

Hébreu et Araméen

M. André CAQUOT, membre de l'Institut
(Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), professeur

Cours : Les psaumes du règne

Les psaumes 47, 93, 96, 97, 98, 99 ne sont pas les seuls textes à proclamer que « YHWH est roi ». S'ils ont été regroupés par H. Gunkel en une catégorie particulière dite des « psaumes du règne », c'est parce que le nom divin y est sujet du verbe *mālak* que l'on peut traduire « est devenu roi ». S. Mowinckel, en 1922, a voulu trouver dans cette formule l'écho d'une « fête d'intronisation de YHWH » qui aurait été le grand moment de l'année liturgique de l'Israël d'avant l'Exil, la présence du dieu national y étant matérialisée par l'arche. Des études plus récentes (E. Lipiński en 1965, O. Loretz en 1988, J. Jeremias en 1989) ont fait éclater la catégorie des « psaumes du règne », mais en des sens différents. Le propos du cours était de faire le point sur cette question à partir de l'analyse comparative des psaumes ainsi définis.

Il est apparu que la « fête d'intronisation » ne pouvait être envisagée qu'à partir de deux psaumes, le 24^e et le 47^e, et d'une allusion en Ps 68, 25. 28. L'étude s'est attachée au psaume 47, qui met le mieux en lumière cet arrière-plan liturgique. La structure même du poème est éloquente à cet égard, et elle témoigne en faveur de l'homogénéité d'un poème où l'on a eu tort de chercher des traces de remaniement ou de réadaptation. Le psaume 47 comporte deux parties, débutant en hymne impératif (pour reprendre l'expression de F. Crüsemann), constituées par les vv. 2-5 et 7-10 encadrant le verset vedette, le v. 6, qui parle d'une « montée » de Dieu. Ce n'est pas une « exaltation » lyrique, non plus qu'une théophanie, mais bien le mouvement de l'arche au son de la corne et du cri de guerre, bref dans les conditions décrites en II Samuel 6, 15.

La première partie enjoint aux nations étrangères de célébrer le Dieu d'Israël parce qu'il est (en droit) le roi de l'univers. Elle exprime ensuite le

vœu que tous les peuples soient effectivement soumis et que l'élection de Jérusalem (appelée « gloire de Jacob ») soit prolongée en vertu de l'amour que Dieu porte à Jacob, c'est-à-dire au peuple d'Israël. La seconde partie invite l'auditoire à faire de la musique parce que « Dieu est devenu roi », et l'expression *mālak 'elôhîm* reflète une cérémonie de couronnement, à l'instar de *mālak yēhû'* en II Rois 9, 13. De même le parfait *yāšab*, « il s'est assis » ; avec *mālak*, il prend la suite de *'ālâ* et évoque de la manière la plus précise l'acte d'intronisation qui vient d'avoir lieu. Le dernier verset fait penser que la scène terrestre qu'on vient de signaler correspond à quelque chose qui a eu lieu dans le ciel. Les « princes des peuples » ne seraient-ils pas des représentants transcendants des nations, comme les *sārîm* du psaume 82 ? On les montre « rassemblés » pour former la « famille » de Dieu, c'est-à-dire la cour céleste. La référence au « Dieu d'Abraham » rejoint l'allusion du v. 5 à la « gloire de Jacob » pour manifester l'intégration des traditions dites historiques dans le rituel. La cérémonie dont le psaume 47 transmet l'écho représentait donc la réalisation symbolique de l'avènement de Dieu attendu de la conscience nationale et préparait en quelque sorte cet avènement. Le psaume doit être attribué à l'époque royale, et à un moment de celle-ci où l'optimisme était possible, mais on ne peut décider si l'intronisation de YHWH dont il est question était singulière ou répétée, occasionnelle ou périodique.

Très différent et bien moins explicite, le psaume 93 donne l'impression d'une pièce extraite de quelque épopée mythologique montrant le Dieu de l'orage paradant en face de la Mer déchaînée et affirmant sa supériorité par la seule force de sa voix, le tonnerre. Il n'est pas question d'un combat : l'issue n'en ferait aucun doute. Le fragment mythologique des versets 3-4 est entouré de deux apostrophes, aux vv. 1-2 et 5, qui donnent au poème l'allure d'un hymne. C'est d'abord une eulogie pour la stabilité du monde donnée comme la manifestation d'une souveraineté divine qui est en quelque sorte hors du temps. A la différence de ce qu'on lit en psaume 47, 9, l'expression *YHWH mālak* n'est pas une formule de couronnement. Comme dans la littérature historique, *N. mālak* signifie « N. est devenu roi », donc « N. règne » et ne diffère guère de la phrase nominale ayant pour prédicat *melek*, « roi ». La suprématie de YHWH sur la Mer est une manifestation de cette royauté essentielle. La royauté du Dieu de l'orage n'est pas, comme dans le mythe ougaritique, une conséquence de sa victoire sur la Mer, et à la différence du « Poème babylonien de la création », fort exploité à ce propos par H. Gunkel, il n'est pas question ici de cosmogonie. Il est impossible de voir dans le psaume 93 une commémoration annuelle de la création qui aurait été, selon S. Mowinkel, un des éléments de la fête d'intronisation. La fin du psaume affirmant la validité perpétuelle des ordonnances divines montre que la stabilité célébrée n'affecte pas seulement la nature. L'exigence de sainteté, ou de sacralisation, qui en découle ressemble à ce qu'énonce psaume 24, 3-4.

Les affinités notoires du psaume 93 et du mythe ougaritique de Baal justifiaient qu'on expliquât ensuite le psaume 29 qui a été parfois présenté comme la version hébraïque d'un poème de Ras Shamra. La structure de la pièce est simple : au début un invitoire, à l'impératif (vv. 1b-2) appelant les « fils de dieu » à célébrer Dieu ; à la fin (9b-10) une transcription de ce que disent les « fils de dieu », habitant le palais céleste, pour répondre à l'appel. Le corps du psaume (vv. 3-9a) est descriptif. Il présente aux vv. 3-4 la « voix de YHWH », le tonnerre, puis énumère les phénomènes qui en découlent, selon l'ordre qu'on trouve en I Rois 19, 11-12, mais il substitue à la progression linéaire de ce passage une disposition concentrique mettant le plus important en son milieu : il est parlé du grand vent aux vv. 5 et 9a, du tremblement de terre aux vv. 6 et 8, du feu au v. 7 (où l'image « tailler des flammes » pourrait s'expliquer comme une allusion à la foudre arborescente représentant l'arme de Baal sur un relief célèbre de Ras Shamra). L'insistance sur le feu, point culminant de la théophanie, fait de l'orage autre chose que le phénomène naturel qui, avec la pluie, apporte la fertilité. C'est une manifestation de la puissance guerrière de YHWH, s'exerçant en faveur d'Israël. C'est en effet la pensée de la terre d'Israël qui a dû inspirer le choix des toponymes des vv. 6 et 8, le Liban et l'Antiliban désignant la frontière septentrionale et le « désert de Qadesh » l'extrémité méridionale. La référence du v. 10 au « déluge » (*mabbûl*) contrastant avec *'ôlām*, qui dénote un futur indéfini, renvoie au passé lointain tel que le présentait la tradition nationale. Elle rappelle en même temps que la royauté de YHWH, mentionnée ici, est celle d'un juge souverain et non seulement d'un chef de guerre. L'accent nationaliste de la prière finale (v. 11) n'a rien de surprenant. Le psaume 29 est donc un hymne purement israélite. Ses affinités avec la littérature ougaritique tiennent à la fidélité des psaumes aux procédés poétiques de l'âge du bronze et à ce que la religion d'Israël, tout en se voulant hénothéiste, n'a jamais pu s'affranchir totalement d'une culture polythéiste.

Si l'on considère la série des psaumes 96-99, on constate qu'ils ont été groupés de manière à ce que les deux derniers fassent un ensemble homologue de celui des deux premiers. Cela n'exclut pas que chaque morceau ait eu une existence et une structure propres. Le psaume 96 présente, comme le psaume 47, une double injonction. La première (vv. 1-3) est adressée, semble-t-il, à Israël qui doit non seulement chanter mais aussi instruire les nations. Elle est accompagnée, aux vv. 4-5, d'une justification de forme ascendante et de contenu polémique : YHWH est grand, il est le plus grand, parce que les autres dieux ne sont rien et que lui est le Créateur. Après la doxologie médiane (v. 6), une seconde injonction (v. 7-9) paraît s'inspirer du psaume 29 pour s'adresser aux nations, en démythisant son langage, puisque les « fils de dieu » sont remplacés par les « familles des peuples » ; l'expression peu banale révèle l'influence de Genèse 12, 8 et 28, 14. Il s'agit du monde entier, auquel s'ajoutent les éléments du cosmos, qui doit adorer YHWH et proclamer son

avènement comme juge universel. Sous forme hymnique, ce poème est plus une instruction qu'une réaction lyrique devant un cérémonial.

Le psaume 97 est dominé par deux motifs communs dans la série : celui de la jubilation ordonnée aux entités soumises et celui de la justice - ou du bon gouvernement - de YHWH. Après la proclamation d'un règne de Dieu, qui est une réalité de tous les temps, et une invitation à l'acclamer lancée à l'univers, il présente YHWH comme le Dieu souverain qui se manifeste dans le jugement. Les vv. 4-6 rappellent une victoire passée de Dieu qui semble être la « conquête de la Terre sainte » donnée comme une action de la justice divine. Le rappel des triomphes d'autrefois, qui apparente ce poème aux « psaumes historiques », est coupé au v. 7 par une invective contre les faiseurs d'idoles, ce qui ne signifie pas nécessairement que les dieux des nations se réduisent comme il est dit au psaume 115 à la matière de leur image. La claire référence du v. 8 à Sion manifeste une affinité avec le psaume 78 en suggérant que Jérusalem est le terme de l'histoire. Les vv. 10-12 reviennent à une injonction équilibrant celle des vv. 1-3. On remarque que les jussifs en 1-3 et les impératifs en 10-12 sont interrompus par des phrases nominales, hors du temps, aux vv. 2 et 11, tandis que la partie centrale, au parfait narratif, est coupée au v. 7 par des injonctions au jussif et à l'impératif. Le précepte moral de 10a est justifié par la providence divine en faveur des justes qu'exprime la métaphore de la « lumière semée ». Le psaume 97 est moins un hymne qu'un enseignement, fondé en partie sur une leçon de l'histoire, peu précise, et ajoutant au motif nationaliste une distinction entre « fidèle » et « impie » qui rapproche ce texte d'une instruction comme le psaume 37.

Le psaume 98 est de toute la série le moins original. Il comporte comme le psaume 96 deux injonctions, l'une (vv. 1-3) appelant Israël à chanter YHWH pour ses exploits dans l'histoire, qui sont un effet de sa « mémoire », comme aux psaumes 105 et 106, l'autre (vv. 4-9) s'adresse à l'univers entier, invité comme au psaume 96 à acclamer un avènement proche du juge divin.

Le psaume 99 est composé de deux parties se terminant chacune par une apostrophe à Dieu, au v. 4 en tant que garant de la justice (l'hémistiche 4a signifie « la force d'un roi est d'aimer le droit »), au v. 8 en tant que maître de l'histoire nationale, et par une ritournelle invitant à fêter YHWH en son temple (vv. 5 et 9). Les paragraphes initiaux des deux parties ont les mêmes destinataires que les injonctions des psaumes précédents : aux vv. 1-3, les nations, sommées de reconnaître la suprématie royale du Dieu de Jérusalem, aux vv. 6-7 c'est Israël auquel sont rappelés les moyens par lesquels YHWH exerce sa souveraineté à savoir la Loi (que le nom de Moïse suffit à évoquer), les prêtres (en la personne d'Aaron) et les prophètes (représentés par Samuel). On reconnaît ici la conception deutéronomiste de l'exercice de la royauté de YHWH sur Israël, de sorte que le psaume 99 fournit un indice chronologique plus clairement que ceux qui le précèdent. En revanche, l'assise liturgique postulée par Mowinckel n'est pas perceptible.

Même s'ils diffèrent par leur âge, les psaumes 96-99 ont été regroupés non seulement deux par deux, en raison de l'affinité de 96 avec 98 et de 97 avec 99, mais encore dans une collection un peu plus vaste délimitée par les psaumes 95 et 100. Ces deux pièces sont des instructions sous forme d'appel à la louange, mais d'orientations différentes, car la première est une admonition sévère, la seconde un rappel de la grâce de Dieu et une exhortation à la confiance. Ainsi encadrés, les psaumes 96-99 deviennent une grande parénèse appuyée en partie sur l'histoire, destinée à convaincre de la réalité du règne de Dieu, *hic et nunc* pour Israël, dans un avenir assuré pour le reste du monde. L'hémistiche 95, 7b fait dépendre de l'obéissance du peuple cette manifestation de la faveur divine. C'est la pensée du Deutéronome, et l'on peut imaginer que ces « psaumes du règne » ont eu un moment leur assise dans une sorte de sermon prononcé devant le peuple rassemblé pour un pèlerinage. Cette assise est beaucoup moins hypothétique que la « fête d'intronisation de YHWH » qui a toutefois pu exister en un âge plus ancien.

Séminaire : Nouveaux documents de Qoumrân

L'année a été consacrée à l'étude de textes récemment publiés ou communiqués en provenance de la grotte 4 de Qoumrân.

1) **4Q 246**, publié par E. Puech dans le volume du centenaire de la *Revue biblique* (1992), mais discuté depuis une communication remontant à 1973. Avec D. Flusser, G. Vermès et E. Puech on en a rejeté l'interprétation messianique. Le personnage appelé « fils de Dieu » et « fils du Très-Haut » vient couronner un temps de détresse et de guerre entre les empires. Les noms qui lui sont donnés évoquent peut-être une titulature hellénistique, mais la réminiscence de psaume 82, 6 souligne la portée satirique. L'image est proche de Daniel 7 et en procède peut-être : l'expression *zyqy' dy hzwi'* pourrait en effet se traduire « les vents de la vision », allusion à Daniel 7, 2. A partir de la ligne 4 de la colonne II est annoncé le renversement eschatologique qui donnera le règne au « peuple de Dieu » (identique au « peuple des saints du Très-Haut » de Daniel 7, 27), et celui-ci exercera le jugement sur la terre pour introduire la paix universelle. A la ligne 7, le nom *'ylh* doit désigner, d'après le syriaque *'iyâlâ*, le « secours » apporté au peuple par le « grand Dieu ».

2) **4Q 448** publié par E. Eshel et A. Yardeni en *Tarbiz* 60, 1990-91 (repris en anglais dans *IEJ* 42, 1992). L'intérêt exceptionnel de ce fragment vient de ce qu'il contient une prière pour Alexandre Jannée, ce qui contraste avec l'attitude prêtée aux Esséniens sur la foi du *peshet* de Nahum (4Q 169). On propose de traduire la colonne de droite « Eveille-toi, Saint (réminiscence de psaumes 7, 7 et 44, 24). Que sur le roi Jonathan (Alexandre Jannée) et toute l'assemblée de Ton peuple Israël qui est aux quatre vents du ciel soit la paix,

(sur) eux tous, et que sur Ton royaume Ton nom soit béni. » Cette référence historique précise a invité à présenter d'après les planches photographiques de R. Eisemann et J. Robinson deux autres textes très mutilés, mais faisant mention de personnages bien connus : la reine Alexandra Salomé à la pl. 1363 et à la pl. 1365 l'allusion à un meurtre ou massacre perpétré par Aemilius (Scaurus) auquel Pompée laissa après - 63 le gouvernement de la Syrie.

3) C'est également à l'aide des médiocres reproductions rassemblées par R. Eisenmann et J. Robinson qu'on a lu plusieurs passages du Document de Damas extraits en particulier de **4Q 266** (pl. 1312-1313) et **4Q 270** (pl. 1333-1334) qui donnent une fin du texte très différente de ce qu'on connaît par les fragments de la Genizah du Caire, puisqu'il s'agit en grande partie d'un code pénal proche de celui de 1Q S. On a pu remarquer la dépendance de 4Q 270 à l'égard de 4Q 266 à la manière dont Joël 2, 12-13a a été cité de part et d'autre. Cette citation révèle que la pénitence avait pour l'auteur la valeur d'un sacrifice expiatoire et que cette pénitence est plus morale que rituelle. L'acte d'entrée dans la secte est assimilé à une expiation des fautes involontaires, administrée par un prêtre, et également intériorisée. L'exclusion de la secte s'accompagne d'une homélie opposant le destin d'Israël à celui des nations auxquelles sont assimilés les Israélites qui refusent d'adhérer. Il est également question d'un rassemblement des adeptes pour maudire les infidèles, au cours du « troisième mois », c'est-à-dire à la Pentecôte. La phrase finale précise que ces règles valent pour les derniers temps de l'histoire du monde, pour ces « temps de colère » que la secte a conscience de vivre, et qu'elles sont conformes à l'« interprétation ultime de la Loi ». Le commencement inédit du Document de Damas, selon 4Q 266 (pl. 1305) et 4Q 267 (pl. 1304), exprime lui aussi le sentiment que l'on vit la fin de l'histoire et la certitude que les sectaires détiennent par révélation la connaissance des choses à venir. On a enfin expliqué un passage nouveau communiqué par J. Baumgarten, prescrivant le devoir pour le prêtre-juge de s'exprimer distinctement dans une affaire capitale et l'invalidation du prêtre qui a été fait prisonnier par les gentils.

4) **4Q 390** signalé dès 1972, présenté par D. Dimant en 1990, édité en 1992 par ses soins et également traduit par F. Garcia Martinez et M. Knibb. Faute de pouvoir disposer de l'édition, on l'a étudié sur la pl. 1456 de l'album d'Eisemann-Robinson. Il s'agit d'une révélation faite à Moïse sur les temps qui viendront après lui et qui sont divisés en semaines et jubilé. Le fragment 2 évoque un malheur public donné comme conséquence d'une rupture de l'alliance et identifiable à la ruine de l'Etat judéen en 587/6 : les griefs de lucre et de rapine coïncident avec les accusations de Jérémie contre Joiaqim. Le fragment 1, qui devait suivre plus loin, annonce l'avènement d'un pouvoir sacerdotal infidèle à la Loi et au « Témoignage », dont le comportement ne sera pas moins vicieux. Il ne s'agit pas des Hasmonéens, mais de toute la hiérarchie du « second temple » qui ne vaut pas mieux, aux yeux de l'auteur,

que la monarchie dénoncée plus haut. On a fait remarquer que la même condamnation du « second temple » ressort d'Hénoch 89, 73 et de Testament de Moïse 5, 4-5, ce texte visant les Hasmonéens, à leur tour, en 6, 1.

5) On a signalé et délimité les fragments de l'original araméen de **Tobit** aux pl. 1230 et suivantes de l'album d'Eisenmann-Robinson. On a étudié la pl. 1236 dont le texte est conforme à Tobit 6, 12 - 7, 8 et constaté la fidélité de la version grecque du *Sinaiticus*, à laquelle il faut parfois préférer, cependant, le témoignage de la *Vetus Latina*. La pl. 1239 a permis l'explication d'un texte hébreu correspondant à Tobit 10, 8-9. L'emploi de 'ăšer comme conjonction complétive et la présence du tour pronom indépendant + participe montrent que cet hébreu a été traduit de l'araméen.

A.C.