartition des deux versets pèse aussi sur une telle compréhension. Soit que l'on tienne le verset pour un mérisme bipartite, selon lequel la vénération appartient aux vivants, vénération qui est assurée à la place des morts par leur descendance, soit qu'on compte sur un mérisme tripartite selon lequel les gras (= les vivants), les morts et la descendance assument la vénération de Dieu chacun pour sa part²⁰⁷, soit qu'on y voit un parallélisme synonymique : ce sont en toute hypothèse les dormants et les morts ainsi que la descendance qui se prosternent. La LXX opte pour la deuxième solution. A la suite de plusieurs variantes du TM (la négation לֹא devient לוֹ ; le suffixe à la troisième est remplacé par un suffixe à la première personne ; un suffixe à la première personne est ajouté au v.31), elle présente une interprétation clairement dirigée dans le sens de la vénération par les morts. Le problème théologique qui en découle est reconnu par la plupart des exégètes. La majorité exclut une telle conception pour les écrits vétérotestamentaires antérieurs à l'époque maccabéenne²⁰⁸. Certains proposent des interprétations différentes pour les vv. 30-31s. A. LaCocque, par exemple, pense que «l'invitation aux morts de louer Dieu» (v. 30) est clairement une

²⁰⁶ J. SCHAPER, «Der Septuaginta-Psalter als Dokument jüdischer Eschatologie», dans M. HENGEL, A. SCHWEMER (éd.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT 72), Tübingen, 1992, p. 38-61, notamment p. 43ss avec référence entre autres à J. CARMIGNAC, «Les dangers de l'eschatologie», *NTS* 17, 1970-1971, p. 365.

²⁰⁷ Il s'agirait d'une conception assez exceptionnelle dans l'AT. Pour les exceptions cf. DEISSLER, *art. cit.* (n. 60), p. 119.

²⁰⁸ Cf. KEEL, *art. cit.* (n. 68), p. 407s ; TOURNAY, *art. cit.* (n. 65), p. 481s ; ID., «L'eschatologie individuelle dans les psaumes», *RB* 58, 1949, p. 481-505, notamment p. 502 ; E. JACOB, *Théologie de l'AT*, Neuchâtel, 1955, p. 240ss. Par contre, DEISSLER (*art. cit.* [n. 60], p. 119) pense à une vision apocalyptique dans le v. 30c ; cf. KRAUS, *op. cit.* (n. 23), p. 331.

réminiscence de la détresse du psalmiste précédemment décrite comme une mort. De même, la seconde partie de la déclaration incluant aussi ceux qui ne sont pas encore nés (v. 31) fait allusion à l'évocation passée de sa naissance et même de son état d'embryon lorsque Dieu était déjà son Dieu (v. 11)²⁰⁹. Quoique cette proposition soit fine, elle détourne du problème principal qu'est la conception d'une mort psychique et sociale dans la vie. Ce type de mort est éprouvée de la manière la plus pénible dans l'absence de relation entre Dieu et l'homme. Il se traduit par un isolement total de l'homme, éloigné de la sphère divine²¹⁰. Dans cette situation, le «mort psychique et encore vivant» a besoin que Dieu s'approche de lui suite à sa plainte. P. Grelot rejette aussi l'idée de la vénération par les morts. À son avis, les deux participes en 30aβ, «qui évoquent le fait de “gésir en terre” et de “tomber en poussière”... doivent être compris au futur... Ce ne sont pas les morts qui sont invités à pratiquer les gestes culturels comme un hommage à Dieu..., mais les vivants d'aujourd'hui qui sont les morts de demain»²¹¹. Il présente le contenu des vv. 30-31 dans une vue *a-spective*: Les *tricola* du v. 30 et les *bicola* du v. 31.32aα ont en vue un seul sujet, les «vivants d'aujourd'hui». D'autres exégètes comme R. Tournay ont essayé de résoudre le problème théologique par une opération de critique textuelle. D'autres encore, comme O. Keel, ont interprété à partir du champ sémantique des termes utilisés²¹².

On peut résumer en distinguant trois types d'interprétations retenues par les exégètes: ceux qui conjecturent יָשָׁן, «dormir» (au lieu de יָשָׁן, «gras») et favorisent l'idée d'un parallélisme bipartite traitant des morts (les dormants et ceux qui descendent à la poussière) et des générations futures qui serviront YHWH. D'autres pensent à un mérisme tripartite distinguant les vivants (les «gras») des morts et les générations futures. Plusieurs interprétations possibles concernant la sémantique des verbes modifient en outre le contenu théologique du psaume.

- (b) En ce qui concerne la lecture messianique du psaume, les allusions faites dans le texte hébreu et grec même ne sont guère déterminantes. Ce sont surtout les effets de l'histoire de la réception à travers les récits de la passion de Jésus qui a favorisé une telle compréhension²¹³. La figure du méprisé (בִּזְיוֹן) rappelle le Deutéro-Ésaïe, un parallèle qui est souvent souligné dans la littérature, par exemple par P. Grelot: le psaume 21 (22) «est la prière du juste souffrant, persécuté par une foule d'ennemis. (...) Son état rappelle celui du Serviteur de YHWH dans Is 53, 3 (v. 7-8) et

²⁰⁹ *Op. cit.*, p. 272s qui énumère encore les propositions d'autres exégètes.

²¹⁰ Cf. le paragraphe précédent: Une lecture psychologique.

²¹¹ *Art. cit.*, p. 92s.

²¹² Cf. en haut les remarques textuelles, p. 352s.

²¹³ Selon FABRY, *art. cit.*, p. 313s, elle date du premier siècle après J.-C.

53, 5 (v.17c)». Tandis qu'«Is 53 était la prophétie du Serviteur souffrant, ... le psaume 21 (22) est la prière du Christ souffrant» qui a fait l'objet d'une relecture dans toutes les parties du NT²¹⁴. À son avis, le psaume n'est pas seulement un canevas littéraire qui emprunte sa forme aux différents récits de Passion. Il s'agit d'une citation de Jésus sur la croix²¹⁵. Les Pères de l'Église ont largement creusé cette interprétation pour y voir la preuve d'un accomplissement des Écritures de l'AT dans le NT.

3. Psaume de la royauté de Dieu

La fin du psaume comprend une partie hymnique (vv. 28-32) louant Dieu comme roi universel (v. 29)²¹⁶. Indépendamment de la question de savoir s'il s'agit d'un hymne primitif²¹⁷, d'une relecture²¹⁸ ou d'une grande finale théologique déjà présente dans le psaume original²¹⁹, les exégètes renvoient aux rapports de ces versets avec la tradition culturelle de Jérusalem²²⁰. Ce courant théologique se manifeste dans les thèmes de la royauté universelle de YHWH et de la vénération du Dieu trônant à Sion par tous les peuples. Dans le Ps 21 (22), ces thèmes sont reliés à une théologie des pauvres (v. 27)²²¹, selon laquelle le pauvre est tout particulièrement l'objet de la préoccupation divine. En général, le thème de la royauté

²¹⁴ *Art. cit.*, p. 87; 92; 98. Cf. aussi EKBLAD, *art. cit.*

²¹⁵ Cf. aussi, DEISSLER, *art. cit.* (n. 60), p. 120s; MANNATI, DE SOLMS, *op. cit.*, p. 228; MAILLOT, LELIÈVRE, *op. cit.*, p. 145; MARTIN-ACHARD, *op. cit.*, p. 35s. Certains exégètes favorisent l'aspect formaliste et conceptuel. Cf. J. HEIDLER, «Die Verwendung von Ps 22 im Kreuzigungsbericht des Markus», dans H. GENEST, *Christi Leidenspsalm*, Neukirchen-Vluyn, 1996, p. 26-34, notamment p. 26s et 30. Pour la discussion de ce point cf. FABRY, *art. cit.*, p. 310s.

²¹⁶ I.H. EATON, *Kingship and the Psalms* (JSOT.S 41), Sheffield, 1986², p. 34-36 considère le Ps 21 (22) dans son intégralité comme psaume traitant de la royauté divine (cf. particulièrement les vv. 4s et 7s dans la première partie du texte).

²¹⁷ LIPINSKI (*art. cit.*) considère les vv. 28-32 comme un hymne à YHWH-Roi de l'époque pré-exilique qui fut tardivement compilé avec le psaume de complainte.

²¹⁸ Par exemple TOURNAY, *art. cit.* (n. 65); SEYBOLD, *op. cit.*; GERSTENBERGER, *op. cit. ad loc.*

²¹⁹ Par exemple MAILLOT, LELIÈVRE, *op. cit.*, p. 153. D'après GIRARD, la partie finale commence déjà au v. 27 (*op. cit.*, p. 420s). Même s'il est assez commun de considérer les v. 28-32 comme une addition postérieure, il précise que «le constat de la parfaite homogénéité structurelle des v. 23-32 – et, à un autre niveau, 27-32 – exclut absolument, au départ, la possibilité d'un tel scénario historico-rédactionnel»; cf. *supra* p. 367s. Aussi pour KSELMAN, les vv. 27b-30 forment un bon exemple de structure chiasique traitant de la royauté de YHWH (*art. cit.*, p. 191s).

²²⁰ Cf. KRAUS, *op. cit.* (n. 23), p. 94-103 et 331s; J. JEREMIAS, *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-Königs-Psalmen* (FRLANT 141), Göttingen, 1987, p. 144-146 et 165 et, pour la critique, B. JANOWSKI, «Das Königtum Gottes in den Psalmen. Anmerkungen zu einem neuen Gesamtentwurf», dans ID., *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des AT*, Neukirchen-Vluyn, 1993, p. 148-213, qui ne se prononce cependant pas sur le Ps 21 (22).

²²¹ KRAUS, *op. cit.* (n. 23), p. 108-111; MARTIN-ACHARD, *op. cit.*, p. 18-25.

universelle de YHWH comprend encore un autre aspect: à partir de l'époque exilique son action salutaire englobe tous les peuples. Les peuples païens aussi peuvent participer à la grandeur divine. Israël assume parmi eux une fonction pédagogique²²². Il semble que cette vision se perde dès l'époque hellénistique. Pour J. Jeremias, le Ps 21 (22), 28-32 forme une exception. Dans ce texte, le salut de tous les hommes se réalise suite à celui du juste souffrant, le protagoniste de ce psaume. Comme d'autres psaumes tardifs (cf. les Ps 96 [97], 9-10), le Ps 21 (22) aussi a intégré un aspect eschatologique et futur dans la conception de la royauté universelle. Aux vv. 28-32, la sauvegarde de l'un a pour conséquence que la royauté de YHWH se révélera à tous les peuples²²³.

C — TRADUCTION DU TEXTE AVEC ANNOTATIONS

[1 ...]²²⁴

- 2 Mon Dieu, mon Dieu (*Eli, Eli*)²²⁵ pourquoi m'as-Tu abandonné? Loin (est) mon aide de mes paroles de rugissement?
- 3 Mon Dieu (*Elohai*), je crie de jour, et Tu ne réponds pas, de nuit, et il n'y a pas de repos²²⁶ pour moi.

Ces deux versets forment l'introït comprenant l'invocation de Dieu suivie d'une plainte introductive. Il faudrait garder le TM en tant que leçon plus difficile. L'insertion de *πρόσχεξ μοι* (cf. v. 20b) devrait présenter une interprétation harmonisante de la LXX.

- 4 *Mais Toi*, Tu es saint, (Tu es) trônant sur les louanges d'Israël²²⁷.
- 5 En Toi, nos pères se confiaient. Ils se confiaient et Tu les délivrais.
- 6 Vers Toi ils criaient et ils furent sauvés. En Toi ils se confiaient et ils n'avaient pas de honte.

L'objet traité dans ces versets est Dieu. Le style paratactique du v. 4 correspond bien au caractère évocateur du passage. Suite à la plainte

²²² JEREMIAS, *op. cit.*, p. 164s.

²²³ JEREMIAS inclut même les morts, *op. cit.*, p. 144-146.

²²⁴ Comme les titres font probablement partie d'une relecture tardive du psaume, la plupart des exégètes les omettent, possibilité tout à fait correcte qui n'empêche pas du tout de donner au psaume un schéma de composition cohérente. Pour les détails cf. plus haut, p. 344.

²²⁵ Compte tenu de la grande diversité de noms divins dans ce psaume nous préférons garder la terminologie hébraïque.

²²⁶ Autre traduction possible, mais moins contraignante dans ce contexte: «silence». La LXX propose *εἰς ἄνοιαν*, «dans la folie».

²²⁷ Cette traduction est inspirée par l'épithète divin *ישב הכרובים* «celui qui trône sur les Kéroubins» (cf. 1 Samuel 4, 4; 2 Samuel 6, 2; 2 Rois 19, 15; Is 37, 16), qui est également construit sans préposition; cf. déjà SPIECKERMANN, *op. cit.*, p. 239 avec n. 2; récemment JANOWSKI, *art. cit.* (n. 24), p. 405 avec n.116.

introdutive, le psaume nous présente un rappel de confiance historique. A la différence des rappels de confiance typiques des lamentations individuelles²²⁸, ce rappel fait allusion à l'histoire salutaire d'Israël et s'adresse donc à une collectivité au passé. Contre les auteurs qui suggèrent des opérations de critique littéraire à cause de cette irrégularité, je propose d'interpréter ce rappel collectif en rapport avec la collectivité décrite à partir des vv. 23ss. Le passage de la lamentation individuelle à la louange collective pourrait s'expliquer par l'idée théologique que le sort de l'individu — souvent intitulé un peu vaguement le «juste souffrant» (cf. v. 7) — a aussi des implications pour la collectivité, la communauté et même pour tous les peuples (vv. 28-32).

- 7 *Mais moi*, (je suis) un ver et pas un homme, (objet de) honte²²⁹ de l'humain et méprisé²³⁰ par le peuple.
- 8 Tous ceux qui me voient, se moquent²³¹ de moi, ils laissent aller la lèvre (=ont un rictus)²³², ils hochent la tête²³³:
- 9 «Tourne-toi vers YHWH.» «(Qu')il le sauve et (qu')il le délivre, puisqu'il (YHWH) a le plaisir de lui!»

Ces versets traitent d'une deuxième plainte, dont l'orant, est le sujet logique. Beaucoup d'exégètes ont compris ce passage à partir d'Is 53 (le juste souffrant) et des récits de passion (Mt 27,29; Mc 15,29 et Mt 27,43). H. Gunkel²³⁴ a même suggéré que la «joie maligne» serait un trait caractéristique typique des Israélites. Et que l'orant supporterait moins les moqueries de l'entourage que la souffrance elle-même, comme Is 37,22 et le Ps 108 (109), 25 montrent. H. Gunkel a raison de dire que la moquerie des ennemis est un thème typique des lamentations²³⁵. Cependant ces versets ne donnent pas une description classique des ennemis. Il s'agit plutôt d'un passage qui souligne la situation effrayante de l'orant, qui ne se trouve

²²⁸ Hormis le Ps 21 (22), 4-5, seules les lamentations collectives renvoient au passé du peuple; cf. Ps 43 (44), 1-8; 59 (60), 4s; 73 (74), 12-17; 82 (83), 9-11 etc. Les lamentations individuelles rappellent le bonheur déjà appris par l'orant; cf. Ps 21 (22), 10-11; 30 (31), 6; 54 (55), 9; 70 (71), 6; 17a; 19b; 142 (143), 5; — cf. TRUBLET; ALETTI, *op. cit.*, p. 177-180.

²²⁹ הָרַחַץ peut avoir trois connotations différentes: insulte, honte et objet de honte.

²³⁰ Nous pensons que le participe passif qal de בִּזְיוֹן a plutôt le sens de «non-respecté, humilié» soulignant le statut social faible de l'orant face à sa situation, et non une connotation d'agressivité. C'est la LXX qui a renforcé ce sens par sa traduction avec ἐκμυκτηρίζω «tourner en dérision», aspect qui est aussi propre à בִּזְיוֹן nif. (cf. Is 53, 3).

²³¹ Etymologiquement le verbe signifie «bégayer», parler à quelqu'un avec bégaiement. À partir de ce sens, le mot peut aussi avoir au hiphil la signification «se moquer» et, encore plus fort, «railler»; cf. KEEL, *art. cit.* (n. 32), p. 19.

²³² La LXX traduit λαλέω ἐν χερίεσιν «parler avec les lèvres».

²³³ La LXX traduit κινέω κεφαλήν «secouer la tête».

²³⁴ GUNKEL, *op. cit.* (n. 31), p. 33s.

²³⁵ Cf. Ps 3, 2s; 10, 4; 13 (14), 1; 34 (35), 21; 41 (42), 4 et 11 et REVENTLOW, *op. cit.*, p. 170s avec n.36, où il donne encore d'autres exemples de ce phénomène.

pas seulement dans la misère, mais subit en plus l'abandon par ses « amis » ou confrères. La grandeur divine évoquée dans le rappel de confiance (vv. 4-6) fait contraste avec la description de l'état pitoyable de l'orant dans la seconde plainte (vv. 7-9). A travers les réactions de l'entourage social de l'orant, sa misère se manifeste encore plus radicalement. A mon avis, on peut même penser que les ennemis sont les membres de la communauté: c'est pourquoi, quand l'orant est exaucé par Dieu, il est aussi réintégré dans son milieu de vie²³⁶. Au v. 9a, la LXX a inséré une forme verbale du passé à la troisième personne. Par contre, l'accompli לָ , suggéré par le texte de la LXX, est aussi une forme à part de l'impératif qal (לֵ). De même l'accompli peut avoir, dans un texte poétique, une nuance volitive²³⁷. Autant dire que l'impératif serait la forme la plus probable.

Le brusque changement de personne au v. 9 peut s'expliquer par le discours indirect libre, qui aligne dans ce verset deux paroles différentes des ennemis²³⁸.

Nous retenons dans notre traduction la proposition d'O. Keel qui souligne que ce verset ne focalise pas tant les moqueries des ennemis que la gravité de la situation de l'orant, que même son entourage (social) ne supporte plus. Leurs réactions sont proches d'une exclusion de la société/communauté.

- 10 Puisque c'est *Toi*, qui m'arracha du ventre, qui me confia au sein de ma mère.
- 11 Contre *Toi* j'ai été jeté dès la matrice, dès le ventre maternel, mon Dieu (*Eli*), c'est *Toi*.

Dans la deuxième proclamation de confiance, l'orant recourt à un autre motif: après les actes salutaires dans l'histoire, c'est maintenant l'expérience personnelle de l'orant qui lui donne confiance. Dieu est présenté ici comme fidèle dès la naissance. Il est décrit comme la sage-femme qui a réalisé la mise au monde de l'homme²³⁹. אֱלֹהֵי אֶתָּה est en inclusion avec le début du psaume: אֱלֹהֵי « mon Dieu » (v. 2), qui a introduit l'interrogation, tandis que la citation à la fin de la première partie du psaume prend une valeur affirmative. Lorsque le pronom personnel remplace le nom divin, on comprend que le monologue se transformera alors en dialogue.

²³⁶ Cf aussi FUCHS, *op. cit.*, p. 215s et 240s.

²³⁷ Cf. JOÛON, §112k, parfois en parallèle avec une forme d'impératif (cf. 2Samuel 9,27); B. K. WALTKE, M. O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, IN, 1990, §30.5.4d, qui parlent d'un «precatif perfective».

²³⁸ VANONI, *art. cit.*, p. 163; MANNATI, DE SOLMS, *op. cit.*, p. 225 et plus haut à propos du v. 9, p. 345s, 376.

²³⁹ Pour le motif dans le contexte d'une déclaration de confiance cf. Ps 70 (71), 6; Jr 1, 5 (cf. Is 49, 1).

12 Ne sois pas loin de moi, car (la) détresse est proche, car (il n'y a) personne qui aide²⁴⁰.

La plainte principale s'ouvre par une demande (v. 12a) et se termine de la même manière (v. 20-22)²⁴¹. Tandis que le mot רחוק est en inclusion avec le début du psaume (v. 2ba; cf. aussi v.20), la fin du v.12 introduit cette plainte, qui est beaucoup plus longue que les précédentes²⁴², sous la forme d'une structure ternaire traitant des ennemis, du moi et de Dieu (=Toi) dans une requête finale (v. 20-22). Les exégètes ne sont guère unanimes en ce qui concerne le statut du v. 12, concluant la partie I (vv. 2-12) ou introduisant la partie II (12-22)²⁴³. O. Fuchs souligne avec raison que la plainte I n'aboutit pas seulement dans la demande du v. 12, mais dans toute la partie II avec sa requête finale et le changement de situation en v. 22bβ. L'apogée de la plainte est compris dans la demande. Elle implique la conviction que Dieu sera actif comme il le fut au cours de l'histoire, tant celle du peuple que l'histoire individuelle. C'est pourquoi l'orant peut se confier de nouveau à lui²⁴⁴. Le v. 12 forme donc une charnière entre I et II. Fuchs l'attribue à la partie II. Selon lui, cette partie II (vv. 13-19) serait encadrée par deux requêtes (vv. 12; 20-22)²⁴⁵.

- 13 Les nombreux taureaux m'entourent. M'encerclent les forts de Basan²⁴⁶.
 14 Ils ouvrent contre moi leur gueule, (comme) un lion qui déchire et rugit.
 15 Comme de l'eau je suis versé et tous mes os sont disloqués. Mon cœur devient comme de la cire, se fend parmi mes entrailles.
 16 Comme un tesson est desséchée ma force²⁴⁷ et ma langue est attachée au palais de ma bouche. Vers la poussière de la mort Tu me déposes²⁴⁸.
 17 En effet, les chiens m'entourent, une bande de malfaiteurs fait le tour de moi. On me lie²⁴⁹ les mains et les pieds.
 18 Je compte tous mes os. Les gens regardent. Ils me voient.
 19 Ils partagent mes vêtements entre eux. Pour mes habits ils font tomber le sort.

²⁴⁰ Quelques commentaires comptent sur des distiques pour des raisons de métrique en traduisant «Be not far from me, for there is distress; Be near, for there is no helper» (BRIGGS, *op. cit.*, p. 189 et 195; cf. L. JAQUET, *Les Psaumes et le cœur de l'homme*, Gembloux, 1970, p. 511 et 524).

²⁴¹ Cf. FUCHS, *op. cit.*, p. 230.

²⁴² Cf. BECKER-EBEL, *op. cit.*, p. 82s.

²⁴³ Cf. en haut B.I.2. avec le schéma de composition, p. 359.

²⁴⁴ FUCHS, *op. cit.*, p. 192.

²⁴⁵ FUCHS, *op. cit.*, p. 193 et 230ss.

²⁴⁶ Cf. la LXX qui traduit par πίονες «les gras»; cf. v. 32.

²⁴⁷ Nous gardons le TM, assuré par la LXX contre la proposition des éditeurs modernes.

²⁴⁸ Vetus Latina traduit *dedexerunt*, à la 3 p. pl. pour attribuer une fois de plus la responsabilité de la misère de l'orant aux ennemis. La LXX a déculpabilisé Dieu en insérant une confession du péché au v. 2 par la lecture שגארי au lieu de שגארי (voir *supra*, p. 344s).

²⁴⁹ Cf. Aquila; en choisissant le verbe πεδάω, «lier», il a corrigé ὀρύσσω, «percer» de la LXX.

La description des ennemis prend une forme assez classique: taureaux, lions et chiens sont des métaphores typiques des offenseurs de l'homme²⁵⁰. Le procès de dissolution du moi, illustrée par l'image de l'eau et du squelette qui perd sa consistance est également une métaphore typique dans les lamentations²⁵¹. Il faut mentionner le changement de temps à partir du v. 16. Aux v. 13-16a se trouvent des accomplis ayant un sens statif, qui doivent être traduits par une forme au présent²⁵². A partir du v. 16b suivent des verbes à l'inaccompli qui renforcent l'immédiateté de l'action. De plus, le changement de temps souligne l'aggravation de la situation. L'alternance du thème des ennemis — du moi — des ennemis trouve son apogée aux vv. 18ss, où les deux éléments sont imbriqués ensemble: les gens regardent et découvrent l'orant dans sa misère, ce qui le gêne encore davantage. Le thème de la répartition de ses biens souligne une fois de plus qu'on le considère comme un cas désespéré, qu'on ne compte plus sur sa vitalité²⁵³. Pour le v. 17 nous abandonnons le TM (כארי «lion») en faveur des traductions grecques, notamment celle d'Aquila qui traduit par «lier» au lieu de «percer» (LXX) pour souligner l'embarras de l'orant²⁵⁴. Le changement de personne grammaticale au v. 18 répète à nouveau les deux perspectives différentes: tandis que l'orant s'observe dans sa souffrance, les autres l'observent en profitant de lui.

20 *Mais Toi, YHWH, ne sois pas loin! Ma force (†)! A mon aide, dépêche-Toi!*

21 *Délivre ma gorge de l'épée, de la proie du chien ma (vie) unique.*

22 *Sauve-moi de la gueule du lion, des cornes des buffles.*

Tu me réponds!

Cette demande est introduite par le ו-adversatif typique suivi d'une formule stéréotypée des lamentations qui comprend ici et là des traces de paroles divines annonçant le salut²⁵⁵. Le ו annonce le changement de la

²⁵⁰ Par exemple les Ps 7, 2-6; 58 (59); cf. KEEL, *op. cit.* (n. 192) et *supra* p. 376 avec note 196; récemment P. RIEDE, *Im Netz des Jägers. Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen* (WMANT 85), Neukirchen-Vluyn, 2000, p. 156-217.

²⁵¹ Cf. Ps 37 (38), 4-6.

²⁵² Il s'agit d'une suite de formes qatal qui ont ici la signification d'un état présent; cf. *Davidson's Introductory Hebrew Grammar*, p. 63s (n. 88). Ces accomplis sont suivis d'inaccomplis (yiqtol) ou de participes indiquant la continuité de l'état (cf. aussi p. 75 concernant les vv. 8 et 18-19).

²⁵³ On a considéré le v. 19 comme un renseignement concernant la misère exacte de l'orant. On a déduit de cette description qu'il s'agissait d'un accusé ou d'un condamné à mort, — une situation dans laquelle le partage des habits correspond à la coutume (cf. Mt 27, 35; Mc 15, 24; Lc 23, 34 et Jn 19, 24).

²⁵⁴ Cf. *supra* p. 347s.

²⁵⁵ Cf. les Ps. 11 (12), 6; 21 (22), 22; 27 (28), 6; également 19 (20), 6; 60 (61), 6; 70 (71), 1; 82 (83), 1; cf. TRUBLET, ALETTI, *op. cit.*, p. 176.

complainte dans l'affirmation de la compétence divine («*Erhörungs-gewißheit*»). En raison des problèmes de compréhension, le traducteur de la LXX a fortement adapté le texte: il me semble que ses modifications ont harmonisé le texte en détruisant sa dramaturgie originelle. Dans le TM, la fin du v. 22 forme la charnière de tout le psaume: Dieu a écouté et il a répondu. C'est pourquoi, ce passage se trouve en inclusion avec le début de la plainte au v. 2. On a beaucoup discuté si on doit traduire l'accompli עָוֹנָי au passé ou au présent (en tant que *perfectum confidentiae*)²⁵⁶. Il me semble que les deux traductions peuvent convenir: la confiance en Dieu a été exprimée déjà aux vv. 4-6 et 10-11. Au cas où l'on traduirait par un passé, il faudrait le comprendre comme un itératif, forme verbale qui peut être présenté en hébreu dans les textes poétiques soit à l'accompli, soit à l'inaccompli²⁵⁷. Sur le plan dramaturgique, le changement de situation ne consiste pas seulement dans le fait que Dieu, qui était absent, se manifeste soudain comme présent²⁵⁸, mais aussi par le fait que l'orant s'est souvenu de la fidélité de Dieu. Ce rappel le fait se tourner vers les autres pour entrer dans la louange. Tout le psaume est orienté vers le développement intérieur que l'orant a effectué et non en fonction d'une transformation des activités divines.

- 23 Je voudrais annoncer Ton nom à mes frères, au milieu de l'assemblée je Te célébrerai.
- 24 Ceux qui respectent YHWH, louez-Le. Toute la descendance de Jacob, rendez-Lui gloire. Craignez-Le, toute la descendance d'Israël.
- 25 Car Il n'a ni méprisé, ni écarté l'humiliation (†) d'un humilié. Il ne lui a pas caché Sa face. Au moment où il criait vers lui, Il a entendu.
- 26 De Toi (provient) ma louange dans la grande assemblée. J'accomplirai mes vœux en face de ceux qui Le respectent.
- 27 Les humiliés mangeront et seront rassasiés. Qu'ils louent YHWH ceux qui Le cherchent.

Que votre cœur vive à jamais²⁵⁹.

Ce chant de grâce se divise en deux vœux de louange (v. 23 et 26) et en deux promesses de louange (24 et 25), qui sont suivies d'une bénédiction (v. 27b). Le v. 25 a un grand intérêt. Il ne reprend pas seulement le terme בִּזָּה (cf v. 7, méprisé du peuple) en développant toute une conception théologique de la pauvreté. Il explique en même temps le rapport entre l'appel au secours et la réponse divine: introduit par le

²⁵⁶ Cf. FUCHS, *op. cit.*, p. 182, qui se base sur l'étude de D. MICHEL, *Tempora und Satzstellung in den Psalmen* (AET I), Bonn, 1960, p. 81ss.

²⁵⁷ Cf. le résumé de FUCHS, *op. cit.*, p. 183-189.

²⁵⁸ Cf. LACOCQUE, *op. cit.*, p. 250.

²⁵⁹ La LXX a transformé le pronom démonstratif à la deuxième personne du pluriel en un anaphorique à la troisième personne. En changeant le jussif pour une forme au futur, la phrase prend un sens prophétique: «Leurs cœurs vivront à jamais.»

ִּ־explicatif, le lecteur apprend la raison de la confiance de l'orant ainsi que de l'assemblée: la confiance se fonde sur la solidarité de Dieu avec les pauvres. A cause du changement de personne grammaticale au v. 24, certains commentateurs pensent à une autre voix qui parlerait en introduisant une relecture du psaume²⁶⁰. Il nous semble peu convaincant d'attribuer le texte des vv. 2-23 et 24-27 à des auteurs différents. Au contraire, l'intégrité des deux parties semble très probable. La division en deux, qui se base surtout sur le changement de personne grammaticale²⁶¹, ne rend pas compte du moyen stylistique qui se cache derrière un tel procédé. Le changement comprend deux aspects stylistiques: d'un côté il souligne l'aspect d'interaction dans ce texte en répétant le schéma moi (l'orant) — toi (Dieu) — il (l'assemblée) en tant que destinataires de la parole du moi (cf. aussi le v. 28). L'individu entre en rapport avec la collectivité en continuant son dialogue avec Dieu²⁶². De l'autre côté, le changement de personne grammaticale élève la misère de l'orant à un méta-niveau. L'exaucement que l'orant a expérimenté est une possibilité offerte à tout le monde. Le texte nous apprend que Dieu se sent responsable de tous ceux qui sont dans la misère (v. 25). L'orant se fait paradigme de tout acte salutaire. Après avoir demandé que les autres louent aussi Dieu (v. 24), il donne une explication qui est en même temps une promesse de louange adressée aux autres: la préoccupation divine pour les humiliés et la promesse que quiconque crie vers Dieu sera entendu met en parallèle la situation de l'orant avec celle des autres membres de l'assemblée. Le v. 26 fait une fois de plus référence à l'état de l'individu qui a été entendu. La promesse se continue encore en v. 27a pour atteindre son apogée dans la formule de bénédiction: «Que votre cœur vive à jamais». Les déplacements des déclarations et vœux de louange à la première personne vers les demandes et promesses à la deuxième/troisième personne sont cohérents sur le plan littéraire. Ils renforcent l'intention du psaume d'ouvrir la perspective du destin individuel en direction de l'expérience de toute la communauté. La bénédiction destinée à une deuxième personne, «votre cœur», souligne une fois de plus son caractère inclusif: et l'orant et la communauté sont les destinataires de cette formule²⁶³.

²⁶⁰ Par exemple pour SPIECKERMANN (*op. cit.*, p. 244) la louange collective aux vv. 24-29 est une relecture rédactionnelle qui est en rapport avec la déclaration de confiance des vv. 4-6.

²⁶¹ Un fait qui est déjà harmonisé et peut-être mal interprété par la LXX et les autres témoins.

²⁶² Cf. CRÜSEMANN, *op. cit.*, p. 264.

²⁶³ Il s'agit d'un trait typique des formules de bénédiction; cf. par exemple Nb 6, 24-26.

L'intégrité littéraire de ce passage devient évidente grâce au schéma suivant:

- v.23 cohortatif 1^{re} p. sg. de ספר «je veux raconter **ton** nom à mes frères...»
- v.24 impératifs pl. de להלל+«ceux qui respectent YHWH», וגר et כבוד, dont 24a est disposé en un parallélisme synonymique, et 24b en chiasme avec a.
- v.25 introduit par le כִּי-explicatif «car» suivi de trois propositions négatives traitant du rejet du pauvre par Dieu (tous les verbes à la 3e p. sg. accompli) et le constat de l'écoute par Dieu (proposition nominale).
- v.26 proposition nominale: «De **toi**...», suivie d'un inaccompli à la 1^{re} p.sg. de שלם, «J'accomplirai mes vœux en face de ceux qui le respectent» (cf. v.24a).
- v.27 suite de 24ss (3e p. pl. inaccompli).
formule de bénédiction à la 3e p. sg.
- 28 Que se souviennent et reviennent à YHWH toutes les extrémités de la terre. Que se prosternent devant Ta face tous les clans des peuples.
- 29 Car à YHWH appartient la royauté et c'est Lui²⁶⁴ qui domine les peuples.
- 30-31 Seulement devant Lui²⁶⁵ se prosternent les gras de la terre, devant lui se courbent²⁶⁶ tous ceux qui descendent à la poussière. Et à la place d'une âme qui ne maintenait plus sa vie, c'est la descendance qui Le sert. (C'est) elle qui annonce le Seigneur à la génération (à venir).
- 32 Qu'ils arrivent et proclament Sa justice au peuple futur, car Il agit (toujours).

L'hymne eschatologique qui termine le psaume introduit (et renforce) deux autres aspects: il introduit celui de la royauté divine universelle²⁶⁷ et renforce celui de la pauvreté relevant d'une tout autre réflexion théologique. On a souligné qu'il est frappant que la doxologie en v. 29 présente une première formule de conclusion du psaume²⁶⁸. Par contre la formule כִּי עָשָׂה au v. 32 forme une conclusion parfaite: Dieu, qui semblait avoir abandonné l'orant, est entré en action!

²⁶⁴ Cf. p. 351 (n. 62). JOÛON a défini ce verset comme un cas exceptionnel d'une proposition nominale dans laquelle le pronom sujet est omis dans une proposition participiale. Il faut sous-entendre un pronom de la troisième personne (§154c).

²⁶⁵ En gardant la forme verbale qatal, il faut compter sur un «prophetic perfect», une forme du passé de type *perfectum confidentiae* qui est dans ce cas suivi d'une forme wayyiqtol et comprend un sens futur (cf. *Davidson's Introductory Hebrew Grammar*, p. 68 et 102).

²⁶⁶ Le champ sémantique de כרע comprend le sens péjoratif de «se courber» ainsi que le sens plutôt positif de «s'agenouiller»; cf. A. p. 353 ainsi que la n. 72.

²⁶⁷ LIPINSKI, *art. cit.*; JEREMIAS, *op. cit.* Cf. III.3, p. 380s.

²⁶⁸ Cf. SPIECKERMANN, *op. cit.*; HOSSFELD, ZENGER, *op. cit. ad loc.*; cf. *supra* p. 366 ainsi que la n. 148.

Le problème de כרע vient de ce que ce verbe connaît des sens bien différents, dont le plus répandu est «s'agenouiller»²⁶⁹, mais il a également la signification de «s'écrouler» (2 Rois 9,24; Isaïe 10,4; Ps 19 (20),9). Nous le comprenons dans le deuxième sens, connotation qui se retrouve chez Aquila qui propose κάμπτω, «rompre, courber», au lieu de la LXX qui présente προπίπτω «se précipiter, tomber».

Il est tout à fait possible que ces derniers versets du psaume 21 (22) soient d'origine rédactionnelle, c'est-à-dire qu'ils portent la trace d'une re-lecture du psaume à une époque tardive qui aurait voulu ajouter deux aspects théologiques qui s'intègrent facilement dans ce groupement des Ps. 14 (15)-23 (24). Cependant, il me semble difficile de fonder l'argumentation en faveur d'un ajout rédactionnel sur l'observation de la combinaison de différents genres dans ce psaume²⁷⁰. Il s'agit d'un phénomène plutôt répandu dans le psautier. Que l'existence de deux כִּי-explicatif en vv. 29 et 32 rende vraisemblable un autre ajout depuis le v. 30²⁷¹ reste également à discuter. Finalement, il faut constater l'inclusion thématique entre le début du psaume au v. 2 et sa fin en 32. Toute opération de type critique littéraire devrait se faire sur un psaume de composition assez homogène, dont les passages problématiques relèveraient plutôt de questions de type critique textuelle (cf. vv. 16ss; 22; 30ss).

D — QUELQUES REFLEXIONS FINALES

A. LaCocque introduit son exégèse très fine du Ps 21 (22) par une réflexion qui nous semble fondamentale pour la compréhension de ce texte:

«Le psaume 22 appartient à la catégorie des “psaumes individuels”, c'est-à-dire surtout des psaumes de personnes affligées par la maladie, la perte d'un être cher ou par n'importe quel malheur. La conception biblique de la maladie est la privation du *shalôm*, c'est un avant-goût de la mort dont les Israélites sont beaucoup plus conscients de leur vivant que nous semblons l'être. Les maladies se trouvent déjà aux confins du *Shéol*. Réciproquement, le soulagement signifie un retour à la vie, une sorte de résurrection.»²⁷²

Grâce à sa sensibilité d'une mort anticipée dans la vie, l'homme (israélite) lutte pour trouver son retour à la vie. La différence entre son état d'âme et le renversement que les exégètes appellent, depuis H. Gunkel, «*Stimmungsumschwung*» (le renversement de la plainte dans la certitude de salut)²⁷³

²⁶⁹ Devant un homme (2 Rois 1, 13; Est 3, 2 et 5) ou devant Dieu (1 Rois 8, 54; Ps 71 (72), 9; 94 (95), 6) comme acte de proskynèse; cf. EISING, *ThWAT* IV, 1984, p. 353.

²⁷⁰ Cf. REVENTLOW, *op. cit.*, p. 132ss; 148ss; 160ss; 170ss; 186ss.

²⁷¹ Ainsi LIPINSKI, *art. cit.*, p. 158-161.

²⁷² *Op. cit.*, p. 247.

²⁷³ Cf. *supra* B.I.1. LaCocque parle d'un «brusque changement d'humeur».

est que nous ne découvrons aucun renvoi à une intervention extérieure. Mais il ne s'agit pas non plus d'une auto-rédemption. Dans notre psaume, on ne connaît ni la raison de la privation du shalom, ni l'événement qui a permis le changement de la situation. Nous n'apprenons que la confiance que l'orant lui-même montre dans une situation de détresse. Cette confiance se base sur le rappel de l'histoire salutaire que les ancêtres du peuple ont vécue avec Dieu. Et elle se prolonge dans l'expérience que l'orant fait dans l'assemblée avec ses frères.

Notre psaume ainsi que d'autres lamentations individuelles sont marqués d'abord par cette progression de la supplication à la louange qui est de plus un passage de l'individualité au collectif, qui se manifeste dans l'usage assez varié des pronoms personnels. Le changement des pronoms a constitué un grand défi pour les exégètes qui ont été amenés à des opérations critico-textuelles et critico-littéraires imposantes. Nous avons essayé de conserver, dans notre traduction, les tensions provoquées par le changement de personnes (c'est surtout YHWH à la deuxième et à la troisième personne). Elles permettent de bien mesurer le cadre référentiel du psaume qui connaît deux destinataires différents : Dieu et l'autre. L'abandon par Dieu comprend deux aspects : l'un se trouve dans le silence et l'isolement de l'orant en face de Dieu, l'autre est formé par l'aggravation de cet isolement suite à l'exclusion de son milieu de vie. On peut constater que l'individu et la collectivité se compénétrant.

La recherche a beaucoup étudié les parallèles entre le Ps 21 (22) et le Deutéro-Esaïe, parallèles auxquels nous ne voulons pas renoncer²⁷⁴. Mais nous pensons avec O. Keel, F. Stolz et J. Becker-Ebel que le psaume a intégré primordialement un autre canevas théologique, plus ancré dans la réflexion vétérotestamentaire classique, mais en même temps beaucoup moins eschatologique, ce qui semble contredire les relectures de la LXX et des évangélistes. Je pense à la notion de relation de cause à effet dans ce psaume. Le thème n'est pas directement abordé, mais il figure implicitement dans la description des ennemis, différente des autres descriptions d'ennemis dans d'autres lamentations individuelles. Les ennemis sont moins agresseurs qu'ignorants. Ils cherchent à prendre leurs distances d'un homme qui est tombé dans le malheur. Ils le laissent tomber parce qu'ils sont convaincus que Dieu lui-même l'a abandonné. Autrement ils ne pourraient pas s'expliquer son état malheureux. L'analogie de l'orant avec Job est, d'autre part, aussi forte que celle avec le Serviteur souffrant. Les ennemis du Ps 21 (22) sont comparables aux « amis » de Job. Les uns et les autres réagissent selon

²⁷⁴ On peut se demander si ce parallèle ne prenait pas surtout sa place dans le groupement des Ps 14 (15)-23 (24), dont trois (Ps 17 (18); 19 (20); 20 (21)) sont des psaumes royaux. Le Ps 21 (22) dépasse leur intention en montrant que chaque fidèle de YHWH, même le plus pauvre, assume les fonctions royales dans le monde en ce qu'il est le véritable élu.

une théologie bien répandue dans l'AT, la justice rétributive ou l'idéologie de la compensation²⁷⁵. Cette conception est mise en question dans le livre de Job de même que dans notre psaume. Les deux œuvres littéraires entendent démontrer qu'il y a un malheur qui est indépendant du comportement de l'homme et qui dépasse la justice rétributive. Le malheur de cet homme met en échec une conception basée sur le lien de cause à effet. A la fin du livre de Job, celui-ci intercède auprès de Dieu en faveur de ces amis après que Dieu les eut puni pour leur orthodoxie inhumaine. L'orant en Ps 21 (22) réintègre l'assemblée en partageant le miracle avec ses frères: «Car il agit (toujours)».

Dans le Ps 21 (22) la plainte et la louange forment une unité. De même, le lien entre individu et collectivité est essentiel pour la compréhension du psaume et permet d'écarter les doutes concernant son manque d'unité originel. Malgré les difficultés que l'ensemble suscite sur le plan du *Sitz im Leben* du psaume, le lecteur comprend mieux, à partir d'une lecture littéraire, peut-être d'une datation post-culturelle, que le psaume est plus proche des réflexions propres à la sagesse que d'une prière du temple. Les «autres» vis-à-vis de l'orant peuvent incarner le bon côté de la vie dont l'orant regrette d'être séparé. Par le rappel historique évoquant l'histoire du salut du peuple, l'orant retrouve sa confiance en Dieu qui lui donne la garantie que sa situation elle aussi changera. En rappelant que Dieu se souviendra du pauvre, l'orant retrouve sa place dans la communauté. La bipolarité entre orant et l'*autre*/ennemi se transforme en une tripolarité qui distingue le groupe de l'*autre* en deux: les riches et les pauvres. Par l'identification avec le pauvre/humble, l'orant récupère sa participation au monde des autres, un monde placé sous influence divine.

Une telle lecture abandonne l'idée selon laquelle toute mention de collectivité serait à séparer de la plainte individuelle et ferait partie d'une première rédaction du psaume.

En ce qui concerne la partie de l'hymne final (vv. 28-32), il faut constater qu'il affirme encore l'hypothèse d'une théologie qui place le destin d'un individu humble au centre du texte au lieu de présenter une théologie officielle. On pourrait même dire qu'à partir de cette dernière partie la théologie de Sion comprenant une certaine idéologie royale a intégré une relecture fondamentale à la faveur du peuple. Une allusion à une telle conception se trouvait déjà au v. 4: «Mais Toi, Tu es saint, Tu es trônant sur les louanges d'Israël». Cette affirmation apporte une modification importante à la conception théologique, selon laquelle Dieu qui trône entre les chérubins dans le

²⁷⁵ LACOCQUE, *op. cit.*, p. 264s.

²⁷⁶ C'est à nouveau un psaume qui figure dans ce groupement, le Ps 17 (18) qui semble préfigurer certains thèmes dans un contexte de psaume royal; cf. v. 11 (Sion); 28 (le roi vainqueur d'un peuple humilié).

saint des saints, n'est pas accessible au peuple²⁷⁶. Le peuple (Israël au v. 4; la descendance de Jacob, d'Israël au v. 24), qui est en même temps la grande assemblée (לְקָהָל v. 23 [sans adjectif]; 26) acquiert alors une dimension universelle: Des extrémités de la terre, les clans des peuples (28), les peuples (en général) seront soumis à la royauté divine (29) et proclameront sa justice au peuple futur (32). Par ce passage, la misère de l'orant est rattachée à la proclamation de la royauté universelle de Dieu, un message qui peut inclure que l'orant dépasse les règles culturelles officielles puisque «“rien”, en vérité, “ne peut séparer” l'humilié “de l'amour de Dieu”. Les pauvres seront nourris, et pas seulement avec les miettes qui tombent de la table, car ils mangeront à satiété!»²⁷⁷ Une telle interprétation est en tension avec l'appartenance culturelle de ce psaume. Par contre, l'hypothèse d'un ajout rédactionnel des vv. 28-32 pourrait expliquer comment la lamentation originelle a pu acquérir un profil théologique «sectaire», auquel le psaume avait déjà livré des bases, et qui lui a valu d'être situé alors «eschatologisé» dans un groupement littéraire des psaumes 14 (15)-23 (24). Ce groupement est accordé au thème de la suffisance de la Torah, à la visée d'une relecture fondamentale du personnage royal en tant que garantie de la réalisation de la Torah divine. Tout à coup chaque pauvre a pu absorber la fonction de l'élu de Dieu pour manifester la splendeur divine dans le monde.

²⁷⁷ LACOCQUE, *op. cit.*, p. 258.