



HAL
open science

Le Psaume 90 et les fragilités humaines : analyse sémantique et lecture contextuelle

Kepezo Robert Abelava

► **To cite this version:**

Kepezo Robert Abelava. Le Psaume 90 et les fragilités humaines : analyse sémantique et lecture contextuelle. Religions. Université de Strasbourg, 2012. Français. NNT : 2012STRAK002 . tel-00803288

HAL Id: tel-00803288

<https://theses.hal.science/tel-00803288>

Submitted on 21 Mar 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



ÉCOLE DOCTORALE DE THEOLOGIE ET DE SCIENCES RELIGIEUSES

E.D. 270

THÈSE présentée par :
Robert ABELAVA
soutenue le 12 Juin 2012

**pour obtenir le grade de: Docteur de l'université de
Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Théologie catholique

LE PSAUME 90 ET LES FRAGILITES HUMAINES
Analyse sémantique et lecture contextuelle

THÈSE dirigée par :

M. BONS Eberhard, Professeur, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

M. OEMING. M, Professeur, Universität, Heidelberg

M. AUSLOOS. H, Professeur, Université Louvain-la-Neuve

AUTRE MEMBRE DU JURY :

Mme. Hunziker-Rodewald. R, Professeur, Université de Strasbourg

Devant la grandeur de l'être éternel, l'homme ne peut que s'émerveiller et se reconnaître comme un être de poussière, changeant certes, mais appelé toujours à disparaître un jour. Pessimisme des ? Non, plutôt ouverture à la reconnaissance positive de son destin . . .

À mon Père qui n'a pas vu la fin de cette étude. Et pourtant, il y a contribué et s'attendait . . .

REMERCIEMENTS

Le goût de la recherche et l'entourage de ceux qui savent, ont été un appui incontestable pour vaincre la peur de repousser encore loin les limites de l'impossible et de l'inconnu. Aussi, la lecture du livre le plus lu du monde s'est avérée passionnante, créatrice, et même porteuse des élans nouveaux. Au cœur de ce livre, la question des fragilités de l'homme se pose au cœur de la problématique de la souffrance humaine. Comment l'homme peut-il vivre sa foi avec les limites que lui impose son destin ? Est-il possible pour l'homme de traverser ses fragilités ? Comment l'homme peut-il se libérer de toutes ses fragilités ? Comment la Bible, parole de Dieu et de l'homme répond-t-elle à toutes ces questions ? Ces préoccupations constituent le point de départ de cette recherche.

A mon arrivée à Strasbourg, je les ai soumises à M. E. BONS, mon Directeur de thèse, qui n'a pas hésité à me proposer la lecture du Psaume 90, comme texte de base pour mener ma réflexion. Le choix du Psaume 90 après lecture, a particulièrement rejoint mes centres d'intérêts, et a apporté quelques lumières à ma curiosité intellectuelle. Avec ce Psaume, j'ai d'abord découvert le monde des Psaumes, qui se présente comme un univers immense, comportant des textes considérés à la fois comme des écrits et des cris des hommes de tous temps. Ces cris rejoignent l'homme au cœur de son expérience humaine et religieuse la plus profonde, et l'aident à affronter les grandes questions de l'existence humaine dans toutes ses dimensions. Adressés ou non au Dieu d'Israël, ces cris de l'homme disent une expérience personnelle et collective où se bousculent la souffrance et le bonheur, mais aussi la mémoire, le désir et l'espérance. Toutes les richesses contenues dans ses prières, ses maximes, et ses cantiques, font des Psaumes un reflet fidèle de toute l'existence d'Israël, et un miroir qui renvoie une magnifique image de l'homme. L'on comprend pourquoi une telle littérature en raison de son attraction et de la richesse qu'elle génère sur le plan de la recherche scientifique, puisse être une vraie motivation et une véritable source d'inspiration pour répondre à ma préoccupation.

Avec ce Psaume, j'ai découvert ensuite un chef d'œuvre littéraire d'une beauté artistique exceptionnelle. Ce Psaume dit de Moïse, est non seulement le seul du

Psautier à porter cette dénomination, mais il est sans doute aux dires de R. ALTER, « le seul qui présente un des cas les plus remarquables de la juxtaposition des temporalités de l'homme et de Dieu ». ¹ Ce Psaume allie dans une parfaite harmonie sagesse et supplication, louange et action de grâce, de manière tout à fait originale en projetant l'inachèvement et la brièveté de la vie de l'homme sur la toile de fond de l'éternité de Dieu. De plus, la richesse des interprétations qu'il génère dans la recherche exégétique hier comme aujourd'hui, m'a amené à être en contact avec la pluralité de méthodes et de procédés de lecture en usage dans la recherche psalmique.

Grâce à ce Psaume, j'ai enfin trouvé un livre. C'est le Psautier. Avec cette découverte, on a pu repérer une orientation nouvelle qui se dessine dans l'interprétation des Psaumes. En effet, sans abandonner les méthodes classiques d'interprétation, mon attention s'est portée bien davantage qu'autrefois sur la manière dont le lecteur reçoit le texte et lui donne sens. « Cette hypothèse de recherche entend mettre en exergue le fait que le Psautier n'est pas un simple amalgame de poèmes accumulés de manière aléatoire au cours des siècles, mais il se comprend bien comme un livre, au plein sens du terme, dont la forme même est porteuse d'une intention théologique qui rejaillit sur la signification des pièces individuelles ». ² Une telle hypothèse de lecture entend d'une part dépasser le cadre limité des Psaumes individuels, en les mettant en rapport avec les textes voisins, et d'autre part, valoriser l'ordre et la substance essentielle du livre, comme le résultat d'une littérature sapientielle qui a pour objectif de transmettre un message théologique.

C'est donc au cœur de ce livre que j'ai voulu étudier le motif de la fragilité de l'homme, avec des objectifs précis, à savoir, cibler les termes précis dans lesquels se pose cette problématique, mettre en exergue les réponses que le psalmiste lui réserve, et partant, dégager son importance, sa fonction et son contexte dans le Psaume 90, considéré comme une introduction du quatrième livre du Psautier.

¹ R. ALTER, *L'art de la poésie biblique*, p. 173.

² J. M. AUWERS, *La composition littéraire*, p. 5.

A la fin de ce parcours où la parole biblique a été mise à l'épreuve scientifique, puis-je exprimer ma profonde gratitude à l'égard de tous ceux qui de près ou de loin, ont encouragé et soutenu cette recherche, et ceux qui ont consacré leur précieux temps pour la lire et corriger les imperfections qu'elle comporte. Qu'ils reconnaissent dans les lignes qui suivent des idées que nous avons débattues et discutées ensemble. Je m'en voudrais si je ne citais pas de manière particulière ces quelques personnes sans qui la fin de cette étude serait hypothéquée : Mgr Musser Joseph, la famille Gaschy, Jean Paul Gaschy, Estelle Wolff, Yves et Eliane Kauffmann, Anne Marie Nast, Joséphine Vale.

Robert **ABELAVA**

LE PSAUME 90 ET LES FRAGILITES HUMAINES

Analyse sémantique et lecture contextuelle

Le motif de la fragilité humaine dans le Psaume dit « de Moïse » est appréhendé dans une vision positive. Elle relativise l'apparente souffrance humaine, et suggère la reconnaissance du destin de l'homme, comme une voie de sagesse. Si cette réalité apparaît d'une façon visible dans ce Psaume, c'est grâce à la stratégie que les rédacteurs du Psautier ont exploité. Cette stratégie apparaît à travers la disposition des versets dans le Psaume 90 d'une part, d'autre part, à travers la place du Psaume 90 dans le quatrième livre du Psautier. En effet, préoccupé par la question du retour de YHWH qu'il sollicite dès le début du Psaume, le psalmiste sollicite le motif de la fragilité humaine, comme un trait de différence entre YHWH et l'homme, dans le but de persuader ce dernier à reconnaître la grandeur de YHWH, comme maître du temps et de l'histoire. Dès lors, les limites du temps qui s'imposent à la nature de l'homme, ne doivent plus être appréhendées comme un mal, ni comme le résultat d'une quelconque punition de l'homme, mais plutôt comme une caractéristique de la condition humaine. En ce sens, le Psaume 90 considère la fragilité humaine comme un code-cryptogramme de la sagesse et comme un motif, qui offre un accès significatif, pour véhiculer une perception tout à fait originale de la foi à l'époque Post-Exilique. Dans ce contexte en effet, le psalmiste plonge son lecteur dans une méditation où se révèle le sentiment de culpabilité du psalmiste et de sa communauté, à la suite de la catastrophe de l'Exil, et de la chute de la monarchie qu'il vit comme la conséquence de la colère de YHWH. En réponse à cette lamentation, la reprise du motif de la fragilité humaine des Ps 88-89 dans le Psaume 90 et dans le quatrième livre du Psautier, requiert une double importance à savoir, amener l'homme à assumer les échecs, et les souffrances dûes à la chute de la monarchie et à la destruction du temple d'une part, et d'autre part, persuader ce dernier à compter encore et toujours sur la **חסד** de YHWH.

D'une façon générale, les réponses du Psaume 90 sur les fragilités humaines remettent la question de la foi en Dieu au cœur de la vie humaine. Ce Psaume 90 n'éluide nullement la réelle souffrance que l'homme éprouve, ni n'encourage une résignation coupable de sa part, mais propose une nouvelle re-définition de l'homme. L'homme peut affirmer sa foi en Dieu, comme maître des temps et de l'histoire, sans être perturbé par les limites que lui impose son état d'être mortel. Ce réalisme de la vie humaine apparaît, comme une condition indispensable pour réaliser l'équilibre entre le réalisme de la vie et l'espérance en Dieu.

A l'ouverture du quatrième livre du Psautier, l'attestation de ce motif dans le Psaume 90, se comprend comme une clé de lecture de ce livre hautement théocratique, et donne à la configuration canonique du Psautier une valeur estimable. En effet, le Psaume 90 porte un double projet : d'une part, il continue le thème de la permanence de la bonté de Dieu auprès de son peuple, et d'autre part, il actionne la fin de l'ère davidique en introduisant ainsi dans le quatrième livre du Psautier le retour à la foi de Moïse, où Dieu est considéré comme le maître du monde. En ce sens, le Psaume 90 est un nouveau départ dans les relations entre YHWH et son peuple. Ainsi, le motif de fragilité humaine trouve une issue à travers le thème de YHWH comme refuge de son peuple. L'attestation du nom de Moïse qui revient sept fois au cœur de ce livre, s'interprète comme une clé de lecture de l'ensemble du quatrième livre. Les thèmes de **חסד** et de **הדר** de YHWH sont interprétés en lien avec le thème du Règne de YHWH, comme réponse à la question de l'échec de la monarchie de David.

Psalm 90 AND HUMAN WEAKNESSES
Semantic analysis and contextual reading

The motif of human weakness, in the Psalm known as the Psalm of Moses is apprehended in a positive vision. It relativizes the apparent human suffering, and suggests the recognition of the destiny of man, as a way to wisdom. If this reality appears visibly in this Psalm, it's thanks to the strategy used by the writers of the Psalter. This strategy appears through the layout of the verses in Psalm 90 on the one hand, and through the place of Psalm 90 in the fourth book of the Psalter on the other hand. Indeed, concerned by the question of the return of YHWH that he seeks from the beginning of the Psalm, the psalmist considers the reason for human frailty, as a sign of the difference between YHWH and man to persuade the latter to recognize the greatness of YHWH, master of time and history. Therefore, the time limits imposed on the nature of the human being, should be understood neither as an evil, nor as the result of any punishment for him, but rather as a feature of the human condition. In this sense, Psalm 90 considers human weakness as a cipher code of wisdom and as a ground, which offers a significant access to convey a quite original perception of the faith at the Post-Exilique time. In this context, indeed, the psalmist plunges his reader into a meditation where the guilt of the psalmist and his community, following the disaster of the Exile and the fall of the monarchy which he saw as a consequence of the wrath of YHWH, is revealed. In response to this lament, the resumption of the motif of the human weakness of the Ps 88-89 in Psalm 90 and in the fourth book of the Psalter, requires a double importance that consists, on the one hand, in leading man to assume the failures and the suffering due to the fall of the monarchy and the destruction of the temple, and on the other hand in persuading the latter to rely on YHWH's **חסד** again and again.

Generally, the responses of Psalm 90 about human weakness put the question of faith in God at the heart of the human life. Psalm 90 doesn't at all, either elude the real suffering that man experiences, or encourages a guilty resignation on his part, but proposes a new re-definition of man. Man can assert his faith in God the master of time and history, without being disturbed by the limits imposed on him by his state of being mortal. This realism of human life appears as an essential condition to achieve the balance between the realism of life and hope in God.

At the opening of the fourth book of the Psalter, the proof of this motif in Psalm 90 is to be understood as a key to read this highly theocratic book, and gives an estimable value of the canonical configuration of the Psalter. Indeed, Psalm 90 follows a dual project: on the one hand, it continues the theme of the permanence of the goodness of God to his people, and on the other hand, it activates the end of the Davidic era, thus introducing in the fourth book of the Psalter the return to the faith of Moses, where God is regarded as the master of the world. In this sense, Psalm 90 could be regarded as a new start in the relationship between YHWH and his people. Thus, the basis of human fragility finds an outcome through the theme of YHWH as a refuge for his people. The seven occurrences of Mose's name at the heart of this book, are interpreted as a key to the reading of the whole fourth book.

The themes of **חסד** and **הדר** of YHWH are interpreted in relation to the theme of the reign of YHWH, as a response to the question of the failure of the monarchy of David.

TABLE DES MATIERES

Dédicace	2
Remerciements	3
Résumé	6
Résumé en Anglais	7
Table des matières	8
Introduction	15
I. Première partie : Status quaestionis et projet de recherche	20
1. Le Psaume 90 avant GUNKEL	24
a. Le Psaume 90 dans la littérature rabbinique	24
b. La période des Pères de l'Eglise	25
c. L'approche historique du Psautier au XIX ^{ème} siècle	28
2. Le Psaume 90 à l'époque de GUNKEL	29
3. Le Psaume 90 après GUNKEL	34
a. Les approches dites structurelles	34
b. L'approche poétique	41
c. L'approche canonique	46
4. Problématique et présupposés méthodologiques	52
II. Deuxième partie : Une exégèse du Psaume 90	68
1. Les données textuelles et critiques.	70
a. Introduction	70
b. Le texte hébreu du Psaume 90 et sa traduction opératoire	71
c. Commentaire critique du texte hébreu	72
v. 1a. תפלה למשה	72
v. 1b. אדני מעין	73
v. 1c. בדר ודר	75
v. 2b. ותחולל ארץ ותבל	75

9v. 3a. תשב אנוש ער־דכא	76
v. 3b. ותאמר שובו בני־אדם	77
v. 4a. La particule כי	78
v. 4b. כיום אתמול כי יעבר	78
v. 4c. ואשמורה בלילה	79
v. 5a. זרמתם שנה	79
vv. 5b et 6a. Le verbe חלף	81
v. 7b. Le verbe בהל	82
v. 8b. Le participe עלמנו	82
v. 9a. Le sens de l'expression כי כל־ימינו פנו בעברתך	83
v. 9c. Le sens de l'expression כלינו שנינו כמו־הגה	83
v. 10a. Le sens de בהם	84
v. 10b. Le substantif בנבורת	85
v. 10c. Le substantif ורהבם	86
v. 10d. Le verbe גז	86
v. 11b. וכיראתך עברתך	87
v. 12a. Le sens de l'expression למנות ימינו כן הודע	88
v. 12b. Le sens de l'expression ונבא לבב חכמה	89
v. 13a. L'expression שובה יהוה ער־מתי	90
v. 13b. Le verbe נחם	90
v. 14a. Le sens de בבקר	91
v. 14b. ונרננה ונשמחה	91
v. 15. Les formes plurielles de שנות et ימות	92
v. 16a. Le sens de פעלך	92
v. 16b. Le substantif והדרך	93
v. 17a. Le sens du substantif נעם	93
v. 17bc. La reprise de la formule ומעשה יְדִינו כוננהו עלינו	97
d. Excursus.1. Les particularités de la LXX	98
e. Le texte de la LXX et sa traduction opératoire.	99
f. Les écarts majeurs entre les deux versions	100

v. 1b. Le sens de καταφυγή.	100
v. 2b. Le verbe πλασθῆναι	101
v. 3a. μὴ ἀποστρέψῃς ἄνθρωπον εἰς ταπείνωσιν	102
v. 5a. τὰ ἐξουδενώματα αὐτῶν ἔτη ἔσονται	104
v. 5b. ὁ πρῶτὸς ὡσεὶ χλόη παρέλθοι	105
v. 6b. ἀποπέσοι σκληρυνθείη et ξηρανθείη	106
v. 8b. ὁ αἰὼν ἡμῶν εἰς φωτισμὸν τοῦ προσώπου σου	106
v. 9c. ἀράχνην ἐμελέτων	107
v. 10c. La traduction de τὸ πλεῖον	108
v. 10d. ὅτι ἐπῆλθεν πραύτης ἐφ' ἡμᾶς και παιδευθησόμεθα	108
v. 11b. καὶ ἀπὸ τοῦ φόβου σου	109
v. 12a. L'expression τὴν δεξιάν σου	109
v. 12b. τοὺς πεπεδημένους τῇ καρδίᾳ ἐν σοφίᾳ	109
vv. 14-15. L'aoriste des verbes ἐμπίπλημι et εὐφραίνω	110
v.16. Les écarts du verset 16	110
v. 17a. λαμπρότης	111
g. Observations conclusives	112
2. La structure du Psaume 90	115
a. La macro-structure du Psaume 90	117
b. Les micro-structures du Psaume 90	117
α. La première correspondance (les vv. 1-2//17)	117
β. La deuxième correspondance (les vv. 3-16)	118
γ. La troisième correspondance (les vv. 11-12)	122
3. La conception du temps dans le Psaume 90	124
a. Relevé des indications temporelles du Psaume 90	126
α. Les indications et les expressions temporelles	126
β. Les métaphores verbales et nominales du temps	127
b. La prescription du v.1a.	128

α. La תפלה comme une instruction.	128
β. Le titre de אישהאלהים comme une intercession	130
γ. La prescription אישהאלהים למושה תפלה au v.1 comme indice du temps passé	133
c. Le temps de l'homme et le temps de Dieu (vv. 1- 6)	134
α. Le temps de Dieu (les v. 1-2.4).	135
1. Les versets 1-2.	135
1.1. « L'a-temporalité » de Dieu.	136
1.2. La pré-existence de Dieu (v. 2a).	139
2. L'étendue du temps de Dieu. (v. 4).	141
3. Conclusion des versets 1-2.4.	143
β. Le temps de l'homme face à son destin (v. 3).	144
1. Le temps de l'homme fixé par sa nature. (v. 3a).	145
2. Le temps de l'homme donné par Dieu. (v. 3b).	146
γ. L'homme comme l'être d'un jour (vv. 5-6).	148
δ. Conclusion des versets 1-6.	150
d. Le temps par rapport à la souffrance humaine (vv. 7-12).	151
α. La vie de l'homme sous la colère de Dieu (vv. 7-8).	153
β. Les effets de la colère de Dieu (vv. 9-10).	154
1. La fin des jours de l'homme (v. 9).	155
2. La durée de la vie de l'homme (v. 10).	157
3. La demande de la sagesse aux versets 11-12.	159
γ. Conclusion des versets 7-12.	162
e. Le temps de l'homme dans le futur (vv. 13-17).	164

α. L'abandon de la colère de Dieu (vv. 13-14).	166
β. La présence continue de Dieu (vv. 15-16).	168
γ. Le temps de la restauration, (v. 17).	170
δ. Conclusion des versets 13-17	173
4. Conclusion de l'exégèse du Psaume 90	174
a. Le Psaume 90 comme une composition littéraire	177
b. La fragilité humaine comme un défi.	179
c. Moïse comme clé de lecture du Psaume 90.	182
III. Troisième partie: Le Psaume 90 dans le quatrième livre du Psautier	186
1. Introduction.	187
2. Le contexte de rédaction du quatrième livre du Psautier.	190
3. L'unité thématique du quatrième livre du Psautier.	200
a. Les Psaumes 90-92	201
b. Les Psaumes Ps 93-100.	203
c. Les Psaumes 101-106.	210
4. Le livre IV comme réponse à la chute de la monarchie de David.	216
a. Le Psaume 90 entre le troisième livre et le quatrième livre du Psautier	217
α. Le texte du Ps 89,48-53	218
β. Continuité et rupture avec le Ps 90.	219
b. La fonction de l'intercession de Moïse dans le quatrième livre du Psautier	225
α. Le prêtre Moïse (Ps 99, 6).	226
β. YHWH révèle ses chemins à Moïse. (Ps 103, 7).	228
γ. Moïse, le serviteur de Dieu (Ps 105, 26).	230

δ. La figure de Moïse dans le Ps 106.	231
1. Ils ont jaloué Moïse (Ps 106,16).	232
2. Moïse, l'élú de Dieu se tient devant Dieu (Ps 106,23).	234
3. Le malheur de Moïse (Ps 106, 32)	234
ε. Conclusion.	235
Excursus 2. Les noms des patriarches dans le quatrième livre du Psautier.	238
Excursus 3. Le livre quatrième du Psautier comme livre du nouvel Exode	240
c. Le Ps 90 et ses thèmes majeurs dans le quatrième livre du Psautier.	250
α. Le motif de refuge dans le livre quatrième du Psautier.	251
β. Le motif de la bonté dans le livre quatrième du Psautier.	257
γ. Le motif de la splendeur de Dieu dans le livre quatrième du Psautier.	262
d. L'identification du serviteur dans le quatrième livre du Psautier.	265
α. Les fidèles de YHWH (Pss 90, 13. 16).	266
β. Les serviteurs officiant dans le temple (Ps 102, 29).	269
γ. Les serviteurs comme la semence d'Abraham (Ps 105, 25-26).	273
5. Conclusion	278
6. Le Psaume 90 et les écrits de sagesse.	281
a. Le Psaume 90 et Job	282
b. Le Psaume 90 et Qohélet	284
IV. Quatrième partie: Synthèse.	287
V. Conclusion générale.	296
VI. Liste des abréviations et sigles.	305
VII. Bibliographie.	308

INTRODUCTION

L'intérêt pour la configuration canonique du Psautier constitue un déplacement important en exégèse psalmique. Si hier la quête du contexte historique et des genres littéraires des psaumes individuels modelait l'ossature de l'exégèse psalmique, aujourd'hui les auteurs s'intéressent plutôt à la question du contexte littéraire. Cette préoccupation nous plonge à coup sûr au cœur de la problématique sur la formation et de la composition du Psautier considéré comme un livre au plein sens du terme. Dans cette perspective, nul n'hésite plus à admettre depuis G. H. WILSON³ que l'ordre dans lequel se trouvent les Psaumes comporte une importance capitale, et révèle une intention théologique pour l'ensemble du Psautier. Plusieurs champs de recherches s'ouvrent dès lors. En effet, on démontre de plus en plus aujourd'hui l'intérêt de lire le Psautier comme un livre cohérent, bien pensé et bien structuré.⁴ On s'intéresse aussi à la perspective qui enchâsse l'ensemble des Psaumes dans l'écrin d'un recueil, pour retrouver l'intention qui a guidé les rédacteurs dans la formation et la composition du Psautier.⁵ On considère également la présence des titres aux introductions des Psaumes comme des vecteurs qui orientent l'interprétation de l'ensemble des livres qu'ils introduisent.⁶ Mais plus encore, on recherche les ressemblances littéraires entre les différents Psaumes dans le but de démontrer leur origine rédactionnelle commune.⁷ De telles orientations rehaussent au plus haut l'importance du contexte littéraire, qui met en lumière le message théologique du Psautier comme livre. C'est en accord avec ce projet herméneutique, que nous voulons étudier la question des fragilités de l'homme dans le Psaume 90. Nous voulons lire en effet le Psaume 90 comme une pièce maîtresse de ce grand ensemble littéraire que d'aucuns appellent le cœur théologique du Psautier.⁸ Et à partir de ce motif, comprendre comment le Psaume 90 oriente la lecture du quatrième livre du Psautier.

Cette étude a donc pour ambition de mettre en exergue les réponses du Psaume 90 à la question des fragilités de l'homme. Il s'agira de montrer comment le motif de la fragilité humaine est appréhendé comme une stratégie rhétorique pour amener

³ G. H. WILSON, *The Editing of the Hebrew Psalter*, passim; id., « Evidence of Editorial divisions in the Hebrew Psalter », pp. 337-352.

⁴ J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, p. 9.

⁵ G. BARBIERO, « Le premier livret du Psautier (Ps 1-41). Une étude synchronique », p. 439-480.

⁶ N. L. DE CLAISSE, *Reading from the beginning*, spéc.81-91.

⁷ A. GELSTON, « Editorial arrangement in Book IV of the Psalter », pp. 167-176, spéc.168-171.

⁸ J. C CLINTON McCANN, *A theological introduction to the Book of Psalms*, p. 155.

l'homme à assumer les contrariétés de sa vie sans renier sa foi. Cette stratégie qu'utilise le psalmiste apparaît nettement à travers la disposition des versets composant la trame du Psaume 90, d'une part, et d'autre part à travers la place qu'il occupe dans le quatrième livre du Psautier. Eu égard à ce qui précède, la préoccupation majeure de cette étude est de montrer d'abord que le Psaume 90 laisse entendre dans sa suscription que Moïse demeure le seul intercesseur, celui qui fait ressortir dans un contexte de crise l'attitude correcte à tenir dans le dilemme opposant le réalisme de la vie et l'espérance en Dieu. En effet, à la suite de l'évocation de la grandeur de la monarchie de David dans les trois premiers livres du Psautier (Pss 2-89), le peuple d'Israël, perturbé par la disparition brutale de l'alliance que YHWH avait conclue avec son serviteur David, a vécu l'Exil comme un abandon de Dieu et une remise en question de sa puissance. Aussi, à travers la question du psalmiste à la fin du troisième livre du Psautier : « Où sont tes bontés que tu as promises à ton serviteur David » (Ps 89, 50), se dévoile tout le drame et le désespoir de ce peuple, auxquels le Psaume 90, à travers la voix de Moïse, se propose de répondre. A cet effet, le Psaume reprend les angoisses du psalmiste à la fin du troisième livre du Psautier, à travers les indications temporelles qui ciblent les fragilités de l'homme aux versets 1-10. Cependant, en réponse à ces questions, les versets 11-17 présentent la vie au détriment de la mort, la bonté de Dieu comme une solution au châtement et à la manifestation de sa colère, et la permanence de la splendeur de Dieu comme une réponse à l'éphémère existence de l'homme. Aussi, pour le Psaume 90, les fragilités humaines ne sont nullement teintées d'une coloration péjorative ou pessimiste, mais leur acceptation se comprend bien comme une véritable leçon de sagesse, qui aide l'homme à assumer les contrariétés de l'existence humaine et à reconnaître la grandeur de l'éternité de Dieu. Par ailleurs, la reconnaissance de ses fragilités par l'homme n'éluide nullement la réelle souffrance qu'il éprouve, ni n'encourage une résignation coupable de sa part, mais suggère une vision positive de la vie humaine avec ses contrariétés. Au-delà de ce contexte historique immédiat, le Psaume 90 se doit être lu comme une réponse de la littérature sapientielle à la question des limites de l'existence de l'homme et des fragilités qui perturbent son existence d'être de chair et de sang.

Dans le livre quatrième du Psautier, essentiellement consacré au thème du règne de YHWH, l'étude d'un tel motif s'avère particulièrement intéressante. Elle consiste à

mettre en valeur la question du contexte littéraire du Psautier. Dans ce sens, on n'est guère porté dans l'étude du Psaume 90 sur la recherche de ses circonstances historiques, encore moins sur la complexité de ses genres littéraires, mais plutôt sur son message théologique et sur sa fonction dans le quatrième livre du Psautier. La question primordiale à résoudre est celle de savoir : comment ce motif, dans le Psaume 90, oriente-t-il la lecture du quatrième livre du Psautier ?

Aussi voudrions-nous dans cette étude établir un lien entre le motif de la fragilité de l'existence humaine et le thème général du quatrième livre du psautier, c'est-à-dire le rapport entre le temps de l'homme et le règne de YHWH, ou plus exactement, établir un lien entre la fragilité de l'homme et le règne de YHWH d'une part, et d'autre part entre le Psaume 90 et les autres Psaumes du quatrième livre du Psautier. L'objectif de l'étude est de lire le Psaume 90 non seulement pour lui-même, mais plutôt pour ce qu'il apporte à la compréhension de l'ensemble du livre dans lequel il se trouve. Eu égard à la place du Psaume 90 au sein de ce livre, la question des fragilités de l'homme, ou plus précisément de la limite de l'existence de l'homme, se trouve être en parfaite harmonie avec le thème de la permanence de la bonté divine et plus encore avec celui du règne de Dieu, considéré comme le maître du temps et de l'histoire. Ainsi, à la suite du Psaume 90, le livre quatrième du Psautier va se servir de ce motif à la fois comme un argument pour amener l'homme à saisir la distance qui le sépare de Dieu en qui il trouve refuge mais aussi comme un moyen pour le persuader à reconnaître la grandeur de Dieu, maître de la création et de l'histoire. Cette lecture du Psaume 90, qui oppose la nature de l'homme à celle de Dieu, sera appréhendée comme une grille de lecture du livre quatrième du Psautier. En ce sens, l'étude du motif de la fragilité de l'homme dans le Psaume 90, pourra apporter une contribution à l'hypothèse déjà émise par G. H. WILSON à propos de l'existence d'une organisation dans la lecture du Psautier comme livre, au plein sens du terme.

Cette étude sera divisée en quatre parties :

- La *première* traitera de l'actualité scientifique du Psaume 90, à travers une enquête littéraire sur les études et les interprétations plurielles du Psaume 90 en exégèse; cette première partie aidera à préciser l'objet de notre étude.

- La *deuxième* partie dégagera une exégèse du Psaume 90 dont l'objectif sera de mettre en valeur les réponses que le psalmiste réserve à la question des fragilités humaines.

- La *troisième* partie étudiera l'impact de la réponse du Psaume 90 sur la compréhension du quatrième livre du Psautier; elle aura comme objectif de mettre en exergue, à la suite du Psaume 90, les réponses de tous les dix-sept Psaumes du quatrième livre du Psautier sur la question des limites existentielles de l'homme et sur les angoisses du psalmiste, comme l'atteste le dernier Psaume du troisième livre du Psautier (Ps 89, 50). Pour mieux voir l'originalité de la réponse du Psaume 90 sur les fragilités humaines dans ce chapitre, la réponse du Psaume 90 sera étudiée en rapport avec les écrits de Job et de Qohélet.

- La *quatrième* partie enfin, présentera les résultats de l'étude, qui se terminera par une conclusion reprenant les grandes lignes mises en lumière.

Première partie :
STATUS QUAESTIONIS ET PROJET DE RECHERCHE

Le premier Psaume du quatrième livre du Psautier, laisse apparaître certains éléments d'interprétation qui semblent s'imposer. Il place l'homme sur le fondement de la foi en l'Éternel, et exprime à travers ses puissantes métaphores et ses indications temporelles le mouvement d'ensemble qui guide la pensée du psalmiste. En effet, en quelques traits forts brefs et merveilleusement expressifs, le Psaume 90 met en relief le contraste entre la grandeur de Dieu et la petitesse de l'homme. D'un côté, c'est Adonaï (אדני), qui renferme tous les attributs de la divinité et les virtualités de l'être, et de l'autre, c'est le mortel (אנוש), qui ne dissimule nullement la souffrance attachée à la précarité de son existence. La lecture du Psaume 90 dans cette perspective ne peut que laisser entrevoir plusieurs contrastes. On y discerne en effet un contraste entre les chiffres trop élevés de la vie de l'homme, soixante-dix ans (שבעים), ou quatre-vingts (שמונים) (v. 10), et la fragilité d'une existence humaine dont la durée n'est équivalente qu'au jour d'hier, qui est passé (כיום אתמול) (v. 4); un contraste entre la reconnaissance de ses limites, « Pour bien compter nos jours, enseigne-nous » (למנות ימינו כן הודע) (v. 12), et la prière de confiance que le psalmiste adresse à son Dieu : « Que soit la faveur du Seigneur notre Dieu sur nous » (ויהי נעם אדני אלהינו עלינו) (v. 17); un contraste entre la permanence de la bonté divine, (חסד) et la permanence de la loi irréversible de la nature humaine, exprimée aux versets 5-6 : « Au matin, elle brille et elle passe; au soir, elle se fane et elle se sèche » (בבקר יציץ וחלף לערב ימולל ויבש).

Au regard de ces observations, l'on ne pourra que confirmer à travers ces différents contrastes la différence fondamentale qui caractérise les deux temps de l'homme et de Dieu. En effet, le temps de Dieu se présente comme n'ayant aucune limite, tandis que celui de l'homme apparaît comme restreint et fixé pour chaque individu et pour chaque génération à la mesure de la durée de chacun d'eux.⁹ On pourrait donc dire que, dans le Psaume 90, c'est bien la notion de temps qui est sollicitée comme un thème didactique par le psalmiste, pour établir un lien entre les deux pôles du contraste précité et par conséquent, pour formuler le contenu de la foi d'Israël en l'éternité de Dieu.¹⁰ Le temps pour le psalmiste se comprend dès lors comme le

⁹ J. COPPENS, « La mission du serviteur de YHWH et son statut eschatologique », p. 31.

¹⁰ R. ALTER, *L'art de la poésie biblique*, p. 173.

critère de différence entre l'homme et Dieu, et en plus comme une clé de lecture de tout le Psaume. Par conséquent, à bien lire le Psaume 90, on ne peut que se laisser accaparer par des questions angoissantes de l'homme de tous les temps au sujet de la grandeur de l'éternité de Dieu comparée à la fragilité de son existence. Ces questions, on le sait, débordent largement les frontières du Psautier. Dans la Bible, elles se posent en connexion avec la question du mal et de la souffrance de l'homme et suscitent bien des interrogations sur le rapport entre l'espérance en Dieu et le réalisme de la vie humaine. C'est pour cette raison que la littérature sapientielle d'une époque aussi cruciale que celle d'après l'Exil, où l'homme est sans cesse confronté aux questions de l'échec, du malheur, de la souffrance et de la mort, a voulu à travers ce motif questionner sa foi et par le fait même trouver des réponses à ces interrogations religieuses que la conscience humaine, marquée par le devenir, s'est toujours posée.

Pourtant, faut-il le souligner, le Psaume 90 n'est pas le seul texte dans la Bible à mettre en exergue la question du rapport entre les limites du temps de l'homme¹¹ et la foi en l'éternité de Dieu. Plusieurs autres psaumes et livres du premier testament présentent un condensé aussi intéressant qu'attrayant sur la connaissance de ce motif. En effet, on est habitué à retrouver dans les écrits bibliques deux aspects du temps qui se superposent. Il y a un temps qui règle les cycles de la nature, (le temps cosmique) et un autre temps qui se déroule au fil des événements de la vie de l'homme (le temps historique). Dieu apparaît comme celui qui gouverne les deux temps et les oriente vers une même fin. C'est dans ce sens que la Genèse le regarde « au commencement », dans son acte créateur (Gn 1, 1), que les Proverbes le contemplent avant le temps, « dès l'éternité », lorsqu'il n'avait auprès de lui que la sagesse (Pr 8, 22), et que le Psaume 90 proclame sa transcendance pour toutes les générations : « d'âge en âge, et de l'éternité jusqu'à l'éternité, tu es Dieu » (Ps 90, 1-2). Dans ce sens, le Psaume 90 réussit à concilier la conscience de la transcendance

¹¹ La thématique du temps dans la Bible est très largement répandue dans les écrits de Job 14, 1-22, et de Qohélet 3,1-10. En ce qui concerne le Psautier, cette thématique est abordée dans le Psaume 39, qui présente à plus d'un titre, des ressemblances remarquables avec le psaume 90. Voir M. OEMING, *Das Buch der Psalmen*, pp. 213-215 : « Der Psalm steht in Inhalt und Stimmung nah bei Job and Kohelt : Die wesentliche Erkenntnis der späten Weisheit in Israel war die Einsicht in die Niedrigkeit, Hinfälligkeit und Zeitlichkeit des Menschen, sie wird hier eindrucksvoll meditiert ». Sur la même thématique, on lira avec intérêt des études de J. BARR, « Biblical Words for Time »; J. MUILENBURG, «The Biblical View of Time »; C. H. RATSCHOW, «Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems »; M. SEKINE, « Erwägungen zur hebräischen Zeitauffassung »; J. R. WILCH, «Time and Event»; H. W. WOLFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament*.

de Dieu avec la certitude de son intervention dans l'histoire de l'homme. Le temps cosmique est assumé et transfiguré par les événements historiques de l'homme. Pour le psalmiste en effet, Dieu vit pour l'homme de tous les temps, et donne le temps à celui qui le craint. Dans ce sens, grâce à la mémoire de l'homme, la foi en l'éternité de Dieu se renouvelle pour l'homme de toutes les générations. Sur ce point le Psaume 90 innove de façon radicale : il répète la foi du temps ancien pour créer une continuité avec le temps présent et l'avenir de l'homme d'Israël après l'Exil. Cette présentation du temps dans le Psaume 90 fascine, en raison de son impact sur tout le Psaume, mais aussi et surtout au sujet de l'éclairage qu'il donne sur le contexte du quatrième livre du Psautier.¹²

Par contre si le message du Psaume 90 est reconnaissable d'emblée, son interprétation est controversée. Il existe en effet plusieurs interprétations des auteurs, qui résultent assurément de la complexité des règles d'interprétation et des principes herméneutiques propres aux différentes écoles, traditions et époques. En effet, l'interprétation du Psaume 90 soulève d'épineuses questions sur le texte, la structure et le sens de certains termes. C'est pour cette raison que cette étude propose comme une entrée en matière, non pas un panorama exhaustif des différentes interprétations du Psaume 90, mais bien une présentation sommaire des principales interprétations dans les approches fréquemment étudiées en exégèse.¹³ Cet état de la recherche permettra de poser en des termes clairs la problématique de notre recherche. Pour ce faire, nous retiendrons trois points dans ce chapitre, à savoir l'exégèse du Psaume 90 avant H. GUNKEL, avec H. GUNKEL et après H. GUNKEL.

¹² Voir D. C. MITCHELL, *The message of the Psalter*, p. 274; N. L. DECLAISSE-WALFORD, *Reading from the beginning*, p. 88; F. L. HOSSFELD & E. ZENGER, *Psalms II*, p. 424; T. KRUGER, « Psalm 90 und die Vergänglichkeit », p. 218; J. CLINTON McCANN, *A theological introduction to the book of Psalms*, p.155; J. SCHNOCKS, *Vergänglichkeit und Gottesherrschaft*, p. 16.

¹³ Pour un panorama des méthodes utilisées en exégèse, on se rapportera aux études de H. BERG, *Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung*; M. GIRARD, « L'exégèse des Psaumes. Etat de la recherche ».

1. LE PSAUME 90 AVANT H. GUNKEL.

a. Le Psaume 90 dans la littérature rabbinique.

La question du contexte canonique du Psautier hébreu n'apparaît pas avec détail dans la littérature rabbinique. On trouve cependant, de manière éparpillée dans *Baba Batra* 15a, des informations qui nous aident à reconstituer l'histoire du contexte canonique à ses débuts. En effet, « à un interlocuteur qui s'étonne que le Psaume 3 vienne tout au début du Psautier, alors que son titre fait allusion à un événement postérieur à la fuite de David devant Saül, tel qu'il est mentionné au Ps 57, Rabbi ABBAHU répond que le principe adopté pour le classement des Psaumes n'est pas celui de la chronologie, mais bien celui du rapprochement des idées, (סמוכיין) qu'ils contiennent; c'est pourquoi le Psaume 3, qui évoque la révolte d'un fils contre son père, a été placé à côté du Psaume 2, qui parle du soulèvement des nations contre YHWH ».¹⁴

Cette allusion informelle suffit pour nous renseigner de façon explicite sur la manière dont les Psaumes étaient interprétés par les rabbins, à savoir qu'il y a un ordre entre les Psaumes selon les idées qu'ils expriment.¹⁵ Cet ordre ne doit pas être troublé.¹⁶ Au sujet du Psaume 90, qui porte une singulière prescription : « Prière du prophète Moïse, quand le peuple d'Israël avait péché dans le désert »,¹⁷ on semble percevoir déjà une orientation qui se dessine pour son interprétation. En effet, l'attestation du nom de Moïse au début, se trouve être associée à l'interprétation que l'on faisait du Psaume 90. C'est pour cette raison que l'on a considéré le Psaume 90 uniquement comme un écrit de l'illustre législateur.¹⁸ Moïse était reconnu non seulement comme

¹⁴ J. M. AUWERS, *La composition littéraire*, p. 11.

¹⁵ *Le Talmud de Babylone* (Qid 33a) rapproche la répartition du Psautier de la division du livre de la Loi. Cependant, on prend aujourd'hui de plus en plus de distance par rapport à ces considérations. Pour bon d'auteurs, les ressemblances mises en exergue pour expliquer les analogies entre les deux livres apparaissent de nature purement formelles. Une bibliographie abondante sur ce sujet est donnée dans J. M. AUWERS, *La composition littéraire*, pp. 86-88. On peut trouver d'autres références bibliographiques à ce sujet dans l'étude de C. T. NIEMEYER, *Het problem van de rangschilling der Psalmen*, pp. 137-139.

¹⁶ Selon le *Midrash Tehillim*, 3, 2, on note ce commentaire à propos du Ps 3. En effet, quand Rabbi Joshua ben Levi chercha à mettre les psaumes en ordre, une voix céleste lui répondit : « Ne réveille pas ce qui dort ». Et quand Rabbi Ishmael, en présence de son maître, voulut ranger les Psaumes selon leur ordre propre, son maître lui dit : « Il est écrit : Tous ses commandements sont sûrs. Ils se maintiennent à jamais pour toujours, ils sont faits dans la vérité et la droiture ».

¹⁷ Citation tirée du Targum du Ps 90,1, reprise par M. E. TATE, *Psalms*, p. 438.

¹⁸ Talmud Bava batra 14, b.

l'auteur du Psaume 90, mais aussi comme l'initiateur de tout l'ensemble des Psaumes 90-100, considérés comme les 11 bénédictions qu'il avait prononcées jadis sur les 11 tribus d'Israël,¹⁹ en vue de l'obtention de la grâce et du secours de Dieu. A la suite de cette interprétation, plusieurs commentaires juifs²⁰ chercheront à démontrer, sinon à déterminer la particularité de chaque thème des Psaumes et leur attribution aux tribus particulières d'Israël. C'est dans ce sens que le Psaume 90 trouvera une interprétation en lien avec le thème de la repentance (cf. Ps 90, 3) à propos du péché de RUBEN. (cf. Dt 33, 6).²¹

Eu égard à ce qui précède, l'importance de l'intercession de Moïse est rehaussée au plus haut point. On la considère comme un moyen pour obtenir le pardon des péchés d'Israël auprès de Dieu. L'attribution du Psaume 90 à Moïse confirme ce que la tradition rabbinique affirmait déjà dans l'histoire de l'interprétation des Psaumes à cette époque : Moïse est, et demeure, l'intercesseur par excellence; il est le seul et le grand intercesseur de tous les temps. Dans ce sens, le Psaume 90, comme tous les autres livres de la loi, est à même d'être interprété dans la littérature rabbinique comme une parole sacrée dont l'origine mosaïque et divine ne souffre aucune hésitation. On doit noter par ailleurs que pour cette littérature rabbinique, les questions d'exégèse proprement dites ne sont pas une préoccupation primordiale.²² Toutefois, on ne peut ignorer l'évocation de quelques écueils qui effleurent la pensée de certains rabbins à propos de la date historique du Psaume 90 ou de son absence dans le Pentateuque.²³

b. La période des pères de l'Eglise.

Au début de l'ère chrétienne, nombreux ont été les commentaires et les homélies des pères latins et grecs, consacrés au Psautier. L'exégèse biblique à cette époque contribuait à rendre accessible les richesses théologiques des Psaumes et proposait

¹⁹ RASHI, dans *Midrash Tehillim*, p. 1121; Aussi, M. I. GRUBER, *Rashi's commentary*, p. 574.

²⁰ Voir RABBI AVROHOM, *Midrash Tehillim*, p. 1122; M. I. GRUBER, *Rashi's commentary*, p. 574.

²¹ D'après S. BUBER, *Midrash Tehillim*, p.387, le Ps 90 se rapporte à Ruben, Ps 91 à Lévi, Ps 92 à Juda, Ps 93 à Benjamin, Ps 94 à Gad, Ps 95 à Issachar. Etc...

²² W. G. BRAUDE, *Midrash Tehillim*, p. 3.

²³ Parmi les réponses recueillies à ce sujet, on citera entre autres celle d'IBN ESRA, pour qui le Psaume 90 fut écrit avant que Moïse ait eu quatre vingt ans. C'est-à-dire avant l'épisode du buisson ardent. Pour d'autres, c'est un écrit de Moïse avant l'acquisition de son vrai statut de prophète. La question reste en suspens.

des orientations de lecture. A cet effet, le recours aux interprétations remontant à l'antiquité chrétienne, peut s'avérer utile pour stimuler les études récentes sur les Psaumes.²⁴ Cependant, nous ne voulons relever dans le cadre de cette étude, que quelques uns d'entre elles, qui ont eu une incidence particulière sur l'interprétation des Psaumes en général, considéré comme un livre divisé en cinq parties et sur le Psaume 90 en particulier.

En effet, en s'appuyant sur l'interprétation allégorique ou littérale des textes, l'exégèse à cette époque s'intéressait aux problèmes de la division du Psautier en cinq livres,²⁵ ainsi qu'à celui de sa configuration finale comme livre. ORIGENE par exemple présente la division du Psautier en cinq livrets comme une donnée éditoriale juive.²⁶ EUSEBE²⁷ déclare dans son commentaire du Ps 62 (63 TM) que les Psaumes n'ont pas été classés selon la chronologie, mais plutôt selon la suite des idées qu'ils renferment dans le Psautier. BASILE²⁸ parle du Psaume 1 comme d'un bref prologue. JEROME²⁹ le présente comme le portique d'entrée de la grande demeure des Psaumes, et signale que d'autres commentateurs voyaient déjà en lui la préface du Saint Esprit, ou simplement comme le titre des Psaumes.³⁰

Au IV^{ème} siècle, GREGOIRE DE NYSSE voit dans ces cinq livres autant d'étapes de la progression spirituelle vers la béatitude, comme terme de la vie vertueuse. Il étudie les titres des Psaumes dans son ouvrage : *Εἰς τὰς Ἐπιγραφὰς τῶν ψαλμῶν* et suggère que les titres ont un important rôle à jouer dans l'interprétation des Psaumes. Aussi, son interprétation du Psaume 90 accorde toute l'importance à Moïse, considéré comme l'intercesseur de l'humanité toute entière. On retrouve dans son commentaire une ébauche des questions critiques, à travers l'explication qu'il réserve à la traduction du ל hébreu par un accusatif grec *τον* : *προσευχῆ τοῦ*

²⁴ La question est soulevée par E. BONS et F. VINEL, « Liminaire », *RScR* 83, n° 3, p. 310. Voir, spécialement les études de E. BONS, « La version grecque du Psaume 23(22) », pp. 325-335; F. VINEL, « Interpréter le Psaume 23(22) », pp. 337-352; P. DESCOURTIEUX, « Le Psaume 23(22) chez les Pères latins », pp. 365-393; D. FRICKER, « Interpréter le Psaume 23(22), entre hier et aujourd'hui », pp. 395-409.

²⁵ J. M. AUWERS, « L'organisation du psautier chez les Pères grecs », pp. 37-54; A. LE BOULLUEC, *L'unité du texte : la visée du Psautier selon GREGOIRE DE NYSSE*, pp. 158-166.

²⁶ Voir R. DEVREESE, *Les anciens commentateurs grecs des psaumes*, p. 264; P. NAUTIN, *Origène : sa vie, son œuvre*, p. 279.

²⁷ EUSEBE, *Commentaire sur le Ps 62, ad v.2-3*, PG XXIII, p. 60.

²⁸ BASILE, *Homiliae in Ps 1, 3 ad v. 1*, PG. XXIX, pp. 213D-216 A.

²⁹ JEROME, *Commentaire du Ps 1,1*, (éd. G. MORIN), CCL, LXXIII, p. 178.

³⁰ *Glosa psalmodum ex traditione seniorum*, t. 1 : *Praefatio und Psalmen 1-100*, (éd. H. BOESE), p. 22.

Μωυση̄ ἀνθρώπου τοῦ θεοῦ. D'après son interprétation, Moïse est le médiateur par excellence : c'est-à-dire, celui qui se trouve à la frontière de la nature muable et de la nature immuable. C'est lui qui présente à Dieu des supplications pour ceux qui ont été altérés par le péché. Il est le pédagogue qui introduit la loi de Dieu auprès des autres hommes.³¹

Par ailleurs, la question de l'authenticité mosaïque du Psaume 90, est largement discutée chez les pères, avec des positions diverses. En effet, si EUSEBE³² et ATHANASE³³ n'accordent aucun intérêt à ce sujet, JEROME³⁴ en revanche, dans sa lettre 140, 4³⁵ s'efforce de démontrer que non seulement le Psaume 90 qui doit être attribué à Moïse, mais aussi tous les autres Psaumes qui ne portent aucun nom d'auteur dans le texte hébreu (cf. Pss 91[90]-99[98]). AUGUSTIN³⁶ quant à lui place le Psaume 90 sous l'autorité de David.

On peut conclure après ce survol rapide de l'exégèse patristique en reconnaissant la richesse de la recherche systématique que les pères de l'Eglise ont mené en élaborant des hypothèses intéressantes qui pourraient apporter des lumières à l'interprétation du Psaume 90 dans le quatrième livre du Psautier. On peut affirmer sans exagération que ces premières exégèses endossent l'évidence de l'arrangement des Psaumes particuliers dans le Psautier. Néanmoins, on ne peut oublier de relever que cette question reste secondaire par rapport aux préoccupations premières de l'exégèse patristique.³⁷ Pour les pères de l'Eglise, les Psaumes restent en général des prières inspirées, dont l'interprétation littérale ou allégorique doit servir à alimenter la foi des chrétiens.³⁸

³¹ GREGOIRE DE NYSSE, *Sur les titres des Psaumes*, p. 205.

³² EUSEBE, *Commentaire du Psautier*, PG. XXIII, p. 1124.

³³ ATHANASE, *Commentaire du Psautier*, PG. XXVII, p. 396.

³⁴ JEROME, *Tractatus in Ps 1* (ed. G. MORIN), CCL, LXXVIII, p. 3.

³⁵ JEROME, *Commentaire du Psautier*, PL. XXII, p. 1169.

³⁶ AUGUSTIN, *Commentaire du Psautier*, PL. XXXVIII, pp. 1141-1149.

³⁷ On a l'habitude de caractériser l'exégèse patristique en deux approches : l'interprétation littérale et historique (Ecole d'Antioche) et l'interprétation allégorique et spirituelle (Ecole d'Alexandrie). Cependant, pour F. VINEL, « Interpréter le Psaume 23(22) », p. 337, cette caractérisation reste tout de même grossière et simpliste.

³⁸ B. RENAUD, « Les psaumes : un état de la recherche », p. 10.

c. L'approche historique du Psautier au XIX^{ème} siècle.

La recherche exégétique au XIX^{ème} siècle fut marquée par la *Literarkritik* allemande dont les grands ténors sont, entre autres, J. WELLHAUSEN et B. DUHM. Cette méthode, qui s'inspire de la méthode historique du XIX^{ème} siècle, vise à retracer l'évolution de la pensée religieuse d'Israël, en repérant les traces dans les couches littéraires des écrits de l'Ancien Testament. Dès lors, dans la recherche psalmique, elle met en valeur des questions d'ordre historique ainsi que celles de leur datation. A partir de la présence d'aramaïsmes et des ressemblances littéraires existant entre les Psaumes et les textes sapientiaux, des auteurs visent à situer le Psautier au terme d'une évolution de la pensée religieuse, et non à partir de son point de départ. Le Psautier sera dès lors appréhendé comme le livre de prières du second temple, reconstruit après le retour de l'Exil babylonien à la fin du VI^{ème} siècle av. J. C. De telles préoccupations porteront un coup fatal à la certitude établie par l'exégèse juive de l'authenticité davidique, désigné comme l'auteur des psaumes. C'est ainsi que des auteurs comme DE WETTE,³⁹ OLSHAUSEN,⁴⁰ GRAETZ,⁴¹ CHEYNE,⁴² DUHM⁴³ vont explicitement nier tout lien établi autrefois entre les titres des Psaumes et les personnes citées. Dans cette perspective, plusieurs titres de Psaumes seront considérés comme des ajouts tardifs et postérieurs à la composition de ces prières. C'est dans ce sens que la particule ל accolée aux mots dans les titres des Psaumes, ne sera plus interprétée uniquement comme un *lamed auctoris*, comme on le faisait à l'époque des pères, mais davantage comme une allusion à une référence à un recueil bien déterminé.

Pour la datation des Psaumes, il conviendrait de s'en tenir aux seuls critères internes du Psaume. Dans ce sens, la *Literarkritik* va se servir des éléments philologiques et littéraires, par exemple, pour apporter des éclairages sur le texte des Psaumes. Elle va aussi se fonder sur l'hypothèse de l'évolution littéraire de chaque Psaume, pour retrouver les circonstances historiques dans lesquelles les Psaumes ou leurs parties auraient été rédigés. Avec ses observations et ses lumières, cette démarche critique

³⁹ W. M. L. DE WETTE, *Commentar über die Psalmen*, pp. 12-14.

⁴⁰ J. OLSHAUSEN, *Die Psalmen*, pp. 4-5.

⁴¹ H. GRAETZ, *Kritischer Commentar zu den Psalmen*, p. 16.

⁴² T. K. CHEYNE, *The Book of Psalms*, p. 16.

⁴³ B. DUHM, *Psalmen*, pp. 16-18.

ouvre la voie à la recherche sur l'individualité des Psaumes.⁴⁴ Les Psaumes seront dès lors regardés comme des œuvres composées par des auteurs anonymes pieux, qui les ont considérés comme des prières et des chants, pour des fins et des usages multiples, à savoir une dévotion personnelle ou une réponse à propos des événements historiques qui structuraient la vie d'Israël. C'est dans ce contexte que s'inscrit la contribution de H. GUNKEL.

2. LE PSAUME 90 A L'EPOQUE DE H. GUNKEL.

L'exégèse psalmique au XX^{ème} siècle fut largement imprégnée par les résultats des travaux de H. GUNKEL (1862-1932), qui en véritable initiateur, est le premier à démontrer que les formes ou genres constituent la clé indispensable pour l'intelligence des Psaumes. Ce faisant, il a révélé que c'est l'étude de la forme d'un Psaume qui dévoile son contenu. « La forme est le contenu ».⁴⁵ Dans ce sens, « GUNKEL est le premier d'une longue série d'exégètes à avoir défini des critères rigoureux de classification des genres littéraires des psaumes et à avoir postulé l'existence d'une relation étroite entre les formes et les fonctions spécifiques de la vie communautaire, et en particulier de la vie culturelle ».⁴⁶ Aussi, ne serait-il point étonnant de constater que cette découverte de l'exégète allemand soit déterminante pour l'exégèse psalmique, et puisse provoquer une nouvelle impulsion pour l'étude des genres littéraires du Psautier.

En fait, c'est dans son commentaire de 1926, intitulé *Die Psalmen*,⁴⁷ et dans une étude introductive et systématique qui porte le titre de *Einleitung in die Psalmen*⁴⁸ achevée après sa mort par son élève J. BEGRICH (1933), que H. GUNKEL codifie les principes et les procédés de la méthode des formes. Il classifia les Psaumes dans des catégories littéraires bien déterminées, qu'il nomme formes ou genres littéraires, en allemand *Gattungen*, en fonction de trois critères : la forme, le contenu et le *Sitz im Leben*.⁴⁹

⁴⁴ B. RENAUD, « Les Psaumes : un état de la recherche », pp. 11-12.

⁴⁵ N. FÜGLISTER, *Les Psaumes, Prière poétique*, p. 27.

⁴⁶ J. M. AUWERS, « Où va l'exégèse du Psautier », p. 374.

⁴⁷ H. GUNKEL, *Die Psalmen*.

⁴⁸ J. BEGRICH, *Einleitung in die Psalmen*.

⁴⁹ J. N. ALETTI; M. GILBERT, J-L. SKA, S. DE VULPILLIERES, *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique*, p. 64, on note que l'expression *Sitz im Leben* est forgée par H. GUNKEL pour décrire le contexte

A la suite de cette observation, H. GUNKEL en vient à définir trois catégories principales de genres littéraires : les hymnes⁵⁰, les supplications⁵¹, et les actions de grâce.⁵²

A y voir de près, la méthode proposée par H. GUNKEL propose pourrait être qualifiée de type archéologique. J. M. AUWERS la résume comme : « une interprétation des pièces individuelles (1), au travers de l'interprétation de la forme des genres psalmiques (2), et en rapport avec la situation primitive, (3) et le stade culturel de la religion ».⁵³ De l'avis de plusieurs exégètes, l'intuition de H. GUNKEL avec la classification des genres littéraires marque une avancée considérable par rapport à la *Literarkritik allemande*. De plus, elle constitue un immense progrès pour la connaissance du psautier, étant donné que l'intelligence des Psaumes passait dorénavant par la confrontation avec ses frères de la même famille.

concret, souvent institutionnel, dans lequel une tradition orale donnée est transmise (famille, culte, célébrations liturgiques, cour de justice, cour royale ».

⁵⁰ E. LIPINSKI, « Psaumes », col. 6, note que les hymnes sont généralement définis comme des pièces liturgiques de louange, adressées à une divinité : « Selon H. GUNKEL, la structure des hymnes est assez constante (Ps 8, 19, 29, 33, 65, 67, 68, 96, 100, 103, 104, 146, 147, 148, 149, 150). Les hymnes débutent par une invitation à louer Dieu. Le corps de l'hymne détaille les motifs de cette louange, les vertus divines ou les prodiges accomplis par Dieu dans la nature et dans l'histoire de son peuple. La conclusion reprend souvent la formule d'introduction. Dans la catégorie des hymnes, H. GUNKEL isole les *Cantiques de Sion* (Ps 46, 48, 76, 84, 87,122) et les *Psaumes d'intronisation* de YHWH (Ps 47, 93, 94, 97, 98, 99). Voir aussi Pour C. WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 209. Il note que les hymnes sont qualifiés de « louange descriptive », car ils ont comme particularité de célébrer la personne de Dieu en tant que telle : c'est à dire, sa grandeur, sa transcendance, sa sainteté ».

⁵¹ E. LIPINSKI, « Psaumes », col. 6, observe que les supplications ou les lamentations consistent à interpeller Dieu directement pour solliciter son appui dans la détresse et son pardon pour le péché commis. Elles commencent généralement par une invocation à Dieu, qui se double d'un appel au secours, d'une prière ou d'une profession de confiance. Dans le corps du psaume, on cherche à émouvoir Dieu en lui dépeignant la triste situation des suppliants, en protestant de leur innocence ou en insistant sur le regret qu'ils ont de leurs fautes. Dans les supplications, on rappelle à Dieu ses bienfaits passés et on lui reproche de paraître oublieux ou absent. Ces supplications peuvent être collectives (Ps 44, 58, 74, 79, 80, 83, 106, 125) ou individuelles (Ps 3, 5, 6, 7, 13, 17, 22, 25, 26, 27, 28, 31, 35, 38, 39, 42, 43, 51, 54, 55, 56, 57, 59, 61, 63, 64, 69, 70, 71, 86, 88, 102, 109, 120, 130, 140, 141, 142, 143); Parmi ces dernières, H. GUNKEL isole un groupe de psaumes, appelé « psaumes de confiance » (Ps 4, 11, 16, 23, 27, 62, 131).

⁵² E. LIPINSKI, « Psaumes », col 6 constate que les actions de grâces consistent à louer et à célébrer Dieu pour ce qu'il a accompli auprès de son peuple. Elles sont également collectives (Ps 67, 124, 129) ou individuelles (Ps 18, 30, 32, 34, 40, 41, 66, 92, 116, 118, 138). Le peuple ou les particuliers y louent Dieu pour les prières exaucées et les bienfaits accordés. La structure littéraire de ces psaumes est selon H. GUNKEL, proche de celle des hymnes. Pour C. WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 204, ces Psaumes d'action de grâce sont appelés aussi « louange narrative ». A côté de ces trois grands genres, H. GUNKEL distingue des psaumes royaux, qui reflètent le langage et le cérémonial de la cour (Ps. 18, 20, 21, 45, 72, 101, 110, 132, 144), des chants de pèlerinage à Jérusalem (Ps 84, 122), des psaumes didactiques, qui mettent en œuvre des thèmes sapientiaux (Ps 1, 37, 44, 73, 91, 112, 127, 128, 133), des liturgies (Ps 15, 24, 132), des psaumes à oracle (Ps 2, 12, 14, 20, 50, 60, 75, 81, 82, 85, 91, 95, 110, 121, 126, 132).

⁵³ J. M. AUWERS, « Où va l'exégèse du Psautier ? », p. 375.

Cette intuition de l'exégète allemand va déterminer profondément l'orientation de l'exégèse psalmique. Par contre, avec cette approche la question de l'auteur a été reléguée au second plan.

En ce qui concerne la genèse du Psaume 90, l'exégète allemand avance l'hypothèse de deux unités textuelles:⁵⁴ les versets 13-17 sont à regarder selon lui comme une composition postérieure, constituant une sorte d'annexe au Psaume originel (les versets 1-12), qui auraient servi de base à l'auteur du second texte.⁵⁵ L'auteur « potentiel » apparaît pour H. GUNKEL comme celui qui aurait fait des retouches sur le poème originel, dans le but de donner une nouvelle orientation à son propos. A la lumière de cette observation, l'exégète allemand interpréta le Psaume 90 à la fois comme un hymne (les versets 1-12), et une prière de supplication (les versets 13-17).

S. MOWINCKEL,⁵⁶ tout en prenant à son compte les observations de H. GUNKEL, va ouvrir dans ses *Psalmenstudien* (1921-1924) une nouvelle direction dans l'interprétation du Psaume 90. Selon cet auteur, les Psaumes ne doivent en aucun cas être regardés comme des copies spirituelles des temps anciens, mais comme des chants et des prières, composés et utilisés spécialement en Juda avant la destruction du premier temple. Eu égard à ce qui vient d'être dit, les Psaumes sont qualifiés de textes comportant une fonction et un contexte cultuel. Dans ce sens, S. MOWINCKEL interprète le Psaume 90 comme un Psaume de sagesse, créé à partir des éléments qui ont existé dans la tradition et qui sont orientés vers un nouveau sens. S. MOWINCKEL est en ce sens, le premier exégète à qualifier le Psaume 90 de « psalmographie savante ».⁵⁷

A la suite de cette observation, un contexte cultuel et liturgique lui fut dès lors attribué. En effet, non seulement le Psaume 90, mais tout le livre quatrième du Psautier furent rattachés à la célébration de la fête de *Sukkôt*. D'après cette

⁵⁴ Voir H. GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen*, p.117-139. Les versets 1-12 sont regroupés dans la catégorie des hymnes, voir aussi E. LIPINSKI., « Psaumes », col. 13, tandis que, les versets 13-17, sont répertoriés parmi les psaumes de supplication nationale. Voir E. LIPINSKI, « Psaumes », col. 86.

⁵⁵ M. E. TATE, *Psalms*, p. 437.

⁵⁶ S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien I-VI*; id., *The Psalms in Israel's Worship*.

⁵⁷ Par cette expression, l'on désigne des psaumes spécifiques dont l'objectif principal est l'instruction du peuple. A la suite de S. MOWINCKEL, M. E. TATE, *Psalms*, p. 439, l'adopte. Voir aussi M. ROSE, « Les Psaumes », p. 493.

observation, le Psaume 90 est appréhendé par S. MOWINCKEL comme un chant exécuté jadis lors de la cérémonie d'ouverture, tandis que les Psaumes 91-104 relevaient des liturgies quotidiennes, du matin et du soir, durant les sept jours de la fête. Quant aux Psaumes 105-106, S. MOWINCKEL les considère comme ajoutés postérieurement, sans doute après l'Exil, pour la liturgie du huitième jour, ponctuant la clôture de la fête.⁵⁸ Ces idées ont trouvé un écho favorable auprès des exégètes de plusieurs courants exégétiques qui, sans émettre nécessairement comme lui des propositions et des hypothèses sur les éventuels contextes historiques ou culturels du Psaume 90, ont multiplié d'autres arguments pour témoigner de l'influence du courant sapientiel qui détermine le texte du Psaume 90.⁵⁹

Les positions de H. GUNKEL et de S. MOWINCKEL vont se révéler déterminantes pour la recherche psalmique en particulier. Elles révèlent deux avancées considérables. En effet, d'une part, on dispose désormais de critères fondamentaux, nécessaires pour classer les différents genres littéraires du Psautier, d'autre part, on dispose d'un cadre déterminé pour chaque Psaume en particulier comme il aurait pu fonctionner en Israël et en Juda. A partir de ces résultats, on peut noter dans l'interprétation des Psaumes la place considérable prise par la classification des genres littéraires, qui devient déterminante pour une première prise de contact avec les Psaumes, et permet une classification référentielle pour d'éventuelles études comparatives entre les différents Psaumes.⁶⁰ L'influence de H. GUNKEL fut telle qu'on a vu apparaître les commentaires de E. KÖNIG (1927),⁶¹ et de G. CASTELLINO (1955),⁶² qui regroupent les pièces du Psautier par genre littéraire. On retrouve cette même option méthodologique, à fond historico-critique, dans les travaux d'auteurs comme H. J. KRAUS (1979),⁶³ E. LIPINSKI (1973),⁶⁴ et L. SABOURIN (1988).⁶⁵

Que reste-t il de la recherche sur les genres littéraires psalmiques ?

⁵⁸ J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, p. 841.

⁵⁹ Ainsi B. VAWTER, « Post Exilic Prayer and Hope », pp. 222; E. PODECHARD, *Le Psautier*, p. 128; J. SCHNOCKS, *Vergänglichkeit und Gottesherrschaft*, pp. 171-177; C. FORSTER, *Begrenztes Leben als Herausforderung*.

⁶⁰ ALONSO SCHÖKEL, « Poésie biblique », col. 52.

⁶¹ E. KÖNIG, *Die Psalmen*.

⁶² G. CASTELLINO, *Libro dei Salmi*.

⁶³ H. J. KRAUS, *Die Psalmen*.

⁶⁴ E. LIPINSKI, « Psaumes ».

⁶⁵ L. SABOURIN, *Le livre des Psaumes, traduit et interprété*.

H. GUNKEL et ses successeurs voulaient établir leur classement sur la base d'observations objectives. « Aujourd'hui, avec le recul, la distinction des genres littéraires apparaît pourtant comme plus pragmatique que scientifique ».⁶⁶ L'existence des familles de Psaumes est bien réelle, et l'immense effort de la *Formgeschichte* n'a pas été vain; il a en particulier attiré l'attention sur l'enracinement communautaire des textes. On doit reconnaître néanmoins que la méthode n'a pas toujours été appliquée avec le discernement nécessaire. La propension à classer les Psaumes dans des genres littéraires bien définis présente des risques et des failles considérables pour la *Gattung* telle qu'elle est définie par H. GUNKEL.⁶⁷ On relève une inadéquation partielle dans le classement de certains Psaumes. « Cette approche ne fait pas la part suffisamment grande à la créativité des psalmistes. Relevons par exemple la présence des Psaumes « mixtes », qui articulent diverses formes littéraires. On note en effet que H. GUNKEL lui-même n'a pas été pleinement fidèle à sa méthode. Ainsi introduit-il dans sa classification un groupe qui repose plutôt sur un élément thématique : les Psaumes dits royaux qui regroupent des formes littéraires diversifiées : supplication (Ps 20 et 72), action de grâce (Ps 21), rituel d'intronisation (Ps 2 et 110), célébration de mariage (Ps 45) ».⁶⁸ L. ALONSO SCHÖKEL note à propos de cette classification unilatérale des Psaumes : « Il existe un certain danger, celui d'exagérer l'importance du genre littéraire pour la compréhension de l'œuvre poétique. Ce danger existe spécialement lorsque, à la sensibilité littéraire, se superpose une soif technique de tout classer ».⁶⁹ La leçon à retenir dans ce genre de cas est de savoir que « la vie déborde les classements ».⁷⁰ Pour tout dire, on ne doit pas ignorer que « les Psaumes sont d'abord des cris qui jaillissent des profondeurs de l'expérience et des désirs humains et ne se plient pas aux règles de genres littéraires précis. La notion même de genre littéraire est ambiguë, dans la mesure où elle risque de minimiser la part de créativité du poète, pour l'enfermer dans des schémas codifiés ».⁷¹

⁶⁶ J. VERMEYLEN, « Il y a psaume et psaume », p. 14.

⁶⁷ On relève cette difficulté justement à propos du genre littéraire du Psaume 90. Le Psaume est à la fois un hymne et un poème sapientiel.

⁶⁸ B. BERNARD, « Etat de la recherche », p. 15

⁶⁹ L. ALONSO SCHÖKEL, « Poésie hébraïque », col, 47-90, spéc. col. 52 et 83.

⁷⁰ B. BERNARD, « Etat de la recherche », p. 15.

⁷¹ J. VERMEYLEN, « Il y a psaume et psaume », pp. 32-33.

Comme on le constate, la *Gattungen* aurait privilégié une vue unilatérale, qui ne tient nullement compte des autres milieux et des autres situations existentielles, telles que la méditation ou le recueillement, l'édification spirituelle ou l'instruction religieuse, etc. Nonobstant ces questions soulevées et ces critiques formulées, il reste néanmoins que les critiques qu'on pourrait lui adresser,⁷² les intuitions de H. GUNKEL et de ses successeurs ne sont pas prêtes à être enterrées aussitôt. Au contraire, elles restent incontournables, comme nous allons le remarquer dans la suite de l'étude, pour une exégèse méthodique-critique des Psaumes.

3. LE PSAUME 90 APRES H. GUNKEL.

Le retentissement que la méthode de H. GUNKEL et de ses continuateurs a eu dans la recherche psalmique s'est révélé fructueux pendant de longues années. Cette méthode continue d'être utilisée par des auteurs qui s'appliquent à collecter à travers le vocabulaire et les expressions utilisées, dans les Psaumes en général et dans le Psaume 90 en particulier, des éléments des genres littéraires pour affiner, non sans nuances particulières, la spécificité de la méthode. Mais à l'heure actuelle, ce modèle littéraire a beaucoup évolué. La tendance des études sur les Psaumes se partage entre les méthodes historico-critiques et synchroniques d'une part, et d'autre part avec les approches plurielles, qui ne cessent de multiplier des accents particuliers pour l'interprétation des Psaumes. Pour l'interprétation du Psaume 90, on retiendra trois approches principales.

a. Les approches dites structurelles.

Sans nier la nécessité et l'importance de l'identification du genre littéraire des Psaumes, comme le montre l'approche historico-critique, les approches dites

⁷² On pourra lire à ce propos les observations de E. BONS, « Liminaire », p. 437 : « Malgré le succès indéniable qu'a eu la *Formgeschichte* depuis plus de deux générations, elle a ses limites, comme chaque méthode d'ailleurs. N'en signalons que trois :

1. Il existe des Psaumes qui résistent à toute tentative de classement. Tel est par exemple le cas pour les Psaumes qualifiés de « royaux » (Ps 2; 18; 20 etc.). Ceux-ci sont tellement hétérogènes qu'on a du mal à les attribuer à un genre littéraire très précis tel qu'il est postulé par les partisans de la *Formgeschichte*. 2. L'insistance mise sur les genres littéraires a pour conséquence que l'on accorde trop peu d'importance à l'analyse des Psaumes en tant que textes individuels avec leurs caractéristiques littéraires. 3. La *Formgeschichte* considère le Psautier comme une collection de 150 Psaumes dont l'ordre n'a aucune incidence sur l'interprétation d'un Psaume donné. Dès lors, l'exégèse des collections et des sous-collections du Psautier est une tâche qui n'a pas été prise en compte par les adeptes de la *Formgeschichte* ».

structurelles mettent un accent particulier sur la prise en compte de l'individualité de chaque Psaume et sur la structure du texte.

L'approche structurelle, qui connaît à l'heure actuelle une indéniable expansion,⁷³ a aussi une préhistoire.⁷⁴ En effet, les balbutiements d'une analyse structurelle ont commencé à poindre d'abord dans le sillage de la rhétorique greco-latine.⁷⁵ La tendance en ces temps-là était de vouloir retrouver dans les textes bibliques l'application des règles que les Grecs et les Romains avaient édictées pour qu'un discours oral ou écrit soit à la fois captivant et convaincant. Cette manière de procéder, malgré son originalité, s'est révélée d'une application difficile aux textes de la Bible. Cette difficulté s'expliquant par la différence fondamentale entre la rhétorique gréco-latine et la rhétorique biblique. En effet, « le grec démontre, l'hébreu montre ».⁷⁶ A travers cette formule, R. MEYNET souhaite mettre en évidence deux enseignements : D'abord, montrer que le Grec veut convaincre en imposant un raisonnement imparable, alors que le Juif veut uniquement indiquer le chemin que le lecteur pourrait emprunter s'il désire comprendre. Ensuite, cet auteur voudrait mettre en valeur la connaissance des lois spécifiques de la rhétorique biblique, qui préside à la composition des textes, et qui serait la seule condition indispensable pour bien les comprendre.

Compte tenu de ces considérations, le deuxième courant d'approche structurelle sera davantage attentif aux procédés sémitiques de composition des textes bibliques; enracinés dans la tradition littéraire biblique et dans la culture sémitique. Les exégètes de ce courant vont déceler dans les textes les traces des compositions symétriques, grâce auxquelles des rapports seront établis entre les divers éléments du texte. C'est donc l'étude des multiples formes de parallélisme et d'autres procédés sémitiques de composition qui doit permettre de mieux discerner la

⁷³ Voir M. GIRARD, *Les Psaumes I*, spéc, pp. 15-21.

⁷⁴ A ce sujet, on lira avec intérêt R. MEYNET, *Lire la Bible*, p. 77, pour qui en effet, « L'analyse rhétorique n'est pas une méthode nouvelle, même si elle n'est affirmée comme telle que depuis quelques décennies. Fondée au début du XIX^{ème} siècle en Angleterre, elle se réclame d'un autre Anglais du milieu du XVIII^{ème} s qui se réfère à un juif italien du XVI^{ème} s, AZARIAS DEI ROSSI, lui même héritier d'une tradition qui remonterait au I^{er} siècle avant notre ère. Sa caractéristique est d'une part, d'être marquée par le pragmatisme anglais qui ne part pas de théories, mais de l'observation des faits et, d'autre part, de s'enraciner dans la tradition juive; tout au moins insiste-t-elle sur la spécificité de la rhétorique biblique ».

⁷⁵ Cf. Le commentaire du Psautier de CASSIODORE.

⁷⁶ R. MEYNET, *Lire la Bible*, p. 91.

structure littéraire des textes et aboutir ainsi à une meilleure compréhension de leur message.

Comme on peut le remarquer, ce qui distingue cette approche de la première, c'est le fait qu'elle soit née dans le champ propre de l'exégèse biblique. Aussi, le premier à décrire l'essentiel de cette poésie hébraïque particulière fut R. LOWTH, (1753).⁷⁷ Il fut suivi dans les années 1820-1825 par deux autres exégètes anglais, J. JEBB et T. BOYS, qui élaborèrent un premier système de description de la poésie hébraïque et biblique.⁷⁸ Ces deux exégètes seront les véritables fondateurs de l'analyse rhétorique. Cependant, leurs travaux furent peu à peu occultés par ceux de l'exégèse historico-critique. Il faudrait attendre un bon siècle pour que le flambeau soit repris par le chercheur américain, NILS WILHELM LUND (1942),⁷⁹ dont l'apport, parmi les plus significatifs, fut l'élaboration des lois caractérisant le centre des compositions concentriques. Après lui, il y a lieu de signaler les ouvrages de E. GALBIATI (1956),⁸⁰ de P. LAMARCHE (1961),⁸¹ et surtout de A. VANHOYE (1963),⁸² qui vont étudier la composition littéraire de livres entiers. Avec ces auteurs, on peut affirmer que l'essentiel de la poésie hébraïque était détecté. Leur mérite est certain, mais il manquait un vrai cadre théorique, une claire distinction des niveaux d'organisation des textes, et une terminologie transparente, propre et indispensable pour comprendre un système cohérent. C'est à cette tâche que vont se consacrer les études ultérieures.

Après les premières tentatives de théorisation par H. VAN DYKE PARRUNAK (1982),⁸³ M. GIRARD (1984),⁸⁴ et R. MEYNET (1979, 1982, 1989),⁸⁵ la détection des structures dans la littérature biblique a été élevée au rang d'une véritable technique de la critique structurelle. On peut dès lors parler d'une approche structurelle, entendue non seulement comme un relevé des structures des textes bibliques, mais bien

⁷⁷ R. LOWTH, *Leçons sur la poésie sacrée des Hébreux*.

⁷⁸ R. MEYNET, *Lire la Bible*, p. 80.

⁷⁹ N. W. LUND, *Chiasmus in the New Testament*.

⁸⁰ E. GALBIATI, *La struttura letteraria dell'Esodo, Editiones Paulinae*.

⁸¹ P. LAMARCHE, *Zacharie IX-XIV. Structure littéraire et messianisme*.

⁸² A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*.

⁸³ H. VAN DYKE PARRUNAK, « Some axioms for literary architecture », Spéc. pp. 1-16.

⁸⁴ M. GIRARD, *Les Psaumes. Analyse structurelle et interprétation, I*, Spéc. pp. 31-47.

⁸⁵ R. MEYNET, *Quelle est donc cette Parole ? Lecture « rhétorique » de l'Évangile de Luc (1-9 et 22-24)*; R. MEYNET, *Initiation à la rhétorique biblique*; « Qui donc est le plus grand ? », *Initiations*; R. MEYNET, *L'Analyse rhétorique, Initiations*.

comme une étude de chaque texte isolément. M. GIRARD s'est distingué parmi ces auteurs par le fait qu'il arrive à étudier tous les cent cinquante Psaumes du Psautier, et en dégage le sens de chaque Psaume à partir des agencements structurels et de leurs différents niveaux de composition. On peut dire qu'avec une méthodologie plus serrée et un cadre théorique stable et standardisé, M. GIRARD a fait passer l'analyse structurelle à la critique structurelle.⁸⁶

Sur le plan de la recherche psalmique, le résultat de ces recherches constitue une nouveauté. Il ne sera plus question d'étudier uniquement des collections, encore moins de regrouper les Psaumes par leurs genres littéraires, mais bien de valoriser chaque Psaume comme un texte particulier; il ne sera plus question non plus de considérer chaque Psaume comme simplement une succession de vers, mais plutôt comme un texte qui comporte une séquence organisée, une expression riche et complexe, ayant une organisation qui est par le fait même signifiante.⁸⁷

Comment ces approches dites « structurelles » abordent-elles l'exégèse du Psaume 90 ?

Répondre à cette question exige de dégager d'une part la particularité de ces approches dites structurelles, d'autre part d'examiner les différentes hypothèses des auteurs sur la structure du Psaume 90. Trois noms retiendront notre attention à ce sujet. Il s'agit de S. SCHREINER (1978),⁸⁸ de P. AUFFRET (1980)⁸⁹ et de M. GIRARD⁹⁰ (1994-96).

S. SCHREINER est le premier à présenter le Psaume 90 comme une unité littéraire, esthétique et artistique.⁹¹ Il considère le Psaume 90 comme un texte divisé en deux sections. On retrouve d'une part les versets 2. 4. 8. 13. 16. 17, qui comportent les raisons de l'agir divin (en allemand, la *Richtigkeit*), et d'autre part, on distingue les versets 1b. 3. 5. 6. 10. 14. 15. 17ab, qui présentent les effets pour l'homme, (la

⁸⁶ M. GIRARD, « Exégèse des psaumes. Etat de la recherche », p. 139.

⁸⁷ La terminologie « structurelle » requiert des précisions. Elle ne doit pas se confondre avec une des étapes des méthodes diachroniques, mais elle se conçoit véritablement comme une approche spécifique relevant des études synchroniques.

⁸⁸ S. SCHREINER, « Erwägungen zur Struktur des Psalms 90 ».

⁸⁹ P. AUFFRET, « Essai sur la structure littéraire du Psaume 90 ».

⁹⁰ M. GIRARD, *Les Psaumes redécouverts*. En 3 volumes.

⁹¹ S. SCHREINER, « Erwägungen zur Struktur des Psalms 90 », p. 80.

These). Ces deux parties sont comme soutenues par les versets 11-12, qui sont considérés comme le pivot du Psaume. Après ces observations, l'exégète allemand soutient l'hypothèse d'une unité littéraire du Psaume 90, qui porte la marque d'une supplication communautaire. Toutefois on doit noter que S. SCHREINER manifeste une certaine prudence en ce qui concerne l'hypothèse de son unité rédactionnelle.

P. AUFFRET suivra globalement l'étude de S. SCHREINER, avant de proposer sa propre hypothèse. Dans l'ensemble, il partage ses observations sur l'unité thématique du Psaume 90. Cependant, il prend des distances par rapport à la présentation de la structure du Psaume faite par son prédécesseur. En effet, P. AUFFRET dégage deux ensembles parallèles dans le Psaume 90, où les termes correspondants sont présentés dans un sens contraire :

v. 3 (-) : retour à la poussière

v. 13(+) : retour de Dieu

v. 4 (-) : rapidité tragique d'un millénaire (mille années ... un jour)

vv. 14-15(+) : demande des années heureuses (des jours ... des années)

vv. 5-6 (-) : comme l'herbe qui fane entre matin et soir

v. 16 (+) : splendeur de Dieu sur les siens et leurs enfants.

A l'issue de ces observations, l'exégète français dégage lui aussi une structure bipartite, qui comprend les versets 3-10 d'une part et les versets 11-17 d'autre part. La première partie du Psaume 90 évoque d'après lui une situation malheureuse dans laquelle se trouve l'homme (la fragilité humaine), tandis que la deuxième partie se présente comme une longue prière comportant deux objectifs. La première partie consiste à retrouver la situation évoquée aux versets 1-2 auprès d'un Dieu dont on connaît la fidélité passée et dont on attend et espère celle à venir,⁹² tandis que la seconde partie se propose de sortir l'homme de la situation malheureuse, (cf. vv. 3-10), qu'il aurait lui même provoquée. Comme on peut le constater, l'hypothèse de P. AUFFRET reprend intégralement, mais en des termes différents, les résultats de S. SCHREINER. Néanmoins, à la différence de ce dernier, les versets 1-2 sont interprétés par lui comme le résultat à atteindre que le psalmiste propose à sa communauté. C'est même à proprement parler la finalité du Psaume 90.

⁹² P. AUFFRET, « Essai sur la structure littéraire du Psaume 90 », p. 275.

Intervenant à son tour, à la suite de ces deux précédentes thèses, M. GIRARD commence son étude⁹³ par deux remarques sur la structure diptyque et bipartite de S. SCHREINER et de P. AUFFRET. Au premier, il reproche de vouloir établir entre les différents versets un rapport synonymique, qui manque de fondement textuel probant, et qui laisse de côté une grande part de récurrences fort intéressantes, à même de déchiffrer le Psaume 90. Quant au second, il critique sa structure du Psaume 90, qu'il trouve peu claire et moins définitive. Pour lui, en effet, le Psaume 90 se présente comme un texte divisé en deux parties, comportant deux dyades AA' et BB'. La première dyade [AA] est une sorte de point d'appui théologique où le psalmiste fonde sa supplication sur la stabilité de Dieu (vv.1-2). Il en retrace l'origine et la manifestation, avant la création et tout au long de l'histoire d'Israël et il demande sa continuité perpétuelle (v.17). La seconde dyade [BB] développe selon lui le thème de « la fugacité de la vie humaine dans le cadre d'une étiologie morale et théologique »⁹⁴ (cf. les vv. 3-10 et 11-12). Le psalmiste, d'après l'exégète canadien, implore une intervention de salut en faveur de son peuple, et ce, en termes de longévité des personnes, de fécondité des familles et de survie de la nation israélite. Dans cette radiographie structurale, qui repose sur des critères les plus rigoureux qui soient, M. GIRARD fait apparaître la portée essentielle de la supplication du Psaume 90.

Nous résumons dans ce tableau les résultats de la radiographie structurale de M. GIRARD, dont l'objectif est de mettre en pleine lumière la nuance de supplication qui caractérise le Psaume 90.

A. Louange [point d'appui théologique de la supplication qui va suivre] (vv. 1-2)	A'. finale de la supplication (v. 17)
B. Lamentation [exposé du problème] (vv. 3-10), se terminant par une pré-supplication de type didactique et sapientiel (vv. 11-12)	B'. supplication de salut proprement dite (vv. 13-16)

⁹³ Voir les propositions de M. GIRARD, *Les Psaumes*, II, pp. 270-272; 511-514.

⁹⁴ M. GIRARD, *Les Psaumes*, II, p. 514 relève le lien que le Psalmiste établit ici entre le péché de l'homme et la mort, comme conséquence. Il note qu'à la racine du phénomène de la mortalité, se trouve le péché qui suscite la colère de Dieu.

Que dire de ces études ?

Deux observations doivent être faites. En premier lieu, on constate la différence des structures et de la méthodologie de structuration qui caractérise les trois auteurs. Chacun d'eux a dégagé à partir de ses propres critères et de ses intuitions la structure du Psaume 90, ainsi que le sens qui en découle. Ces différences sont révélatrices de la complexité de l'approche structurale et de la place importante que tient la subjectivité qui caractérise cette approche dans la manière d'aborder l'étude des Psaumes.⁹⁵ Toutefois, il faut reconnaître une lumière que nous révèle cette approche, à savoir que l'interprétation d'un Psaume ne se limite pas à la détermination de son (ou ses) genre (s) littéraire(s) ou au commentaire de ses versets, l'un après l'autre, mais requiert davantage l'examen de sa structure d'ensemble.

La deuxième observation se fonde sur les résultats de ces efforts de structuration du Psaume. En effet, loin d'être contradictoires ou opposées, ces trois études s'accordent sur plus d'un point. Elles présentent l'hypothèse d'une unité littéraire du Psaume 90, et ce, grâce aux récurrences et aux correspondances des termes d'une part, et grâce à l'inclusion des versets 1-2 et 17, d'autre part. Les analyses des trois auteurs dans cette approche structurale, démontrent que le motif de la fragilité humaine constitue le thème majeur de l'ensemble du Psaume, et donc qu'il ne se limite nullement à sa première partie. Le motif de la fragilité du temps de l'homme se présente ainsi comme l'objet de la plainte du psalmiste. (vv. 1-12), mais aussi comme une occasion pour demander le secours de Dieu en faveur de son peuple, dans les versets 13-17. Dans ce sens, la prière des versets 13-17 doit être considérée comme la réponse aux questions que le psalmiste se pose aux versets 1-12. On peut dès lors regarder le Psaume 90 comme un texte certes formé de deux ensembles littéraires (les versets 1-12 et les versets 13-17), mais un texte, qui brille par son unité thématique.

En ce qui nous concerne, ce résultat facilite la lecture continue du Psaume 90, et nous évite de le découper, en faisant des aller-retours sur ses éventuelles sources

⁹⁵ Voir J. M. AUWERS, « Tendances actuelles des études psalmiques », p. 90; P. AUFFRET, « Et moi sans cesse avec toi - Etude structurale du Psaume 73 », pp. 241-276; M. GIRARD, « L'exégèse des Psaumes. Etat de la recherche », p. 138.

identifiées ou non. En clair, une telle considération du Psaume 90 permet de mieux discerner le message qu'il véhicule.

b. L'approche poétique.

L'approche poétique en exégèse s'inscrit dans la continuité de l'approche structurelle, avec laquelle elle partage aussi bien le parcours historique que des objectifs majeurs.⁹⁶ Cependant, il est nécessaire de souligner la spécificité du terme rhétorique dans le but de montrer l'enjeu de la signification du texte poétique par l'étude du style, du langage, du décodage des images et des métaphores du texte. L'originalité d'une telle orientation de recherche se manifeste dans les travaux entre autres de W. RICHTER (1971),⁹⁷ de G. E. WATSON (1984),⁹⁸ R. ALTER (1985),⁹⁹ et de NORTHROP FRYE (1984).¹⁰⁰ Leurs recherches ont tenté de dégager la signification d'un texte poétique à travers l'étude du style, du langage, du décodage des images et des symboles qui le constituent. Cette approche poétique étudie donc le tout du langage, à savoir les expressions, les métaphores, les images et les motifs. Ce sont ces aspects qui introduisent le lecteur du Psaume au cœur d'une expérience souvent ineffable, et facilitent l'accès à un mode autrement inaccessible. Pour les exégètes qui utilisent cette approche, les images, les mots et les expressions dans des textes bien déterminés sont appréhendés comme des véhicules qui suggèrent et conduisent au delà des réalités visibles, et disent une chose pour en évoquer une autre. Les images qu'elles décortiquent, sont à même de véhiculer une idée et de favoriser la compréhension d'un texte donné. Une telle préoccupation est adaptée à la lecture des Psaumes qui offrent plus de figures de relation entre Dieu et les hommes que de concepts.

⁹⁶ Pour M. GIRARD, *Les Psaumes, redécouverts*, I, p. 28, fait remarquer que malgré leurs aspects similaires, les approches structurelles et rhétoriques sont bien distinctes, et ne doivent en aucun cas être mélangées. Selon lui, on doit utiliser la terminologie « analyse rhétorique », dans un sens strict, pour mettre en lumière la structure argumentative d'un discours, d'instruction sapientielle ou d'une épître, soit à partir des canons de la rhétorique grecque classique, soit à partir des techniques judaïques[rabbiniques] d'exposition, de développement, de démonstration ou de réfutation d'une idée ou d'un thème ».

⁹⁷ W. RICHTER, *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*.

⁹⁸ G. E. WATSON, *Classical Hebrew Poetry*.

⁹⁹ R. ALTER, *L'art de la poésie biblique*.

¹⁰⁰ F. NORTHROP, *The great code. The Bible and Literature*.

Pour l'étude du Psaume 90, nous retiendrons les résultats de recherches de deux auteurs : L. ALONSO SCHÖKEL (1972, 1996, 2000),¹⁰¹ et de R. ALTER,¹⁰² pour le simple fait que le premier définit d'une manière évidente le cadre théorique de l'approche poétique avec des critères aussi rigoureux que fiables, pour l'analyse des textes poétiques, tandis que le second fait une application de l'approche sur le texte poétique du Psaume 90.

Certes l'ouvrage de L. ALONSO SCHÖKEL, *A Manual of Hebrew poetics* (2000) ainsi que son volumineux article sur la poésie hébraïque (1972) constituent dans ce domaine une mine d'informations. Néanmoins, c'est dans son commentaire du Psautier¹⁰³ que se trouvent des indications précises pour une bonne critique du Psaume 90. D'emblée, L. ALONSO SCHÖKEL observe que le Psaume 90 est dominé par le champ sémantique du temps. Aussi se propose t-il dans un premier temps, de faire un relevé des termes et des expressions qui évoquent la réalité du temps. Ensuite, il montre comment ces éléments temporels entrent en relation pour former des figures diverses qui se découvrent en lectures successives. La conclusion de L. ALONSO SCHÖKEL¹⁰⁴ qui ne tarde à venir, met en valeur deux ordres dans la présentation du temps de l'homme, à savoir a) un ordre décroissant dans la durée, qui va de la plus grande unité du temps de l'homme (la perpétuité, les générations des humains qui se succèdent dans le monde, les années...), à la plus petite unité du temps (la nuit) qui passe et b) un ordre croissant qui commence par la naissance d'une petite unité de vie (naissance de l'homme et de la plante, histoire d'un homme), et qui monte jusqu'à la grandeur de l'éternité de Dieu. On peut dire que L. ALONSO SCHÖKEL montre, dans la lecture du Psaume 90, comment d'une part l'existence humaine, marquée par la fragilité, s'étirole dans le temps, et d'autre part,

¹⁰¹ L. ALONSO SCHÖKEL, « Poésie hébraïque »; id., *Salmos II*; id., *Manual of Hebrew poetics*.

¹⁰² R. ALTER, *L'art de la poésie biblique*.

¹⁰³ L. ALONSO SCHÖKEL, *Salmos 73-150*, pp. 1164-1182.

¹⁰⁴ L. ALONSO SCHÖKEL, *Salmos 73-150*, p. 1170, fait le commentaire suivant : « Inmediatamente llama la atención la reiteración de los términos días-años, incluso con la extraña variante masculino/femenino: día (4. 9. 12. 14. 15), año (4. 9. 10. 15). Formas binarias: *dwr wdwr* generación tras generación, *m'dwlm w'd'wlm* desde siempre y por siempre, *bqr y 'br* mañana y tarde (y noche); los adverbios, antes, hasta cuando, aprisa (infinitivo?); los verbos de paso o decadencia, pasar, irse, volar, marchitarse, volver al polvo; los números como media del tiempo. Por encima de semejante acumulación se levanta bien siluetado, duplicado, el verbo de estabilidad *kwnnh*. El campo del tiempo gobierna con rigor el poema. En orden descendente de duración podemos colocar: perpetuidad, generación, años, días, ayer, noche, vela, mañana, tarde. En dirección ascendente colocamos: la duración de una planta, la vida de un hombre, la historia humana, el tiempo cósmico, la perpetuidad de Dios. Dentro del poema, las piezas temporales entran en relación y forman figuras diversas, que se descubren en lecturas sucesivas ».

comment cette vie de l'homme et de la plante finit par célébrer la grandeur et l'éternité de Dieu. On voit nettement cette perception du temps dans ce schéma :

Un ordre décroissant : la génération : (בדר ודר) (v. 1); l'année (שנה) (v. 4); le jour hier : (כיום אתמול) (v. 4); « le sommeil de » la nuit : (שנה) (v. 5); la veille : (אשמורה) (v. 4); le matin : (בקר) (v. 5); et le soir : (ערב) (v. 5).

Un ordre croissant : la vie d'une plante : (כחציר יחלה) (v. 5); la vie d'un homme : (ימי-שנותינו) (v. 10); l'histoire humaine : (תשב אנוש ערדכא) (v. 3); le temps cosmique : (בתרם הרים ילדו ותחולל ארץ ותבל) (v. 2); et l'éternité de Dieu : (בתרם הרים ילדו ותחולל ארץ ותבל) (v. 2).

En raison des liens qui unissent les figures succesives relevées dans ce schéma, l'exégète espagnol vient à décélérer une structure tripartite qui marque et définit le Psaume 90.

- A : (versets 1-6) : première unité : le psalmiste compare le temps de Dieu et celui de l'homme.
- B : (versets 7-11) : deuxième unité : le temps de l'homme est jugé à la lumière de la colère de Dieu.
- C : (versets 12-17) : troisième unité : la prière de supplication du sage,

Dans cette structuration, le thème du temps apparaît comme le thème majeur du Psaume 90. Aussi L. ALONSO SCHÖKEL¹⁰⁵ propose t-il la lecture du Psaume 90 dans ses trois unités textuelles : Le Psaume se comprendrait d'abord comme une méditation de sagesse, qui se fonde sur l'étiement du temps de l'homme (cf. vv. 1-6), ensuite, il est une confession de l'homme sur ses péchés, (cf. vv. 7-11); et enfin, il est une prière de sagesse pour échapper à la fugacité ou à l'étiement du temps de l'homme (cf. vv. 12-17). Dans cette perspective, le Psaume 90 d'après l'exégète espagnol se lirait comme un Psaume de sagesse, mieux comme une invitation que le psalmiste lance à l'homme pour acquérir la sagesse. Poursuivant la démarche esquissée par L. ALONSO SCHÖKEL, R. ALTER regroupera les images qui

¹⁰⁵ L. ALONSO SCHÖKEL, *Salmos II*, spéc. p. 1172.

apparaissent dans le Psaume 90 du début jusqu'à la fin dans des catégories thématiques bien précises. Ainsi propose t-il de lire le Psaume 90 comme un poème qui se compose de quatre segments, qui apparaissent comme des étapes successives d'une structure rhétorique.

Les segments peuvent être décrits comme :

- (1) une ouverture adressée à Dieu et une invocation de son éternité (lignes 1-3);
- (2) une évocation, à la troisième personne, du caractère transitoire de l'homme (lignes 4-7);
- (3) une confession, à la première personne du pluriel, de la condition pécheresse de l'homme éphémère (lignes 8-13);
- (4) une prière de la créature éphémère demandant à Dieu la sagesse et la grâce (lignes 14-19).¹⁰⁶

Dans ce sens, sur la ligne 2, qui correspond au v. 2, R. ALTER relève des images de naissance : « enfanter » (יָלַד), « engendrer » (חָיַל), qui évoquent d'une part le commencement du monde, et d'autre part la condition temporelle et passagère de l'homme né de la femme, et ce dans un contraste avec le Créateur, dont l'existence s'écoule d'éternité en éternité, (וּמֵעוֹלָם עַד-עוֹלָם). Sur la ligne 3, il souligne des images de pénitence : « revenir » (שׁוּב), des images du flétrissement et du dessèchement : « submerger » (זָרַם), « passer » (חָלַף), « faner » (גָּלַל), « sécher » (יָבַשׁ), qui traduisent la réalité de la fragilité de l'homme. Sur la ligne 5, il pointe les mots « consumer » (כָּלָה), et « fureur » (חֲמָה), comme des images sous-jacentes d'une humanité sans substance et inflammable, se consumant dans le souffle brûlant de la colère de Dieu. Il revient sur l'image de la pénitence à la ligne 8 à travers l'évocation du terme péché (עוֹן). L'exégète américain décortique toutes les images du Psaume jusqu'au verset 17, où il met en exergue, à travers le verbe « affermir » (כִּוֵּן), la réalité de la restauration et du rétablissement qu'il considère comme l'image marquante qui permet de déceler la stratégie rhétorique du psalmiste dans ce

¹⁰⁶ R. ALTER, *L'Art de la poésie biblique*, pp.173-174.

Psaume. Ainsi, relève-t-il l'importance du verset 17 dans son projet de lecture,¹⁰⁷ en raison de la présence dans ce verset du verbe כוֹן, qui n'exprime pas seulement la solidité de l'action de Dieu, mais bien le renversement de toutes les images de la fragilité de l'homme du début du Psaume 90. La répétition de ce verbe כוֹן à la fin du Psaume 90 signale avec une force particulière le renversement des images qui ont précédé – *herbe fanée, soupirs, réalités consumées par la colère* de Dieu. Avec la bénédiction de Dieu, quelque chose de solide, de durable, de fondé peut dès lors s'inscrire dans l'entreprise humaine.

L'analyse de R. ALTER met en exergue la finalité du Psaume 90 : le Psaume 90, qui commence par la désolation, se termine par des images joyeuses de restauration de la communauté post-exilique, dont il porte un projet d'espérance, et de renaissance. Aussi, R. ALTER considère-t-il le Psaume 90, non pas seulement comme une banale plainte du psalmiste sur la fragilité du temps de l'homme, mais bien comme une réponse de sagesse au sujet de l'existence humaine.

Ces deux études constituent un déplacement dans la recherche psalmique, dans la mesure où elles font prendre conscience de l'individualité des Psaumes et mettent un accent particulier sur l'analyse de la structure et du développement de tout le Psaume. Comme pour les approches dites structurelles, on assiste ici à la valorisation d'un Psaume comme une unité textuelle. En ce qui concerne le Psaume 90, ces deux études mettent en lumière son caractère poétique et composé : à travers la disposition de ses expressions et de ses images, il allie sagesse et supplication dans un rythme admirable, dans le but de proposer une redéfinition de l'espace et du temps de l'homme. Le thème du temps apparaissant comme le thème majeur du Psaume 90. « La brièveté du temps de l'existence de l'homme offre au psalmiste un accès significatif, par voie de contraste, à l'inconcevable atemporalité de Dieu. Cette perception invite l'homme à une forme nouvelle d'intériorité, dans la reconnaissance de son caractère précaire et dépendant ».¹⁰⁸

¹⁰⁷ R. ALTER, *L'Art de la poésie biblique*, p. 178. L'auteur observe à ce propos qu'avec la bénédiction de Dieu, quelque chose de solide, de durable, de fondé, s'inscrit dans l'entreprise humaine. Chacune de nos vies est passagère : la grandeur du poème est de ne jamais perdre de vue cette douloureuse vérité, notamment dans l'espérance croyante de la conclusion. Les actions que nous posons dans la conscience de notre fragilité mortelle peuvent avoir une réelle consistance. Elles sont le creuset humain de la continuité et du renouvellement d'une génération à l'autre.

¹⁰⁸ R. ALTER, *L'art de la poésie biblique*, p. 173.

Cette manière de procéder a l'avantage de mettre en exergue aussi l'importance des images comme des clés de lecture des psaumes. Toutefois, il faudrait se garder de donner trop d'importance à l'interprétation littérale de ces images et de ces métaphores, car elles ne renvoient pas nécessairement aux mêmes réalités. Encore faut-il bien les placer dans leurs contextes. Pour cela, l'approche poétique devra s'associer aux autres techniques d'interprétation, pour découvrir non seulement le mode de fonctionnement des images, mais aussi leur importance dans le monde biblique. Dans tous les cas, avec l'approche poétique, le motif de la fragilité du temps de l'homme apparaît dans le Psaume 90 comme une occasion, sinon un argument rhétorique pour comprendre la grandeur et l'éternité de Dieu et pour mettre l'homme en face de son destin.

c. L'approche canonique.

Sans méconnaître les acquis des approches traditionnelles qui privilégient les aspects diachroniques ou synchroniques dans l'étude des textes bibliques, l'approche canonique, qui tient compte de ces deux aspects, soulève de nouvelles questions et donne des orientations originales dans l'interprétation des Psaumes. En effet, dans la recherche psalmique, l'approche canonique envisage l'étude des Psaumes précisément dans leur forme actuelle comme un livre. « La raison en est que c'est sous cette forme canonique que le Psautier propose aux lecteurs d'aujourd'hui les cent cinquante poèmes jaillis de la prière d'Israël, et c'est sous cette forme peut-être qu'il conviendrait aussi de les lire ».¹⁰⁹ Cette hypothèse de recherche voudrait affirmer que le Psautier n'est pas un simple amalgame de poèmes accumulés de manière aléatoire au cours des siècles, mais bien un livre, au plein sens du terme, dont la forme même est porteuse d'une intention théologique qui rejaillit sur la signification des pièces individuelles.¹¹⁰ En ce sens l'approche dite canonique vient apporter sa pierre dans la construction de l'édifice des recherches exégétiques, comme une nouvelle manière de lire les textes bibliques en général et les Psaumes en particulier.

¹⁰⁹ J. L. VESCO, « L'approche canonique », p. 482.

¹¹⁰ J. M. AUWERS, *La composition littéraire*, p. 5.

On note avec J. M. AUWERS,¹¹¹ que cette approche constitue une avancée considérable dans la recherche psalmique. En ce sens que l'exégèse des Psaumes était caractérisée jusqu'à une date récente par l'étude individuelle de chaque Psaume. Certes, l'approche structurale avait certes déjà permis de dépasser cette considération qui ne recherchait dans les Psaumes que leur formes littéraires primitives, on le sait. Mais c'est surtout l'approche canonique qui a bien pu focaliser son attention sur la composition littéraire du Psautier. En sa faveur, on a vu se multiplier des études sur les Psaumes individuels, non plus à partir d'un hypothétique *Sitz im Leben*, mais dans le contexte du Psautier lui-même, considéré comme un corpus littéraire. Cet intérêt sur la forme finale du texte a pu introduire un déplacement dans la compréhension du Psautier. En effet, on souligne à la fois l'importance de certains textes programmatiques, placés à des endroits stratégiques, on démontre l'existence des certains textes qui offrent les traces d'une interprétation d'autres textes psalmiques ou vétéro-testamentaires, et on redonne une importance capitale aux titres historiques, à de nombreux Psaumes. Une telle exégèse, soucieuse d'honorer le Psautier comme livre, est mieux outillée pour dégager les éléments complémentaires et pour reconstituer la préhistoire des pièces de chaque livre.

Le nom de B. S. CHILDS (1976)¹¹² est attaché à la genèse de cette approche. En effet, cet exégète américain est le premier à avoir soulevé la nécessité d'une véritable remise en question des méthodes traditionnelles en exégèse. Pour lui, la forme finale est la clé pour comprendre un texte, par conséquent, les questions qui intéressent le cadre culturel et historique du texte seront reléguées au second plan, au profit de la fonction que joue le texte dans un livre déterminé, et pour sa résonance dans la communauté.¹¹³ B. S. CHILDS regarde les Psaumes dans leur forme finale comme de

¹¹¹ J. M. AUWERS, « Les voies de l'exégèse », p. 12.

¹¹² B. S. CHILDS, « Reflections on the Modern study of the Psalms »; id., *Introduction to the Old Testament as Scripture*.

¹¹³ A ce sujet, on peut lire le commentaire de B. S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, pp. 99-100. On le cite: « To speak of the canon as a context implies that these Scriptures must be interpreted in relation to their function within the community of faith that treasured them. The Scriptures of the church are not archives of the past but a channel of life for the continuing church, through which God instructs and admonishes his people. Implied in the use of the canon as a context for interpreting Scripture is a rejection of the method that imprison the Bible within a context of the historical past. Rather, the appeal to the canon understands Scriptures as a vehicle of a divine reality, which indeed encountered an ancient people in the historical past, but which continues to confront the church through the pages of Scripture ». Sur la critique de la position de B. S. CHILDS, on lira avec

véritables témoins de la vie ordinaire de tout homme dans la communauté qui a vu naître le texte. Les textes, d'après lui, ont dès lors une valeur normative, car ils continuent à enseigner et à guider tout le peuple. Dans ce contexte, le rôle de l'exégète serait à la fois de déterminer clairement la fonction particulière de chaque Psaume, mais aussi de démontrer comment ces Psaumes individuels s'intègrent et s'incorporent dans le Psautier.

Après cet auteur, on mentionne le nom de J. SANDERS (1977),¹¹⁴ mais aussi surtout celui de G. H. WILSON (1985),¹¹⁵ qui donne à l'approche canonique une impulsion retentissante. Ce dernier découvre, à travers l'ordre des Psaumes dans le Psautier, les traces d'une rédaction de tout l'ensemble. D'après lui en effet, le Psaume 1, par exemple, placé à la tête du recueil, se présenterait comme un guide herméneutique du Psautier. G. H. WILSON aperçoit à travers ce Psaume le processus de transformation de la prière d'Israël à Dieu en Parole de Dieu. Cette transformation devient une preuve que le Psautier n'est pas un livre d'hymnes dans lequel on lirait les Psaumes de façon isolée, mais qu'il doit être considéré comme un livre qui a une intention à communiquer et une leçon à transmettre. C'est un livre à lire et à méditer. La position du Psaume 1 au début du livre signifie que le Psautier n'est plus à prendre comme la réponse de l'homme à Dieu, mais qu'il se donne à être lu et médité jour et nuit, comme une source des paroles divines pour notre vie. Par conséquent, la répartition du Psautier en cinq livres reçoit une importance considérable. G. H. WILSON y voit une intention délibérée des éditeurs de lire avec cohérence les motifs théologiques que le livre développe.

C'est pour cette raison que G. H. WILSON regarde le Psautier comme un livre divisé en deux parties, la première étant composée des trois premiers livres (Pss 1-89) qui traitent de l'histoire de la monarchie de David, et, la deuxième composée des deux derniers livres, (Pss 90-150) comme des chants en l'honneur du Règne de YHWH. De ses observations sur le Psautier, il dégage deux conclusions : premièrement, il

intérêt les observations et les remarques de M. OEMING, *Das Alte Testament als Teils des christlichen Kanons ?*, Spéc. pp. 197-216.

¹¹⁴ J. SANDERS, *Biblical Criticism and the Bible as Canon*, p. 82. Il décrit dans cet ouvrage-programme, les axes majeurs de son approche nommée *Canonical criticism*, comme un processus par lequel l'écriture dans la communauté est un moyen pour préserver la tradition. A travers ce processus, certains textes sont incorporés dans la tradition et deviennent normatifs. Pour lui en effet, « Community is the foundation of canon ».

¹¹⁵ G. H. WILSON, *The Editing of the Hebrew Psalter*.

considère le quatrième livre du Psautier,¹¹⁶ comme à la fois une réponse à la crise de l'alliance avec YHWH, provoquée à la suite de l'échec à la monarchie de David, mais aussi, comme une occasion pour l'homme de méditer sur la fidélité de Dieu; deuxièmement, il trouve que le dernier recueil des Psaumes 146-150,¹¹⁷ constitue la finalité du Psautier à savoir la mise en évidence du serment de David sur l'alliance de Moïse et l'importance du thème du règne de YHWH. Un fait est indéniable : les observations de G. H. WILSON marquent un tournant décisif dans la recherche psalmique. On y discerne en effet deux cadres qui structurent toute la charpente du Psautier : le cadre de l'alliance d'une part et le cadre sapientiel d'autre part. Le cadre de l'alliance est structuré dans les trois premiers livres à travers les Psaumes royaux, tandis que le cadre sapientiel est développé dans les deux derniers livres du Psautier. Cette configuration fait apparaître la stratégie de l'éditeur du Psautier, qui, en plaçant les Psaumes 2 et 144, au début et à la fin du Psautier, met en lumière la dominance du cadre sapientiel sur le cadre de l'alliance. Loin d'être accidentelle, cette stratégie témoigne de l'intention de l'éditeur, de vouloir communiquer à tout prix dans la lecture du Psautier, une leçon théologique. Par ailleurs, cette stratégie s'avère être une preuve évidente de l'impact de l'histoire sur la rédaction du livre lui-même.¹¹⁸

A partir de ces trois auteurs, mais surtout de l'apport de travaux de G. H. WILSON, les études sur la composition littéraire du Psautier se sont rapidement développées. On a vu fleurir un nombre sans cesse croissant de monographies qui entendent honorer le Psautier comme livre. Ainsi, on pourrait citer à titre d'exemple, J. L. MAYS (1993-1994)¹¹⁹ qui estime que la mise en évidence des Psaumes de la Torah est révélatrice de la volonté qu'avaient les éditeurs de faire lire le Psautier comme une méditation de la Loi. Ces réflexions pousseront J. CLINTON McCANN (1993)¹²⁰ à proposer la lecture du Psautier comme une instruction de sagesse. D'autres auteurs se sont préoccupés de rechercher dans le Psautier, soit le livre clé, soit le thème majeur qui serait à la base de la formation du Psautier. C'est le cas par exemple des recherches

¹¹⁶ G. H. WILSON, *The editing of the Hebrew Psalter*, p. 215.

¹¹⁷ G. H. WILSON, *The editing of the Hebrew Psalter*, p. 168.

¹¹⁸ J. M. AUWERS, *La composition littéraire*, p. 12.

¹¹⁹ J. L. MAYS, *The lord Reigns. A theological handbook to the Psalms*.

¹²⁰ J. CLINTON McCANN, *A theological Introduction to the Book of the Psalms*.

de W. BRUEGGEMAN (1999)¹²¹ qui considèrent le Psaume 73 comme le pivot du Psautier, ou celles de J. CREACH (1996),¹²² qui regardent le Psautier dans son ensemble comme un livre organisé autour du thème de YHWH-refuge. Il faudrait encore signaler des études de F. L. HOSSFELD et E. ZENGER (2000),¹²³ de N. L. DECLAISSE-WALFORD (1997),¹²⁴ qui mettent en valeur l'impact des titres qui ouvrent les cinq livres du Psautier, et décèlent une orientation théologique dans les deux derniers livres du Psautier, considérés comme la réponse à l'échec de la monarchie davidique.¹²⁵

Aujourd'hui, l'approche canonique entend diversifier ses accents et présenter un visage assez contrasté, selon qu'elle privilégie les aspects diachroniques ou les données synchroniques ou selon qu'elle fait le pari de tenir la balance égale entre les deux. Dans tous les cas, l'intérêt pour la configuration canonique du Psautier constitue à coup sûr un déplacement important dans la recherche psalmique. Elle a le mérite d'avoir mis en lumière plusieurs aspects qui nous intéressent dans le cadre de cette étude, à savoir :

1. L'approche canonique relève l'importance des titres dans le Psautier. Depuis les travaux de B. CHILDS, qui a plaidé pour une lecture du Psautier dans son état final comme un livre, l'approche canonique met en exergue la place de ces textes programmatiques, placés à des endroits stratégiques dans le Psautier. Ceux-ci sont considérés comme faisant partie intégrante des textes des Psaumes et donnant une orientation pour leur interprétation. Ainsi, « pour fictive qu'elle soit, l'attribution du Psaume 90 à Moïse, homme de Dieu n'en est pas moins porteuse de sens. Ce Psaume fait immédiatement suite à une lamentation sur la ruine de la monarchie davidique (Ps 89) et relance l'interrogation sur la permanence de la חסד divine (Pss 89, 2. 29. 34; 90, 14). Ainsi, on peut interpréter le titre du Psaume 90 en rapport avec le Psaume 89, qui conclut le troisième livre. A cet effet, la voix qui, au Psaume 89, se lamentait sur l'avenir de l'alliance avec David est ainsi renvoyée au passé pré-

¹²¹ W. BRUEGGEMANN, *Bounded by Obedience and Praise: The Psalms as Canon*.

¹²² J. CREACH, *Yahweh as refuge and the editing of the Hebrew Psalter*.

¹²³ F. L. HOSSFELD & E. ZENGER, *Psalmen 51-100*.

¹²⁴ N. L. DECLAISSE-WALFORD, *Reading from the beginning*.

¹²⁵ Cette hypothèse de lecture se reflète dans les travaux des auteurs comme J. M. AUWERS, *La composition littéraire*, pp. 112-116; M. GOULDER, *The Fourth Book of the Psalter*, pp. 269-289; J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, pp. 841-1019; B. GOSSE, « Le quatrième livre du Psautier, Psaumes 90-106, comme réponse à l'échec de la royauté », pp. 239-252.

monarchique d'Israël et aux premières alliances, pour attester de la fidélité de Dieu, qui a été un refuge dans le passé, bien longtemps avant l'époque des rois »¹²⁶.

2. Avec l'approche canonique, on peut noter que le Psautier ne doit plus être considéré comme une simple compilation plus ou moins maladroite de pièces qui auraient toutes préexisté au recueil. Il ne peut être regardé comme le résultat de pures contingences, mais bien comme un texte qui porte une intention théologique propre. Comme on l'accepte aujourd'hui, dans son développement historique, le Psautier est une collection de collections, mais dans son état final, il se donne à lire comme un livre. La prudence exige que la figure du livre soit honorée, et que le titre traditionnel de *sefer tehillîm* soit pris au sérieux. Le livre avec tous ses éléments canoniques est ainsi défini comme un horizon vers lequel regarde l'interprète, avec la conviction que, dans l'assemblage final, chaque Psaume est devenu l'élément d'un tout, dont il reçoit du sens autant qu'il lui en donne. Par conséquent, le fait qu'il y ait un corpus des Psaumes oblige l'interprète à se tenir non seulement devant les pièces individuelles, mais aussi devant l'œuvre achevée dont elles sont devenues les éléments interconnectés. Dans cette perspective, on peut déclarer sans peur d'être contredit que « les éditeurs des Psaumes ont proposé un cadre de lecture, qui est celui du livre mis sous le patronage de David et qui est présenté comme une méditation sur la Torah. Toutefois, il faudrait reconnaître avec humilité que cette configuration canonique, que les éditeurs hébreux ont imposée aux Psaumes, ne peut cependant être considérée comme la norme ultime de leur interprétation... D'autres contextes encore sont dès lors légitimes ».¹²⁷

3. Grâce aux travaux de F. L. HOSSFELD et E. ZENGER, on a pu obtenir une preuve évidente que le développement génétique des pièces du Psautier ne se comprend bien qu'à partir de l'histoire de la rédaction du livre lui-même. Dans ce sens, le livre du Psautier se présenterait comme l'exégète des Psaumes. Dans cette approche, on peut conclure avec J. M. AUWERS¹²⁸ que les hypothèses des commentateurs sur la présence de gloses et de retouches dans le texte des Psaumes, longtemps admises par des commentateurs, se confirment. Ceux-ci ont mis en exergue le travail des éditeurs des Psaumes. Ainsi par exemple, on peut citer l'intuition de S.

¹²⁶ J. M. AUWERS, *La composition littéraire*, p. 20.

¹²⁷ J. M. AUWERS, *La composition littéraire*, p. 180.

¹²⁸ J. M. AUWERS, *La composition littéraire*, p. 174.

MOWINCKEL,¹²⁹ qui a considéré le Psaume 1 comme une composition purement éditoriale, destinée à préfacier le recueil. En effet : le Psaume 1, de facture récente, a été ajouté selon lui avant le Psaume 2 pour former avec celui-ci l'introduction duelle du livre des Psaumes. Dans cette hypothèse, le Psaume 2 a pu fonctionner à lui seul comme une introduction à un Psautier encore en voie de formation, il annonce en effet la structure conflictuelle qui domine les deux premiers tiers du Psautier. Placé en tête d'une série de poèmes dont il résume en lui tout la dramaturgie, le Psaume 2 fonctionne à la manière d'une grille de lecture et propose une identification des protagonistes.¹³⁰ Cette interprétation admet que le Psaume 1 est plus récent que le Psaume 2, mais ne vide pas ce dernier de son contenu. L'un et l'autre se tiennent côte à côte dans le Psautier et parlent à la même hauteur. Entrés successivement dans le livre, ils doivent néanmoins pouvoir être lus ensemble. Un tel acte de lecture constitue précisément le défi que cherche à relever l'exégèse canonique, en s'engageant dans un dialogue avec les textes, qui respecte leurs tensions internes, tout en cherchant à déployer les virtualités de sens suscitées par leur inscription dans un corpus.¹³¹ A ce niveau, les résultats de l'approche canonique ont apporté une considérable ré-orientation de l'exégèse du Psautier. En effet, la question de la fonction du texte dans sa forme canonique, plus que celle du contexte historique ou même de l'auteur, est mise en relief. Le lien entre les Psaumes d'un même livre est mis en évidence. Et l'importance de l'intention théologique, à la base de chaque livre, ne peut évidemment être sous-estimée.

4. PROBLEMATIQUE ET PRESUPPOSES METHODOLOGIQUES.

Après ce survol de l'histoire de l'exégèse du Psaume 90, dans les principales approches scientifiques, il convient présentement de résumer brièvement les observations des auteurs, avant de présenter les objectifs de notre étude, et autant que possible, de proposer notre contribution à ce débat. Aussi, les notes a, b, c et d, constitueront la première phase de notre propos, tandis que les notes f, g et h mettront en exergue les orientations majeurs de notre étude.

¹²⁹ S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien*, vol 6, p. 33.

¹³⁰ J. M. AUWERS, « L'exégèse canonique du Psautier », p. 13.

¹³¹ J. M. AUWERS, *La composition littéraire*, p. 174, note ce commentaire : « Le Ps 1 n'est pas un cas unique : l'hypothèse qui rend le mieux compte des données des Ps 1; 70-71;144, et peut-être aussi des Ps 72; 86; 117 et 135, est celle qui voit dans ces psaumes des pièces purement éditoriales, composées tout exprès pour les besoins de la constitution du recueil ».

a. Une mise en valeur des procédés et des méthodes utilisés en exégèse.

Les approches exégétiques que nous avons présentées, révèlent une pluralité de méthodes et de procédés de lecture des Psaumes. Les uns et les autres sont considérés comme autant de voies possibles, capables d'amener le lecteur à percevoir le message que véhiculent les Psaumes. En ce qui concerne l'étude du Psaume 90 proprement dit, les uns l'abordent dans l'angle diachronique, tandis que les autres focalisent leur attention sur son axe synchronique. D'autres encore essaient de tenir un équilibre entre les deux tendances. Tous cependant apportent, malgré leurs accents particulièrement différents, une spécificité dans la façon d'aborder la lecture du Psaume 90. De telles lectures plurielles sont d'une grande richesse, certes. Il convient d'éviter de les opposer, ou de faire le procès de l'une ou l'autre, mais au contraire, de les faire dialoguer pour leur permettre de produire tous leurs effets par des éclairages différents. Il sera avantageux d'utiliser au mieux la richesse que chacune d'elles apporte pour la compréhension du Psaume 90. A cet effet, il sera procédé quand cela est nécessaire, de promouvoir à un dialogue entre les méthodes synchroniques et diachroniques, dans le but de délivrer l'exégèse du Psaume 90 d'un cloisonnement qui ne pourrait que l'appauvrir. Ces approches, les unes autant que les autres, seront mises à contribution pour apporter une lumière à la compréhension du message théologique du psalmiste. Ainsi, dans cette étude, les questions du genre littéraire et du contexte seront-elles posées sous l'angle diachronique, tandis que celles de la structure littéraire du Psaume 90 bénéficieront de l'éclairage des approches synchroniques et structurelles.

b. Le Psautier comme une exégèse des Psaumes.

Une deuxième observation mise en lumière par cet état de la question est la reconnaissance du Psautier comme un ensemble bien pensé et bien structuré, qui a pour objectif de délivrer un message théologique. Sans écarter, ni remplacer les précédentes méthodes de lectures, il ne sera cependant pas erroné de considérer cette approche uniquement comme une autre manière de lire et de comprendre les Psaumes. De cette hypothèse de lecture, on gagnerait à lire le Psautier comme un tout, et non comme une compilation de Psaumes rangés sans ordre. Cette hypothèse de lecture, que nous tenons à privilégier, surtout dans le deuxième axe de notre étude, donnera lieu à l'étude de la fonction du Psaume 90 dans le quatrième

livre du Psautier. Dans ce sens, nous allons nous référer aux rapports entre le Psaume 90 et les autres Psaumes du quatrième livre, en considérant particulièrement les indications temporelles, certains titres utilisés dans le Psaume et d'autres expressions faisant allusion au phénomène du temps.

Une telle lecture cherchera à dépasser le cadre limité d'un Psaume individuel, en le mettant en rapport avec ses textes voisins, en le situant dans un ensemble littéraire et en décelant de cette manière des macrostructures propres à cette série de Psaumes. Nous pensons que la lecture du Psautier comme un livre, est à même de faire apparaître la substance essentielle du livre, comme le résultat d'une littérature sapientielle qui explique et aide à comprendre le message théologique qu'il cherche à présenter.

c. L'importance de la thématique du temps pour l'interprétation du Psaume 90.

Le survol de ces différentes approches utilisées en exégèse du Psaume 90 laisse entrevoir on le sait, l'ampleur de la notion du temps et plusieurs regards sur son lien avec le motif de la fragilité de l'existence de l'homme. Néanmoins, les divergences sur les questions du genre littéraire ou du contexte historique ont tendance à voiler l'importance de ces indications temporelles, qui pourraient se révéler fructueuses pour l'interprétation du Psaume 90. Il apparaît évident, eu égard à la récurrence des indications temporelles présentes dans ce Psaume, que leur interprétation soit considéré comme le point de départ d'une réflexion exégétique pour dégager le message du psalmiste. C'est dans ce sens qu'une étude sur la notion du temps de l'homme, dans ce Psaume et dans son rapport avec le thème du quatrième livre, s'avère nécessaire. Un tel sujet met en exergue une des questions importantes à laquelle se consacre la recherche des auteurs, à savoir : la question du message théologique du Psautier. En effet, on n'est guère porté dans l'étude des Psaumes sur la situation dans laquelle un Psaume fut prononcé pour la première fois, encore moins sur les genres littéraires de tel ou tel autre Psaume, mais bien davantage sur le message théologique que le Psaume 90 cherche à communiquer, et sur sa fonction dans le quatrième livre du Psautier.

d. Le Psaume 90 comme une clé de lecture du quatrième livre du Psautier.

Comme on peut s'en rendre compte, la question du message théologique des Psaumes dans leur contexte canonique demeure la préoccupation majeure de cette étude. Des recherches récemment menées ont montré que l'ordre des Psaumes, ainsi que les titres et leurs doxologies finales, apparaissent comme des critères déterminants pour déceler la finalité théologique du livre des Psaumes. Nous estimons nécessaire après des résultats remarquables que l'on a pu enregistrer dans ce domaine, qu'il faille procéder à l'application de ces méthodes dans des livres particuliers, en occurrence le quatrième livre du Psautier. Nous voulons apporter notre modeste contribution à ce débat, en suivant au plus près deux études qui nous ont mis sur cette voie.

- La première est consacrée aux titres se trouvant aux introductions de cinq livres du Psautier, et la seconde, à la problématique de l'unité thématique du quatrième livre du Psautier. En effet, dans son ouvrage, N. L. DECLAISSE-WALFORD s'est proposé de dégager le message du Psautier à partir de l'analyse des psaumes qui ouvrent chacun des cinq livres du Psautier. Selon l'exégète américaine, la disposition des Psaumes dans le Psautier suit un ordre chronologique, où les deux premiers livres célèbrent les règnes de David et de Salomon, tandis que le troisième livre se définit comme une lamentation sur les jours sombres du royaume divisé et sur l'Exil à Babylone. Dans cette perspective, elle considère les deux derniers livres comme ceux qui se réjouissent du rapatriement et magnifient YHWH, qui désormais règne seul sur son peuple. Par conséquent, elle lit le Psautier dans sa forme finale comme une réflexion sur l'expérience de la perte de l'indépendance politique et sur la chute de la monarchie davidique en Juda. Comme on peut le remarquer, l'exégète américaine revient substantiellement sur l'idée déjà émise par G. H. WILSON, mais elle la prolonge en affinant ses recherches par l'analyse de toutes les introductions de chaque livre du Psautier. S'agissant du Psaume 90, l'exégète trouve par exemple que l'évocation du nom de Moïse dans sa prescription du v. 1 met en valeur la portée de son intercession pour le retour de Dieu auprès de son peuple, et détermine l'orientation théologique du livre quatrième du Psautier. Par conséquent, tout le Psaume 90 devient pour elle une invitation à la communauté post-exilique de

faire un retour au temps avant l'époque des juges et des rois.¹³² Dès lors, cette prescription du Ps 90, 1, avec la mention de Moïse, devient pour elle la clé de lecture non seulement du Psaume 90, mais de tout le livre quatrième du Psautier.

- La seconde étude qui nous inspire est celle menée par R. E. WALLACE¹³³ sur la narrativité du quatrième livre du Psautier. La tâche que cet auteur s'est assignée est double. Il voudrait en effet mettre en valeur l'effet narratif que suggèrent les Psaumes du livre quatrième du Psautier d'une part, et d'autre part, explorer le fonctionnement du champ narratif à travers l'histoire d'Israël, telle qu'elle se découvre dans le Pentateuque. Aussi, s'inspirant des travaux de R. ALTER, de G. H. WILSON ainsi que de N. L. DECLAISSE-WALFORD, l'auteur se propose d'examiner des liens thématiques et littéraires qui se trouvent affirmés dans le livre quatrième du Psautier, et ce, en orientant le regard de son lecteur vers l'histoire passée d'Israël. On peut dire que ces recherches menées dans ce cadre se révèlent particulièrement intéressantes dans la mesure où elles dévoilent l'existence d'une cohérence littéraire établie entre les dix-sept Psaumes du quatrième livre, ainsi que leur lien avec les discours de Moïse dans le Deutéronome.

En accord avec ce projet de recherche, nous entendons le ramener au niveau du Psaume 90, comme un texte-programme du quatrième livre du Psautier. En effet, nous cherchons à élucider une préoccupation : comment la conception du temps dans le Psaume 90, oriente-t-elle la lecture du quatrième livre du Psautier ?

Une telle préoccupation a déjà été abordée par deux études sur le Psaume 90, mais sans l'approfondir en détail. La première a été menée dans le cadre de la LXX du Psaume 89 [90] par H. GZELLA¹³⁴ autour d'une question précise : « Dans quelle mesure se laissent identifier des éléments d'interprétation théologique intentionnelle dans le Psautier de la Septante ? ». L'auteur a centré son regard sur les conceptions anthropologiques et eschatologiques des Psaumes de la Septante en comparaison avec leur *Vorlage* hébraïque. Dans la première partie de son étude, il a examiné de façon détaillée quelques Psaumes complets (cf. Pss 15 [16]; 89 [90], mais aussi les Psaumes 22 [23]; 100 [101]; 23 [24]; 16 [17]; 1; 48 [49]; 72 [73]) du Psautier de la

¹³² N. L. DECLAISSE-WALFORD, *Reading from the beginning*, pp. 87-88.

¹³³ R. E. WALLACE, *The narrative Effect of Book IV of the Hebrew Psalter*, pp. 11-12.

¹³⁴ H. GZELLA, *Lebenszeit und Ewigkeit*.

Septante en tant que traduction qui interprète. De plus, il a étudié une série de concepts fondamentaux sur l'anthropologie : corps, âme, chair, etc..., l'enfer : *sheol* et *hades*, sur des sujets divers : joie, résurrection, vision de Dieu, jugement, précarité consolation, et mort. En ce qui concerne les éléments qui relèvent plutôt de la forme du texte, l'auteur attire l'attention de son lecteur sur la rétrospective ainsi que sur les suscriptions des Psaumes qui offrent une clé de lecture de tout le corpus. Cependant, il faut attendre le chapitre 4¹³⁵ de son étude pour le voir analyser le Psaume 89 [90]. Il fait cette analyse sur la base du rapport entre la théologie sapientielle de l'histoire et l'anthropologie. Cette exégèse du texte du Psaume comporte une analyse et des réflexions relatives à la transcendance de l'image de Dieu d'une part et d'autre part, une étude comparative sur les deux thèmes importants du Psaume, à savoir : souffrance et éducation. L'étude de H. GZELLA, dans cette perspective, représente une véritable contribution à la théologie de la Septante. En raison de sa méthode différenciée, et de ses nombreux recours à l'arrière fond de l'histoire théologique d'Israël et de l'histoire intellectuelle de l'hellénisme, le livre mérite d'être consulté comme un ouvrage de référence, du moins pour les Psaumes analysés.

La seconde étude est plus près de notre démarche, car elle est faite à partir du texte hébreu massorétique. Cette étude a été réalisée par J. SCHNOCKS,¹³⁶ pour sa thèse de doctorat soutenue en 2001/2002 à la Faculté de Théologie catholique de l'université de Bonn. L'auteur a présenté plusieurs résultats intéressants pour la recherche sur le Psautier en général et sur le Psaume 90 en particulier. En ce qui concerne le Psaume 90, cette étude se divise globalement en deux parties.¹³⁷ Dans la première partie consacrée à l'exégèse proprement dite du Psaume 90, l'auteur analyse les versets du Psaume 90 dans cinq chapitres : à savoir la critique textuelle, la structure du texte, l'origine du texte, la forme et le genre littéraire, et l'étude du phénomène du temps, comme un thème théologique fondamental du Psaume. Dans la deuxième partie de son étude, J. SCHNOCKS, est particulièrement intéressant quand il aborde l'étude du Psaume 90 dans le contexte du quatrième livre du Psautier. A cet effet, l'auteur étudie à l'aide des différents mots-crochets qui relient

¹³⁵ H. GZELLA, *Lebenszeit und Ewigkeit*, pp. 259-359.

¹³⁶ J. SCHNOCKS, *Vergänglichkeit und Gottesherrschaft. Studien zu Psalm 90 und dem vierten Psalmenbuch*.

¹³⁷ L'étude du Psaume 90 de la page 17-171, et l'étude du quatrième livre de la page 179-265.

les dix-sept Psaumes, l'unité et l'origine rédactionnelle du quatrième livre du Psautier.¹³⁸ On retient quelques belles pages de cette étude, notamment, au sujet de ses observations sur la question de l'origine du Psaume 90, qui lui sert de prétexte pour dégager malgré toutes les difficultés de compréhension et les tensions qu'il comporte, son unité de composition. Cet auteur considère la question du temps ou de la fragilité humaine comme un thème fondamental qui oriente l'interprétation du Psaume 90. Pour J. SCHNOCKS, le Psaume 90 est un écrit de sagesse qui oppose le temps éternel de Dieu au temps limité de l'homme. Dans ce sens, c'est un aperçu de la sagesse post-exilique sur le temps de l'homme.¹³⁹ A cet effet, il procède par des comparaisons avec la pensée sapientielle de Qohélet pour dégager son originalité. Dans ce sens, contrairement à Qohélet, le temps de l'homme dans le Psaume 90 est une réponse qui facilite l'acceptation de la condition et du caractère mortel de l'homme. En ce sens, ses conclusions nous confortent dans l'idée que la fragilité du temps de l'homme ne doit nullement être prise pour une réalité négative, mais bien comme une réponse de sagesse. L'étude de J. SCHNOCKS accorde de la valeur à la prescription du Psaume 90. Cette dernière n'est pas seulement une clé qui ouvre le quatrième livre du Psautier, mais aussi se doit être lu en lien avec les discours de Moïse dans le Pentateuque. Il faudrait reconnaître surtout la justesse des conclusions de cet auteur sur la légitimité et la reconnaissance d'une autonomie propre pour chacune des versions du Psaume 90, en occurrence le TM et la LXX. On pourrait aussi observer la mise en évidence qu'il fait sur le rapport que le Psaume 90 entretient à partir de la prescription « Psaume de Moïse » avec les autres prières de Moïse dans le Pentateuque. On retient enfin la conclusion de son étude qui met en exergue, à travers ses analyses littéraires des psaumes, l'histoire de la rédaction des psaumes 90-106.

On ne peut nier l'évidence des observations, et des conclusions de J. SCHNOCKS, dans l'étude du Psaume 90. Cependant, tout en appréciant à sa juste et haute valeur la contribution de cet auteur, il faudrait tout de même reconnaître que son étude relativise la question de la fonction du Psaume dans le quatrième livre du Psautier d'une part et d'autre part, laisse de côté celle du contexte du motif de la fragilité humaine du Psaume 90 pour la compréhension du message théologique du quatrième livre du Psautier. Finalement, quelques questions majeures n'ont pas

¹³⁸ J. SCHNOCKS, *Vergänglichkeit und Gottesherrschaft*, pp. 281; 286-287; 289-292.

¹³⁹ J. SCHNOCKS, *Vergänglichkeit und Gottesherrschaft*, p.15.

trouvé de réponses dans ses recherches: Quel est l'apport que produit la conception du temps du Psaume 90 dans le quatrième livre du Psautier ? Comment la mention de Moïse peut-elle orienter la lecture du quatrième livre du Psautier ?¹⁴⁰ Pourquoi et comment le motif de la fragilité humaine peut-il se révéler comme une clé de lecture du quatrième livre ?

Nous pensons quant à nous qu'une étude sur le motif de la fragilité humaine dans le Psaume 90 dans le contexte du quatrième livre du Psautier se doit de relever d'abord les indications et les expressions temporelles, avant de les analyser, d'étudier leurs rapports mutuels, et de démontrer la portée sapientielle qui se cache derrière le choix de ces indications temporelles. Il serait particulièrement intéressant de regarder aussi de plus près d'autres expressions comme Moïse, serviteurs et autres, qui se comprennent dans ce Psaume comme d'autres indications temporelles. Une telle considération permet d'apprécier non seulement la conception du temps dans le Psaume 90 comme une leçon de sagesse, mais aussi de voir comment ce Psaume-programme révèle effectivement une portée considérable de la foi du temps de Moïse en l'éternité, d'une part et d'autre part, comment il peut se lire comme une grille de lecture du quatrième livre du Psautier.

Pourtant sans minimiser l'intérêt de ces études et leurs contributions particulières, nous voudrions à travers notre étude établir ce lien entre la fragilité de l'existence humaine et le thème général du quatrième livre, c'est-à-dire entre le temps de l'homme et le règne de Dieu. Ou plus exactement, établir un lien entre la fragilité de l'homme et le règne de Dieu d'une part, et d'autre part, entre le Psaume 90 et les autres psaumes du quatrième livre du Psautier. Nous voudrions démontrer dans un premier temps à partir des variations sur la perception du temps, rendues possibles par la structure du poème, comment le déploiement des unités temporelles qui vont vers l'arrière, puis vers l'avant, puis à nouveau vers l'avant, le psalmiste projette l'une après l'autre trois perceptions du temps très différents : le temps de Dieu, le temps de l'homme, et le temps d'une communauté croyante. Cette perception invite à une forme nouvelle d'intériorité, dans la reconnaissance du caractère précaire et dépendant de l'existence humaine.¹⁴¹

¹⁴⁰ Nous signalons que l'auteur a publié par la suite une étude sur la mention de Moïse dans le quatrième livre du Psautier. cf. J. SCHNOCKS, « Mose im Psalter ».

¹⁴¹ R. ALTER, *L'art de la poésie biblique*, p. 173.

Nous voudrions également prolonger l'hypothèse émise par des auteurs de la veine canonique sur l'unité littéraire et thématique du quatrième livre du Psautier, dans l'objectif de lire le Psaume 90, non seulement pour lui-même, mais plutôt pour ce qu'il apporte à la compréhension de l'ensemble du livre dans lequel il se trouve. Aussi, plutôt que dégager seulement le contenu de la problématique du temps de l'homme par rapport à l'éternité de YHWH, comme l'a fait J. SCHNOCKS, nous nous proposerons de mettre en exergue l'importance du motif de la fragilité humaine pour la compréhension du Psaume 90 et de l'ensemble du livre quatrième du Psautier. En clair, nous nous proposons de dégager non seulement le sens qu'il révèle dans ces différents versets, mais aussi, nous étudierons les connexions internes qui relient les indications et expressions temporelles que comporte ce Psaume. A cet effet, plus qu'un simple traité sur le temps de l'homme et celui de YHWH, on pourrait lire le Psaume 90 comme un véritable produit de la littérature sapientielle Post-Exilique qui fournit une réponse à une des questions fondamentales de l'existence humaine.

Finalement, notre objectif est de lire le Psaume 90, à travers ces indications temporelles, comme une grille de lecture qui énonce des thèmes qui seront développés dans le quatrième livre et ainsi montrer en quoi il contribue à la compréhension de son message théologique. Il apparaîtra avec évidence à la fin de ces recherches que l'acceptation d'un certain réalisme du temps de l'homme serait dès lors rehaussée comme une condition indispensable pour chanter sa foi en l'éternité de Dieu, considéré comme le maître du temps et des temps de l'homme. Pour réaliser un tel projet d'étude, quelques orientations d'ordre méthodologique doivent être définies au préalable.

f. Le choix du texte hébreu massorétique.

Le texte hébreu massorétique du Psaume 90 pose d'énormes problèmes de critique textuelle et donne l'impression d'être suffisamment corrigé. A plusieurs endroits, en effet, on note la présence des leçons difficiles, qui incitent les chercheurs à proposer des conjectures textuelles pour le moins discutables. On retrouve dans la version du texte massorétique des mots difficiles doublés de formes étranges, et des sens douteux qui ne s'éclairent souvent qu'à la lumière du contexte du Psaume ou à travers les occurrences parallèles dans le texte hébreu. L'ensemble du texte du

Psaume 90 donne l'impression d'être traversé par les *hapax legomena* qui laissent planer parfois le doute sur la compréhension même du texte. (par exemple, au v. 3, la leçon דכא; au v. 4: כיום אתמול; au v. 8 : למאור; au v. 9 : הגה; au v. 10 : רהבם; גו). Il existe aussi dans ce Psaume des mots dont le sens ne se dévoile clairement qu'après les avoir décryptés comme des métaphores : au v. 1: מעון; v. 5 : שנה; v. 10 ונעפה. En plus des difficultés de vocabulaire, la syntaxe du Psaume 90 ajoute une part d'incertitude à des énoncés qui sont déjà en eux-mêmes de redoutables écueils philologiques. Il y a lieu de citer, par exemple, les difficultés de restitution des temps et des modes des formes verbales : v. 2: ותחולל; v. 12 : ונבא לבב הכמה; v. 15 : רעה; v. 17b : כוננה עלינו; שנות ראינו, et les complications des constructions elliptiques qui parfois contraignent le traducteur à suppléer quelques mots dans la traduction.

Face à ces difficultés, des auteurs en majorité tentent d'émettre des propositions de conjectures qui sont par définition hypothétiques. D'autres par contre, faute d'avoir une version qumranienne du Psaume, s'appuient principalement sur la version de la LXX pour corriger certaines leçons lorsqu'ils les jugent défectueuses. On doit reconnaître par ailleurs, que si une telle pratique avait droit de cité à une certaine époque, aujourd'hui les recherches sur la LXX révèlent que la version grecque n'est pas une corbeille de pièces de rechanges, mais bien une version originale, ayant une cohérence propre. De plus, un tel procédé est loin de résoudre en toute quiétude les difficultés du texte, au contraire, il présente d'énormes risques de mêler différentes traditions textuelles. Dans la LXX en effet, à chaque mot hébreu de la langue source correspond le plus souvent un seul mot de la langue cible. L'ordre des mots est respecté; cependant cette littéralité n'exclut pas la liberté du traducteur grec qui, dans la plupart de cas, cherche à apporter une touche personnelle à son texte.¹⁴² Quand il le juge nécessaire, le traducteur grec modifie le texte en faisant des retouches rédactionnelles, en ajoutant des conjonctions, des parallélismes, et en séparant les équivalences établies. Ces retouches rédactionnelles, n'ont pour but que de mieux faire comprendre le texte à son lecteur. Il arrive parfois que le

¹⁴² Ainsi, P. DESEILLE, *Les Psaumes. Prière de l'Eglise. Le Psautier des Septante*, p. 16 : « La Septante n'est pas une simple traduction, « il y a toute la marge d'une relecture au sens que les exégètes contemporains donnent à ce mot, c'est à dire d'une ré-interprétation faite en fonction du progrès de la révélation dans la communauté d'Israël et des nécessités imposées par la présentation à un auditoire nouveau »; Dans le même sens, on note aussi l'observation de J. JOOSTEN, « La critique textuelle », p. 25 : «En aucun cas la Septante ne peut être considéré comme le simple décalque d'un texte hébreu : a liberté du traducteur resteun facteur dont il faut tenir compte ».

traducteur grec s'écarte du texte hébreu, et propose une autre orientation du texte. A la vérité, même si les deux versions du Psaume présentent plusieurs points communs, elles diffèrent cependant substantiellement. Néanmoins, les écarts de style et de vocabulaire entre les deux versions attestent, de l'homogénéité et de la cohérence de chaque version qui cherche à dégager un message clair pour son lecteur.

Sans ignorer la pertinence des conjectures des auteurs pour comprendre autrement le texte hébreu massorétique, nous envisageons cependant de prendre le texte hébreu massorétique comme texte de base de cette étude. Nous voulons assumer les leçons difficiles de critique textuelle qu'il présente et tenter de les expliquer à partir du texte hébreu lui-même. La raison d'un tel choix est motivée par le fait que certaines de ces incohérences prétendument détectées, se révèlent être porteuses de sens et parfaitement signifiantes, lorsqu'on les aborde à la lumière du contexte du texte hébreu massorétique. C'est dans ce sens que le recours à la LXX pour corriger les difficultés du TM ne nous semble pas nécessaire dans cette étude. Les deux versions par des écarts de style, s'éloignent l'une de l'autre, et comportent des orientations différentes, de sorte que chercher à corriger l'une, en occurrence le texte hébreu massorétique par l'autre, c'est à dire le texte grec de la LXX, fait prendre un risque de mélanger les deux traditions textuelles, qui sont, à notre avis, des formes textuelles autonomes, comportant chacune une évolution propre. Aussi, tenterons-nous de résoudre ces difficultés textuelles, à partir du contexte hébreu, des textes parallèles, par l'étude de la grammaire et de la syntaxe, et mais aussi par la critique interne et la critique de rédaction. Toutefois, une étude de la version de la LXX, en marge de notre critique du texte hébreu massorétique aura pour objectif de mieux faire apparaître les écarts affectant les deux textes.

g. L'hypothèse d'une unité littéraire et thématique.

La question de l'unité thématique du Psaume 90 est un sujet de discussions qui oppose les auteurs dans l'étude de la structure du Psaume 90. Cette question fut soulevée en son temps par H. GUNKEL qui a fait une triple remarque sur la structure du Psaume 90. Dans un premier temps, il a observé la présence de deux unités textuelles, composées des versets 1-12 d'une part, et des versets 13-17 d'autre part.

A la suite de cette division bipartite, l'exégète allemand a considéré le Psaume 90 à la fois comme un hymne (vv. 1-12), mais aussi comme une supplication (vv. 13-17).¹⁴³ Dans un deuxième temps, H. GUNKEL a examiné la différence de contenu qui caractérise les deux sections du Psaume. Selon lui, la première section est une réflexion sur la fragilité de l'existence humaine dans son ensemble, tandis que la seconde section, qui comprend des termes habituels et appropriés à Israël, apparaît comme uniquement une prière de supplication de l'homme d'Israël à son YHWH. De ces deux styles différents, où H. GUNKEL constate la crainte du psalmiste de prononcer le nom de YHWH dans les premiers versets (vv. 1-12) d'une part et d'autre part la joie de le chanter comme un proche dans les derniers versets (vv. 13-17), l'exégète allemand en vient à émettre l'hypothèse de la présence de deux auteurs différents pour chacune des parties du Psaume 90. Dans un troisième temps, l'initiateur de la *Gattung* note que les deux sections s'avèrent être des productions littéraires d'époques différentes. En effet, les versets 13-17 apparaissent d'après lui comme une composition postérieure, une sorte d'annexe au Psaume originel (vv. 1-12).

Pour H. GUNKEL donc, la première partie, composée des versets 1-12, aurait servi de base au second texte.¹⁴⁴ En s'appuyant sur la présence dans cette partie du Psaume de termes familiers qui expriment pour l'Israélite des sentiments de confiance et d'espérance en YHWH, reconnu comme un Dieu propre à Israël, l'exégète allemand en arrive à considérer les versets 13-17 comme l'œuvre d'un second auteur qui aurait fait des retouches sur le premier poème, dans le but de donner une orientation nouvelle à son propos. Ces observations amènent H. GUNKEL à tirer des conclusions plus ou moins discutables sur la double origine et le double milieu du texte du Psaume 90. Pourtant, cette hypothèse de la double origine du Psaume ne favorise nullement la lecture continue du Psaume 90 dans ses deux parties. Elle fait apparaître une césure entre les deux parties, à savoir une première section qui traite de la fragilité de l'existence de l'homme, (cf. vv. 1-12) et une seconde, qui se présente comme une prière de supplication (cf. vv. 13-17). Eu égard à ce qui vient d'être dit, deux questions se posent: comment unir la méditation de sagesse et la prière de supplication ? Existe-t-il un lien entre ces deux ensembles ?

¹⁴³ H. GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen*, § 4, pp. 117-139.

¹⁴⁴ M. E. TATE, *Psalms*, p. 437.

Pour répondre à ces questions, les auteurs postérieurs à H. GUNKEL présentent deux orientations différentes. La première, à l'instar de H. GUNKEL, cherche à mettre en avant l'hypothèse de deux auteurs et de deux époques différentes entre les deux parties du Psaume 90. Les auteurs qui s'inscrivent dans cette optique multiplient les arguments et de savantes propositions, pour déterminer les différents genres littéraires qui caractérisent le Psaume 90. Ainsi, le Psaume 90 sera interprété tantôt comme un hymne, tantôt comme une supplication. La seconde orientation qui se dégage dans cette optique, privilégie l'hypothèse d'une lecture synchronique du Psaume 90. Ainsi le Psaume 90 apparaîtra comme l'œuvre d'un seul auteur unique. C'est dans ce cadre que, sous les éclairages des radiographies structurales conduites par S. SCHREINER, de P. AUFFRET et de M. GIRARD, l'hypothèse d'une unité littéraire du Psaume 90 sera retenue, et ce, grâce aux récurrences et aux correspondances des termes d'une part, et d'autre part grâce à l'inclusion des versets 1-2 et 17. Dans ce sens, sans nier l'évidence des observations des auteurs sur la présence de plusieurs sources et traditions textuelles, nous proposerons d'étudier le texte tel qu'il apparaît à partir des récurrences des mots qui lient les versets entre eux. Le résultat d'une telle radiographie structurale permettra sans doute de dégager des tranches de correspondances qui forment l'unité du texte, et qui concourent à la cohérence du texte dans son ensemble. Par conséquent, on pourra lire le motif de la fragilité humaine, bien présent dans la première partie, comme le thème majeur de l'ensemble du Psaume, mais aussi comme la réponse de sagesse aux plaintes soulevées dans la première partie du Psaume. L'avantage avec une telle hypothèse de lecture, consiste à favoriser la lecture de deux sections du Psaume 90 comme deux mouvements d'un même discours poétique.

h. Nécessité d'une étude sémantique sur le temps.

Dans le Psaume 90, les indications temporelles se superposent les unes aux autres de telle manière qu'elles laissent entrevoir le temps de l'homme en face du temps de Dieu. Pour le psalmiste en effet, si le temps de Dieu est éternel et unique, celui de l'homme est court et limité. Par ailleurs, le temps de l'homme est fractionné dans ce psaume en trois phases : le temps passé (vv. 1-6), le temps présent (vv. 7-12) et le temps futur (vv. 13-17). Dans ce sens, l'évocation du temps passé, à travers le personnage de Moïse au début du Psaume, est sollicitée par le psalmiste pour

rappeler l'époque où Israël bénéficiait des faveurs de YHWH-Dieu, comme son refuge. Dans une situation de détresse, le psalmiste fait écho à la misère de son peuple et confesse ses fautes au centre du Psaume, faisant ainsi allusion à la situation de misère qu'il traverse. Il demande par conséquent le retour de YHWH à ses côtés. La finale du Psaume 90 baigne dans une atmosphère d'espérance, où le psalmiste ne considère plus l'homme comme le mortel, (אנוּשׁ) mais plutôt comme le serviteur (עבד) de Dieu. Cette dernière partie oriente le temps de l'homme vers la future restauration d'Israël après l'Exil.

Comme on peut le voir dans ce Psaume, ces trois temps, passé, présent et futur, aident à comprendre à la fois l'éternité de Dieu et les limites du temps de l'homme, fixées par sa nature. Dès lors, à la lecture du Psaume 90, la fragilité de l'homme n'a plus à être appréhendée comme un concept triste, mais révèle la stratégie du psalmiste qui l'utilise comme une clé de lecture pour entrer dans la sagesse de Dieu. C'est dans cette optique que nous voulons poursuivre les analyses de T. KRÜGER,¹⁴⁵ K. SEYBOLD,¹⁴⁶ J. CLINTON McCANN,¹⁴⁷ qui considèrent les formes verbales et les indications temporelles dans le Psaume 90, comme le point de départ de son interprétation. Un tel procédé s'avère captivant pour ce Psaume 90 qui contient une impressionnante quantité d'indications temporelles. Il a l'avantage de démontrer comment dans ce Psaume, la réalité du temps est utilisée comme un thème didactique pour véhiculer un message théologique.¹⁴⁸ Aussi, la nécessité d'une étude sémantique sur le temps dans ce Psaume s'impose. A cet effet, il nous faudra envisager la manière dont le temps est représenté à travers ses variations, (le jour, la nuit, le soir, le matin), ses différents aspects (ponctuel, cyclique, unique, long, bref), et sa chronologie (passé, présent, futur). L'objectif que nous visons est celui de cerner l'impact, mais aussi l'apport de cette notion pour la compréhension du message du Psaume 90. Une telle réflexion se propose déjà comme une réponse au pessimisme attaché à la question des fragilités humaines, mais aussi comme une acceptation positive du destin de l'homme. Dès lors, loin de se limiter aux aspects négatifs et tristes de la vie de l'homme, décrits dans la première partie du Psaume,

¹⁴⁵ T. KRÜGER, « Vergänglichkeit des Menschen », pp. 191-219.

¹⁴⁶ K. SEYBOLD, « Zu den Zeitvorstellungen in Psalm 90 ».

¹⁴⁷ J. CLINTON McCANN, *A theological Introduction to the Book of the Psalms*.

¹⁴⁸ H. W. WOLFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, p. 75.

nous nous proposons de lire l'ensemble du Psaume 90 comme un puissant chant d'espérance pour Israël en ce temps après l'Exil.

Dans le contexte du quatrième livre du Psautier, nous prolongerons nos recherches en comparant le thème du temps avec celui du règne de YHWH. Dans ce sens, nous montrerons comment à travers cette conception particulière du temps, le Psaume 90 peut être lu comme une grille de lecture du quatrième livre. En effet, pour répondre à la plainte du psalmiste à la fin du troisième livre du Psautier, l'étude du temps dans le Psaume 90 renoue avec la foi de l'époque de Moïse, pour proposer une nouvelle forme de foi, qui chante l'espérance en Dieu. Dans ce sens, on pourrait considérer la mention de Moïse, comme un indice temporel et un paradigme qui rappelle la foi du temps passé, ainsi que la bonté éternelle de YHWH qui a toujours pardonné à son peuple. La lecture du Psaume 90 dans cette perspective démontre que le temps passé n'est jamais loin derrière les hommes, mais il est projeté en avant. Dès lors, avec ses indications temporelles mises au service de la littérature psalmique, le Psaume 90 pourra recouvrer la stature de vraie prière de sagesse.

Eu égard à ce qui précède, l'étude que nous présentons comportera trois axes majeurs. Un premier qui aura comme objectif de proposer l'exégèse du Psaume 90, sur la base de trois études critiques : textuelle, structurelle et sémantique. Ce premier axe ambitionne un triple résultat : primo, il cherchera à établir le texte du Psaume sur lequel se basera notre exégèse, secundo, il dégagera l'unité thématique et littéraire du Psaume 90, et tertio, il définira le contenu spécifique de chacune des indications temporelles en rapport avec le thème de la fragilité de l'homme.

Dans un deuxième axe de recherche, notre étude évaluera la relation qui existe entre le thème de la fragilité du temps de l'homme et celui du règne de Dieu. Ainsi, démontrerons-nous, comment le Psaume peut être considéré comme un Psaume-programme. La recherche partira de la position du Psaume 90 à la tête du quatrième livre du Psautier. Nous étudierons à l'aide des mots crochets qui le lient avec les autres Psaumes du quatrième livre du Psautier, sa cohérence littéraire et thématique. Notre objectif est de voir comment ce Psaume se présente à l'intérieur de ce livre comme une clé et une grille de lecture du livre.

Dans un troisième axe de recherche, une brève synthèse, sous forme de réflexion théologique, présentera les résultats de cette étude.

Deuxième partie :
UNE EXEGESE DU PSAUME 90

La problématique du temps de l'homme dans la Bible est d'une complexité rare. En effet, il n'existe pas une seule conception biblique du temps, mais bien plusieurs. Cependant, on ne peut ignorer l'une d'entre elles, car toutes concourent à la prise de contact de l'atmosphère dans laquelle Israël a vécu ses relations avec Dieu. Pour l'homme biblique justement, la conception qu'il a du temps explique le processus de la formation de sa foi et la ténacité de son espérance.¹⁴⁹ A propos du Psaume 90, la question du temps de l'homme s'exprime à travers la récurrence des indications temporelles que le psalmiste utilise dans ce poème. Celles-ci se superposent et s'emboîtent les unes sur les autres de telle manière qu'on ne pourrait décortiquer le message du Psaume qu'en les déliant les unes après les autres. Aussi, l'objectif de cette première partie de notre étude sera de repérer d'abord les différentes indications temporelles présentes dans le Psaume 90. Ensuite, d'étudier les multiples rapports mutuels qu'elles entretiennent entre elles, et enfin de dégager sa conception particulière et leurs implications pour l'homme par rapport à sa foi en Dieu.

Eu égard à ce qui vient d'être dit, la première partie de notre étude comportera trois chapitres. En effet, si le premier se penche sur les problèmes de critique textuelle, le deuxième chapitre pourra déterminer alors la question de la structure du texte, et le troisième enfin, à travers le défilement des versets et l'analyse de toutes les indications et expressions temporelles, dégagera le sens et le message du Psaume 90.

¹⁴⁹ G. PIDOUX, « La notion biblique du temps », p. 120.

1. Les données textuelles et critiques.

a. Introduction.

L'étude du Psaume 90 que nous nous proposons de faire, se fonde sur le texte hébreu massorétique.¹⁵⁰ Cette version pourtant, loin d'être facile à lire et à interpréter, génèrent d'énormes discussions auprès des interprètes à cause de ses nombreuses altérations.¹⁵¹ Cependant sans chercher à mélanger les conjectures, ni de recourir aux leçons de l'une pour comprendre l'autre, notre critique textuelle dans cette première partie de l'étude, cherchera d'une part à démontrer que les deux versions, avec leurs leçons originales, s'éloignent considérablement l'une de l'autre.¹⁵² Toutefois, il ne sera nullement question dans cette critique textuelle de déduire dans le détail les particularités de la technique de traduction de la LXX adoptée par le traducteur alexandrin,¹⁵³ ni à montrer comment il a rendu l'ensemble des mots et des phénomènes syntaxiques, encore moins, à faire ressortir systématiquement son travail d'interprétation. La traduction de la LXX du Psaume 90, en marge de cette étude, aura pour objectif de cibler uniquement les écarts majeurs qui affectent les deux versions, dans le but de faire ressortir leur profil spécifique, et l'orientation que suggère leur interprétation différente du même texte.

¹⁵⁰ R. KITTEL, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

¹⁵¹ J. SCHNOCKS, « Ehe die Berge », p. 163, résume mieux les difficultés textuelles que pose le texte du Psaume 90 : « Ps 90 ist in mancher Hinsicht ein ungewöhnlicher Psalm, dessen Auslegung große Schwierigkeiten bereitet. Es fällt nicht immer leicht, in seiner Zusammenstellung ungewöhnlicher Sprachbilder die innere Logik zu entdecken. So stellen sich schon der Übersetzung Hindernisse bei der Bestimmung der Wortbedeutungen, Verbformen und Satzstrukturen in den Weg. Man hat daher seit dem Altertum bis in jüngste Zeit immer wieder erfolglos versucht, vermeintliche Überlieferungsfehler im hebräischen Text rückgängig zu machen und so einen ursprünglichen Psalm wiederherzustellen ». Voir aussi J. SCHNOCKS, *Vergänglichkeit und Gottesherrschaft*, pp. 22-35.

¹⁵² A ce sujet, on peut lire pour une orientation générale E. ZENGER (éd), *Der Septuagint-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte*; R. J. V. HIEBERT/ J.C. COX/P.J. GENTRY (éd), *The Old Greek Psalter Studies in Honour of Albert Pietersma*; cf., pour l'analyse d'un psaume particulier, E. BONS, « Le Psaume 7 dans la version de la Septante », pp. 512-518.

¹⁵³ A. SCHENKER, « Les initiatives de la Septante et de l'édition protomassorétique à la fin du 3^e ou au 2^e siècle », pp. 112-130, spéc. p. 113s, fixe quelques règles à suivre pour des études comparatives entre les deux versions : « Si on veut comparer le TM et la LXX, il est indispensable de distinguer entre la traduction grecque et le texte hébreu qui lui a servi de base (Vorlage). Qu'est-ce qui relève du travail du traducteur et qu'est ce qui vient de sa Vorlage ? Tout ce qui doit être attribué au traducteur est secondaire du point de vue de l'histoire du texte. En revanche ce qui vient de son modèle hébreu peut-être originel. En général, la Vorlage hébraïque du Psautier correspond au TM. Mais il y a des endroits où ils diffèrent. Ils soulèvent la question du rapport des deux formes textuelles. La Vorlage de la LXX dépend-t-elle du TM ou est-ce le contraire ? Ou sont-elles mêmes indépendantes l'une de l'autre suivant chacune sa propre voie parce qu'elles ont toutes les deux remplacé une forme plus ancienne aujourd'hui disparue »?

D'autre part, notre critique textuelle aura pour objectif de démontrer que, malgré les prétendues altérations du texte hébreu massorétique, le sens des mots utilisés dans le texte hébreu massorétique, n'occulte nullement le message que le psalmiste cherche à transmettre. Par conséquent, nous nous proposons de comprendre le texte hébreu massorétique, avec ses prétendues leçons défectueuses, à partir des mots parallèles qu'il contient dans le contexte de la Bible hébraïque, et à les expliquer à partir de la grammaire et de la syntaxe hébraïque. Un tel choix légitime le texte hébreu massorétique du Psaume 90 comme un témoin privilégié d'une époque et d'une tradition textuelle capable de communiquer un message original.

b. Le texte hébreu du Psaume 90 et sa traduction opératoire :

La traduction opératoire suivante est le résultat des recherches conduites dans le présent chapitre. A cet effet, les notes exégétiques qui suivront dans ces pages révéleront entre autres le profil du texte retenu.

- | | | |
|----|---|---|
| 1. | חַפְּלָהּ לְמֹשֶׁה אִישׁ־הָאֱלֹהִים
אֲדֹנָי מִעוֹן אַתָּה הָיִיתָ לָנוּ
בְּדָר וְדָר:
 | Supplication de Moïse, l'homme de Dieu,
Seigneur, un lieu de refuge tu as été pour nous
de génération en génération |
| 2. | בְּטָרְם הָרִים יִלְדוּ
וְתַחֲלֹל אֶרֶץ וְתַבֵּל
וּמִעוֹלָם עַד־עוֹלָם אַתָּה אֵל:
 | Avant que les montagnes soient enfantées,
et que tu aies mis au monde la terre et le monde,
et que d'éternité jusqu'à l'éternité, tu [es] Dieu. |
| 3. | תָּשׁוּב אָנוּשׁ עַד־דָּכָא
וְתֹאמַר שׁוּבוּ בְנֵי־אָדָם:
 | Tu fais revenir le mortel jusqu'à l'émiettement
et tu dis, revenez, fils de l'homme. |
| 4. | כִּי אֶלֶף שָׁנִים בְּעֵינֶיךָ
כְּיוֹם אֶתְמוּל כִּי יַעֲבֹר
וְאַשְׁמוּרָה בַּלַּיְלָה:
 | Car mille années devant tes yeux,
[sont] comme le jour d'hier, une fois emporté
Et [comme] une veille dans la nuit. |
| 5. | זָרְמַתֶּם שְׁנָה
יִהְיוּ בַבֶּקֶר כְּחֹצִיר יַחֲלֶף:
 | Tu les submerges de sommeil,
ils sont au matin, comme l'herbe [qui] passe. |
| 6. | בַּבֶּקֶר יִצְיֵן וְחֲלֶף
לָעֶרֶב יִמּוּלַל וְיִבָּשׁ:
 | Au matin, elle brille et elle passe
Au soir, elle se fane, et elle sèche. |
| 7. | כִּי־כִלִּינוּ בְּאַפֶּךָ
וּבְחִמָּתְךָ נִבְהַלְנוּ:
 | Car nous avons été consumés dans ta colère
Et par ta fureur, nous avons été terrifiés. |

8. שֵׁת [שֵׁתָהּ] עֲוֹנוֹתֵינוּ לְנֶגְדְךָ
עַל־מִנּוֹ לְמֵאוֹר פְּנֶיךָ:
Tu as placés nos iniquités devant toi,
nos fautes cachées, [sont placées] devant la lumière de ta face.
9. כִּי כָל־יְמֵינוּ פָּנוּ בְעִבְרָתְךָ
כָּל־יְנֵינוּ שָׁנֵינוּ כְּמוֹ־הֶגְהָה:
Oui tous nos jours ont décliné sous ton emportement,
Nous avons consommé nos années comme un murmure.
10. יְמֵי־שְׁנוֹתֵינוּ בָהֶם שִׁבְעִים שָׁנָה
וְאִם בְּגִבּוֹרֹת שְׁמוֹנִים שָׁנָה
וְרָדָבָם עָמַל וְאוֹן
כִּי־נָו חָיִשׁ וְנִעְפָּה:
Les jours de nos années, [sont] soixante dix-années,
et si la vigueur y est, quatre-vingts années,
et leur agitation [est] peine et malheur,
qui passe vite et nous nous envolons.
11. מִי־יֹדַע עַז אַפְךָ
וְכִי־רִאֲתָךְ עִבְרָתְךָ:
Qui connaît la force de ta colère ?
Et [qui] expérimente la violence de ton emportement ?
12. לְמִנּוֹת יְמֵינוּ כֵּן הוֹדַע
וְנִבְאָ לִבְבִּי חֶכְמָה:
Pour bien compter nos jours, enseigne-[nous],
et nous obtiendrons un cœur de sagesse.
13. שׁוּבָה יְהוָה עַד־מָתַי
וְהִנָּחֵם עַל־עֲבָדֶיךָ:
Reviens Seigneur, jusqu'à quand ?
Repens-toi en faveur de tes serviteurs.
14. שִׁבְעֵנוּ בְּבֹקֶר חַסְדְּךָ
וְנִרְנְנָה וְנִשְׂמְחָה בְּכָל־יְמֵינוּ:
Rassasie-nous au matin de ta bonté,
et nous crierons et nous nous réjouissons pendant tous nos jours.
15. שִׂמְחֵנוּ כִּימֹת עֲנִיתָנוּ
שְׁנוֹת רְאִינוּ רָעָה:
Fais nous réjouir autant des jours que tu nous as châtiés,
[autant] d'années que nous avons vu le malheur.
16. יִרְאָה אֱלֹהֵי־עֲבָדֶיךָ פִּעְלֶיךָ
וְהִדְרֶיךָ עַל־בְּנֵיהֶם:
Que se manifestent sur tes serviteurs, ton œuvre,
Et ta splendeur sur leurs enfants.
17. וַיְהִי נָעַם אֲדֹנָי אֱלֹהֵינוּ עָלֵינוּ
וּמַעֲשֵׂה יָדֵינוּ כּוֹנְנָה עָלֵינוּ
וּמַעֲשֵׂה יָדֵינוּ כּוֹנְנָהוּ:
Que soit la faveur du Seigneur notre Dieu sur nous,
et le travail de nos mains, affermis sur nous
[Oui] le travail de nos mains, affermis-le.

c. Commentaire critique du texte hébreu.

v. תפלה למשה 1.

La présence du *lamed* dans la prescription du Psaume 90 rappelle les nombreuses occurrences de cette préposition dans d'autres Psaumes. Cependant l'interprétation que l'on en fait est parfois sujette à de nombreuses discussions.¹⁵⁴ En effet, on l'a souvent interprété dans le même sens que la forme *לדוד* se trouvant à la tête de certains psaumes,¹⁵⁵ reproduisant ainsi la même ambiguïté que ce que l'on en dit

¹⁵⁴ La question de l'interprétation du *lamed* a fait l'objet d'un débat qui est loin d'être clos. Voir H. CAZELLES, « Le lamed auctoris », pp. 93-101; L. MONLOUBOU, *Les Psaumes et les autres écrits*, p. 26. Voir aussi l'état de la question dans M. KLEER, *Der liebliche Sänger der Psalmen Israels*, p. 108.

¹⁵⁵ La valeur primitive de la notice *לדוד* apparaît 73 fois dans les titres du Psautier hébreu massorétique. Dans la LXX de RAHLFS, le *lamed* est rendu le plus souvent par τῷ Δαυιδ, mais quelque fois par τοῦ Δαυιδ. Cette variation pourrait refléter l'effort de la tradition interprétative pour

pour cette forme. Dans ce sens, le *lamed* hébreu se comprendrait comme une indication du nom de l'auteur présumé.¹⁵⁶ Mais l'on peut trouver aussi d'autres interprétations où le *lamed* se comprend : soit en rapport avec la collection dans laquelle se trouvent les Psaumes,¹⁵⁷ soit en rapport avec les exécutants, ou les chanteurs (cf. les prières d'Asaph ou celles des Fils de Coré).¹⁵⁸ Toutefois, la traduction de ce *lamed* par un génitif grec, ou par un complément d'attribution, ne doit pas faire penser ici à une indication d'auteur, mais plutôt doit être considérée comme une allusion ou une référence au personnage de Moïse, que le Psaume 90 à plusieurs endroits met en exergue. Dans ce sens, il s'interprète à la lumière de Dt 31, 19. 30; 32, 1 d'une part où Moïse est présenté comme auteur ou chanteur, et d'autre part, avec le titre de אִישׁ־הָאֱלֹהִים présent en Dt 33, 1 et Jos 14, 6.

v. 1b. אֲדַנִּי מִעוֹן.

Le mot מִעוֹן revient fréquemment dans la Bible hébraïque, cependant toutes ses occurrences ne se prêtent nullement à la même acception. En effet, מִעוֹן apparaît, par exemple en Jos 5, 55 pour désigner le nom d'une ville. Dans 1 S 23, 24-25; Jér 31, 33, il indique le désert. Dans Jb 37, 8; 38, 40; Ps 104, 22; Ct 4, 8; Am 3, 4; Jr 9, 10; 10, 22; Na 2, 12, il est question d'un repaire des animaux, et dans 1 S 2, 29. 32; Ps 26, 8, il fait référence au lieu saint ou la demeure de Dieu. Avec tous ces sens, on ne peut nier le fait que la leçon du TM soit parfois considérée comme une *lectio difficilior*. Dans cette version en effet, le substantif מִעוֹן n'apparaît pas comme un qualificatif du nom de Dieu. C'est sans doute pour cette raison que certains auteurs ont privilégié la leçon מַעוֹז « forteresse » de la LXX, qui semble être plus apte à

distinguer les psaumes censés avoir été composés par David (τοῦ Δαυιδ) et ceux qui peuvent être mis en relation avec la geste davidique (τῷ Δαυιδ), au sens de se rapportant à David. Voir à ce sujet aussi G. DORIVAL, *A propos de quelques titres des Psaumes de la Septante dans le Psautier chez les Pères*, pp. 21-36; J. L. VESCO, « Le Psaume 18, lecture davidique », pp. 5-62 ; J. M. AUWERS, « Le David des Psaumes et les Psaumes de David », pp. 187-224.

¹⁵⁶ A ce sujet, le colophon du Ps 72, qui annonce la fin des prières de David ou même l'ajout de notices historiques évoquant des épisodes précis de la vie de David, démontre à coup sûr l'interprétation qu'on en faisait à une certaine époque.

¹⁵⁷ E. G. BRIGGS, *A critical and exegetical commentary on the Book of Psalms*.

¹⁵⁸ On note une nuance de J. M. AUWERS, *La composition littéraire du Psautier*, p. 27 « Parler ici des psaumes de David, de psaumes des fils de Coré, et de psaumes d'Asaf ne préjuge pas de la portée exacte du *lamed* de titulature. Le fait est que, quelle que soit la valeur primitive de ce *lamed*, il a fini par être compris comme désignant le nom de l'auteur présumé ».

éclairer le sens qu'il comporte dans le Psaume.¹⁵⁹ D'autres ont même tenté de mettre en avant le sens du substantif à partir de ses multiples racines.¹⁶⁰

Toutefois, il apparaît avec évidence que l'attestation de **מֵעוֹן** dans ce texte hébreu massorétique du Psaume 90 ne souffre d'aucune ambiguïté. En effet, dans ce verset, le substantif masculin **מֵעוֹן** est apposé à **אֲדֹנָי**. Aussi, le substantif **מֵעוֹן** s'interprète comme une épithète du nom de Dieu. Il relève même l'importance du nom de **אֲדֹנָי**. Le mot **מֵעוֹן** précise la fonction de Dieu auprès de son peuple. Aussi on ne peut pas seulement lire **מֵעוֹן** comme une métaphore, mais aussi comme une dénomination divine. Il est celui qui assure la protection à son peuple.¹⁶¹ Dès lors, on peut l'interpréter à la lumière de Dt 33, 27 : **מֵעֵנָה אֱלֹהֵי קֶדֶם וּמִתַּחַת** : « Le Dieu des temps antiques est un refuge », où Dieu est présenté comme celui qui vient au secours de son peuple en temps d'épreuve ou en temps de détresse. Ainsi, s'éclaire le sens de son rattachement à Dt 33, 27 : Dieu est le refuge du peuple, « de génération en génération ». D'après cette interprétation, on peut dire que l'attestation de **מֵעוֹן** dans ce verset met en évidence l'idée d'une intervention de Dieu auprès de son peuple, en cas de souffrance. On retrouve la même signification du substantif **מֵעוֹן** dans Ps 71, 3; 91, 9.¹⁶²

¹⁵⁹ La proposition de lire **מֵעוֹן** à la place de **מֵעוֹן** a été suggérée entre autres par J. CALES, *Le livre des Psaumes*, 150. Voir la discussion autour de cette hypothèse dans D. BARTHELEMY, *Critique textuelle. Psaumes IV*, p. 636. Voir aussi à ce sujet K. SEYBOLD, « Zu den Zeitvorstellungen in Psalm 90 », p. 108, qui propose la correction **לְנוּ מֵעֵין אֲתִיּוֹת (אֲתָה)** « Quelle des Kommenden (bist du) für uns ».

¹⁶⁰ Voir H. D. PREUSS, **מֵעוֹן**, pp. 449-452. On peut aussi trouver d'autres références liées à l'étymologie du mot. Voir aussi S. D. GOITEIN, « Maon-A Reminder of Sin », pp. 52-53.

¹⁶¹ H. D. PREUSS, **מֵעוֹן**, p. 452.

¹⁶² Voir M. DAHOOD, *Psalms*, II, pp. 172. 322; L. KOPF, « Arabische Etymologien und Parallelen zum Bibel-Wörterbuch », p. 187; M. TATE, *Psalms*, p. 432; H. P. MÜLLER, « Der 90. Psalm : Ein Paradigma exegetischer Aufgaben », p. 269.

v. 1c . בדר ודר .

Littéralement, l'expression בדר ודר se lirait comme : « de génération et génération » La formule répétitive occasionnée par la conjonction ו exprime une idée apparentée au pluriel. Elle met en avant le sens d'une succession qui se prolonge dans le temps.¹⁶³ Dans ce sens l'expression « de génération en génération » pourrait s'entendre comme « chaque génération, ou pendant de long siècles, ou encore pour toujours ».¹⁶⁴

v. 2b. ותחולל ארץ ותבל .

Le verbe חיל (ou חול) qui signifie au *qal* « tourner », « se tordre de douleur », ou « danser », s'emploie en des divers sens dans le texte hébreu massorétique. Le contexte d'usage du verbe חיל est celui précisément d'un travail d'accouchement, comme on le voit dans Is 45, 10; 51, 2; Dt 32, 18 : avec le sens de « enfanter dans la douleur », ou « se tordre dans les douleurs de l'enfantement ». La présence d'une telle forme rattachée à Dieu dans le texte hébreu a suscité dans l'exégèse du Psaume 90 de vives discussions.¹⁶⁵ C'est sans doute pour cette raison que certains manuscrits ont porté des modifications, en considérant le substantif ארץ comme le sujet du verbe ותחולל.¹⁶⁶ Néanmoins, il faudrait reconnaître que l'attestation du verbe

¹⁶³ P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, §. 135 d.

¹⁶⁴ E. J. KISSANE, *Psalms*, p. 422.

¹⁶⁵ On peut lire le résumé que fait D. BARTHELEMY, *Critique textuelle. Psaumes IV*, p. 636. Il note à ce sujet que « la correction a été demandée par DYSERINCK et BH2. Elle est suggérée par BH3 et BHS. Par ailleurs, la Bible de Halle et GINSBURG ne signalent aucun manuscrit offrant la vocalisation ותחולל. Mais BH3 la mentionne en Ba. En éditant le texte de ce manuscrit (*Massoretischer Text* 89), KAHLE, notant la présence à la fois d'un *séré* et d'un *patah* entre les deux 'lamed', se demandait lequel corrigeait l'autre. Puis (60), dans son commentaire, il attribuait le *séré* à la 1^e main et voyait dans le *patah* une surcharge. L'apparence du manuscrit confirme cela : il n'y a aucun grattage, mais, le signe du *patah* babylonien étant beaucoup plus visible que celui du *séré*, on aurait dû sûrement gratter le *patah* si on avait voulu le remplacer par le *séré*. On comprend donc que BHS ait renoncé à faire appel à cet argument qui ne peut se fonder que sur la 2^e main de ce manuscrit. D'ailleurs, le seul autre ms babylonien connu pour ce psaume (London BL Or 2373) édité par KAHLE en *Massoreten des Ostens* 54) porte bien un *séré*. Sur ce mot, les mss A et F placent une *mp* le signalant comme hapax. Cela ne suffirait pas pour exclure une graphie avec *patah*, celle-ci n'étant pas attestée dans la Bible. Mais c'est un appel à l'attention du copiste ». Cet auteur ajoute D. BARTHELEMY, *Critique textuelle. Psaumes IV*, p. 636 : « c'est de peur de rabaisser le Dieu d'Israël au niveau d'une force de la nature que beaucoup d'exégètes et de traducteurs, inconscients de l'évolution métaphorique de ce verbe, ont remplacé ce *polel* par un *polal* ».

¹⁶⁶ D. BARTHELEMY, *Critique textuelle. Psaumes IV*, p. 637, rejette cette proposition : « Faire de ce verbe un inaccompli féminin de la 3^{ème} personne avec la terre pour sujet, se heurterait à une difficulté.

חיל au *po.*, à la deuxième personne du masculin singulier a ici Dieu comme sujet. Il faut y voir comme en Dt 32, 18b,¹⁶⁷ un emploi métaphorique de ce verbe au sens de « créer » ou de « produire ». A cet effet d'ailleurs, l'emploi du verbe חיל dans Dt 32, 18b : צור ילדך תשי ותשכח אל מוחללך : « Le Rocher qui t'a engendré, tu l'as négligé; tu as oublié le Dieu qui t'a mis au monde », reflète comme ici, avec la présence du tandem חיל et ילד, l'idée de la création comme une action de Dieu.¹⁶⁸ Les substantifs תבל et ארץ, sont à lire ici comme un hendiadys.¹⁶⁹ (voir aussi Na 1, 5).

v. 3a. תשב אנוש עד-דכא.

Le substantif masculin דכא souvent rendu par « poussière » ou « poudre », est un *hapax legomenon* dans le texte hébreu massorétique. Le sens qu'il renferme dans ce verset, découle de la racine verbale דכא, qui veut dire « écrasement ».¹⁷⁰ Ainsi, l'allusion explicite que le psalmiste fait en recourant à une idée évoquée en Gn 3, 19 ou encore en Jb 4, 19; où l'être humain, אנוש est considéré comme un être de poussière, est sans doute possible. Dans ce sens, le substantif דכא se comprendrait dès lors comme le synonyme de עפר, traduit souvent par le terme « poussière ».¹⁷¹ Toutefois, l'allusion à Gn 3, 19 pour comprendre le sens de ce substantif ici ne doit nullement faire penser au retour à la poussière, de laquelle l'homme a été tiré, mais plutôt est une allusion à la violence, sinon à la brutalité avec laquelle la vie de l'homme, considérée comme une matière, se brise¹⁷² par l'action de Dieu. Ici, le psalmiste met en exergue l'action de Dieu sur la vie de l'homme. Avec les deux

Etant donné que le substantif ארץ, sujet coordonné, signifie le monde habité. On ne voit pas en effet, comment celui-ci pourrait enfanter les montagnes ».

¹⁶⁷ Voir aussi Pr 25, 23a. 26, 10a.

¹⁶⁸ P. D. MILLER, Jr, « Psalm 90, Interpreting the Psalms », pp. 125-30. L'idée selon laquelle Dieu, qui enfante comme une mère est présente dans les anciens mythes et les anciennes cosmogonies, où la terre est perçue comme la mère des vivants (Jb 38, 8; Gn 1, 12. 24; Ps 139, 15; Is 55, 10; Jb 1, 21).

¹⁶⁹ M. GIRARD, *Les Psaumes*, p. 501; C. WESTERMANN, *The Living Psalms*, p. 157.

¹⁷⁰ M. E. TATE, *Psalms*, p. 432.

¹⁷¹ J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, II, p. 847 : fait remarquer à ce sujet que « les hymnes de Qûmran font allusion à ce retour à la poussière en reprenant le mot de la Genèse qui revient six fois dans les quatorze premières colonnes et vingt-trois fois dans les quatre dernières colonnes et dans les fragments annexes (1QH X, 4-5. 12; XII, 26-27). Ils associent poussière et cendre comme en Gn 18, 27 ou Jb 30, 19; 42, 6 ».

¹⁷² F. L. HOSSFELD & E. ZENGER, *Psalms*, II, p. 422. On note aussi avec J. CLINTON McCANN, *A Theological Introduction to the Book of Psalms*, p. 158, « Verse 3 is usually taken to be an allusion to Genesis 3:19, and it may be, however, the Hebrew word for 'dust' (דכא) here is different from the one in Genesis 3,19 (עפר). It appears to mean something like 'crushed', 'pulverized' (particle), perhaps suggesting the crushing weight of the time upon human existence ».

verbes **שׁוּב** au *hi.* imparfait, le sens du substantif **דְּכָא** vient renforcer l'idée mise en lumière dans ce verset à savoir la vie de l'homme est sous le pouvoir de Dieu.¹⁷³

v. 3b. **וּתְאֹמַר שׁוּבוּ בְנֵי-אָדָם.**

L'absence d'un complément circonstanciel de direction rattaché à l'impératif du verbe **שׁוּב** dans la deuxième partie du verset du v. 3, est souvent diversement interprétée par des auteurs. En effet, RACHI¹⁷⁴ y voit une allusion au retour de l'homme à Dieu, dans le sens d'une conversion, tandis que WESTERMANN y voit un « retour à la vie ».¹⁷⁵ D'après BEAUCAMP, « lorsqu'on ne précise pas la direction dans le complément à ce verbe, le verbe revenir implique un mouvement vers la personne qui parle : il a le sens du latin *convertimini*.¹⁷⁶ Dans le présent verset, il s'agit d'un retour vers Dieu. Il conviendrait pour résoudre cette difficulté de lire ensemble les versets 3a et 3b, unis par la répétition du verbe **שׁוּב**, comme un parallélisme synonymique.¹⁷⁷ En effet, le verbe **שׁוּב** est répété dans ce verset dans les temps différents. Il est au *hi.* imparfait, avec une forme identique à celle du jussif¹⁷⁸ pour le premier cas. A cet effet, il doit être compris comme un imparfait ordinaire. Dans ce sens, il vise une action continue de Dieu, et non une action unique qui se déroule dans le passé. La fonction de cet imparfait est la même que dans le verset précédent au v. 2b; c'est-à-dire, que toutes les deux propositions expriment une vérité d'ordre général.¹⁷⁹ On peut comprendre par là, que Dieu a un pouvoir sur l'homme à tout moment de son existence.

¹⁷³ On retrouve cette interprétation du verset dans M. E. TATE, *Psalms*, p. 433; voir aussi H. P. MÜLLER, « Der Psalm 90 », p. 271; W. v. SODEN, « Tempus und Modus im Semitischen », p. 173.

¹⁷⁴ RABBI AVROHOM, *Tehillim Psalms*, p. 1123.

¹⁷⁵ C. WESTERMANN, *The living Psalms*, pp. 160-161.

¹⁷⁶ E. BEAUCAMP, *Le psautier*, p. 97.

¹⁷⁷ F. L. HOSSFELD & E. ZENGER, *Psalms*, II, p. 417, propose de lire les deux membres du verset comme un parallélisme synthétique. « The twofold appearance of the verb within v.3 is interpreted by most exegetes in the sense of a synonymous parallelism. However, one could also suppose a synthetic parallelism if one interprets the verb differently in the second half-verse, thinking not of a 'return to dust' but of a 'return to life' namely by the replacement of an older generation with a new one ».

¹⁷⁸ P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, §. 114, I: On note avec lui que ce genre de formes vocalisées en jussif, qu'on retrouve dans le TM est parfois difficile ou même impossible à expliquer. Néanmoins, le sens demande l'emploi de l'indicatif.

¹⁷⁹ W. GROSS, *Verbform und Funktion. wayyiqtol für die Gegenwart*, p. 150.

Dans le second cas, le verbe **שׁוּב** est employé à l'impératif. Par conséquent, il met en évidence l'ordre que Dieu donne à l'homme. C'est pour cette raison qu'on retrouve ici le discours direct, introduit par le verbe **אָמַר** qui rappelle le récit de la création. Tous les deux membres du verset attestent de l'effectivité du pouvoir de Dieu créateur sur l'homme, sa créature. L'expression **בְּנֵי־אָדָם**¹⁸⁰ est à interpréter ici comme un collectif. Elle désigne ici « tous les hommes ».¹⁸¹

v. 4a. La particule **כִּי**.

Le v. 4a semble arrêter le mouvement descriptif de la situation de l'homme, Cependant, avec la présence de la particule **כִּי** qu'on a pu traduire par « si, certes, ou en effet », comme en Is 5, 7 ou Jb 8, 6, le psalmiste revient à l'idée exprimée dans les deux premiers versets. Cette particule a donc pour fonction de relier les versets 1. 2 et 4, comme un ensemble qui met en lumière l'éternité du temps de Dieu. Dans ce sens, cette particule conjonctive a ici, une valeur plutôt causative qu'exclamative.¹⁸²

v. 4b. **כִּי יַעֲבֵר אֶתְמוֹל**.

L'adverbe **אֶתְמוֹל** souvent traduit par les termes, « autrefois », « antérieurement », « hier », ou « auparavant », est employé seul dans 1 S 4, 7; 10, 11; 30, 33; mais il apparaît accompagné du substantif **יּוֹם**, seulement dans ce Psaume,¹⁸³ comme le contraire de **יּוֹם מָחָר**. « jour de demain ». On peut toutefois noter que la relation que le psalmiste établit entre **כִּי יַעֲבֵר אֶתְמוֹל** et **כִּי יַעֲבֵר** est surprenante. C'est sans doute pour éviter une probable répétition¹⁸⁴ qui n'a pas sa raison d'être que M. DAHOOD a volontairement omis dans sa traduction le mot **יּוֹם**.¹⁸⁵ Nous pensons cependant, que sa présence dans ce verset, ainsi que le montre notre traduction opératoire, tend à accentuer ici le caractère temporel et passager de la nature de l'homme, que le

¹⁸⁰ Pour M. GIRARD, *Les Psaumes II*, p. 501, l'expression **בְּנֵי־אָדָם** est éliptique. Il la comprend comme : « fils de celui qui vient de la terre ».

¹⁸¹ Voir aussi Is 51, 12; 56, 2; Pss 8, 5; 146, 3. Jb 25, 6 utilise en parallèle les deux expressions **אֶדָם** et **אֲנִישׁ בְּנֵי**.

¹⁸² E. PODECHARD, *Le Psautier*, p. 125.

¹⁸³ Voir Gn 30, 33; Is 56, 12.

¹⁸⁴ H. J. KRAUS, *Psalmen*, p. 630 : « **כִּי יַעֲבֵר** ist keine Tautologie, sondern eine Präzisierung, die sich auf das flüchtige Erinnerungsbild bezieht, das der gestrige Tag hinterlassen hat ».

¹⁸⁵ M. DAHOOD, *Psalm 90*, p. 320: « For a thousand years just before your eyes like yesterday ».

psalmiste définit comme « l'être d'un jour ».¹⁸⁶ Le sens du verbe יעבר¹⁸⁷ s'éclaire à la lumière de Gn 50, 4a : « ויעברו ימי בכיתו » : « Quand fut passé le temps des pleurs ». עבר est donc un verbe temporel, qui sert aussi bien pour le v. 4b que pour le v. 4a.

v. 4c. ואשמורה בלילה.

Le substantif féminin אשמורה du v. 4c signifie littéralement un tiers de la nuit. Selon l'usage juif, la nuit était divisée en trois veilles : la première veille (Lm 2, 19), la veille de minuit, (Jg 7, 19), et la dernière veille ou veille du matin, (Ex 14, 24; I S 11, 11).¹⁸⁸ Il se rattache au v.4b pour mieux l'explicitier.

v. 5a. זרמתם שנה.

Le verset 5 est une *crux interpretum* dans le texte hébreu du Psaume 90. La difficulté pour une interprétation claire réside d'une part dans la signification du verbe זרם et d'autre part, dans le sens à attribuer au substantif féminin שנה auquel il est rattaché.¹⁸⁹ Pour l'énigmatique verbe זרם au *gal* dont le seul emploi dans le texte

¹⁸⁶ On retient cette observation de K. SEYBOLD, « Zu den Zeitvorstellungen in Psalm 90 », p. 102: « Wenn diese Wiedergabe den Sinn ungefähr trifft, heisst das, dass אשמורה in dem Zusammenhang nicht nur Zeitbegriff ist wie in Ps 63, 7; 119, 148, Thr 2, 19, sondern auch als Bezeichnung für die sich 'In der Nacht' ablösenden Wachen - als Paradigma für die Generationenfolgen der Menschen - herangezogen wird. Auch der Vergleich mit dem Gras, das am Morgen aufspriest und bis gegen Abend verwelkt ist, betrifft nicht so sehr den Tag als Zeitmass, sondern den Tag mit seiner sengenden Hitze. Er ist darum mit dem 'Gottestag' von V.4a nicht unbedingt gleichzusetzen. יום - das Wort fehlt in v.4b. 5-6 - bedeutet dort den Volltag, als 'Kalendertag' ».

¹⁸⁷ E. PODECHARD, *Le Psautier*, II, p. 126, propose la conjecture יעברו : Par conséquent, l'expression « mille ans » devient le sujet du verset. Ce qui donne la traduction suivante : « Mille ans passent, comme le jour ».

¹⁸⁸ R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, p. 278. Dans le monde greco-romain, la nuit était divisée en quatre veilles. Voir Mt 14, 25; Mc 13, 35.

¹⁸⁹ L'interprétation du verbe a suscité de vives discussions, et généré de nombreuses hypothèses de conjectures. A titre d'exemple, on cite les principales conjectures : J. WELLHAUSEN, *The sacred Books of the O.T.*, XIV, qui propose la correction זרע מתם שנה « la race des hommes est changeante »; B. DUHM, *Psalmen*, p. 324, suggère זרעתם שנה שנה : « Tu les sèmes d'année en année »; H. GUNKEL, *Die Psalmen*, p. 400 donne : זמנתה יחלפו לשנה יהיו : « (à une veille dans la nuit) tu les limites, ils changent, tombent en sommeil »; W. O. E. OESTERLEY, *The Psalms, translated with Text-Critical and Exegetical Notes*, p. 404, suggère זרמת שנתם : « [in the night] thou checkest their sleep »; S. T. BYINGTON, « Psalm 90 », p. 347 propose זרמת מושנה יהיו : « the remembrance of men is a sleep »; N. H. TUR-SINAI, *Psalm*, p. 309, transfère la lettre finale de זרמתם שנה ; E. J. KISSANE, *The Book of Psalms*, II, pp. 101-102 propose l'hypothèse זרמתם שנה דר מתים שנה : « The space of two hundred

hébreu se trouve ici, nous avons opté pour la traduction « déverser ». En effet ce sens au *gal* tient compte de la racine du verbe זרם¹⁹⁰ et du substantif זרם dérivant de l'akkadien¹⁹¹ *zunânu* : « pluie », ou « une averse d'orage » (cf. Is 4, 6; 25, 4; 28, 2; 30, 30; 32, 2; Jb 24, 8; Ha 3, 10). En associant ces deux sens, le verbe זרם aurait le sens figuré de « emporter »¹⁹² ou de « entraîner »,¹⁹³ à la manière d'un torrent ou d'une forte pluie ou encore d'une averse d'orage. On trouve un tel usage dans le Ps 77, 18 : « Les nuages ont déversé leurs eaux, les nuées ont donné de la voix, et tes flèches volaient de tous côtés ». Ainsi que nous l'avons compris, le verbe זרם garde à la fois l'image de l'eau (Is 4, 6; 25, 4; 28, 2; 30, 30; 32, 2; Jb 24, 8) et l'idée de « vider », de « déverser », de « se vider » de¹⁹⁴ ou même de « mettre fin au contenu d'un contenant ».¹⁹⁵ Dans ce sens, le substantif féminin שנה que nous avons rendu par le terme « sommeil », oscillerait entre un usage littéral et un usage métaphorique. Il désignerait comme le mot לילה au Ps 88, 2, la période de la nuit d'une part, et d'autre part, serait une allusion¹⁹⁶ à la vulnérabilité de l'homme. Cette même métaphore est aussi utilisée dans Jb 14, 12; Jér 51, 39; Ps 76, 6-7),¹⁹⁷ pour exprimer la vulnérabilité de l'homme devant la mort.¹⁹⁸

years »; B. VAWTER, *Post Exilic Prayer and Hope*, p. 430 dans sa traduction se base sur le l'étymologie arabe du verbe 'zarima' ou 'zarama'; D. W. THOMAS, « Psalm 90 », pp. 267-268 propose de transférer la lettre finale de זרמת au début du mot, ainsi il lira מזרמת : « comme résultat de l'émission de la semence, sommeil, ils sont ». Dans cette traduction, il s'appuie sur Ez 23, 20; C. WHITLEY, «The text of Psalm 90, 5 », pp. 556-557, lit זרמתם comme un nom « leur progéniture », mais en plus de cela, il donne une autre lecture de שנה, qu'il lira שנה comme un participe de שנה « changer », et traduit comme : «Their offspring changeth, as grass undergoing change».

¹⁹⁰ Le verbe זרמת se rattache à la même racine verbale זרם que l'on retrouve dans sa forme *po* attestée dans le Ps 77, 18. On rapproche souvent ce verbe de l'arabe 'zarama' qui veut dire : « interrompre », « faire cesser ». Dans ce sens, on lirait ce verset comme : « Tu mets fin à leur vie », voir. G. R. DRIVER, « Old Problems Re-examined », pp. 177-178; L. KOEHLER & W. L. BAUMGARTNER., זרם p. 281; M. DAHOOD, *Psalms*, p. 324 tente de retrouver le sens de זרמתם en le rapprochant d'un verbe de la même famille, qui serait attesté dans l'inscription d'*Eshumanazor* (cf. I. 3,13) et qui signifierait : « déraciner », « arracher »; il traduit ainsi : *If you pluck the mat night, with the dawn they become like cut grass* »; H. P. MÜLLER, « Der Psalm 90 », p. 272, « balayer », « arracher ».

¹⁹¹ M. TSEVAT, « Note sur Ps 90, 5 », p. 115.

¹⁹² E. PODECHARD, *Le Psautier* II, p. 129 : « Tu les emportes, au sommeil ils sont livrés ».

¹⁹³ E. DHORME, *La Bible de la Pléiade* (cf. Ps 90, 5) : « Tu les entraînes, ils n'étaient qu'un songe ».

¹⁹⁴ Voir S. SCHREINER, « Erwägungen zur Struktur des 90 Psalms », p. 83; H.J. KRAUS, *Die Psalmen* II, p. 795; M. TSEVAT, « Psalm XC, 5-6 », p. 35, pp. 115-17; T. BOOIJ, « Psalm 90, 5-6: Junction of two traditional motifs », pp. 393-396.

¹⁹⁵ J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, p. 847.

¹⁹⁶ J. R. KOHLENBERGER III, *A comparative Psalter*, p.162 traduit le mot שנה par « songe ».

¹⁹⁷ On lira avec intérêt le commentaire de T. BOOIJ, « Psalm 90, 5-6: Junction of two traditional motifs », p. 395. D'après cet auteur, le psalmiste associe ici deux conceptions traditionnelles. L'une, qui

Comme le montre notre traduction du v. 5a, le substantif שְׁנָה est à lire ici comme un accusatif du temps.¹⁹⁹ Dans ce sens, les deux mots : שְׁנָה, du v. 5a et עֶרֶב du v. 6b, se comprennent comme des termes équivalents, utilisés dans un même champ sémantique.

vv. 5b et 6a. Le verbe חָלַף.

La présence dans ces deux versets 5b et 6a, du verbe חָלַף au *qal* a suscité des discussions auprès des auteurs.²⁰⁰ En effet, le verbe חָלַף peut avoir en hébreu des sens presque opposés.²⁰¹ Au *qal* il se traduit par ces différents termes : « passer », « pousser », « s'en aller » (Ha 1, 11; 1 S 10, 3); ou « transpercer » (Jg 5, 26; Jb 20, 24). Et, au *pi.*, il porte l'idée de : « changer » (Gn 41, 14), (2 S 12, 20); de « remplacer » (Is 9, 9); de « renouveler », de « reprendre des forces » (Jb 29, 20). Aussi, sans chercher à édulcorer le sens du verset, il est donc préférable, avons-nous estimé, de traduire tous les deux dans le même sens, c'est-à-dire avec le sens du *qal*. On lui donnerait alors le sens du verbe « passer ». Toutefois, la comparaison כַּחֲצִיר²⁰² s'accorde au mieux dans ce verset avec le sens de disparaître²⁰³ (cf. Is 40,

serait strictement littéraire, et l'autre, qui découlerait de l'usage du mot dans la littérature mésopotamienne. A cet effet, on peut lire avec intérêt J. BOTTERO, *L'épopée de Gilgamesh. Le grand homme qui ne voulait pas mourir. spéc.* p. 199. Dans ce sens, le mot שְׁנָה est à prendre comme une expression, désignant à la fois, le sommeil de la nuit, et la vulnérabilité de l'homme. Voir d'autres propositions dans H.P. MÜLLER, « Der 90 Psalm », p. 81.

¹⁹⁸ La traduction de G. CASTELLINO, *Libro del Salmi*, p. 344 : « *li inondi di sonno* » : « tu les inondes du sommeil », reflète nettement le sens du verset. Cet auteur utilise le verbe זָרַם dans un sens métaphorique. Le verbe aurait alors le sens de « couvrir », de « recouvrir ». Sur le plan grammatical une telle construction avec un accusatif, est habituelle. P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, §125d, qui soutient cette hypothèse, en étudiant le cas de certaines catégories sémantiques de verbes qui demandent un accusatif. C'est le cas des *verba copiae* שָׁבַע : « rasassier » (Ex 16, 12); רוּה : « abreuver » (Pr 7, 18); שָׁכַר : « enivrer » (Is 29, 9); נִמְלֵא : « remplir » (Is 1, 15), ainsi que des certains verbes impliquant un mouvement, פָּרַץ : « déborder » (Pr 3, 10); נָטַף : « dégoutter » (Jg 5, 4); חָלַף : « ou נִזַּל : « ruisseler » (Jr 9, 17; Jl 4, 18); Voir aussi; cf. W. GENESIVS-E. KAUTZSCH, *Hebräische Grammatik*, §. 117s.

¹⁹⁹ M. DAHOOD, *Psalms*, p. 324.

²⁰⁰ D. BARTHELEMY, dans *Critique textuelle. Psaumes*, IV, p. 638, retrace les grandes options autour de cette question, à partir des manuscrits anciens jusqu'aux auteurs récents.

²⁰¹ L. KOEHLER & W. L. BAUMGARTNER, חָלַף, p. 321.

²⁰² M. E. TATE, *Psalms*, p. 434.

²⁰³ S. TENGSTRÖM, חָלַף, p. 434, met en exergue le sens disparaître 'perish' dans ce verset.

6; 51, 12 ; Ps 37, 2; 103, 15; 129, 6). Dans ce sens, le stique du v. 5b constitue un énoncé qui est explicité au v. 6ab.²⁰⁴

v. 7b. Le verbe **בהל**.

M. DAHOOD²⁰⁵ corrige le verbe **בהל** en **נבלנו** qu'il traduit par l'idée de « faire disparaître ». Toutefois, on ne peut retenir cette conjecture, car le verbe **בהל** tel qu'il apparaît dans le texte hébreu massorétique, ne pose aucun problème ni dans le texte, ni dans le sens qu'il génère ici. En effet, dans le texte hébreu massorétique, le verbe **בהל** est utilisé pour décrire la terreur ou l'émotion qui paralyse l'homme, une fois confronté à la colère de Dieu.²⁰⁶ On retrouve le même lien entre colère et épouvante ou trouble dans Ps 30, 8; 104, 29. Les substantifs **אף** et **חמה** qui apparaissent ici, comme dans Ps 37, 8; Is 42, 25; 63, 6, forment une paire de mots traditionnels qui renforcent la réalité de la crainte de l'homme dont parle ce verset.

v. 8b. Le participe **עלמנו**.

La traduction du participe **עלמנו** dérive du verbe **עלם** qui est souvent rendu par les verbes « cacher » ou « dissimuler ». Littéralement, on le traduirait par : « nos choses cachées ». Le sens qu'il comporte ici s'éclaire à la lumière du Ps 44, 22 qui porte le substantif **תעלמויות** « secret ».²⁰⁷ « *Aquila, Symmaque et Jérôme* ont lu « nos fautes secrètes », faisant sans doute allusion aux fautes de l'homme, dévoilées par Dieu, le seul à les connaître (Ps 69, 6) ».²⁰⁸ Le *targum* a lu le pluriel **עלומים** comme dans Ps

²⁰⁴ D. BARTHELEMY, *Critique textuelle. Psaumes*, IV, p. 639.

²⁰⁵ M. DAHOOD, *Psalms*, p. 324.

²⁰⁶ Pour une meilleure compréhension du sens de ce verbe, on lira B. OTZEN, **בהל**, p. 5 ce qui suit : « This fear of death lies behind the terror man has of Yahweh. The verb **בהל** is used to describe man's terror of Yahweh. Several of these passages use the anxiety and trembling connected with birth to emphasize the physical effects of terror. It is used in certain psalms of the man whom God has forsaken (Ps 30, 8; 90, 7; 104, 29); But it is more characteristic of the book of Job, where it refers to the man who knows that he has been delivered into the hands of an arbitrary God (Jb 4, 5; 21, 6; 23, 15) ».

²⁰⁷ J. SCHNOCKS, *Vergänglichkeit und Gottesherrschaft*, p. 86.

²⁰⁸ On retrouve l'expression akkadienne « péchés connus et inconnus » très souvent dans les supplications de Mésopotamie, cf. J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, p. 819.

89, 46; Is 54, 5; Jb 20, 11; 33, 25, et a traduit par l'expression : « nos péchés de jeunesse ».

L'expression לְמֵאֹר פָּנִיךָ qui suit le participe désigne la présence de Dieu, comme dans Pr 15, 30 ; Ps 89, 16.²⁰⁹ En outre, il faut noter que la construction du substantif מֵאֹר qui signifie « lumière », « clarté », ou « éclairage », précédée de la préposition לְ comme il apparaît ici est un *hapax legomenon* dans le texte hébreu massorétique.

v. 9a. L'expression כִּי כָל־יְמֵינוּ פָּנוּ בַעֲבַרְתְּךָ.

La traduction littérale de ce verset donne la forme suivante : « oui, tous nos jours ont tourné par ton emportement ». Le verbe פָּנָה a plusieurs sens dans le texte hébreu.²¹⁰ Il peut signifier, soit « se tourner vers (dans une direction déterminée) » (cf. Ez 10, 11; 1 S 13, 18); soit « se tourner vers Dieu (dans le sens d'une adoration) » (cf. Is 45, 22); ou « se tourner pour suivre une puissance politique » (Ez 29, 16); « s'adonner à une tâche » (1 R 2, 3; Pr 17, 8); « se détourner de » (Gn 18, 22); ou encore « prêter attention à quelque chose » (1 R 8, 28). Cependant, le sens qui lui convient ici est celui de « décliner », « dépérir », « disparaître » comme dans Jr 6, 4²¹¹: « Malheur à nous! Déjà le jour décline, les ombres du soir s'allongent ». Le psalmiste compare ici la fin de la vie au déclin du jour. Le substantif עֲבָרָה, peut aussi se traduire par l'expression « débordement de colère » (Jb 40, 11) ou tout simplement par « colère ». (Os 5, 10).

v. 9c. Le sens de l'expression כָּל־יְמֵינוּ שָׁנִינוּ כַּמֹּד־הַגָּה.

En plus du Ps 90, 9, le substantif masculin הַגָּה est attesté dans le texte hébreu en Ez 2, 10, où il désigne une « plainte » ou un « gémissement » et dans Jb 37, 2 où il signifie un « grondement de voix », ou un « bruit de tonnerre ». Le sens à attribuer à cette expression s'éclaire à la lumière de la racine verbale de הַגָּה de laquelle il derive. En effet le verbe הַגָּה apparaît au total 32 fois dans le texte de l'Ancien

²⁰⁹ M. DAHOOD, *Psalms* II, p. 325.

²¹⁰ L. KOEHLER & W. L. BAUMGARTNER, פָּנָה, pp. 937-938.

²¹¹ L'expression הַיּוֹם הַזֶּה : פָּנָה הַיּוֹם : est traduite par L. KOEHLER & W. L. BAUMGARTNER, פָּנָה, p. 938, comme « The day drew to close, disappeared ».

Testament, dont 10 fois dans le Psautier,²¹² avec plusieurs significations : Il désigne un « grondement de lion » (Is 31, 4), le « roucoulement d'une hirondelle » (Is 38, 4), un « murmure » dans Is 8,19, une « plainte » ou une « lamentation » dans Is 59, 11(Is 16, 7), une « méditation » ou une « prière » dans Ps 63, 7, « dire », « parler » et « proclamer » dans le contexte de la sagesse (Ps 37, 30). Au regard de ces divers emplois, le sens de soupir que nous lui donnons ici, fusionne à la fois l'idée d'un bruit inarticulé,²¹³ et d'une plainte²¹⁴ comme dans Ez 2, 10 : וכתוב אליה קנים והגה והי : « On y avait écrit des plaintes, des gémissements, des cris ». Le psalmiste utilise ici l'image d'un son inarticulé qui rappelle le bruit qui précède l'extinction de la vie. Ici, il est une allusion à la fin de la vie d'un homme, de la communauté.²¹⁵

v. 10a. Le sens de בהם.

La présence de la préposition בהם dans ce verset est singulière. En effet, cette forme composée d'une préposition et d'un pronom suffixe est souvent omise ou corrigée dans les traductions.²¹⁶ Néanmoins, le texte du v. 10a, avec la présence de ce pronom suffixe, même s'il apparaît maladroit, ne doit pas être modifié. Comme pour M. E. TATE²¹⁷ dont l'exégèse nous paraît plausible, on doit ici comprendre cette forme בהם, au masculin, comme se rapportant ici aussi bien à l'expression ימי־שנותינו qu'au pluriel de שנה. On est ici en présence d'une construction de type *casus pendens*²¹⁸ qui a pour objectif de faire ressortir l'importance du sujet ימי־שנותינו auquel il se rapporte. Il est ici question du nombre des années de l'existence humaine.

²¹² A. NEGOITA, הנה, p. 321.

²¹³ L. KOEHLER & W. L. BAUMGARTNER, הנה, p. 238.

²¹⁴ On note avec M. E. TATE, *Psalms*, p. 435 : «The meaning of lamentation/mourning is possible in 90, 9: like a moan of woe ».

²¹⁵ M. E. TATE, *Psalms*, p. 435; N. L. DECLAISSE-WALFORD, *Reading of the beginning*, p. 88, traduit כמורהנה du Ps 90,9 en se référant au sens du verbe הנה dans Ps 2, 1.

²¹⁶ Voir différentes propositions des auteurs dans E. PODECHARD, *Le Psautier*, p. 130.

²¹⁷ M. E. TATE, *Psalms*, p. 435.

²¹⁸ P. JOÛON, *Grammaire de l'hébreu biblique* §156a note à ce sujet : « Souvent un nom (ou un pronom) est placé en tête de la phrase d'une façon indépendante de la proposition qui suit, dans laquelle il est repris à l'aide d'un pronom rétrospectif. Le nom est ainsi comme suspendu, d'où l'appellation de *casus pendens*. Cette construction est motivée tantôt par l'importance du nom, qui s'impose d'abord à l'esprit, tantôt par un désir de clarté ou de légèreté ».

v. 10b. Le substantif בגבורת.

Littéralement, on lirait le mot בגבורת comme « dans (les) puissances ». La forme du féminin singulier de laquelle dérive le substantif pluriel utilisé ici, est גבורה qui signifie « force » ou « puissance ». Elle désigne soit la « puissance de l'homme » (Qo 10, 17), de l' « animal » (Jb 41, 4), ou de la « toute puissance de Dieu » (Ps 145, 11). Par contre, le pluriel בגבורת qui apparaît 11 fois dans le texte hébreu massorétique²¹⁹ renferme une connotation spécifique.²²⁰ Cette forme plurielle בגבורת vise les « actes puissants », les « actes de salut et de victoire de Dieu ».²²¹ Dans Jb 41, 4, la forme plurielle בגבורת est en rapport avec les différentes interventions de Dieu dans la création et dans l'histoire d'Israël, tant dans le passé, en particulier l'Exode de l'Égypte, que dans l'avenir.²²² Cependant dans ce verset, la forme plurielle בגבורת est utilisée dans un sens profane. Comme on peut s'en rendre compte, la présence de cette forme dans un passage où il est question de l'âge de l'homme, donne une autre dimension au mot que nous avons rendu par « vigueur ». Il a donc le sens de forte vitalité.²²³ Ici, cette traduction prend en compte l'idée d'une intervention de Dieu dans l'existence de l'homme, qui perçoit le grand âge comme une aide qui vient de Dieu. Cette aide dont l'homme bénéficie de la part de Dieu, reste exceptionnelle, et c'est une prouesse. Elle permet d'après J. L. VESCO²²⁴ de dépasser le chiffre de soixante-dix ans qui est la limite d'âge à laquelle l'homme peut arriver. C'est dans ce sens, que Syr l'a traduit : « par miracle ».²²⁵

²¹⁹ Voir Dt 3, 24; Is 63, 15; Pss 20, 7; 71, 16; 90, 10; 106, 2; 145, 4. 12; 150, 2; Jb 26, 14; 41, 4, Si 38, 6; 42, 17; 43, 29.

²²⁰ H. KOSMALA, בגבורת, pp. 367-382. A l'exception du Jb 41,4, mais surtout du Ps 90,10, où בגבורת est utilisé dans un sens profane, tous les autres passages relevés ci-dessus, בגבורת attestent des actes de puissance, des actes de victoire et actes salutaires de Dieu.

²²¹ H. KOSMALA, בגבורת, p. 372.

²²² H. KOSMALA, בגבורת, p. 372, cite surtout les occurrences de la forme plurielle dans les psaumes.

²²³ L. KOEHLER & W. L. BAUMGARTNER, בגבורת, p. 172. Dans le même sens, on note le sens que lui donne, M. E. TATE, *Psalms*, p. 435: « The meaning is that of by 'by strong performance' / 'strong efforts' or in good health ».

²²⁴ J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, II, p. 849.

²²⁵ La traduction de Syr par « miracle » met en évidence l'idée de l'aide que l'homme reçoit de Dieu. On comprend habituellement que cet âge avancé est réservé aux plus vigoureux. Ainsi l'a compris aussi le *Livre des Jubilés* XXXIII, 15: Les anciens avaient des jours nombreux - jusqu'à mille ans - et ces jours étaient bons, tandis que ceux de notre vie, si l'on vit longtemps, sont de soixante dix ans-quatre-vingts ans si l'on est vigoureux- et ils sont non vigoureux »; A. MAILLOT & LELIEVRE, *Les Psaumes*, p. 243, traduisent par « exceptionnellement ».

v. 10c. Le substantif רהבם.

Dans le texte hébreu massorétique, le substantif רהבם traduit par « orgueil » ou « arrogance », ²²⁶ est un *hapax legomenon* diversement corrigé. Il est souvent conjecturé en רבה ou רבב, ²²⁷ qui signifie « grand nombre » ou « grande quantité ». Cependant, le sens qu'il révèle dans ce verset, paraît être dérivé du verbe רהב, qu'on traduit généralement par « malmener », « importuner », « se déchaîner ». ²²⁸ L'allusion que fait le psalmiste à la vie trouble de l'homme se trouve renforcée par la présence dans ce verset du tandem, עמל et און. On retrouve le premier terme עמל dans les écrits de Qohélet. ²²⁹ Ce terme indique plus précisément la « souffrance de l'homme à travers la fragilité de son existence », la « frustration qu'il ressent tout au long de sa vie », le « trouble », (Gn 41, 51; Ps 25, 18; Qo 2, 24); mais aussi l' « anxiété » (Qo 1, 3; 2, 10. 18-22), et la « douleur » qu'il ressent dans son effort de rechercher un quelconque bonheur dans une existence éphémère, transitoire et sans profit. Le second terme און met en exergue l'idée du mal en ce qu'il a de décevant et de vain dans l'existence de l'homme. Il désigne à la fois le « trouble qui mène l'homme vers l'iniquité » ou l' « idolâtrie », mais aussi le « vide que l'on en retire ». Les deux termes sont souvent associés et sont lus comme un *hendiadys*. ²³⁰ « L'iniquité naît du trouble et le produit. La peine en est le résultat. Les deux termes עמל et און insinuent une profonde déception de l'homme ». ²³¹

v. 10d. Le verbe גו.

Le parfait *qal* גו est un *hapax legomenon* dans le Psautier hébreu. Le verbe גו duquel il provient est attesté deux fois dans le texte massorétique. En Nb 11, 31, il est utilisé

²²⁶ L. KOEHLER & W. L. BAUMGARTNER, רהבם, p. 1193. Voir aussi M. E. TATE, *Psalms*, II, p. 435 qui note à ce sujet : « Reading רהבם 'their breadth' width' with the versions for MT's which would means 'their pride', or perhaps 'their frenetic activity' relating to the verb, storm against/importune ».

²²⁷ Pour D. BARTHELEMY, *Critique textuelle. Psaumes IV*, pp. 642-643 : Aucune des versions ne semble avoir lu ה de cette racine, mais elles traduisent toutes comme s'il s'agissait des racines רבה ou רבב. Cependant, la tradition textuelle du TM est entièrement cohérente avec le sens du texte.

²²⁸ Le verbe רהב est attesté 4 fois dans le texte hébreu massorétique, (Cf. Pr 6, 3; Is 3, 5; Ct 6, 5; Ps 138, 3).

²²⁹ Voir Qo 1, 3; 2, 10. 18. 22. 24; 3, 13; 5, 14. 17-18; 6, 7; 8, 15, 9; 10, 15.

²³⁰ M. GIRARD, *Les Psaumes II*, p. 502. Voir aussi Is 59, 4; Jb 4, 8; 5, 6; 15, 35.

²³¹ J. L. VESCO, *Le Psautier de David II*, p. 850.

pour signifier le mouvement du vent qui entraîne les caillles. En Psaume 90, bien qu'il ait la forme d'un participe, le verbe גוּז est utilisé comme un *qal* parfait, conjugué à la 3^{ème} personne masculin singulier, dont le sens s'éclaire par la présence du substantif וְרַהֲבָם du verset 10c, qu'il a comme sujet.²³² Il signifie : « disparaître ». Le psalmiste affirmerait par là une idée comparable à Jb 7, 6 où la même métaphore décrit le caractère éphémère de l'existence humaine²³³ יָמַי קָלוּ מִנִּי־אָרְגָנִי : « Mes jours volent plus rapidement que la navette d'un tisserand ». On retrouve une idée analogue dans Is 38, 12.²³⁴

v. 11b. וְכִי־רָאִיתָ עֲבֹרֶתְךָ.

Littéralement, le verset 11b du Psaume 90 du texte hébreu se lirait comme : « et selon la crainte que (tu inspires), ton courroux ». On comprendrait cette phrase comme un aveu que livre le Psaume sous forme de question rhétorique sur l'incapacité de l'homme d'appréhender la véhémence de la colère de Dieu, d'où la crainte qu'elle inspire. Ce verset 11b est cependant diversement corrigé.²³⁵ Faut-il supposer dans la leçon du texte hébreu une erreur du copiste ? Néanmoins, la proposition défendue par H. GUNKEL²³⁶ de corriger la ponctuation de ce verset en trois parties comme suit : וְכִי רָאָה תָךְ, « et qui a vu l'oppression » a l'avantage de rétablir le parallélisme synonymique entre les verbes יָדַע et רָאָה dans les deux membres.²³⁷ Une telle conjecture nous semble pertinente. En effet, le verbe רָאָה a plusieurs nuances. Il peut signifier soit, « voir » (1 S 3, 2); soit, « expérimenter » (Qo 1, 16); soit, « constater » (Ps 9, 14); soit encore, « faire l'expérience » (Ps 89, 49). Dans ce verset, il est l'équivalent de יָדַע qui a aussi plusieurs sens dont l'usage dépend des contextes. En effet, on trouve : « connaître », dans Lv 5, 3; « faire

²³² Le sujet du verbe reste indéfini. Aussi, J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, II, p. 850, pense vraisemblablement aux « jours » ou aux « années ». Ainsi aussi R. J. CLIFFORD, « Psalm 90 », p. 200.

²³³ L'image de l'envol appliquée à la mort se retrouve en Jb 20, 8.

²³⁴ K. SEYBOLD, « Zu den Zeitvorstellungen in Psalm 90 », p. 103.

²³⁵ Voir à ce sujet la discussion des auteurs dans H. GUNKEL, *Die Psalmen*, p. 401; B. DUHM, *Die Psalmen*, p. 343.

²³⁶ H. GUNKEL, *Die Psalmen*, pp. 397. 401. Voir aussi .L. BAUMGARTNER & L. KOEHLER, רָאָה, p. 1730.

²³⁷ R. J. CLIFFORD, « Psalm 90: Wisdom meditation », p. 203: «The rendering 'Who considers'? suggests no one fully comprehends the divine suffering. The translation ignores the plain sense of the idiom. 'Who sees the oppressions (of your wrath)' makes a satisfactory parallel semantically but is from certain».

l'expérience » dans Is 47, 8; « comprendre » dans Is 6, 9, « constater » dans 1 R 20, 7. Ils apparaissent comme des termes synonymes dans Is 6, 9; Lv 5, 1; 1 S 16, 12.

Dans la traduction, nous assumons la présence de la particule כִּי en début du verset. Toutefois, nous l'interprétons comme une particule interrogative, au même titre que l'interrogative מִי.²³⁸ On note par ailleurs que le tandem אָף et עֲבָרָה forme une paire de mots, qui apparaît souvent dans le texte hébreu massorétique.²³⁹

v. 12a. Le sens de l'expression לַמְנוֹת יְמֵינוּ כֵּן הוֹדַע.

Littéralement on lirait : « Pour compter nos jours, ainsi fais savoir ». On constate l'absence d'un pronom suffixe pluriel dans la forme de l'impératif הוֹדַע. On a suggéré de lire הוֹדַעְנוּ.²⁴⁰ Cependant, on peut bien lire le suffixe de יְמֵינוּ pour les deux termes.²⁴¹ L'omission est sans doute volontaire. Le psalmiste aurait voulu éviter la redondance du suffixe pluriel.²⁴² Au sujet du sens à accorder à la forme לַמְנוֹת, on note que l'usage du *gal* infinitif construit לַמְנוֹת sous la même forme est attesté dans Gn 13, 16; I Ch 21, 1; 21, 17; 27, 24,²⁴³ pour indiquer un but.²⁴⁴ Dans ce sens, accompagné du substantif יְמֵינוּ, qui se lit comme un équivalent de la durée de la vie humaine. Le sens à donner à l'expression לַמְנוֹת יְמֵינוּ viserait une évaluation ou une réflexion²⁴⁵ à propos de la brièveté de l'existence de l'homme. Il s'agit de se déterminer compte tenu de peu de jours dont dispose l'homme (Ps 147, 4; Si 40, 29; 1 R 20, 25; Is 53, 12). La particule כֵּן suivi du verbe יָדַע a une valeur emphatique. Il

²³⁸ La proposition d'assumer כִּי au début du verset, et de la lire comme une particule interrogative, a été suggérée par M. DAHOOD, « Interrogative kî in Psalm 90, 11 », p. 573. Voir la même idée dans Is 36, 19.

²³⁹ Voir Pss 78, 49; 85, 4; Is 13, 9.

²⁴⁰ H. GUNKEL, *Die Psalmen*, p. 401.

²⁴¹ H. P. MÜLLER, « Der 90. Psalm », p. 276; M. DAHOOD, *Psalms II*, p. 326.

²⁴² M. E. TATE, *Psalms*, p. 435.

²⁴³ Voir H. M. WAHL, « Psalm 90, 12, Text, Tradition und interpretation », p. 119.

²⁴⁴ Ainsi l'observe J. CONRAD, מְנִיָּה, p. 399: «According to Ps 90, he can teach those who trust him to 'number' their days (v.12a), i. e, to settle frankly and straight forwardly with life's futility and transience (v. 9-11) in order to become truly wise (v.12b). Here wisdom concepts are appropriated and revised. This kind of frank, direct settling is the prerequisite for wisdom commensurate with that of God, wisdom which in its own turn issues into trust in Yahweh's compassion and succor (vv.1, 13-17) ».

²⁴⁵ J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, II, p. 851.

peut avoir le sens de « ainsi », ou « bien ». On retrouve le même usage de la particule כֵּן dans I S 23, 17.²⁴⁶

v. 12b. Le sens de l'expression וּנְבֵא לִבְבִּי חִכְמָה.

Le verset 12b donne lieu à plusieurs interprétations²⁴⁷ à cause du sens à attribuer au verbe בּוֹא.²⁴⁸ Au *hi.*, le verbe בּוֹא a plusieurs sens parmi lesquels, on note : « faire entrer », « faire venir » (Gn 6, 19), ou « faire advenir » (2 R 9, 20), « amener un jugement » (Jb 14, 3), « acquérir une discipline », ou encore « acquérir » ou « diriger le cœur vers l'éducation » (Pr 23, 12).²⁴⁹ Dans ce sens, il est employé pour exprimer le lien entre deux personnes ou deux choses engagées dans un certain type de relation (Ne 10, 30). Dans le cas présent, le verbe lie deux substantifs לִבְבִּי et חִכְמָה. Il se comprendrait dès lors comme dans 2 S 9, 10: « Toi, tes fils et tes serviteurs, vous travaillerez la terre pour lui, afin de fournir (וְהִבֵּאת) à sa famille ce qui leur servira de nourriture ». Dans ce verset, il se traduit avec l'état construit לִבְבִּי חִכְמָה,²⁵⁰ avec le sens de, « pour acquérir », ou de, « pour obtenir un cœur de sagesse ».²⁵¹

²⁴⁶ L. KOEHLER & W. L. BAUMGARTNER, p. 482; F. DELITZSCH, *Psalmen*, p. 632 note à ce propos : « So können wir ken als Emphase verstehen, welche den nachfolgenden Imperativ einleitet. Diesen Gebrauch belegen mehrere Parallelen » (Nb 27, 7; 2 R 7, 9); Voir aussi H. HUPFELD, *Die Psalmen*, p. 372; C. BRIGGS, *Psalms*, p. 277. H. GUNKEL, *Die Psalmen*, p. 401.

²⁴⁷ Voir H. M. WAHL, « Psalm 90, 12, Text, Tradition und Interpretation », p. 118.

²⁴⁸ Syr a lu « que nous entrons dans le cœur de la sagesse »; Jérôme, Aquila, Symmaque : « *et veniamus corde sapienti* »; Targum a lu le substantif נְבִיאָה, qu'il traduit par prophète, au lieu du verbe בּוֹא.

²⁴⁹ L. KOEHLER & W. L. BAUMGARTNER, בּוֹא, p. 114.

²⁵⁰ H. M. WAHL, « Psalm 90, 12. Text, Tradition und interpretation », p. 119, note au sujet de cette expression ce qui suit לִבְבִּי חִכְמָה ist eine einfache Konstruktus- Verbindung, die nicht verändert werden muß. Hätte der Dichter sagen wollen ein weises Herz, so müßte er wie in I R 3, 12 לֵב חָכָם schreiben. לִבְבִּי חִכְמָה ist im Alten Testament nur hier belegt, doch in Dt 34, 9 stoßen wir auf eine ähnliche Redewendung רִוּחַ חִכְמָה (vgl. auch Pr 16, 23; Koh 8, 5; 10, 2) ».

²⁵¹ M. E. TATE, *Psalms*, p. 436, traduit simplement le verbe בּוֹא par to 'bring in/gather, 'and thus 'get/obtain'. Il fait le commentaire suivant: «Unnecessary changes are proposed by some commentators to alter the meaning to 'bring wisdom into the heart/mind' or 'to bring the heart/mind to wisdom»; F. L. HOSSFELD & E. ZENGER, *Psalms*, p. 442: « Thus the meaning probably includes the ideas of evaluation/ judgment and the like. Perhaps the English 'deal with our days' gets to the meaning rather well ».

v. 13a. L'expression **שובה יהוה עד־מתי**.

Notre traduction laisse entrevoir la lecture de **שובה** comme un simple *qal* impératif.²⁵²

Il porte la nuance de « se raviser », « d'abandonner », « de changer d'avis », ou de « se radoucir ». Il se comprend comme un cri en cas détresse. La présence de l'expression **עד־מתי**²⁵³ qui l'accompagne renforce cette pétition lancée à Dieu. On comprendrait le verset 13a à la lumière de Ex 32, 12,²⁵⁴ où comme ici, Moïse demande à Dieu de revenir (**שוב**) sur l'ardeur de sa colère, c'est-à-dire de renoncer à faire du mal à son peuple.

v. 13b. Le verbe **נחם**.

Le verbe **נחם** est traduit avec un large horizon de signification dans la Bible hébraïque. En effet, au *pi.*, il est traduit par « consoler », ou « reconforter » (Gn 50, 21). Au *hitp.*, il signifie « renoncer » ou « changer d'avis » (Nb 23, 19). Au *ni.*, il se traduit par « renoncer » (Jr 4, 28). Le sens à lui attribuer ici, au *ni.*, impératif, s'éclaire grâce à la présence de la préposition **על** qui l'accompagne. En effet, lorsque le verbe **נחם** est accompagné de la préposition **על**, le sens qu'il porte est celui de « se repentir », de « regretter », ou de « changer d'avis » à propos d'un projet élaboré.²⁵⁵ Dans ce verset, où le psalmiste s'adresse à Dieu, le verbe **נחם** est utilisé comme le parallèle de **שוב**. A cet effet, il pourra se comprendre à la lumière de la demande de Moïse dans Ex 32, 12b²⁵⁶: **שוב מחרון אפך והנחם על-הרעה לעמך**: « Reviens de l'ardeur de ta colère et renonce à faire du mal à ton peuple ».

²⁵² M. E. TATE, *Psalms*, p. 436.

²⁵³ Pour J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, p. 85, note 1, l'expression hébraïque **עד־מתי** est attestée en Ps 6, 4-5. Elle est comme l'équivalent de l'expression akkadienne '*ad mati*' que l'on rencontre dans les prières babyloniennes de pénitentielles. Elle est souvent utilisée pour calmer le cœur d'une divinité.

²⁵⁴ M. E. TATE, *Psalms*, p. 436.

²⁵⁵ D. PATRICK, «The translation of Jb 42, 6», pp. 369-371.

²⁵⁶ On retrouve le même usage dans Jr 18, 8. 10; Jon 3, 10; Jb 42, 6.

v. 14a. Le sens de בִּבְקֶר.

Littéralement on traduirait le substantif בִּבְקֶר du verset 14a avec la préposition ב, ²⁵⁷ par « dans le matin ». Toutefois, le sens à attribuer à ce בִּבְקֶר est différent de celui du verset 5a. En effet, si au verset 5a, il désigne le moment de l'apparition du soleil ou le lever du jour, comme dans Ex 10, 13; I S 30, 17; Jon 4, 7. ²⁵⁸ Dans ce verset par contre, le substantif בִּבְקֶר est défini comme le moment favorable pour l'intervention divine, après une nuit sombre. ²⁵⁹ Le sens à lui attribuer est comme dans Ex 16, 7: « Au matin, vous verrez la gloire du Seigneur, parce qu'il a entendu vos murmures contre le Seigneur. Et nous, que sommes-nous pour que vous murmuriez contre nous » ? Il pourrait avoir le même sens dans Nb 16, 5. ²⁶⁰

v. 14b. וְנִרְנְנָה וְנִשְׂמְחָה.

On a souvent omis le verbe שִׂמַח dans plusieurs traductions, le considérant comme une glose explicative. ²⁶¹ Les deux verbes de joie וְנִשְׂמְחָה et וְנִרְנְנָה sont pourtant utilisés ici comme un *hendiadys*. On les retrouve aussi dans Ps 35, 27, ou encore dans Ps 67, 5 et dans Zach 2, 14. ²⁶² Ils ont pour fonction de faire retentir avec force des cris de joie ²⁶³ comme motif de louange à Dieu. ²⁶⁴

²⁵⁷ C. BARTH, בִּבְקֶר, p. 223.

²⁵⁸ Le mot בִּבְקֶר est en lien avec la présence de la lumière אֹר, dans Gn 1, 3; Ha 3, 4; Jb 31, 26.

²⁵⁹ H. GUNKEL, cité par C. BARTH בִּבְקֶר, p. 226; Voir également, H. J. KRAUS, *Die Psalmen*, p. 632 : « Der Morgen ist der Zeitpunkt der Gottesantwort und Gotteshilfe ». (cf. Pss 46, 6; 143, 8); J. ZIEGLER, « Die Hilfe Gottes, am Morgen », p. 281ss.

²⁶⁰ D'autres auteurs ont traduit בִּבְקֶר par demain matin. Voir la discussion dans C. BARTH, בִּבְקֶר, pp. 211-228; E. PODECHARD, *Le Psautier*, p. 127, traduit par bientôt; E. KISSANE, *Psalms*, p. 425 traduit par « quickly, soon ».

²⁶¹ E. PODECHARD, *Le Psautier*, p. 132.

²⁶² M. E. TATE, *Psalms*, p. 436. On trouve d'autres passages où les deux verbes sont en parallèles: 1 Ch 16, 31-33; Pss 5, 12; 32, 11; 92, 5; 96, 11-12.

²⁶³ M. E. TATE, *Psalms*, p. 436.

²⁶⁴ Voir H. J. KRAUS, *Psalmen*, p. 632. Il ajoute le commentaire suivant « In Jubeln und Jauchzen würde sich der Dank der Erretteten (in der Darbringung der תּוֹדָה) äußern ».

v. 15. Les formes plurielles de יָמוֹת et שָׁנוֹת.

On retrouve dans ce Psaume, deux formes du pluriel de שָׁנָה en יָם et en יָת. Ces mêmes formes inhabituelles se retrouvent aussi dans le cantique de Moïse en Dt 32, 7. On a souvent pensé que le psalmiste les a considérés comme des formes poétiques, vraisemblablement choisies pour ménager les assonances qu'elles produisent.²⁶⁵ Mais nous pensons avec D. MICHEL,²⁶⁶ que le choix du pluriel en יָת dans ce verset est intentionnelle. Il désigne, non pas le concept universel, comme au verset 4, mais bien les années vécues par l'homme.

v. 16a. Le sens de פִּעֲלֶיךָ.

Le substantif masculin פִּעֲלֶיךָ se comprend à partir du sens du verbe פִּעַל. Au *qal*, il est traduit par « faire », « agir », ou « réaliser ». Quand il est utilisé en rapport avec le nom de Dieu, comme en Is 43, 13b : « ce que je 'réalise' (אֲפַעֵל) qui pourrait le renverser ? », le verbe פִּעַל est une allusion explicite à l'intervention de Dieu, soit pour rappeler ce qu'il avait accompli dans l'histoire d'Israël, soit pour solliciter une intervention imminente de Dieu dans la vie d'un homme ou d'un peuple.²⁶⁷ Eu égard au sens qui précède, le substantif פִּעַל dans ce verset,²⁶⁸ qui peut être également traduit par « ce que tu fais »,²⁶⁹ vise ici une attente de la manifestation du Dieu fidèle, dans la vie de son fidèle, qui espère. Le sens de פִּעַל au singulier comme en Dt 32, 4, doit être pris comme un collectif. Il désigne une intervention de Dieu en faveur de son peuple.

²⁶⁵ Cf. M. DAHOOD, *Psalms*, p. 326, se porte sur la traduction de l'Ougaritique pour expliquer la particularité de cette forme plurielle. Il traduit comme en Ougaritique, les jours du Père des années. Voir aussi, M. E. TATE, *Psalms*, p. 436; J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, II, p. 852.

²⁶⁶ D. MICHEL, *Grundlegung einer hebräischen Syntax*, pp. 44-45.

²⁶⁷ Pour E. KISSANE, *Psalms*, p. 425 : L'intervention de Dieu avec l'usage seul du substantif n'est pas définie d'avance, faut-il encore étudier le contexte, car Dieu fait une intervention soit pour punir, (Pss 28, 4-5; 95, 9), soit pour récompenser (Pss. 44, 2; 64, 10; 77, 13; 92, 5), soit encore pour délivrer Israël (Is 40, 5; 52, 10).

²⁶⁸ Le sens du substantif פִּעַל n'est pas exclusif. Le substantif pourrait également être traduit en rapport avec le travail des hommes (Jb 36, 9). Dans Jr 22, 13, il signifie le résultat du travail, ou le salaire des hommes.

²⁶⁹ E. PODECHARD, *Le Psautier*, p. 132 le traduit comme un substantif pluriel.

v. 16b. Le substantif והדר.

Généralement, on traduit le substantif הדר par « splendeur » ou « majesté », mais le sens à lui attribuer n'est pas si simple.²⁷⁰ Au verset 16 du Psaume 90, le sens à lui donner s'éclaire à partir du substantif בעל du Ps 90,16a avec lequel il est utilisé dans un parallélisme synonymique. En effet, dans le texte hébreu, on retrouve les deux substantifs בעל et הדר comme parallèles, dans deux textes uniquement : Ps 111, 3 et Ps 90, 16, où ils sont en rapport avec Dieu. Tous deux sont utilisés pour mettre en évidence la puissance et les exploits de Dieu dans l'histoire d'Israël.

Dans la conclusion d'une prière de supplication comme ici, on comprend nettement que le substantif הדר apparaisse comme un souhait formulé par le psalmiste pour l'avènement ou la réédition d'un nouvel exploit de YHWH auprès de son peuple, comme dans les temps anciens.²⁷¹

v. 17a. Le sens du substantif נעם.

Le substantif נעם est utilisé 7 fois dans le texte hébreu massorétique,²⁷² néanmoins le sens qu'il véhicule dans ces différentes occurrences n'est pas si simple à dévoiler.²⁷³ On lui attribue habituellement la traduction de « gentillesse »,²⁷⁴ (Ps 27, 4), de « beauté »,²⁷⁵ de « douceur »,²⁷⁶ ou de « aimable ».²⁷⁷ Cependant, la signification de tous ces termes, se révèle trop abstraite dans la conclusion du Psaume 90. Dès lors, une question se pose : Comment le comprendre ? Comme une faveur que le psalmiste évoque dans sa prière ? Nous pensons que le sens à attribuer à ce substantif dans le Psaume 90, exige de prendre en considération toutes les occurrences du verbe נעם ainsi que ses termes dérivatifs présents dans le texte hébreu. En effet, le verbe נעם apparaît dans le texte hébreu à travers 8 attestations. En effet, il est attesté comme le parallèle de טוב, « bonté » (Gn 49, 15;

²⁷⁰ G. WARMUTH, הדר, p. 335. La question est aussi discutée par M. E. TATE, *Psalms*, p. 436.

²⁷¹ G. WARMUTH, הדר, Spéc, pp. 340-341.

²⁷² Pr 3, 17; 15, 26; 16, 24; Pss 27, 4; 90, 17; Za 11, 7. 10.

²⁷³ Voir J. D. LEVENSON, « A technical meaning for *Noam* in the Hebrew Bible », pp. 61-67.

²⁷⁴ L. KOEHLER & W. L. BAUMGARTNER, נעם, p. 706.

²⁷⁵ S. MOWINCKEL, *Psalms*, p. 70f.

²⁷⁶ M. DAHOOD, *Psalms*, p. 327.

²⁷⁷ T. KRÜGER, « Psalm 90 und die Vergänglichkeit des Menschen », p. 195.

Pss 133, 1; 147, 1; Jb 36, 11); de ברכת־טוב, « parole de bénédiction » (Pr 24, 25), de יפה, « beauté » (Ct 1, 16; 7, 7), de יקר, « précieux » ou « valeureux » (Pr 24, 4) et מתק, « douceur ». (Pr 9, 17).

On pourrait observer toutefois que partout où le substantif apparaît, sa signification principale s'apparente au langage de l'amour. Il décrit soit la « beauté », soit « vante ses délices ». On le voit en effet : il est attesté dans ce sens en Pr 9, 17, pour décrire la beauté du paysage : מים־גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם « Les eaux dérobées sont douces et les mets clandestins, délicieux ». Il est utilisé comme une métaphore, pour désigner la beauté du pays en Gn 49, 15 :

וירא מנחה כי טוב ואתהארץ כי נעמה	Il a vu que le repos était bon et le pays agréable
ויש שכמו לסבל ויהי למס־עבד	Il tend l'échine sous le bât, il est bon pour la corvée d'esclave

C'est le même נעם qui est repris dans le même contexte en Ez 32, 19 : « זמני נעמת : Qui surpasses-tu en beauté ? ». On le retrouve encore en Pr 2, 10 à propos de la sagesse : ודעת לנפשך ינעם : « Ainsi la sagesse pénétrera ton cœur et la connaissance fera tes délices ». Il est aussi utilisé dans un contexte isolé en Pr 24, 25 : ולמוכיחים ינעם ועליהם תבוא ברכת־טוב : « Pour ceux qui le reprennent il y aura du bonheur (ינעם) et sur eux viendront bénédiction et félicité ». Dans ce texte, particulièrement, נעם pourrait être traduit par les termes « bien » ou « bonheur ». Il se comprend dès lors comme le synonyme (ou la conséquence) de la bénédiction. Le sens du verbe נעם apparaît aussi en accompagnement de l'adjectif נעים, qui est attesté dans 13 occurrences dans le texte hébreu, toutes au *qal*. Comme le verbe, l'adjectif נעים apparaît également dans le contexte du langage d'amour. Il est attesté dans Ct 1, 16 à côté de יפה désignant la beauté physique. Il signifie une amitié sincère dans 2 S 1, 17-27 entre Saul et Jonathan. L'adjectif נעים est utilisé comme épithète dans 2 S 23, 1 à propos de David : « messie du Dieu de Jacob, et favori, (ונעים) des chants d'Israël ». Il est utilisé comme parallèle de טוב dans Ps 133, 1 : ומה־טוב ומה־נעים : « Oh ! Quel plaisir, quel bonheur », et dans Jb 36, 11 : אם־ישמעו ויעבדו יכלו ימיהם בטוב ושניהם בנעימים : « S'ils écoutent et se soumettent, ils achèveront leurs jours dans le bonheur et leurs années dans les délices ». Au Ps 135, 3 le psalmiste l'utilise pour désigner la bonté de YHWH :

הַלְלוּ יְהוָה כִּי־טוֹב יְהוָה זָמְרוּ לְשִׁמּוֹ כִּי נְעִים
 Chantez son nom, qu'il est aimable ! ». Au Ps 147, 1, le psalmiste affirme :
 הַלְלוּ יְהוָה כִּי־טוֹב זָמְרָה אֱלֹהֵינוּ כִּי־נְעִים נְאוּהָ תְהִלָּה
 : « Alléluia ! Qu'il est bon de
 chanter notre Dieu, qu'il est agréable de le bien louer ». Dans les trois occurrences
 du livre des Proverbes, l'adjectif est utilisé dans un contexte de sagesse. On le voit
 dans Pr 22, 18; 23, 8; 24, 4. Ces 3 autres occurrences de l'adjectif sont
 particulièrement intéressantes pour déterminer le sens qu'il comporte au Psaume 90.
 En effet, sur les trois occurrences, deux d'entre elles se trouvent au Ps 16, 6, et une
 autre au Ps 16, 11. Au Ps 16, 6 : חֲבִלִים נִפְלוּ־לִי בְנֵעָמִים אֶף־נִחַלְתִּי שְׁפָרָה עָלַי : « Le
 sort qui m'échoit est délicieux, la part que j'ai reçue est la plus belle ». L'adjectif
 masculin pluriel נְעִים est ici comme synonyme d'un bonheur plus élevé. Il est à
 comprendre comme un privilège pour l'homme de vivre à proximité de YHWH, ou de
 vivre en YHWH lui-même. Le sens qu'il a ici, est probablement associé à la beauté de
 la terre, comme dans Gn 49, 15; Ez 32, 19.²⁷⁸ On retrouve le même sens au v. 11,
 dans la conclusion du Ps 16, le psalmiste parle aussi de la félicité de la proximité de
 Dieu : « Tu me fais connaître la route de la vie; la joie abonde près de ta face, à ta
 droite, les délices (נְעִמוֹת) éternelles».

La dernière occurrence de l'adjectif se trouve dans le discours d'Elihu dans Jb 36,
 11. : אִם־יִשְׁמְעוּ וַיִּעֲבְדוּ יִכְלוּ יָמֵיהֶם בְּטוֹב וּשְׁנֵיהֶם בְּנְעִימִים : « S'ils écoutent et se
 soumettent, ils achèveront leurs jours dans le bonheur et leurs années dans les
 délices ». Ce texte est en lien avec le Ps 16, car les délices dont il est question ici
 s'apparentent au bonheur d'être avec Dieu.

Il résulte de ce qui vient d'être dit que le verbe נָעַם ainsi que son adjectif נְעִים, surtout
 dans les trois dernières occurrences, apparaissent en lien avec Dieu. C'est donc une
 נְעִם que Dieu révèle ou qu'il donne. Il s'agit de la נְעִם en référence avec le nom et
 l'intervention de Dieu en faveur de son peuple. Une telle signification éclaire le sens
 du substantif proprement dit dans le texte hébreu. Dans le Psautier, cette orientation
 prend une valeur significative. En effet, au Ps 27, 4 le psalmiste dit : « J'ai demandé
 une chose au Seigneur, et j'y tiens : habiter la maison du Seigneur tous les jours de

²⁷⁸ Voir aussi Ps16, 6; Ps 84, 4.

ma vie, pour contempler la beauté de YHWH, (בנעם־יהוה) et prendre soin de son temple ». Le verset 4 du Psaume 27 se réfère probablement à l’amour de Dieu, que le psalmiste souhaite garder et contempler. Cette beauté est pour lui chemin de délivrance qu’il espère. Demeurer dans la maison de Dieu, ou être près de Dieu, est considéré comme un délice, et un bonheur. On le voit, à l’évocation des ennemis qui cherchent à le dévorer comme des bêtes sauvages (v. 2-3), répond le désir d’aller au temple où le psalmiste trouvera, auprès de YHWH, la protection.²⁷⁹ L’expression que le psalmiste utilise ici להזות בנעם־יהוה avec le verbe הזה a tout son sens. En effet, ce verbe הזה a généralement le sens de contempler, mais il peut aussi exprimer le sens du verbe, « voir » dans un sens physique et spirituel. Aussi, le verbe הזה est utilisé pour désigner la vision immédiate de Dieu dont bénéficient quelques privilégiés, comme Moïse, Aaron, Nadab, Abihou et les soixante-dix des anciens d’Israël (Ex 24, 9-10).²⁸⁰ Dans ce verset 4 du Psaume 27, ce verbe הזה est en lien avec le verbe לבקר, utilisé dans le même sens. Dès lors, il pourra être compris dans le sens soit de « contempler », de « rechercher », de « prendre soin », ou « d’examiner ».²⁸¹

Les deux verbes utilisés dans un parallélisme synonymique donnent tout son sens au verset 4.²⁸² Ainsi, en considérant les éléments de supplication des versets 4. 8. 11 dans ce Psaume, le psalmiste fait une demande à Dieu, de ne pas lui cacher son visage, mais de lui montrer la route qu’il va suivre (v. 11). On peut donc conclure ici que le substantif נעם révèle à la fois la « bonté », le « charme », la « douceur », « l’amabilité », mais aussi la « beauté de Dieu ».²⁸³ Dans ce sens, il véhicule l’idée de la présence de Dieu à côté de l’homme. C’est le sens qu’il a au Ps 90, 17. Aussi, la traduction du terme נעם dans ce cadre, exprime le souhait du psalmiste, d’obtenir

²⁷⁹ Ainsi l’interprète J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, p. 273.

²⁸⁰ Pour L. KOEHLER & W. L. BAUMGARTNER, הזה, p. 301, le verbe הזה est parfois utilisé comme le synonyme de ראה (Voir Mi 4, 11. Jb 36, 25). On observe que le ni. de ce verbe apparait dans le même sens au Ps 90,16.

²⁸¹ Le verbe בקר, « examiner » ou « réfléchir », pourrait avoir le sens de « consulter la divinité pour obtenir un oracle ». Il n’est pas impossible que le v. 14 soit la transcription de l’oracle obtenu. Ce verbe avec ב, est un cas unique dans le texte hébreu.

²⁸² La recherche du visage divin dont parlent les versets 4-8 du Psaume 27, demeure la préoccupation essentielle du psalmiste. Pour J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, p. 274. Dans ce sens, cet auteur interprète le verset 4 en lien avec le verset 8 par la reprise du verbe בקר « rechercher ». Cette recherche que le psalmiste voudrait faire est celle de la présence de Dieu, ou du visage de Dieu.

²⁸³ F. NÖTSCHER, *Die Psalmen*, p.150, traduit par : « Das Angesicht Gottes schauen ».

une intervention personnelle ou miraculeuse de Dieu, pour effacer les souffrances auxquelles il est confronté.

v. 17bc. La reprise de la formule וּמַעֲשֵׂה יָדָיו כּוֹנְנָהּוּ עֲלֵינוּ.

La longueur du verset 17 dans la finale du Psaume est souvent sujette à débat. En effet, deux omissions ont été suggérées par BH2 et par BHS.²⁸⁴ La première omission concerne les variantes אֱלֹהֵינוּ et אֲדָנִי qui se trouvent au v.17a, et se lisent comme deux variantes du mot יְהוָה.²⁸⁵ C'est pour éviter cette répétition qu'on a suggéré l'omission d'une de deux variantes, en occurrence la variante אֱלֹהֵינוּ. Pour D. BARTHELEMY,²⁸⁶ les manuscrits *Laudianus A* 172 et 162, sur lesquels se fonde l'hypothèse de l'omission, portent uniquement la variante אֲדָנִי יְהוָה. On ne trouve nulle part ailleurs un autre appui textuel légitimant cette omission. Par conséquent, il ne nous a pas semblé nécessaire d'omettre la leçon אֱלֹהֵינוּ dans ce verset.

Pour la deuxième demande d'omission de la variante וּמַעֲשֵׂה יָדָיו כּוֹנְנָהּוּ וְעֲלֵינוּ qui semble être un cas d'homéotéleuton, soit sur עֲלֵינוּ ou sur יָדָיו, on argue encore avec D. BARTHELEMY²⁸⁷ que même si à la lecture du verset 17, le premier עֲלֵינוּ est parfaitement en place, alors que le second et ce qui suit s'accrochent mal à כּוֹנְנָהּ, on ne pourrait cependant légitimer une telle omission. La raison en est bien sûr l'absence de témoins, qui comporteraient l'omission. Par ailleurs, on doit reconnaître que la reprise du verset 17b au v.17c, pourrait être considérée comme une des caractéristiques de la poésie hébraïque, qui tend à mettre en valeur la conclusion d'un texte.²⁸⁸

²⁸⁴ D. C. BARTHELEMY, *Critique textuelle. Psaumes IV*, p. 645 note à ce sujet : « l'omission se fonde sur l'apparat de BH23S. La première omission est attribuée à un ms et à la 1^{ère} main d'un autre. Or le mss que KENNICOTT mentionne comme omettant ce mot est on ms n°1, le *Laudianus* 1 172 et 162 (puis 268 et 267) de la Bodléienne qui est aujourd'hui le Digby Or 32 et 33 et qui porte les n° 14 et 15 dans le catalogue de NEUBAUER ».

²⁸⁵ M. E. TATE, *Psalms*, p. 436.

²⁸⁶ D. C. BARTHELEMY, *Critique textuelle. Psaumes IV*, p. 645.

²⁸⁷ D. C. BARTHELEMY, *Critique textuelle. Psaumes IV*, p. 645.

²⁸⁸ J. SCHNOCKS, « Ehe die Berge geboren wurden bist du », p. 165; M. GIRARD, *Les Psaumes*, p. 502 note au sujet de cette divergence: « Nous opinons plutôt en faveur de l'authenticité du verset 17c : la reduplication des mots est l'une des caractéristiques marquantes du style de l'auteur ; en plus du 17c on en trouve au moins sept autres exemples dans une lecture structurelle. (Cf, les versets 3ab; 5b-6a; 9-10ab; 11a.12a; 14b-15a; 15b-16a et 17ab) ».

On peut conclure ce chapitre sur les observations critiques du texte hébreu massorétique du Psaume 90 en admettant la complexité de ses variantes textuelles, comme une attestation du profil de la version hébraïque du Psaume 90. Ces variantes textuelles tout en mettant en relief quelques éléments essentiels de la poésie hébraïque originelle, essaient de retrouver autant que faire se peut le sens que le texte hébreu massorétique du Psaume 90 voudrait faire découvrir. A travers le choix de son style, de ses métaphores, de ses constructions grammaticales et de ses allusions et parallèles avec les autres écrits du texte hébreu, ce texte dévoile autant qu'il peut la poésie qu'évoque et suggère la compréhension du texte original par l'interprétation juive traditionnelle. Il nous faut regarder maintenant la traduction grecque de la LXX pour mieux apprécier son originalité.

d. Excursus 1. Les particularités de la LXX.

Depuis environ trois décennies, l'étude sur la LXX connaît un essor considérable.²⁸⁹ De nombreuses études tentent de faire ressortir son profil spécifique, ainsi que son importance pour la connaissance des textes anciens. Pour notre part, l'intérêt de l'apport de la LXX dans cette étude est motivé par deux raisons. Primo, parce que la LXX du Psaume 89 apparaît dans l'apparat critique de la BHS, comme le seul qui présente de nombreuses et différentes leçons du texte hébreu massorétique.²⁹⁰ Secundo, parce qu'elle est souvent citée par des auteurs pour corriger les leçons du texte hébreu massorétique, lorsqu'elles sont jugées défectueuses. Dans ce sens, la particularité de cette étude est d'évaluer la nature de ces écarts dans l'objectif de

²⁸⁹ On peut citer à titre d'exemple quelques études récentes sur la LXX : A. LEONAS, *Recherches sur le langage de la Septante*; J. JOOSTEN/ P. LE MOIGNE, *L'apport de la Septante aux études sur l'Antiquité*; M. HARL/ G. DORIVAL/ O. MUNNICH, *La Bible Grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au Christianisme ancien*. Sur le Psautier grec : E. BONS, « Le Psaume 7 dans la version de la Septante »; O. MUNNICH, *Etude lexicographique du Psautier dans la Septante*; O. MUNNICH, *Indices d'une Septante originelle dans le Psautier Grec*; O. MUNNICH, *La Septante des Psaumes et le groupe kaige*; O. MUNNICH, *On the place of origin of the Old Greek of psalm*; A. MACINTOSH, *The Spider in the Septuagint version of Psalm XC, 90*; H. GZELLA, *Lebenszeit und Ewigkeit. Studien zur Eschatologie und Anthropologie des Septuaginta Psalters*; E. ZENGER(éd), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte*; R. J. V. HIEBERT/ J. C. COX/P. J. GENTRY (éd), *The Old Greek Psalter. Studies in Honour of Albert Pietersma*.

²⁹⁰ L'apparat critique présente de R. KITTEL, *BHS*, les divergences de cinq témoins textuels : Pour LXX (Les versets 1a; 2a; 2d; 4b; 5b; 6a; 9bc; 11a; 14a; 15a; 16abc). Pour le Syriaque (Les versets 2c; 4bd; 5ab; 6a; 9bcd; 12a; 16a). Pour la Vulgate (Le verset 2bc). Pour la Vieille Latine (Le verset 2b). Pour le Targum (Les versets 4d; 10d; 17a).

déterminer le profil spécifique de la LXX, mais aussi de dégager la spécificité de chaque version. Aussi, nous donnerons dans un premier temps une traduction du texte du Psaume 89 dans la LXX. Cette traduction sera suivie d'une série de remarques relatives aux difficultés du texte, et de quelques-uns de ses écarts par rapport au texte hébreu massorétique.

e. Le texte de la LXX et sa traduction opératoire.

- | | | |
|-----|---|---|
| 1. | προσευχή του Μωυση ανθρώπου του θεου
κύριε καταφυγή ἐγενήθης ἡμῖν
ἐν γενεᾷ καὶ γενεᾷ | Une Prière de Moïse, homme de Dieu
Seigneur, tu es devenu notre forteresse
De génération en génération |
| 2. | πρὸ τοῦ ὄρη γενηθῆναι
καὶ πλασθῆναι τὴν γῆν καὶ τὴν οἰκουμένην
καὶ ἀπὸ τοῦ αἰῶνος ἕως τοῦ αἰῶνος σὺ εἶ | Avant que les montagnes soient nées
et que soient formés la terre et le monde,
et depuis l'éternité jusqu'à l'éternité, tu existes. |
| 3. | μὴ ἀποστρέψῃς ἄνθρωπον εἰς ταπεινώσιν
καὶ εἶπας ἐπιστρέψατε υἱοὶ ἀνθρώπων | Ne fais pas revenir l'homme à l'humiliation
Mais tu dis : revenez les humains |
| 4. | ὅτι χίλια ἔτη ἐν ὀφθαλμοῖς σου
ὡς ἡ ἡμέρα ἢ ἐχθές ἤτις διήλθεν
καὶ φυλακὴ ἐν νυκτί | Parce que mille ans à tes yeux
sont comme le jour d'hier qui est passé
et [comme] une veille dans la nuit. |
| 5. | τὰ ἐξουδενώματα αὐτῶν ἔτη ἔσονται
τὸ πρῶν ὡσεὶ χλόη παρέλθοι | Les dédains dont ils font l'objet seront des années,
au matin, il passe comme une herbe. |
| 6. | τὸ πρῶν ἀνθῆσαι καὶ παρέλθοι
τὸ ἑσπέρας ἀποπέσοι σκληρυυθείη καὶ ξηρανθείη | au matin, elle fleurit et passe
au soir, elle se flétrit, durcit et se dessèche |
| 7. | ὅτι ἐξελίπομεν ἐν τῇ ὀργῇ σου
καὶ ἐν τῷ θυμῷ σου ἐταράχθημεν | C'est que nous avons disparu dans ta colère
et que dans ta furie, nous avons été bouleversés. |
| 8. | ἔθου τὰς ἀνομίας ἡμῶν ἐνώπιόν σου
ὁ αἰὼν ἡμῶν εἰς φωτισμὸν τοῦ προσώπου σου | Tu as placé nos péchés devant toi
Notre temps (est) à la lumière de ta face |
| 9. | ὅτι πᾶσαι αἱ ἡμέραι ἡμῶν ἐξέλιπον
καὶ ἐν τῇ ὀργῇ σου ἐξέλιπομεν
τὰ ἔτη ἡμῶν
ὡς ἀράχην ἐμελέτων | C'est pourquoi tous nos jours sont terminés.
et dans ta colère, nous sommes terminés.
on a médité nos années
comme une toile d'araignée. |
| 10. | αἱ ἡμέραι τῶν ἐτῶν ἡμῶν ἐν αὐτοῖς
ἑβδομήκοντα ἔτη
ἐὰν δὲ ἐν δυναστείαις
ὀγδοήκοντα ἔτη
καὶ τὸ πλεῖον αὐτῶν
κόπος καὶ πόνος
ὅτι ἐπήλθεν πρᾶυτης ἐφ' ἡμᾶς
καὶ παιδευθησόμεθα | Les jours de nos années, quant à elles (c'est)
soixante dix ans
Mais si [l'on est] dans la vigueur, (c'est)
quatre vingt dix ans
Mais, la majeure partie d'eux,
[n'est que] travail et douleur
car la douceur est venue sur nous,
et nous serons éduqués |
| 11. | τίς γινώσκει τὸ κράτος τῆς ὀργῆς σου
καὶ ἀπὸ τοῦ φόβου σου
τὸν θυμὸν σου | Qui connaît la force de ta colère
Et à partir de la crainte [que tu inspires], ton
ressentiment ? |

12. ἐξαριθμήσασθαι τὴν δεξιάν σου οὕτως γνώρισον καὶ τοὺς πεπεδημένους τῇ καρδίᾳ ἐν σοφίᾳ	Reconnaitre ta main droite, ainsi fais-(le) savoir Ainsi que ceux qui sont liés par leur cœur, dans la sagesse.
13. ἐπίστρεψον κύριε ἕως πότε καὶ παρακλήθητι ἐπὶ τοῖς δούλοις σου	Reviens Seigneur, jusqu'à quand ? laisse-toi fléchir pour tes serviteurs
14. ἐνεπλήσθημεν τὸ πρωὶ τοῦ ἐλέους σου καὶ ἠγαλλιασάμεθα καὶ εὐφράνημεν ἐν πάσαις ταῖς ἡμέραις ἡμῶν	Nous avons été rassasiés au matin de ta bonté et nous nous sommes réjouis et étions heureux dans tous nos jours
15. εὐφράνημεν ἀνθ' ὧν ἡμερῶν ἐταπείνωσας ἡμᾶς ἐτῶν ὧν εἶδομεν κακὰ	Nous étions heureux en raison des jours où tu nous as humiliés Et en raison des années où nous avons vu le mal
16. καὶ ἰδὲ ἐπὶ τοὺς δούλους σου καὶ τὰ ἔργα σου καὶ ὁδήγησον τοὺς υἱοὺς αὐτῶν	Et (jette) un regard sur tes serviteurs et (sur) tes œuvres et guide leurs fils.
17. καὶ ἔστω ἡ λαμπρότης κυρίου τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐφ' ἡμᾶς καὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν ἡμῶν κατεύθυνον ἐφ' ἡμᾶς	Et que la splendeur du Seigneur, notre Dieu soit sur nous Quant aux œuvres de nos mains fais le prospérer sur nous

f. Les écarts majeurs entre les deux versions.

v. 1b. Le sens de καταφυγή.

Le substantif καταφυγή dans la LXX des Psaumes, apparaît comme la traduction de six équivalences dans le texte hébreu massorétique. Il correspond en effet 6 fois à מצודה, (Pss 17, 3; 30, 3.4; 70, 3; 90, 2; 143, 2); 2 fois à משגב, (Pss 9, 10; 58, 17) 2 fois à מחסה (Ps 45, 2; 103, 18); 1 fois à מנוח (Ps 58, 17); 1 fois à סתר (Ps 32,7) et 2 fois à מעון au Ps 90, 1 et 91, 9. Toutes ces occurrences de καταφυγή dans la LXX mettent en avant le sens d'une aide, d'un appui, ou tout simplement d'un refuge que l'on peut retrouver auprès d'un Dieu dans des situations de détresse.²⁹¹ Dès lors, on comprendrait καταφυγή comme l'action de se réfugier ou de trouver refuge auprès de quelqu'un ou auprès de Dieu.²⁹² C'est sans doute pour cette raison, qu'à la suite de plusieurs manuscrits grecs,²⁹³ la leçon מעון²⁹⁴ qui se traduit par « forteresse », a

²⁹¹ H. GZELLA, *Lebenszeit und Ewigkeit*, pp. 304-305.

²⁹² A. BAILLY, *Dictionnaire Grec- Français*, p. 1059; T.MURAOKA, *A Greek- English Lexicon*, p. 308.

²⁹³ L'apparat critique de RAHLFS, *Psalmi XC*

²⁹⁴ Ainsi J. CALES, *Les Psaumes*, p.150; E. PODECHARD, *Les Psaumes*, p. 128; L. SABOURIN, *Le livre des Psaumes*, p. 416. Pour M. GIRARD, *Les Psaumes*, p. 501, on peut attribuer le motif de l'écart par la confusion entre les deux dernières lettres. Néanmoins, il considère les deux mots véhiculent un même sens.

été sollicité comme une correction de מַעוֹן du texte hébreu massorétique. A la faveur de cette hypothèse, on trouve en effet, dans la LXX, le sens qu'il révèle de « force », ou de « puissance », que l'on trouve auprès d'un Dieu, se manifeste comme caractéristique de l'usage courant du mot מַעוֹן.²⁹⁵

Néanmoins, le recours à la LXX pour corriger le texte hébreu n'est pas indispensable ici, car le sens de מַעוֹן dans le texte hébreu massorétique n'est pas non plus douteux. Toutefois, la leçon καταφυγή dans la LXX, loin d'être considérée comme une *lectio difficilior*, par rapport au texte hébreu, s'avère être une traduction à partir du contexte grec,²⁹⁶ et de l'usage courant du mot.²⁹⁷ Dans ce sens, il n'est pas nécessaire de parler véritablement d'un écart entre les deux versions.

v. 2b. Le verbe πλασθῆναι.

Dans la LXX, le verbe πλασθῆναι a normalement pour équivalent le verbe hébreu יָצַר, avec le sens de « façonner », ou de « sculpter », qui est utilisé habituellement dans le contexte de la création (Gn 2, 7. 8. 15. 19; Ex 32, 4). Dans ce sens, l'écart entre les deux versions se situe, non pas au niveau des occurrences, mais au niveau de la ponctuation, du mode et de la syntaxe employés dans les deux langues, à savoir, l'hébreu et le grec. En effet, le traducteur grec rend apparemment le *polal* passif וַתְּחַוֶּלֶל à la différence du texte hébreu massorétique, par le *polel* actif וַתְּחַוֶּלֶל. Aussi, d'après la lecture du texte hébreu massorétique, avec וַתְּחַוֶּלֶל, on y voit la création du monde par Dieu, présentée à travers les images de la naissance comme pour les humains. Il est clair que le texte hébreu massorétique fait allusion ici aux

²⁹⁵ On lira avec intérêt l'explication de J. JOOSTEN, « The Knowledge and use of Hebrew in Hellenistic period Qumran and the Septuagint », pp. 115-136.

²⁹⁶ Pour PLATON, Leg 699 b, καταφυγή est l'action de se réfugier auprès de quelqu'un.

²⁹⁷ H. GZELLA, *Lebenszeit und Ewigkeit*. p.305, note à ce propos: « Somit ist es wohl nicht mit letzter Sicherheit zu ermitteln, ob sich die Übersetzung der die griechischen Version mit καταφυγή auf einen Text zurückführen läßt, der מַעוֹן gelesen hatte (dann handelte es sich um die wörtliche Übersetzung einer anderen Vorlage), oder ob es das Resultat einer bewußten Abstraktion ist, weil der Originaltext מַעוֹן als anstößiger Anthropomorphismus empfunden worden ist. Unabhängig von der Lesung des hebräischen Textes erscheint die Septuaginta also mit der abstrakten, nicht-anthropomorphen Formulierung ‚Zuflucht‘ ein Gottesbild von leicht gesteigerter Transzendenz zu erzeugen, so auch durchweg etwa die folgenden Psalmen 91(90) und 92(91) ».

anciennes cosmogonies babyloniennes.²⁹⁸ En revanche, le traducteur de la LXX avec le choix du passif, maintient la présentation du monde dans un processus de naissance, comme dans le texte hébreu, mais il introduit une nuance dans cette conception de la création imaginée comme un accouchement, sans doute pour éviter un anthropomorphisme très fort.²⁹⁹

v. 3a. μή ἀποστρέψης ἄνθρωπον εἰς ταπείνωσιν.

Les deux versions divergent considérablement au verset 3. La LXX a sans doute lu le nom divin du verset 2c comme une particule négative לֹא, qu'il a traduit par μή et l'a rattaché au début du verset 3.³⁰⁰ Cette négation creuse l'éloignement entre les deux versions. Comme on peut s'en rendre compte, dans le texte hébreu massorétique avec le substantif אָרֶץ, une instance est mise, par le biais d'une image concrète. Il véhicule le sens de « écrasement », ou de « poussière ». Ainsi, fait-il allusion à la violence avec laquelle la vie d'un homme est brisée, comme une matière par Dieu. Dans la LXX par contre, avec la présence d'une expression beaucoup plus abstraite,

²⁹⁸ S. TERRIEN, *Psalms*, p. 643, note à ce propos : « the two verbs, 'were brought forth' and 'thou didst form' apply literally to maternal labor at the moment of a child's birth. This does not mean that the divinity is viewed as a mother-goddess, but it suggests that God suffered strictures of agony when he completed the formation of the earth ».

²⁹⁹ On lira à ce propos le commentaire de H. GZELLA, *Lebenszeit*, p. 305 : « JHWH ist nach einem solchen Verständnis nicht aktiv der Schöpfer, sondern eher der Zuschauer bei der Entstehung der Welt, und die Erde selbst hat als kreißende Mutter das Leben hervorgebracht. Dagegen haben sich die Schöpfungsvorstellungen des Pentateuch vermutlich mit der Herausbildung einer exklusiven Jahwe-Theologie kristallisiert, wohingegen der Psalm noch älteres Gut konserviert. Dieser Anstoß würde durch eine passivische Punktuation aufgehoben werden. Auch an dieser Stelle bietet die Septuaginta also einen Text, der die Transzendenz des Gottesbildes stärker ans Licht treten läßt ».

³⁰⁰ Plusieurs hypothèses ont été émises pour expliquer l'origine et la raison d'être de cette divergence textuelle. Faut-il y voir une dittographie ou un ajout du traducteur grec ? La question est débattue dans le commentaire du Psautier de Origène. On lira avec intérêt M. CALOZ, *Etude sur la LXX origénienne du Psautier*, p. 186. M. CALOZ explique cette difficulté en envisageant son origine à différents niveaux : le niveau du texte hébreu et le niveau du texte grec : 1) au niveau du texte hébreu, il fait deux hypothèses : ou bien l'hébreu avait לֹא au v. 2 et לֹא au v. 3; ou bien, il n'avait qu'une seule fois לֹא sans vocalisation. Si nous prenons la première hypothèse, il y aurait eu haplographie dans le TM, et dans le texte qui a servi de base à la traduction de la LXX et des autres, et le לֹא conservé aurait été compris de manière différente selon le verset auquel ce mot était rattaché. Dans la seconde hypothèse, il s'agirait d'une dittographie. Bien que la première hypothèse demeure possible, il a préféré la seconde parce qu'elle a une base textuelle solide. En effet, aussi bien le TM que l'ensemble de la tradition grecque, suppose un seul לֹא interprété différemment. 2) au niveau du texte grec, il pense que tout l'ensemble de la LXX après ORIGÈNE a ignoré le Ο θεος, en se limitant à συ εἶ qu'on traduit par « tu existes ». Nous pensons quant à nous que cette difficulté qui consiste à confondre les deux termes לֹא et לֹא pourrait provenir du texte hébreu consonnatique.

le traducteur exprime l'humiliation à travers le mot ταπείνωσις. De plus, avec la particule négative placée au début du verset, la LXX rehausse le ton d'une prière de supplication : « Ne fais pas revenir l'homme à l'humiliation ». Toutefois, au sujet de l'écart entre ταπείνωσις et le substantif נכח, on ne saurait dire avec exactitude si le traducteur a compris le texte hébreu ou s'il l'a volontairement modifié, car le substantif נכח est rendu dans la LXX à trois endroits par trois mots différents.

En effet, on le retrouve dans Is 57, 15 où il est traduit par ὀλιγόψυχος (ושפל-רחח), dans Ps 33, 19 par ταπεινός et, enfin par ταπείνωσις et ici au Ps 90, 3. Toutes ces occurrences mettent en exergue la situation d'humiliation, la destruction, l'abaissement dont l'homme fait l'objet dans sa vie.³⁰¹

Néanmoins, on retrouve dans la LXX des cas similaires où le traducteur modifie volontairement le texte hébreu en introduisant une particule négative.³⁰²

Le texte hébreu porte : אלהים שופט צדיק ואל זעם בכל-יוֹם : « Dieu est le juste juge, un Dieu menaçant chaque jour ». Tandis que dans la traduction de la LXX, on note la présence d'une particule négative comme dans Ps 90, 3. ὁ θεὸς κριτῆς δίκαιος καὶ ἰσχυρὸς καὶ μακρόθυμος μὴ ὀργῆν ἐπάγων καθ' ἐκάστην ἡμέραν : « Dieu juste juge, fort, mais patient, mais ne verse pas sa colère sur chaque jour ». A la faveur de cette hypothèse, la présence de la particule négative en Ps 89, 3LXX est loin d'être simplement accidentelle. Elle pourrait se révéler comme une modification du texte hébreu par le traducteur grec, pour adoucir la condamnation sévère qui apparaît dans le texte hébreu. Le traducteur cherche ici à transformer cette condamnation en prière de supplication.³⁰³ On semble retrouver à travers cette lecture une interprétation qui comporte sans doute un arrière-plan théologique, qui en plus propose une nouvelle direction à prendre, autre que celle donnée par le texte hébreu massorétique.³⁰⁴

³⁰¹ Voir C. SPICQ, ταπείνωσις, *Lexique Théologique du Nouveau Testament* p. 1508.

³⁰² Exemple au Ps 7,12. Le texte hébreu porte : אלהים שופט צדיק ואל זעם בכל-יוֹם. Mais dans la traduction de la LXX, on retrouve l'ajout d'une particule négative comme dans Ps 90, 3 : ὁ θεὸς κριτῆς δίκαιος καὶ ἰσχυρὸς καὶ μακρόθυμος μὴ ὀργῆν ἐπάγων καθ' ἐκάστην ἡμέραν

³⁰³ F. L. HOSSFELD & E. ZENGER, *Psalmen*, p. 615 note ce commentaire: «...die im hebräischen Text gegebene Vorstellung, daß Gott die Menschen gewaltsam zu Staub zermalmt, (wehrt die Septuaginta) dadurch ab, daß sie daraus eine Bitte an Gott macht ».

³⁰⁴ Voir l'étude de H. GZELLA, *Lebenszeit*, p. 310, « Die negative Konnotation des hebräischen Wortes bleibt also in der Septuaginta erhalten, aber sie weist in eine andere Richtung, von der Einsicht in die konkrete Zerstörung, die die Person aufgrund ihrer Vergänglichkeit erfährt, wandelt sich die Aussage in eine Bitte an Gott, vor der Erfahrung der Erniedrigung zu bewahren ».

Toutefois, malgré la présence d'un tel écart entre les deux versions, il ne sera nullement question de légitimer le recours à la LXX pour corriger le texte hébreu. Les deux versions sont conformes par rapport aux leçons qu'elles renferment. Comme pour le texte hébreu massorétique, on note que l'expression υἱὸ ἀνθρώπων est à comprendre comme un terme collectif qui désigne les êtres humains, ou les hommes, en général, à l'instar du Ps 4, 3.

v. 5a. τὰ ἐξουδενώματα αὐτῶν ἔτη ἔσονται.

Comme pour le verset 5 du texte hébreu massorétique, la compréhension du verset Ps 89, 5 dans la LXX est tout autant problématique. La raison en est que dans les deux versions textuelles, les formes en question se révèlent être des *hapax legomena*. En effet, la LXX porte un sujet neutre au pluriel τὰ ἐξουδενώματα à la place du difficile et énigmatique verbe hébreu זרזתם. En plus, le traducteur grec a probablement lu le substantif שנה comme שנה, qu'il traduit par ἔτη, en lieu et place de שנה du texte hébreu massorétique.³⁰⁵ Dans ce sens, la lecture du verset dans la LXX s'oriente dans une autre direction. Dans la LXX en effet, on constate que le sens du verset reste déterminé par la forme τὰ ἐξουδενώματα.

Comment peut-on le traduire ?

En raison de la singularité de ce substantif dans le texte grec de la LXX, il est évident, faute de traduction conforme, qu'on ne pourrait émettre que des hypothèses. En effet, on trouve au Ps 22, 7 le terme ἐξουδένημα qui traduit le participe בזה, qui signifie « rejeter » ou « mépriser », et le verbe ἐξουδενέω dans 2 R 19, 21 comme l'équivalent de בוי; mépriser quelqu'un ou quelque chose. Dans Jb 30, 1, le verbe ἐξουδενέω rend le verbe hébreu נאס qui veut dire « rejeter », « mépriser », ainsi que dans Jg 9, 38; Ez 21, 15. Dans ce sens, le verset 5a pourrait se traduire de deux façons, suivant que l'on traduit le génitif αὐτῶν comme un génitif objectif : « les

³⁰⁵ On note avec H. GZELLA, *Lebenszeit*, p. 315 que la LXX donne ici une traduction libre, basée probablement sur un Vorlage hébreu consonantique.

mépris dont ils font l'objet seront des années », ³⁰⁶ ou comme un génitif subjectif : « les années seront l'objet de leur mépris ». De ces deux traductions, le sens du génitif objectif reflète mieux la logique du verset, car il met en exergue un lien entre le v. 5 et les versets 3-4. Ainsi, conclut H. GZELLA, les mépris (des années de l'homme) ³⁰⁷ dont parle le texte grec, constituent la raison de la plainte du psalmiste. ³⁰⁸ Comme on le voit, malgré le sens assez clair qui se dégage de ce verset, on ne saurait cependant déceler le terme exact que le traducteur grec a lu ici. Des auteurs tentent d'expliquer la teneur de cet écart, soit à partir du texte hébreu, ³⁰⁹ ou à partir du texte grec, ³¹⁰ mais sans jamais réussir à unifier le sens de ce substantif dans les deux versions.

v. 5b. ὁ πρῶτὸν ὡσεὶ χλόη παρέλθοι.

Le verbe παρέλθοι dérivant de παρέρχομαι, traduit par « passer » ou « s'écouler », dont le sens est clair dans la LXX, s'avère être le terme équivalent qui convient le mieux pour le verbe עָלָה du texte hébreu massorétique. On retrouve une autre traduction dans Jb 9, 11: ἐὰν ὑπερβῆ με οὐ μὴ ἴδω καὶ ἐὰν παρέλθῃ με οὐδ' ὧς ἔγνω : « S'il passe près de moi, je ne le verrai pas, et s'il passe loin de moi, je ne le reconnaitrais pas ». Néanmoins, au regard des divers sens opposés ³¹¹ du verbe dans le texte hébreu, le choix du traducteur de la LXX enlève toute équivoque, comme le laisse supposer le texte hébreu massorétique. En effet, l'aoriste παρέλθοι

³⁰⁶ H. GZELLA, *Lebenszeit*, p. 297.

³⁰⁷ P. DESEILLE, *Les Psaumes. Le Psautier des Septante*, p. 158 traduit ce verset par : « C'est peu de choses que les années de l'homme; en un matin elles passent comme l'herbe ».

³⁰⁸ H. GZELLA, *Lebenszeit*, p. 317.

³⁰⁹ Voir l'hypothèse de Th. BOOIJ, « Psalm 90, 5-6 : Junction of two traditional Motifs », pp. 393-396, qui a voulu découvrir le sens du substantif à partir d'une forme rare du verbe עָלָה dont la seule attestation se trouve en Ez 23, 20. D'après lui, le traducteur grec aurait probablement lu la forme :

עָלָה שָׁנָה יְהוָה.

³¹⁰ Voir l'hypothèse de H. GZELLA, *Lebenszeit*, p. 317, « Diese Übersetzung läßt wohl darauf schließen, daß die Vorlage der Septuaginta genau wie MT die seltene und hier in ihrer wörtlichen Bedeutung vermutlich unklare Verbform עָלָה 'ihr Wegschwemmen' gelesen hat, weshalb die Übersetzer aus dem Kontext eine Bedeutung im Sinne von 'vernichten' o.ä. erschließen konnten, was ja der Etymologie von ἐξουθενέω 'nichtig' (οὐδέν) 'machen' durchaus nahekommt, wobei freilich das Verb ἐξουθενέω nur in der übertragenen Bedeutung 'verachten', 'verspotten' bezeugt ist und das Nomen ἐξουθένημα entsprechend von Hesych mit glossiert wird (vgl. LSJ s.v). Das ähnlich aussehende Wort ἐξουθένημα begegnet in Ps 22(21), 7, wo es für das Partizip Passiv masc. sg. von בִּזָּה 'verspotten', steht, in diesem Kontext aber schlecht der Spott selber, sondern das Objekt des Spotts sein muß, es sich also vermutlich um ein anderes Wort als ἐξουθένημα- und nicht nur um eine andere Schreibweise handelt ».

³¹¹ Comme nous l'avons étudié à propos des versets. 5b et 6a du texte hébreu massorétique, cf. p. 64.

vient confirmer explicitement l'intention du traducteur de comparer au moyen de l'adverbe relatif ὥσει³¹² les années de l'homme avec la fin rapide d'une herbe.

v. 6b. ἀποπέσοι σκληρυνθείη et ξηρανθείη.

La LXX créé un parallélisme au v. 6ab, avec les articles τό qu'elle place au début de chaque stique, tandis que le texte hébreu comporte des prépositions לְ et ב. En plus, la LXX porte un troisième verbe au lieu de deux verbes du texte hébreu massorétique. Au sujet de ces trois verbes, on constate que deux d'entre eux : ἀποπέσοι³¹³ et ξηρανθείη, présentent des occurrences habituelles dans le TM, alors que le troisième verbe, que le traducteur grec a placé entre ces deux verbes, ne se trouve nulle part dans la LXX en rapport avec les images botaniques. En effet, on retrouve dans la LXX le verbe σκληρυνθείη comme correspondant de trois verbes en hébreu : כבד au *hi.*, au sens de « alourdir », de « durcir » (le cœur) (Ex 10, 1); קשה au *hi.*, « endurcir » (le cœur) (2 R 2,10), קיץ au *pi.*, comme « endurcir » ou « s'obstiner » (Ex 9, 12). L'utilisation de ce verbe est sans doute ici métaphorique. On pourrait penser dans ce sens, que le traducteur grec a sans doute voulu prolonger son modèle, peut-être en s'inspirant des usages courants dans la langue grecque.³¹⁴

v. 8b. ὁ αἰὼν ἡμῶν εἰς φωτισμὸν τοῦ προσώπου σου.

La LXX présente une leçon différente du texte hébreu. En effet, en traduisant par ὁ αἰὼν ἡμῶν « notre temps », ou « le temps de la vie », elle s'éloigne complètement de על־מנו « nos fautes cachées » du texte hébreu massorétique. Il apparaît avec évidence que le traducteur de la LXX aura probablement lu על־מינו, dérivant de

³¹² Pour l'usage de l'optatif, voir p.ex T.V. EVANS, *Verbal Syntax in the Greek Pentateuch*, pp. 190-197; J. JOOSTEN, *Elaborate Similes-Hebrew and Greek*, spec, pp. 227-236. A notre avis, on ne peut suivre J. L. VESCO qui pense que les optatifs sont à interpréter à la façon d'un jussif. Voir J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, p. 848 : « Que le matin, comme une herbe, elles (années) poussent, que le matin, elles fleurissent et poussent, que le soir, elles tombent, se durcissent et sèchent ».

³¹³ Pour M. E. TATE, *Psalms*, p. 434, la LXX ajoute ἀποπέσοι qui est une traduction de יבול (נבל).

³¹⁴ Le verbe σκληρύνομαι s'applique aussi bien pour les plantes que pour les hommes. Cf. ARISTOTE, *De generatione animalium* 736 a 2-5.

עולם.³¹⁵ Dans ce sens, la leçon de la LXX paraît conforme au contexte du Psaume où l'idée du temps est mise en relief.

v. 9c. ἀράχνην ἐμελέτων.

La traduction de ἀράχνην ἐμελέτων peut se faire de deux manières. Soit à la 3^{ème} personne du pluriel, « ils ont médité/on a médité », comme le font Syriaque et la Vulgate, soit à la 1^{ère} personne du singulier « j'ai médité » (cf. Syro hexaplaire).³¹⁶ Cependant, celle que nous privilégions, suggère les hommes comme sujet implicite du verset. L'écart entre les deux versions vient du sens à attribuer au ἀράχνην.³¹⁷

Quel terme a lu le traducteur grec ?

Le sens du substantif est clair dans la version grecque.³¹⁸ En effet, dans la LXX ἀράχνη désigne à la fois une araignée dans Jb 8, 14 : ἡ οἰκητος γὰρ αὐτοῦ ἔσται ὁ οἶκος, ἀράχνη δὲ αὐτοῦ ἀποβήσεται ἢ σκηνή. « Car sa maison sera inoccupée, et sa demeure s'en va (comme une toile) d'araignée ». Mais il peut désigner explicitement une toile d'araignée dans Is 59,5 : ὧὰ ἀσπίδων ἔρρηξαν καὶ ἰστον ἀράχνης ὑφαίνουσιν καὶ ὁ μέλλων τῶν ὧν αὐτῶν φαγεῖν συντρίψας οὔριον εὔρειν καὶ ἐν αὐτῷ βασιλίσκος: « Ils ont cassé les oeufs des serpents, ils tissent la toile d'araignée, celui qui veut manger de ses œufs, en les cassant, il trouve un œuf vide et en lui, il y a un dragon ». Dans les deux cas, ἀράχνη est toujours l'équivalent du terme hébreu עכביש. C'est seulement au Ps 89, 9c, qu'il correspond à un autre mot. Il n'est pas moins évident, que le traducteur grec ait probablement lu un autre mot.³¹⁹ Toutefois, le sens de ce ἀράχνην ἐμελέτων ou du כְּמוֹת־הַגִּידָה dans les deux versions, véhicule l'idée de la fragilité de l'existence humaine.

³¹⁵ J. LUST/ E. EYNIKEL/ K. HAUSPIE, *Greek –English Lexicon*, p. 19.

³¹⁶ W. KRAUS/ M. KARRER, *Septuaginta Deutsch*, p. 845, sur le Ps 89, 9a.

³¹⁷ A. A. MACINTOSH, «The Spider in the Septuagint version of Psalm XC. 9», pp. 113-117; voir aussi A. CONDAMIN, « L'araignée méditative », pp. 129-131.

³¹⁸ Voir Jb 8,14 où il est question comme ici de la fragilité de l'existence humaine.

³¹⁹ K. SEYBOLD, *Psalmen*, p. 356. On envisage par rapport à cette question, l'hypothèse d'une probable erreur du copiste qui a lu sans doute גִּידָה. Voir aussi M. DAHOOD, *Psalms II*, p. 325.

Par ailleurs, le traducteur dans la LXX introduit un καί supplémentaire et coupe autrement le verset que dans le texte hébreu massorétique : « Et dans ta colère, nous sommes consumés » (v. 9b). On pense sans doute que le traducteur grec a lu le *qal* כלִינוּ à la place du *pi*. כלִינוּ de כלֵה qui signifie « consumer », « achever », ou « terminer » du texte hébreu massorétique.

v. 10c. La traduction de τὸ πλείον.

Le traducteur grec a probablement lu רבה (Ex 1, 12, Ps 51, 4), ou רבב (Lv 25, 16. 51; Ps 61, 3; 122, 4) qu'il traduit par le comparatif τὸ πλείον. Pour BARTHELEMY,³²⁰ le traducteur aurait sans doute, dans sa lecture du mot hébreu, fait abstraction du ה de la racine רבה. Le même glissement vers les racines רבה ou רבב s'observe dans la version grecque du Ps 138, 3.³²¹

v. 10d. ὅτι ἐπήλθεν πραύτης ἐφ' ἡμᾶς καὶ παιδευθησόμεθα.

Ici, les deux versions s'éloignent complètement. Dès lors, il n'est pas évident de détecter les mots que le traducteur a lus. En effet, le texte hébreu exprime la brièveté de la vie humaine à travers les images de l'envol, tandis que le texte grec cherche à mettre en lumière la pédagogie de Dieu comme chemin de perfectionnement du psalmiste.³²² S'agit-il d'une interprétation libre ? ou d'une traduction de la forme *ni.*, ou *pu.*, de la racine ענה qui veut dire : « être humilié », « être affligé », ou « être opprimé » ? La question reste ouverte.³²³

³²⁰ D. C. BARTHELEMY, *Critique textuelle. Psaumes IV*, p. 642.

³²¹ בַּיּוֹם קָרָאתִי וְתַעֲנֵנִי תְּרַהֲבֵנִי בְּנַפְשִׁי עוֹ. // Le jour où j'ai crié, tu m'exauças, tu as accru la force en mon âme.

ἐν ἡ ἂν ἡμέρα ἐπικαλέσωμαί σε ταχὺ ἐπάκουσόν μου πολυωρήσεις με ἐν ψυχῇ μου ἐν δυνάμει
Au jour où tu m'as appelé, vite tu m'as écoutés, tu as pris soin en mon âme ma force.

³²² H. GZELLA, *Lebenszeit*, pp. 320-324.

³²³ E. PODECHARD, *Psaumes*, p. 131.

v. 11b. καὶ ἀπὸ τοῦ φόβου.

Le traducteur a sans doute traduit καὶ ἀπὸ τοῦ φόβου σου après avoir compris (ou corrigé) le texte hébreu comme : ומִירֵאתְךָ : « et à partir de la peur de toi » (cf. 1 M 3, 6).

v. 12a. L'expression τὴν δεξιάν σου.

En traduisant ימיני par τὴν δεξιάν σου dans la LXX, le traducteur grec a sans doute lu ימין qu'on traduit par la « main », ou la « main droite », plutôt que le pluriel de יום « jour » du texte hébreu massorétique. L'écart entre les deux versions est sans doute occasionné par l'absence des voyelles dans la *Vorlage* hébreu qui a servi de base à la traduction de la LXX. Néanmoins, la traduction de la LXX est conforme au sens que véhicule l'expression τὴν δεξιάν que nous retrouvons dans Gn 48, 14; 1 Mc 11, 50, qui désigne les signes d'une faveur spéciale de la part de Dieu auprès de son peuple.³²⁴

v. 12b. τοὺς πεπεδημένους τῆ καρδίᾳ ἐν σοφίᾳ.

La traduction du v. 12b est une *crux interpretum* dans la version de la LXX. Le participe passif de πεδάω qui veut dire « lier » ou « enchaîner » (Ps 67, 7; 68, 34; 78, 11; 101, 21), s'applique à toute personne, unie soit par un serment à quelq'un (Jb 36, 8), soit à une alliance avec une divinité. Ce sens spirituel de πεπεδημένους veut dire ici les captifs du cœur, comme une désignation des fidèles de Dieu. Dans ce cas, il se comprendrait comme l'équivalent de l'hébreu אסיר qu'on traduit par « prisonnier » dans Ps 67, 7; 68, 34; 106, 10; 145, 7; 78, 11; 102, 21. Dans ce verset, pourtant, à l'exception des équivalences habituelles des substantifs καρδίᾳ rendu par לֵב et celui de σοφίᾳ rendu par הַכִּמְה dans les deux versions, il est clair que la présence du participe du verbe πεδάω dans la LXX, est présentée comme l'équivalent du verbe בוא. Cette équivalence est suspecte, car dans la LXX, le verbe בוא n'est jamais

³²⁴ T. MURAOKA, *A Greek- English Lexicon*, δεξιός, p. 108b.

traduit par *πεδάω*.³²⁵ Dans ce cas, on pourrait supposer que le traducteur grec ait lu le terme *ובנוני* dérivant du verbe *בין* qui signifie soit « comprendre »³²⁶ comme dans Jb 18, 2, soit « enseigner » ou « instruire » comme dans Jb 6, 24. On doit toutefois reconnaître que la leçon de la LXX reste une véritable énigme.

vv. 14-15. L'aoriste des verbes *ἐμπίπλημι* et *εὐφραίνω*.

L'écart dans ce verset entre les deux versions ne se situe, non pas au niveau des équivalences de verbes, où le texte grec a rendu le texte hébreu par des équivalences habituelles, mais plutôt au niveau des temps que les deux versions ont utilisés. En effet, la traduction des impératifs *pi.*, des verbes hébreu *שבע* et *שמח* par les aoristes *ἐνεπλήσθημεν* et *εὐφράνθημεν* dans la LXX, suppose que le traducteur ait lu probablement *שבענו* pour le premier, au lieu de *שבענו* du texte hébreu massorétique, d'une part, et d'autre part, il a lu *שמחנו* à la place de *נשמח* du texte hébreu massorétique. Ces formes aoristes successifs apparaissent comme la marque du traducteur, et donnent dans cette version une autre direction à l'ensemble du verset.³²⁷

v. 16. Les écarts du verset 16.

Le v. 16 présente plusieurs écarts entre les deux versions textuelles. On note d'abord que le texte hébreu massorétique porte le *ni.*, imparfait du verbe *ראה* qui est traduit dans la LXX par *καὶ ἰδέ*. Il y a bien évidemment au niveau des verbes une correspondance entre les deux versions, cependant la LXX ajoute un *καί* supplémentaire. Cette leçon de la LXX suppose la lecture de *וראה* dans le texte hébreu. Par conséquent, on pourrait supposer à la lumière du Ps 138, 24 que le traducteur ait repris comme ici une formule conclusive de la prière, où l'on voit le

³²⁵ Voir l'apparat critique de RAHLFS. Dans certains manuscrits, on trouve la correction de *πεπεδημένους* en *πεπαιδευμένους*. Cette correction se fonde sur les équivalences entre les termes *παιδεία* et *בין* dans la LXX du Dt 32, 10.

³²⁶ J. LUST, *A Greek-English Lexicon*, p. 363 signale deux variants: *καὶ τοὺς πεπεδημένους τῇ καρδίᾳ ἐν σοφίᾳ* : « and those that are tied by (wisdom), fettered in (wisdom) » (metaph) corr. ? ou *καὶ τοὺς πεπαιδευμένους* : « and those that are instructed ».

³²⁷ F. L. HOSSFELD & E. ZENGER, *Psalms II*, p. 425.

verbe, précédé par la conjonction $\kappa\alpha\iota$ $\iota\delta\grave{\epsilon}$ $\epsilon\iota$ $\acute{o}\delta\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\nu\omicron\mu\acute{\iota}\alpha\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\epsilon}\mu\omicron\iota$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{o}\delta\eta\gamma\eta\sigma\acute{o}\nu$ $\mu\epsilon$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{o}\delta\omega$ $\acute{\alpha}\iota\omega\nu\acute{\iota}\alpha$: « Et fais (moi) voir s'il y a un chemin du mal en moi, et conduis-moi dans le chemin éternel ». Le texte hébreu massorétique porte :

: $\text{וְרֵאָה אִם־דֶּרֶךְ־עֶצֶב בִּי וְנַחֲנִי בְּדֶרֶךְ עוֹלָם}$: « Vois donc si je prends le chemin périlleux, et conduis-moi sur le chemin de toujours ».

Par ailleurs, la traduction de l'hébreu הָדַר par $\acute{o}\delta\eta\gamma\eta\sigma\omicron\nu$ dans la LXX nous semble tout de même surprenante. Dans la LXX en effet, le verbe $\acute{o}\delta\eta\gamma\eta\sigma\acute{o}\nu$ est généralement utilisé comme l'équivalent de deux verbes : נָחָה et דָּרַךְ . Cette traduction de la LXX par $\acute{o}\delta\eta\gamma\eta\sigma\acute{o}\nu$ laisse entrevoir que le traducteur de la LXX a probablement lu וְהָדַרְךָ comme un dérivatif du verbe דָּרַךְ qui veut dire « marcher », « guider », ou « diriger », à la place de וְהָדַרְךָ du texte hébreu massorétique. Par ailleurs, il existe entre les deux verbes une réelle proximité, qui laisse entrevoir une possible confusion ou une éventuelle correction de la LXX. Dans tous les cas, les deux versions portent deux orientations différentes.

Enfin, la lecture de $\tau\grave{\alpha}$ $\acute{\epsilon}\rho\gamma\alpha$ $\sigma\omicron\upsilon$ est au pluriel dans la LXX, tandis que פַּעַל est au singulier dans le texte hébreu. Dans la LXX, $\tau\grave{\alpha}$ $\acute{\epsilon}\rho\gamma\alpha$ est traduit par plusieurs termes hébreux dont son équivalent mis en évidence ici. Le traducteur par cette traduction au pluriel met sans doute en exergue les œuvres comme les activités de Dieu.

v. 17a. $\lambda\alpha\mu\pi\rho\acute{o}\tau\eta\varsigma$.

Dans la LXX le substantif $\lambda\alpha\mu\pi\rho\acute{o}\tau\eta\varsigma$ est attesté dans trois occurrences. Cependant, toutes les trois portent chaque fois un autre mot hébreu : Is 60, 3 (נִגְהַ זָרַח); Ps 110, 3 (הָדַר קִדְשׁ); et le Ps 89, 17a. La recherche à effectuer pour découvrir le mot hébreu hébreu que le traducteur a lu semble donc être inefficace du côté du texte hébreu massorétique. De plus, à chaque fois que ce terme est utilisé, il rend toujours l'aspect de lumière qui s'éloigne du sens du terme נֶעַם de l'hébreu massorétique. En effet, on parle de la brillance des corps célestes : le soleil, la lune et les astres. Dans Sg 17, 19 : « le monde entier était éclairé d'une brillante lumière », et dans Is 60, 3: « les nations marcheront à ta lumière ». Le Ps 110, parle de la brillance du lieu de Dieu.

Comme on peut le constater, dans la LXX, les termes λαμπρός et λαμπρότης expriment tous quelque chose de lumineux et de brillant,³²⁸ et qui désigne toujours une condition glorieuse, un état spirituel, une qualité rayonnante.³²⁹ (cf. Bar 4, 24: « la grande gloire et de l'éclat de l'Éternel »; et Sg 6, 12: « éclatante et inaltérable est la sagesse »). On peut conclure au regard de ces explications que, le traducteur a sans doute lu un mot hébreu difficile à traduire ou qu'il a donné une interprétation originale à un mot dont le sens était obscur, pour donner un sens à son propos ? Dans tous les cas, le sens du terme λαμπρότης dans la LXX reflète une présence de Dieu dans la vie de l'homme, comme une bénédiction que sollicite le psalmiste dans la finale de ce Psaume.³³⁰

g. Observations conclusives.

L'objectif d'une étude comparative entre les deux versions est toujours motivé par un double aspect : Il s'agit d'une part, de constater la fidélité de la LXX par rapport à sa Vorlage hébraïque, dont le texte hébreu massorétique est le miroir, et ce, en relevant soit la proximité ou l'éloignement entre la LXX et le rapport à son modèle hébreu à travers le texte massorétique. D'autre part, il faudrait déterminer le profil de chaque version. A cet effet, l'analyse qui vient d'être faite présente des résultats non négligeables.

1. Le texte hébreu massorétique et la LXX se correspondent à bien des égards. Toutes les deux versions possèdent 17 versets, mis à part l'absence du verset 17c dans la version de la LXX.

2. La LXX procède par la création des parallélismes au v. 6, le changement de formes verbales, elle coupe autrement le texte et donne une traduction qui s'inscrit parfaitement dans le contexte de la langue grecque. Même là où le traducteur grec

³²⁸ C. SPICQ, *Lexique Théologique du Nouveau Testament*, p. 884.

³²⁹ Epître d'ARISTÉE, § 16.

³³⁰ On note avec dans le commentaire de J. D. LEVENSON, « A Technical meaning for *No'am* in the Hebrew Bible », p. 63, une allusion à l'aspect de lumière, proche de la traduction de la LXX: «The meaning of *No'am* in Ps 27, 4 and Ps 90, 17 as a reference to an affirmative, visible sign from God, probably originally rooted in forms of divination, especially through fire as it consumed or failed to consume a sacrifice (nothing Ps 4, 6-7), the departure of the angel in the flame from the altar in Judg 13, 20, and the description of Yahweh as a devouring fire in Ex 24, 17; Deut 4, 24; 9, 3; Isa 30, 27; cf. Is 33, 14) ».

semble ignorer un mot hébreu, la traduction de la LXX n'est en aucun cas dépourvue de sens (v. 9). Quand il le juge nécessaire, le traducteur grec procède par des modifications volontaires du texte. Pour ce faire, il fait des retouches rédactionnelles. Il ajoute des conjonctions, crée des parallélismes, sépare les équivalences établies, et parfois rallonge son modèle en explicitant sa pensée comme on le voit au v. 6. Ces retouches rédactionnelles n'ont pour but que de mieux faire comprendre le texte par son lecteur. Une série de difficultés cependant surgissent, lorsqu'il faut expliquer des mots dont le sens n'est pas clair. La raison de ces difficultés vient sans doute du fait de l'attestation d'une Vorlage hébreu consonnantique, à l'origine de ces deux versions textuelles, qui s'est prêtée à plusieurs interprétations ou qui était énigmatique.

3. On ne saurait négliger cependant les écarts majeurs entre les deux versions.³³¹

- Au v. 3, l'écart entre les deux versions est si frappant que l'on est peut être amené à postuler une différence théologique entre les deux versions. On le voit, le texte hébreu massorétique fait allusion à travers le terme **דָּכָא** au rapport qui existe entre l'homme et Dieu, tandis que la LXX, par la présence du substantif **ταπείνωσις** et de la particule **μή** au début du verset, oriente la méditation sur la fragilité de l'homme vers une prière de supplication.
- Au v. 8, les deux versions traduisent différemment le terme **עַלְמִים** à cause sans doute de l'absence des voyelles dans le texte hébreu consonnantique. En effet, le texte hébreu massorétique porte le terme **עַלְמִינוּ** « ce qui est caché », tandis que la LXX a lu **עַלְמִינוּ** et a traduit par **αἰὼν ἡμῶν** « notre temps ». Cette différence de vocalisation détermine l'orientation majeure de chacune des deux versions.
- Au v. 10d, la LXX introduit une perspective différente du texte hébreu consonnantique. Ici, le traducteur grec développe à travers une partie du

³³¹ F. L. HOSSFELD & E. ZENGER, *Psalms II*, p. 425 notent ce commentaire: «It is not surprising that the LXX sought to resolve the textually difficult passages through use of its own ideas. ... We should draw attention to at least two particular points. In v. 3 the LXX avoids the idea, given in the Hebrew text, that God violently crushes human beings to dust, by making this a petition to God, and replacing dust with *tapeinos* ».

verset absent du texte hébreu consonnantique, un enseignement sur l'éducation du peuple par la souffrance. La LXX met en avant la souffrance décrite dans les versets 3. 5, et amorce une interprétation historique et théologique qui relègue au second plan les observations faites sur le caractère de la vie de l'homme, sous la dépendance de l'éternité de Dieu dans le texte hébreu massorétique. Cette interprétation de la souffrance qui résulte de la colère de YHWH correspond exactement à l'ensemble du texte de la LXX dans d'autres psaumes eschatologiques.³³² Dans ce sens, la LXX, avec cette perspective narrative, introduite par les aoristes, donne au Psaume 90 une teneur pédagogique.³³³ Le Psaume 90 n'est plus seulement une simple lamentation sur la mortalité de l'homme, tel que le pense et le démontre le texte hébreu massorétique, mais il se lit comme une instruction, et un enseignement, mieux comme une éducation à portée universelle. (vv. 10. 16).

- Aux versets 14-15, on constate un changement de temps entre les deux versions. En effet, dans le texte hébreu massorétique, le psalmiste fait une demande pour obtenir la réjouissance et la bienveillance de Dieu, en compensation des châtiments subis, tandis que dans la LXX, la bienveillance ainsi que la réjouissance sont déjà obtenues : les hommes ont été comblés, et ils ont été réjouis, c'est-à-dire qu'ils ont déjà obtenu ce que le texte hébreu massorétique demande.

Ces résultats nous conduisent à reconnaître l'existence de deux formes textuelles, originelles. Il est donc justifié de les interpréter de manière autonome. Dans ce sens, il faut se garder de pécher par excès d'optimisme, en exagérant l'importance de l'une des versions au détriment de l'autre, et/ou de chercher à corriger l'une à partir de l'autre. Aujourd'hui, plus que hier, on sait pertinemment que ce qui relève de l'altération secondaire dans un témoin textuel donné, ne peut être qualifié de leçon de moindre valeur. Dans le même sens, on ne peut pas non plus considérer tous les changements textuels comme forcément des erreurs. Avec une telle considération, le

³³² Voir Pss 16; 23; 24; 101.

³³³ F. L. HOSSFELD & E. ZENGER, *Psalms II*, p. 425.

respect pour la cohérence de chaque tradition textuelle, et pour chaque manuscrit ancien doit être la norme pour des études exégétiques³³⁴.

Eu égard à ce qui vient d'être dit, l'on peut appréhender les divergences constatées entre les deux versions, que comme des témoins d'une tradition de lecture, qui portent la marque et la vision du texte, relatives aux questions et aux préoccupations de l'époque de leur rédaction. Ces divergences révèlent à coup sûr comment un passage biblique a été interprété dans tel milieu, ou par telle communauté. Dans ce sens, elles sont autant de jalons de l'histoire de l'interprétation du Psaume 90. Par conséquent, les deux versions doivent être regardées comme deux formes textuelles distinctes, comportant leur évolution propre.

2. LA STRUCTURE DU PSAUME 90.

A bien lire le Psaume 90, on peut voir une structure en deux sections littéraires qui se démarquent autant par leur style que par leur contenu. La première section littéraire (vv. 1-12), se présente comme une méditation-lamentation sur la fragilité de l'existence humaine, tandis que la seconde section est une prière de supplication (vv.13-17). La question qui nous importe dès lors est de savoir, comment unir les deux sections ? Répondre à une telle question demande de dresser non seulement un simple relevé de l'architecture du Psaume, mais plutôt d'étudier les différentes connexions internes qui donnent au texte toute sa cohérence littéraire. Pour ce faire, notre étude structurelle voudrait se fonder principalement, non pas sur le contexte, et encore moins sur le hors texte,³³⁵ mais sur le texte lui-même. En effet, en tant que texte poétique, « un Psaume n'est jamais élaboré de manière arbitraire, mais il se révèle le plus souvent comme un texte bien structuré et bien travaillé, grâce à la présence de différents éléments syntaxiques et sémantiques qui le composent ».³³⁶ Ces éléments structurels se manifestent sous trois figures³³⁷ : l'inclusion,³³⁸

³³⁴ On peut lire à ce sujet, J. JOOSTEN, « La critique textuelle », pp. 13-45, spéc. p. 14.

³³⁵ M. GIRARD, « De bien des manières », p. 136.

³³⁶ J. TRUBLET « La poétique des psaumes », p. 61.

³³⁷ Nous appliquons pour l'élaboration de l'étude de la structure du Psaume 90 les éléments méthodologiques relevées par J. TRUBLET, « La poétique des Psaumes », pp. 61-63.

³³⁸ J. TRUBLET « La poétique des psaumes », p. 61 note à ce sujet que : « l'inclusion établit une symétrie entre le commencement et la fin d'une unité textuelle. Ce procédé prend la forme du retour à des endroits précis du texte d'éléments linguistiques identiques. L'inclusion dans la plupart des cas,

l'entrelacement ou structure alternée,³³⁹ et l'enchâssement ou structure concentrique.³⁴⁰ Aussi, l'examen de tous ces procédés dans le texte du Psaume 90 aura pour objectif de prendre en compte les 17 versets du Psaume 90, comme étant un texte unique et cohérent. Mais aussi, comme un texte traversé du début à la fin par le champ sémantique du temps. Trois moments clés marqueront l'étude de la structure du Psaume 90. Il s'agira particulièrement de dégager trois séries de correspondances du texte, à savoir, les correspondances des versets 1-2 et 17, celles des versets 3-16, et enfin celles des versets 11-12.

a. La macro-structure du Psaume 90.

On peut structurer le Psaume 90 en diptyque (vv. 1-12 et 13-17). En effet, les versets 1-2 apparaissent comme une introduction (v. 1-2) et font écho avec la conclusion du Psaume (v. 17). Ces trois versets forment une inclusion et encadrent ses deux sections principales, à savoir les versets 3-12 et 13-17. Cette division du Psaume est également tissée par un large éventail de genres littéraires, où l'on distingue des éléments des hymnes et des bénédictions (v. 1-2, 17), des formules de lamentation sous forme de méditation sur la fragilité de l'existence humaine (v. 3-12) et une prière de supplication dans la dernière partie (v. 13-16). Cette structure se remarque par la répétition des mots dans les deux parties. Le schéma ci joint³⁴¹ illustre de manière claire cette unité textuelle.

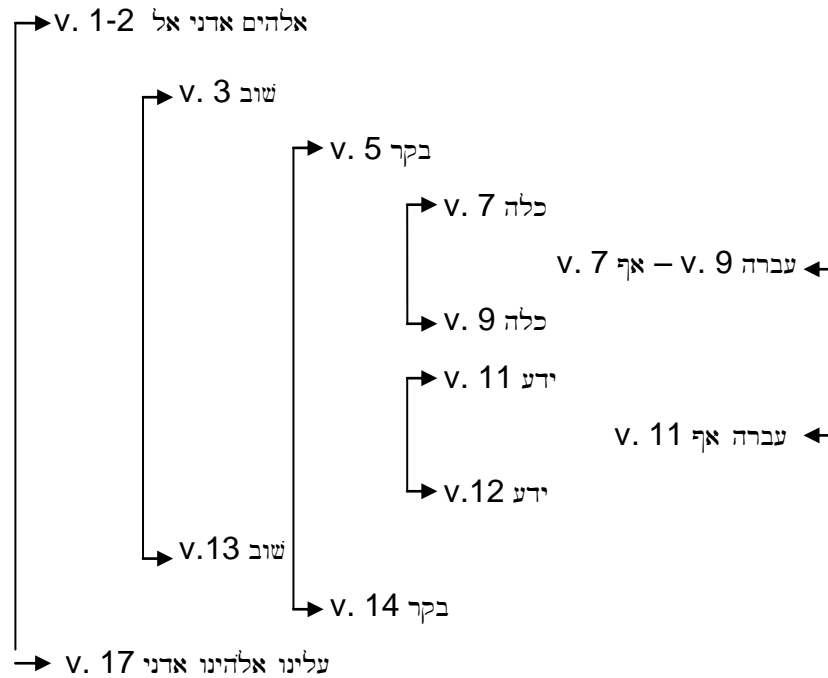
sert à isoler ou délimiter une unité littéraire, à mettre des bornes dans un ensemble pour le diviser selon une structure du type : A x y z A'».

³³⁹ J. TRUBLET, « La poétique des psaumes », p. 62, définit ce phénomène stylistique en ces termes :

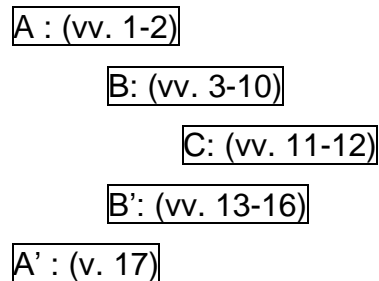
« L'entrelacement ou structure alternée consiste à énoncer une séquence et la reprendre dans l'ordre où elle est apparue. L'effet produit par ce procédé est assez simple à imaginer : on répète pour insister, accumuler, amplifier, telle la vague qui déferle invariablement au même endroit. Elle se présente sous la forme : ABC A'B'C' A''B''C'' ».

³⁴⁰ J. TRUBLET « La poétique des psaumes », p. 62 décrit cette figure de ce style comme suit : « La structuration concentrique procède à rebours de la précédente. Elle présente les éléments dans un certain ordre et les reprend dans un ordre inverse. On obtient alors le schéma suivant : ABCDE D' C'B' A'. L'enchâssement peut remplir quatre fonctions : délimiter une unité littéraire, hiérarchiser entre eux des éléments, établir la complémentarité entre les deux segments, le plus souvent opposer une périphérie (ce qui est au début et à la fin) à un centre (soit un espace vide, soit l'un des éléments du texte). Une remarque importante est à faire au sujet de cette dernière fonction : la périphérie fournit la thématique ou le sujet traité par le psaume, alors que le centre indique le point de vue particulier adopté par l'auteur ».

³⁴¹ T. KRÜGER, « Psalm 90 und die Vergänglichkeit des Menschen », p. 204.



On pourrait présenter la maxi-structure comme un diptyque chiasique de formule AB//BA, à pointe émergente C.



b. Les micro-structures du Psaume 90.

α. La première correspondance (les vv. 1-2// 17).

A: Seigneur, une demeure : tu as été pour nous	A : Que soit la faveur du Seigneur notre Dieu sur nous
B : de génération en génération	B : et le travail de nos mains, affermis sur nous
C : avant que les montagnes soient nées	B' : oui affermis le travail de nos mains
C' : et que tu enfantes la terre et le monde	
B' : d'éternité jusqu'à l'éternité	
A' : tu es Dieu	

Les versets 1-12 et 17 forment la première inclusion, qui encadre cette unité littéraire à travers la répétition des dénominations divines אֱלֹהִים; אֲדֹנָי des versets 1-2 et אֱלֹהֵינוּ אֲדֹנָי du verset 17.³⁴² Dans ce sens, les versets 1-2 et 17 délimitent l'étendue du Psaume 90 et dégagent nettement le sens du texte. C'est-à-dire, ils disent ce que le texte veut signifier.³⁴³ Ainsi comme on le voit, après une adresse à Dieu à la deuxième personne du singulier אַתָּה אֱלֹהֵינוּ, le Dieu éternel qui a façonné le monde de ses propres mains (v. 2) est sollicité à la fin du Psaume par le psalmiste pour stabiliser de la même manière, le fruit des mains de l'homme (v. 17bc). Le verset 17 apparaît logiquement comme la conclusion d'une longue prière qui cherche à retrouver la situation évoquée aux versets 1-2.³⁴⁴ De façon plus claire, l'accent mis sur la constance et l'immutabilité de Dieu dans les versets 1-2 tend à mettre en valeur la présence active et ininterrompue de Dieu qui préside aux destinées du monde (v. 2). Cette même idée revient au verset 17 où le psalmiste conclut en suppliant le même Dieu, évoqué au début du Psaume, de demeurer sur son peuple.³⁴⁵ Dans ce Psaume, l'inclusion des versets 1-2 et 17, forme sur le plan formel, la première tranche de correspondance du Psaume.

β. La deuxième correspondance (les vv. 3-16).

De manière générale, les relations établies par le biais des répétitions contribuent à renforcer le sens d'un texte et à lui conférer une densité de contenu.³⁴⁶ Ces

³⁴² M. GIRARD, « *Les Psaumes I* », p. 72.

³⁴³ Au sujet de cette deuxième observation, J. TRUBLET « La poétique des psaumes », p. 62. Cet auteur fait remarquer qu'en général, la périphérie fournit la thématique ou le sujet traité par le Psaume, alors que le centre indique le point de vue particulier adopté par l'auteur. Il cite en exemple, le Ps 8, où la répétition de la même phrase au début et à la fin constitue la périphérie du psaume pour signifier ce que ce texte veut dire : « O seigneur, notre Dieu qu'il est grand ton nom par tout l'univers ». Le sujet est bien la grandeur de Dieu, mais le point de vue particulier appréhendé par l'auteur est donné par le centre : « Quelle est la place de l'homme par rapport à ce Dieu si grand ? ». Cependant, cette observation comporte quelques exceptions. En effet, dans le Ps 74, le centre délimite manifestement une thématique; dans le Ps 92, la périphérie indique l'angle de vue. Dans le Ps 60, périphérie et centre présentent tous les deux des thématiques concurrentes. Par conséquent, il préconise l'analyse minutieuse de chaque psaume et un appel d'autres critères.

³⁴⁴ P. AUFFRET, « Essai sur la structure du Psaume 90 », p. 275.

³⁴⁵ R. CLIFFORD, « Psalm 90 », p. 198. Cet auteur voit dans l'expression אֲדֹנָי נֶעַם non seulement une simple reprise, mais surtout une actualisation du titre divin mentionné au verset 1-2.

³⁴⁶ Une précision cependant est relevée par B. WEBER, « Le caractère poétique des psaumes », p. 486. Il note que toute répétition n'a pas le même poids. Mais là où elle se produit à plusieurs reprises

répétitions sont à coup sûr des indices révélateurs de bien de vérités dans un texte donné. En ce qui concerne les versets 3-16, ces récurrences se révèlent à travers le changement d'orientation qui caractérise le texte du Psaume 90 dans ses deux sections principales, à savoir les versets 3-12 et les versets 13-16. En effet, si l'une, (les versets 3-12), se fonde sur la méditation de la fragilité de l'homme, l'autre par contre (les versets 13-17), se présente comme une solution à travers la prière de supplication. A l'aide d'un tableau, nous allons relever dans un premier temps, les répétitions de ces termes dans les deux sections principales, avant d'étudier leur rapport mutuel.

et là où sont présents plusieurs niveaux de langue, on peut considérer que ce phénomène est important pour la signification du texte.

Les mots-clés	Les versets 3-10	Les versets 13-16
שוב	v. 3	v. 13
בן	v. 3	v. 16
בקר	vv. 5-6	v. 14
יום	vv. 9-10	vv. 14-15
שנה	vv. 9-10	
כלה	vv. 7-9	
עברה	v. 9	

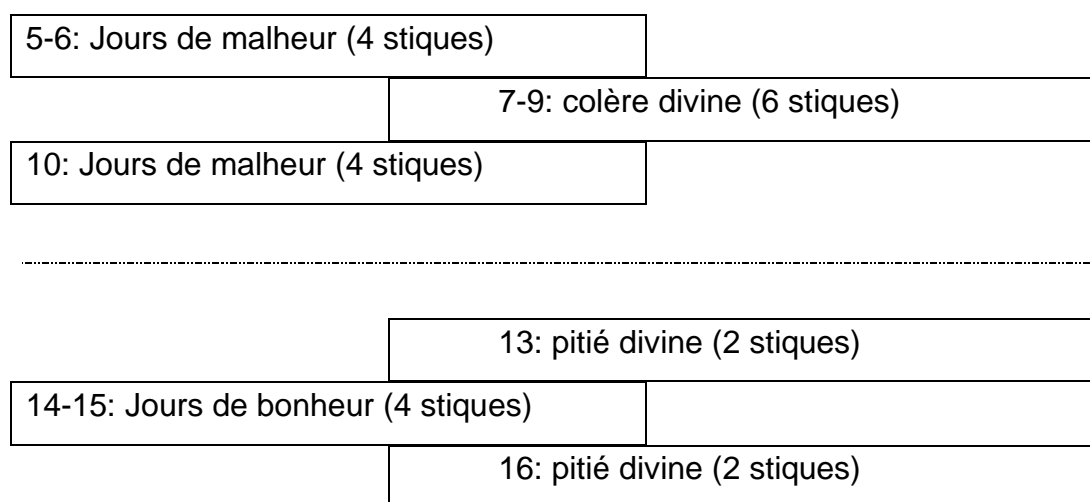
Les deux colonnes à gauche du tableau présentent les correspondances parallèles qui existent entre les versets 3-10 et 13-16. Ces correspondances sont aussi des inclusions mineures qui relient tout le texte du Psaume.³⁴⁷ Cependant, de toutes ces occurrences du Psaume 90, seules les substantifs שׁוּב (vv. 3. 13) et בִּקֵּר (vv. 5-6. 14), qui semblent être déterminantes pour signaler le changement d'orientation entre les deux sections principales du texte. En effet, le verbe שׁוּב³⁴⁸ au verset 3, fait allusion à la fois, au pouvoir de Dieu et au sort tragique de l'homme, tandis qu'au v. 13, ce même verbe se réfère à Dieu dans une prière de lamentation, pour lui demander de revenir de sa colère. Le sens du verbe שׁוּב dans les deux sections principales met en lumière le double mouvement qui les caractérise. A cet effet, les mots des versets 3-12, sur le sort tragique de l'homme, deviennent dans les versets 13-16 une prière de supplication. Dieu en effet, qui avait incité l'homme à revenir, est à présent prié de revenir lui-même vers l'homme. On retrouve le même changement de perspective dans la récurrence du substantif בִּקֵּר aux versets 5-6 d'une part, et au verset 14 d'autre part. En effet, aux versets 5-6, le mot בִּקֵּר est utilisé comme une indication temporelle pour désigner le caractère éphémère du temps de l'homme, tandis qu'au verset 14, il indique un temps de promesse, et un moment d'intervention de Dieu.

Eu égard à ce qui vient d'être dit, on pourrait retenir que les deux sections principales du Psaume portent deux phases d'un même discours. En effet, la première phase

³⁴⁷ M. GIRARD, *Les Psaumes II*, p. 505.

³⁴⁸ Pour M. GIRARD *Les Psaumes II*, p. 505, la réplication formelle du verbe שׁוּב dans ce verbe constitue le moteur du parallélisme entre les deux membres du verset.

porte sur l'écoulement du temps (v. 4), et le passage du matin au soir (vv. 6-5), comme une indication du sort tragique de l'homme. Tandis que la seconde phase s'exprime comme un passage du soir au matin (v. 14a),³⁴⁹ comme une annonce de la destination de la vie, et de l'espoir pour les jours meilleurs de l'homme. Aussi, à bien lire le Psaume 90 dans ces deux phases, on se rend bien compte de l'inversion ou du renversement de perspective qui s'établit ici entre la situation tragique de l'homme fragile, avec ses jours sombres et de malheurs (vv. 5-6. 10), et la promesse de joie et de stabilité pour ses jours de bonheur (vv. 14-15). Ce changement d'orientation part de la tristesse qui marque les premiers versets, pour culminer dans la joie et l'espoir, qu'on retrouve dans les derniers versets. Le tableau³⁵⁰ qui suit montre avec évidence cette inversion :



On peut affirmer à bon droit, que les éléments de la critique structurale reprennent, avec un éclairage nouveau, et ce grâce aux phénomènes d'inclusion, toute la question de l'unité littéraire de ce Psaume. On constate d'une part, que les inclusions entre les versets 3-16 présentent un enchaînement des idées dans les mini-structures du Psaume 90, et d'autre part, on observe que les deux grands ensembles présentent des orientations différentes. Cependant, sans être éloignées, l'une de l'autre, ces orientations dans les deux grandes sections du Psaume 90, déterminent l'unité d'un thème qui marque l'ensemble du Psaume 90.

³⁴⁹ M. GIRARD, *Les Psaumes II*, p. 504.

³⁵⁰ Ainsi le montre P. AUFFRET, « Essai sur la structure littéraire du Psaume 90 », p. 275.

γ. La troisième correspondance (les vv. 11-12).

Les inclusions décelées dans les versets 3-16 attestent l'évidence d'une cohérence et d'une continuité de lecture du Psaume 90. Il faut pour cela considérer les versets 11-12, comme deux versets-charnières qui ont pour fonction d'unir les deux sections principales du Psaume 90. Il existe effectivement un lien thématique entre les versets 11 et 12, qui aident à les lire comme le centre du Psaume. En effet, les versets 11-12 sont liés d'une part par la question rhétorique du v. 11, et d'autre part par la récurrence du verbe ידע au v. 12. La question rhétorique intervient ici à la fois comme une conséquence³⁵¹ du constat exprimé par le psalmiste aux versets 1-10, mais aussi comme un début de réponse à la question exprimée dans les versets 1-10. Par ailleurs, la présence d'un verbe du champ sémantique de la sagesse, en l'occurrence, le verbe ידע, donne à ces versets une importance considérable. En effet, pour M. GIRARD, les deux versets laissent supposer « un certain pattern en série parallèle, où le verbe ידע est à prendre à la fois comme exprimant une crainte de Dieu, mais aussi, comme désignant une intelligence que Dieu donne aux hommes. Le psalmiste compte au moins, avec l'aide de Dieu, mesurer la colère de celui-ci à son endroit et donc prévoir à peu près le temps utile qui lui reste ».³⁵²

Comme on peut le voir, le lien entre les versets 11 et 12 fait de ces deux versets, le centre du Psaume. Dans ce sens, ils se relient à la première partie du Psaume, d'une part, grâce aux raccords sémantiques אף et עברה, (vv. 7-9. 11), et d'autre part, à la deuxième partie du psaume grâce à l'expression ימינו (vv. 10. 12. 14. 15). Ces deux parties se présentent comme deux phases, ou deux mouvements³⁵³ d'un même

³⁵¹ F. L. HOSSFELD & E. ZENGER, *Psalmen II*, p. 606.

³⁵² M. GIRARD, *Les Psaumes II*, p. 508.

³⁵³ E. BEAUCAMP, « Psaume 90 », p. 482 note ce commentaire : « Il y a deux mouvements dans ce texte. Un premier où l'on voit le psalmiste qui sent, tout éperdu, la terre lui manquer sous les pieds : sa vie n'est qu'un instant qui passe (v. 4), qu'un songe prêt à s'évanouir (v. 5), qu'une herbe vite flétrie (v. 6). C'est que son péché a provoqué la colère divine (v. 8), qui le ramène à son néant (v. 7-9). Terrible est en effet cette colère du Dieu qui rejette son serviteur (v. 7) ; Si courte déjà est la vie et si pleine d'amertume (v. 10) ! Alors que Dieu se joue du temps, lui qui de son éternité, voit s'écouler en un instant les millénaires (v. 2) ; c'est qu'il est le maître de la vie et de la mort (v. 3). Et qui connaît la volonté de Dieu, qui sait la durée de ses colères (v. 11) et l'heure du pardon ? Et un deuxième mouvement : il fait appel à la miséricorde de son Dieu (vv. 13-17). L'homme n'a d'autre refuge que Dieu (v. 1) : aussi supplie-t-il celui qui, seul, peut donner la vie (v. 13). Si Dieu, qui ignore l'angoisse devant la fuite du temps, diffère l'heure du pardon, l'homme lui, voit avec tourment s'amenuiser la durée de la vie et ses chances de bonheur. Il adjure donc le Seigneur de compenser tout ce qu'il a

discours poétique. On peut affirmer à juste titre, que les versets 11-12 marquent un tournant décisif dans la construction de la structure du Psaume. C'est même à proprement parler le point culminant du Psaume.³⁵⁴ Par conséquent, ils doivent être lus non pas seulement comme une conclusion du Psaume, mais plutôt comme des versets charnières, qui ont pour fonction de joindre les deux sections du Psaume.

Que dire en conclusion ?

La prise en compte de l'unité littéraire du Psaume 90 est une hypothèse de lecture qui est rendue possible grâce aux nombreuses récurrences des mots, ainsi qu'aux nombreuses inclusions présentes entre ses différents versets. Il serait dès lors inutile de fractionner ce Psaume en plusieurs morceaux, car son contenu est cohérent du début à la fin.³⁵⁵ Néanmoins, la structure d'ensemble révèle l'existence de trois tranches de correspondance qui aident à mieux percevoir l'unité du message qu'il dégage. En effet, dans une première tranche de correspondance, liée par les dénominations divines au début comme à la fin du Psaume, le psalmiste se fonde sur la notion de la stabilité de Dieu (vv. 1-2), pour justifier la demande de stabilisation que l'homme formule à la fin du Psaume (v. 17). « De cette stabilité divine, il en retrace théologiquement l'origine et la manifestation avant la création (v. 2), jusqu'à sa continuation dans l'histoire d'Israël. (v. 1) ». ³⁵⁶ Cette inclusion dégage la structure concentrique [A...A'] et fixe les frontières du Psaume 90.

Dans une deuxième tranche de correspondances, à l'aide des récurrences de quelques mots déterminants, le psalmiste pose le problème de la fragilité humaine

souffert, dans un passé qui se fait long, par la joie dont sa bonté peut encore remplir ce qui lui reste de vie (vv. 14-15) : qu'aux larmes succèdent les chants joyeux ; à la nuit d'anxiété, l'allégresse du matin ; aux années d'épreuves la plénitude de ce qu'en Israël on appelle 'shalôm' ! Ainsi Dieu attestera-t-il la puissance de sa miséricorde (v. 16) ; ainsi, par la grâce divine, l'homme n'aura-t-il pas œuvré en vain (v. 17) ».

³⁵⁴ F. L. HOSSFELD & E. ZENGER, *Psalmen II*, p. 606 commentent à ce sujet: « Der Abschnitt vv. 11-12 ist keineswegs eine bloße Überleitung zu den Bitten v. 13-16, sondern Gelenkstelle, Scharnier, Mittelpfosten der beiden Teile des Psalms, dessen Kulminations- und Wendepunkt ». Voir aussi le commentaire de M. E. TATE, *Psalms*, p. 437: « The divisions of the psalm are also woven together by a rather intricate literary structure. Vv 1b-2 form an introduction to the psalm, a frame which is completed by vv. 16-17 as the conclusion. vv. 11-12 form a pivotal linkage between vv 3-10 and 13-15 ».

³⁵⁵ E. PODECHARD, *Le Psautier*, p.128, défend l'hypothèse de la double origine de ce poème. Il note à ce propos que « le second poème (vv.13-17) est plus récent, sans doute postexilien. Pour preuve, il n'y est question d'ailleurs ni de roi, ni de chef, ni d'armée. Cependant, en toute hypothèse il ne saurait être question de le séparer du précédent qu'il complète heureusement, bien qu'il soit d'une autre origine ».

³⁵⁶ M. GIRARD, *Les Psaumes II*, p. 514.

dans le cadre d'une étiologie morale et théologique (vv. 3-10)³⁵⁷ mais aussi, met en exergue la question de l'intervention de Dieu que l'homme implore, en termes de longévité des personnes, de fécondité des familles et de survie de la nation israélite (vv. 13-16). La structure concentrique-chiastique qui se dégage, met en valeur l'inversion et le changement d'orientation qui marquent ses deux sections principales. [B...B']. Dans ce sens, la deuxième section se comprend comme la réponse aux questions posées dans la première section.

Dans une troisième tranche de correspondances enfin, le psalmiste met en valeur les versets 11-12, comme une clé de passage entre les deux sections. Pour J. TRUBLET, ces deux versets indiquent le point de vue particulier que le psalmiste a voulu mettre en exergue.³⁵⁸ Dans ce sens, les versets 11-12 rehaussent non seulement l'importance du thème de fragilité humaine, mais de plus, ils éclairent l'intention du psalmiste qui, en soulevant la difficile question de la fragilité de l'homme dans les versets 1-12, lui trouve quelques réponses aux versets 13-17.

3. LA CONCEPTION DU TEMPS DANS LE PSAUME 90.

Lorsqu'on cherche à retrouver le sens d'un texte poétique donné, l'on se tourne spontanément vers l'analyse des champs sémantiques qui s'y trouvent obligatoirement, à savoir l'espace,³⁵⁹ le temps³⁶⁰ et les éléments du monde³⁶¹ pour démontrer leur importance et dégager le message qu'ils véhiculent. Aussi, sans ignorer l'existence des autres champs sémantiques attestés dans le Psaume 90, l'on pourrait cependant observer que seules les indications et les expressions sur le temps demeurent les plus importantes. On y trouve en effet des indications et des expressions temporelles qui parlent du temps au sens strict, et d'autres formes verbales ou nominales qui parlent du temps au sens large. Néanmoins, toutes ces

³⁵⁷ Pour M. GIRARD, *Les Psaumes II*, p. 514.

³⁵⁸ J. TRUBLET, « La poétique des psaumes », p. 262.

³⁵⁹ J. TRUBLET, « La poétique des psaumes », p. 71. « Pour étudier l'espace dans un texte poétique donné, on déterminera le sens des catégories sémantiques qui expriment soit un point, une étendue, une dynamique, une orientation, ou un lieu ».

³⁶⁰ J. TRUBLET, « La poétique des psaumes », p. 71. Pour le temps, on envisagera la manière dont le temps est représenté, soit en considérant le moment de l'action, soit en retenant l'aspect du temps (ponctuel, cyclique, unique, long, bref), soit encore sa chronologie (Ex : le temps passé, présent, futur)

³⁶¹ J. TRUBLET, « La poétique des psaumes », p. 71. Par éléments du monde dans un texte, on entend des éléments matériels qui représentent l'univers physique. On étudiera ces éléments, soit dans leur nature, (la terre, l'eau, le feu ou l'air); soit dans leur état solide, (le rocher, la terre, la montagne), ou liquides (la mer, le fleuve ou le puits), ou mi-solides, mi-gazeux, (comme la poussière, la boue), soit en considérant leur appartenance aux trois règnes (minéral, végétal, animal)

formes sémantiques contribuent à la fois à la compréhension de la conception du temps que cherche à dégager le psalmiste, ainsi qu'à la spécification de son sens dans ce Psaume.³⁶²

Pour cette raison, notre interprétation du Psaume 90 qui se fonde sur le défilement des versets, jaillira essentiellement de l'analyse des expressions et indications temporelles (ex: jour, nuit, matin, soir), ainsi que sur les différents aspects du temps, c'est-à-dire, la manière dont le temps apparaît dans le texte (temps ponctuel, unique ou long), et enfin, sur la chronologie du temps : à savoir le passé, le présent, et le futur.³⁶³ C'est dans l'interaction de tous ses sens que se dévoilera la conception du Psaume 90. Donc, ce chapitre sur la conception du temps dans le Psaume 90 comportera six étapes. Dans une première étape préliminaire, nous allons relever à l'aide de deux tableaux, les indications et métaphores temporelles qui nous guideront dans l'interprétation du Psaume 90. Une deuxième étape aura alors comme visée d'étudier la portée de la prescription du titre *אִישׁ-הָאֱלֹהִים לְמֹשֶׁה תְּפִלָּה* du verset 1, pour la compréhension du Psaume 90. Dans une troisième étape, nous étudierons le temps de l'homme à la lumière du temps de Dieu, telle qu'elle se dégage aux versets 1-6. Dans une quatrième étape, nous étudierons les différents temps par rapport à la souffrance humaine aux versets 7-12. Dans une cinquième étape, nous analyserons la réalité du temps de l'homme par rapport à la conception du temps du serviteur que le psalmiste insère dans les derniers versets du Psaume (les versets 13-17). Une dernière étape présentera les résultats de cette étude comme une particularité de la conception du temps dans ce Psaume.

³⁶² Voir l'interprétation du Psaume 90 dans cette perspective dans K. SEYBOLD, « Zu den zeitvorstellungen in Psalm 90 », pp. 97-108; T. KRÜGER, « Psalm 90 und die Vergänglichkeit des Menschen », pp. 191-219; J. CLINTON McCANN, *A Theological introduction to the Book of Psalms*, pp. 155-162.

³⁶³ J. TRUBLET, « La poétique des psaumes », p. 71.

a. Relevé des indications temporelles du Psaume 90.

α. Les indications et les expressions temporelles.

Les versets	Les adverbes et conjonctions	Les substantifs
1		בדר ודר
2	בטרם	ומעולם עד-עולם
4		אלף שנים יום אתמול אשמורה לילה
5		שנה בקר
6		בקר לערב
9		כל-ימינו שנינו
10	היש	ימי-שנותינו שבעים שנה שמונים שנה
12		ימינו
13	עד-מתי	
14		בבקר כל-ימינו
15		כימות שנות

β. Les métaphores verbales et nominales du temps.

Les versets	Les métaphores verbales	Les métaphores nominales
1	היית	
2	ילדו ותחולל	הרים
4	יעבר	
5	יחלנף	
6	וחלף ימולל ויבש	
7	כלינו	
8		
9	פנו כלינו	כמורהגה
10	כייגז ונעפה	
13	שוב	
17	כוננה	

b. La prescription du v.1a.

α. La תפלה comme une instruction.

L'incipit ou le premier mot d'un texte est le premier pas dans l'acte de lecture.³⁶⁴ Pour un Psaume qui porte une prescription aussi singulière que celle de תפלה למושה, on ne pourrait nullement ignorer l'importance qu'elle puisse révéler pour son interprétation. En effet, le substantif féminin תפלה dérive d'un verbe attesté dans le texte hébreu sous deux formes. Au *pi.*, il a le sens de « juger » (Ps 106, 30), ou de « arbitrer » (1 S 2, 25), de « intervenir » (Ez 16, 52) et de « estimer » (Gn 48, 11). Cependant, c'est au *hitp.*, qui constitue l'une des formes habituelles de ce verbe dans l'Ancien Testament,³⁶⁵ qu'il apparaît avec le sens précis de « intercéder » (Nb 11, 2), de « prier » (Dn 9, 20; 1 S 1, 27; 2 S 7, 27). Ainsi comme on peut s'en rendre compte, à travers l'utilisation du substantif תפלה, l'on arrive à désigner le plus souvent les différents types de prières³⁶⁶ que l'on adresse aux divinités pour obtenir une quelconque faveur. Dans les textes postérieurs, probablement sous l'influence de l'idéologie deutéronomiste, la תפלה apparaîtra surtout dans le contexte liturgique ou cultuel, comme un terme technique.³⁶⁷ Ainsi, elle désignera spécialement une intercession en faveur d'une communauté particulière, ou d'un peuple dans son ensemble. Par conséquent, le substantif תפלה sera lié à la personne qui la prononce. Aussi, il sera attribué non seulement aux prophètes que l'on considère comme les intercesseurs du peuple,³⁶⁸ mais aussi aux sages, dans la littérature sapientielle,³⁶⁹ aux rois³⁷⁰ et aux personnages anonymes.³⁷¹ Dans ce sens, l'attribution de la תפלה à Moïse dans le Psaume 90 révèle une connotation particulière pour son interprétation.

³⁶⁴ D. ERBELE-KÜSTER, « Le Psaume 57 comme prière », p. 501.

³⁶⁵ E. GERSTENBERGER, תפלה, p. 568.

³⁶⁶ Cf. Ps 5, 4 : Prière du matin; Ps 35, 13-14, rituels du matin; Ne 1, 4 et Jb 16, 15-17, un rituel pénitentiel; 1 R 8, 22, une élévation des mains).

³⁶⁷ L. KOEHLER & W. L. BAUMGARTNER, תפלה, p. 1777; H. GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen*, p. 258. S. MOWINCKEL, *Psalmen-Studien*, p. 8.

³⁶⁸ Voir Jr 7, 16; 11, 14; 14, 11; 32, 16; 37, 3; 42. 2. 4. 20.

³⁶⁹ Voir Jb 42, 8. 10; Dn 9, 4. 20; Esd 10, 1; Ne 1, 4, 6; 2, 4.

³⁷⁰ Voir 1 S 7, 5; 8, 6; 12, 19. 23; Jr 15, 1; Ps 99, 6. Le titre est aussi attribué à DAVID et à SALOMON dans 2 S 7, 27; 1 R 8, 28. Il est attribué à HEZEKIAH dans 2 R 19, 15. 20; 20, 2; Is 37, 15. 21; 38, 2; 2 Ch 30, 18; 32, 20.

³⁷¹ Voir 1 R 13, 6; Aussi, ce titre est attribué à ELISHA dans 2 R 4, 33; 6, 17-18.

Dans le Psaume 90 en effet, c'est le nom de Moïse qui donne à la תפלה toute son importance. Ce nom de Moïse fait du Psaume 90, à la fois une prière, qui tout en s'adressant à Dieu, porte des paroles qui reviennent vers l'homme pour l'éduquer. Dans ce sens, le titre de תפלה למושה donne au Psaume 90 une valeur de pétition à caractère sapientiel. Ceci se voit à travers la coexistence de plusieurs genres littéraires qu'il comporte. En effet, plutôt que de l'insérer dans un groupe bien déterminé, ou de lui attribuer un genre littéraire précis,³⁷² le Psaume 90 au regard de divers éléments qu'il possède, se comprendrait bien comme un Psaume mixte. On voit d'un côté les traits caractéristiques des hymnes : avec la louange de Dieu en des termes évocateurs (vv. 1-2), à savoir, אדני מעון (v. 1), l'attestation de la reconnaissance de l'éternité divine (ומעולם עד-עולם), et l'affirmation de son atemporalité de Dieu (בטרם הרים ילדו). On trouve des lamentations avec des allusions précises sur la situation dramatique que la communauté traverse (vv. 3-10) : les lamentations sur la fragilité de l'homme (vv. 3-6), et l'évocation de sa souffrance à la suite de la manifestation de la colère de Dieu à son égard (vv. 7-10). Il y a ensuite une série de demandes du psalmiste, pour solliciter l'intervention de Dieu (vv. 11-16), et sa bénédiction pour la restauration de la communauté. (v. 17). On voit de l'autre côté, un nombre assez important des traits sapientiaux qui marquent les psaumes de sagesse. Il y a en effet, la conclusion du v. 2, qui est une allusion explicite à la préexistence de Dieu comme dans Pr 8, 22-31; l'évocation du motif de la fragilité de l'homme et sa ressemblance avec l'herbe, comme dans Job et Qohelet. Il y a surtout la présence aux versets 11-12, du vocabulaire de la sagesse proprement dite : comme la crainte de Dieu avec le verbe ידע, la mention du terme לבב, la place du concept חכמה. Tous ces termes laissent suggérer que le Psaume 90 est un texte profondément imprégné de la tradition sapientielle qui l'a formé.³⁷³ Le psalmiste dans ce Psaume, procède par l'articulation des expressions de louange et

³⁷² Dans l'exégèse du Psaume 90, la question du genre littéraire soulève de vives divergences. Aussi, il est une supplication ou une lamentation, pour J. CALES, *Le livre des Psaumes*; R. J. TOURNAY, *Les Psaumes*; A. MAILLOT et A. LE LIEVRE, *Les Psaumes*; A. DEISSLER, *Le livre des Psaumes*; E. BEAUCAMP, *Le Psautier*; H. J. KRAUS, *Psalmen*; L. SABOURIN, *Le livre des Psaumes*; R. CLIFFORD, « Psalm 90 Wisdom Meditation or communal lament », Spéc. pp. 190-205. Il est un Psaume de sagesse, pour E. PODECHARD, *Le Psautier*; B. VAWTER, *Psalm*; J. SCHNOCKS, *Vergänglichkeit und Gottesherrschaft*; C. FORSTER, *Begrenztes Leben*.

³⁷³ Au sujet de la relation que le Psaume 90 entretient avec les écrits de la sagesse, (cf. Sg 9, 1-18; 15,1-3), on lira avec intérêt le commentaire de M. E. TATE, *Psalms*, p. 439.

de supplication selon des modalités et des dosages très variés,³⁷⁴ qu'il transforme en une méditation poignante sur la fragilité humaine. Il allie ici louange, supplication et sagesse, dans le but d'établir un rapport entre ces genres littéraires, et de présenter au final une méditation de sagesse, qui, tout en s'adressant à Dieu, éduque l'homme³⁷⁵ et lui communique une réponse par rapport à une des questions fondamentales de l'existence humaine. En occurrence, la fragilité du temps de l'homme. Eu égard à ce qui vient d'être dit, on peut dire que l'articulation de tous ces genres littéraires donne au Psaume 90 une double dimension de parole adressée à Dieu, et de parole pour les hommes. Cette double caractéristique donne au Psaume 90 sa stature d'instruction.³⁷⁶ La prédominance du vocabulaire sapientiel est telle que, plus qu'une simple prière, le Psaume 90 est une méditation sur les enjeux fondamentaux de l'heure. Une sagesse en temps de crise, adaptée à la situation présente, pour procurer des grâces plus fécondes à l'homme dans la tourmente.³⁷⁷ C'est dans ce contexte que se comprend alors la portée d'intercession qu'il comporte.

β. Le titre לְמֹשֶׁה אִישׁ־הָאֱלֹהִים comme une intercession.

L'attribution du Psaume 90 à Moïse l'homme de Dieu donne à ce Psaume une autorité de prière d'intercession. Cette attribution est suggérée par un bon nombre d'occurrences présentes dans le livre de Moïse. En effet, dans le Pentateuque, Moïse apparaît comme l'intercesseur (Ex 32, 12), le chantre (Dt 32, 44), et le prêtre (Dt 33). On comprend donc que le sens à donner à ce titre de אִישׁ־הָאֱלֹהִים attribué à Moïse, s'éclaire à la lumière de la mission qu'il a exercée dans l'histoire d'Israël.

³⁷⁴ A. WENIN, *Le livre des Louanges*, p. 58.

³⁷⁵ M. E. TATE, *Psalms*, p. 440 note justement ce qui suit: « The designation of the Psalm as a prayer : (Pss 17, 1; 72, 30; 86, 1; 102, 1; 142, 1;) is appropriate for a psalm in the tradition of 'learned psalmography'. The Didactical material of such psalms is expressed in the forms of prayers addressed to God. The ascription of the prayer to Moses incorporates both the authority of Yahweh's servant par excellence and the ancient cultural feature (common place in Jewish literature) of grounding statements in antiquity ».

³⁷⁶ L. ALONSO SCHOKEL, *Salmos*, p. 1169.

³⁷⁷ R. VIGNOLO, « Imparare a contare, imparare a pregare », p. 584.

Dans Ex 32, 11, par exemple, après le péché du veau d'or, Moïse apparaît comme celui qui a apaisé la face de YHWH.: *וַיַּחַל מֹשֶׁה אֶת־פְּנֵי יְהוָה אֱלֹהָיו*.³⁷⁸ Il n'a pas plaidé pour ainsi dire la cause du peuple coupable, ni recherché d'excuse dans sa prière, mais il a fondé son intervention sur la bonté même de Dieu, sur ce qu'il est, et sur ce qu'il a fait. Il a regardé Dieu et lui a demandé de s'examiner lui-même. Moïse a avancé trois arguments essentiels pour persuader YHWH d'intervenir en faveur de son peuple : D'abord, il a parlé de ce que YHWH avait déjà accompli pour son peuple lors de la sortie de l'Égypte (cf. v. 11). Pour Israël en effet, le rappel de la libération d'Égypte est nécessaire. Cette libération était appréhendée comme une œuvre de puissance et de bonté pour son peuple. Ensuite, il a parlé de la réputation de YHWH devant les autres peuples, les Égyptiens en l'occurrence au verset 12. Pour Israël, sans le rappel de la puissance de YHWH devant les peuples étrangers, l'Exode risquait en effet d'être jugé comme un échec de YHWH, et ainsi de témoigner de la faiblesse du Dieu des Hébreux ou même de mettre en cause la rectitude des intentions de ce Dieu à l'égard des siens. Et enfin, au verset 13 pour un dernier argument, Moïse a fait allusion à la fidélité de Dieu à travers le rappel des promesses de YHWH aux patriarches. Cette évocation des promesses faites aux Patriarches, appuyées par le serment même de YHWH, relève au plus haut point le sens de l'Exode et de la marche des Hébreux dans le désert. A travers ces trois arguments, l'illustre personnage fait reposer sa demande sur la fidélité même de Dieu, à qui il adresse sa prière en des termes remplis de simplicité : « Reviens de l'ardeur de ta colère et repens-toi du mal destiné à ton peuple » (v. 12b). Par conséquent, la suite du texte est d'une extrême logique : YHWH se repentit du mal dont il avait menacé son peuple. (cf. v. 14). « Dans ce texte, la portée prophétique de l'attitude de Moïse n'en est que plus grande ».³⁷⁹ Moïse est sollicité par Dieu lui-même pour un nouveau projet.³⁸⁰

³⁷⁸ Le verbe *חָלַל* porte autant de sens. Il signifie soit être faible (Jg 16, 7) ou encore, être malade (1 R 14, 1). Au *pi.* imparfait, il a le sens de « apaiser », ou de « calmer ». Voir 1 R 13, 6; Ps 45, 13. G. AUZOU, *De la servitude au service*, p. 353-354, traduit le verbe *חָלַל* par « adoucir ». Il note ce commentaire: « Cette expression signifie implorer, mais dans un sens généralement liturgique de prière avec sacrifices ou au cours d'un service religieux (1 S 13, 12; 1 R 13, 6; Jér 26, 19). Peut-être le texte simplifie-t-il encore et ramène aux termes d'une simple prière ce qui a pu être exprimé dans un acte cultuel ».

³⁷⁹ G. AUZOU, *De la servitude au service*, p. 351.

³⁸⁰ On note avec G. AUZOU, *De la servitude au service*, p. 353: « les paroles mises d'abord dans la bouche de YHWH sont celles d'un jugement simple et terrible. Grievs : corruption et perdition, (v. 7); abandon de la « voie » de YHWH tracée par ses commandements, adoration d'une image interdite, (v. 8). Et puisque les Hébreux se sont fait un tel dieu, YHWH n'est plus leur Dieu, il se sépare du peuple

Il n'est pas étonnant eu égard de cette importance, que ce titre de מֹשֶׁה אִישׁ-הָאֱלֹהִים soit placé en introduction de la bénédiction que Moïse donne à Israël en Dt 33, 1, à la fin de sa mission et avant l'entrée en Canaan. A cet effet, dans le Psaume 90 précisément, le psalmiste recourt à cette même intercession de Moïse pour à nouveau solliciter l'apaisement de la colère de Dieu devant le péché d'Israël,³⁸¹ et ce, en utilisant la même demande qu'au verset 13³⁸² du Psaume 90. Cette prière fait intervenir Moïse comme pour Dt 33, 1 à la fin de l'époque Exilique, et au début d'une nouvelle ère qui se profile à l'horizon, le temps du retour.³⁸³ Le Psaume 90 propose dès lors par cette intercession une nouvelle direction dans les rapports entre Dieu et son peuple. Moïse est, dans ce sens, évoqué ici comme un interlocuteur privilégié et un intermédiaire entre Dieu et son peuple.³⁸⁴ Dans ce sens, on peut comprendre l'évocation du titre de Moïse non seulement comme une opportunité pour conférer une autorité et une valeur inestimable à ce texte,³⁸⁵ mais aussi comme une présentation de sa mission auprès du peuple d'Israël de toutes les générations.³⁸⁶ Cette mission de Moïse qui vient d'être relevée à travers le titre du Psaume 90, donne à Israël un statut spécial. Elle rend possible son existence et assure son avenir. Sans Moïse, l'intercesseur, Israël est inconcevable.³⁸⁷ Aussi, pour Israël, Moïse est reconnu par cet acte comme le prophète par excellence, le type et le modèle de tous ceux qui viendront après lui.³⁸⁸ Il est celui qui favorise la renaissance

de Moïse. Ce peuple manque du minimum de docilité nécessaire, il ne plie pas la nuque devant Dieu, il est « raide de cou » (v. 9). Il faut que YHWH laisse agir sa colère et que ce peuple mauvais soit « dévoré » comme par un feu, le feu de Dieu. Et il faut que Moïse le laisse s'enflammer ainsi; autrement ne fléchira-t-il pas comme lorsque Abraham intercédait pour Sodome et Gomorrhe (Gn 18, 22-33) ? Mais qu'advient-il ? Qu'en est-il de la promesse, du dessein du salut ? Eh bien, dit Dieu, on va tout recommencer. Et il appelle Moïse pour son nouveau projet dans l'histoire, comme il appela Abraham (v.10) »

³⁸¹ On doit cependant noter que dans ce Psaume 90, ni la situation de détresse, ni la souffrance à laquelle le peuple fait allusion, n'est révélée ici par le psalmiste.

³⁸² Pour A. DEISSLER, *Le livre des Psaumes*, p. 77: « Le Psaume 90 est appelé, « prière de Moïse » parce que les supplications de la dernière partie commencent par une parole de Moïse au v.13.

³⁸³ Onnote avec N. L. DECLAISSE-WALFORD, *Reading from the beginning*, p. 84: «The words of Moses in Deuteronomy 33 come at a crucial juncture in the life of ancient Israel. Israel is poised on the edge of Canaan, ready to enter the land YHWH had promised them. Psalm 90 represents another critical juncture in ancient Israel's life. In the story of the Psalter, Israel is in Exile and waiting to return to the land that YHWH had promised them. And again 'Moses, the man of God' speaks ».

³⁸⁴R. VIGNOLO, « Imparare a contare, imparare a pregare », p. 584. Voir aussi, GREGOIRE DE NYSSE, *Sur les titres des Psaumes*, p. 209.

³⁸⁵ Voir à ce sujet le commentaire de M. E. TATE, *Psalms*, p. 440.

³⁸⁶ F. L. HOSSFELD & E. ZENGER, *Psalms*, p. 421.

³⁸⁷ R. MARTIN-ACHARD, *Moïse*, p. 28.

³⁸⁸ D'après J. CALES, *Le livre des Psaumes T.II*, p. 153, le titre que Moïse reçoit dans ce psaume, désigne sans doute un homme chargé d'une délégation surnaturelle spéciale et à cette fin, favorisé de révélations divines et du don des miracles.

du nouveau peuple de Dieu, qui reçoit encore une fois ses faveurs malgré ses fautes. A une époque aussi cruciale qu'est la fin de l'Exil, la mention du nom de Moïse à l'introduction de ce Psaume lui donne une valeur inestimable.

γ. La prescription *לְמֹשֶׁה אִישׁ־הָאֱלֹהִים* au v.1 comme indice du temps passé.

S'il on admet aujourd'hui que le Psaume 90 n'est pas à proprement parler un écrit de Moïse, on ne pourrait ignorer cependant l'impact que peut avoir ce titre pour son interprétation. En effet, à la lumière des études récentes,³⁸⁹ on peut noter que non seulement le titre de *לְמֹשֶׁה אִישׁ־הָאֱלֹהִים* du Psaume 90, mais aussi tous les autres titres des psaumes, soient considérés comme des ajouts tardifs. Ces titres se comprennent dès lors comme des grilles d'interprétation qui permettent de rejoindre un type de lecture pratiqué par la communauté priante à l'époque même de la rédaction du texte.³⁹⁰ Dans ce sens, ils situent l'interprétation des Psaumes dans un nouveau contexte. Eu égard à ce qui vient d'être dit, on admet qu'on ne pourrait interpréter la prescription du verset du Psaume 90, en lien avec des textes mosaïques,³⁹¹ le Deutéronome, en particulier,³⁹² que dans la mesure où elle constitue pour le lecteur un rappel du temps passé.

En effet, la prescription *לְמֹשֶׁה אִישׁ־הָאֱלֹהִים* met en exergue la foi d'une époque passée, qui était considérée pour Israël comme une époque de lune de miel entre YHWH et son peuple (Os 2, 16-17).³⁹³ C'est-à-dire l'époque de Moïse et à celle des patriarches, l'époque avant l'alliance avec David, avant la monarchie, avant les juges, avant l'établissement d'Israël en Palestine, l'époque où Dieu protégeait son peuple et était le seul refuge d'Israël.³⁹⁴ Par conséquent, l'évocation du nom de

³⁸⁹ J. M. AUWERS, *La composition littéraire du Psautier*, 178.

³⁹⁰ J. L. VESCO, « L'approche canonique », p. 501.

³⁹¹ Pour M. E. TATE, *Psalms*, p. 438, Dt 31, 30-32. 47 est proche du 90.

³⁹² Voir le relevé dans ALONSO SCHÖKEL, *Salmos 90*, p. 1170.

v.1. *אִישׁ־הָאֱלֹהִים* (Dt 33, 1); v. 2. *אֲדַנִּי* (Dt 3, 24); *בְּדֶר וּדְרָ* (Dt 32, 7); *מִעֵוֶן* (Dt 33, 27); *חֵיל* (Dt 33, 27); *אֵל* (Dt 3, 24); *הַרִים יִלְדוּ* (Dt 33, 15); v.6. *מִלָּל* (Dt 23, 26); v. 7. *חַמָּה אֶף* (Dt 9, 19; 29, 22-27). v. 10. *שְׁנוֹתַיִנוּ* (Dt 32, 7); *חֵישׁ* (Dt 32, 35). v.13. *שׁוּב* (Ex 32, 12); *עֶבֶד* (Dt 9, 27; 32, 36).v. 15. *שְׁנוֹת* (Dt 32, 7); *מוֹת* (Dt 8, 2).16. *פֶּעַל* (Dt 32, 4); *הֶדְר* (Dt 33, 17) ; 17. *וּמַעֲשֵׂה יְדִינֹו* (plusieurs fois mentionnés dans Deutéronome).

³⁹³ N. L. DECLAISSE-WALFORD, *Reading from the Beginning*, p. 83.

³⁹⁴ R. J. CLIFFORD « Psalm 90 », p. 197; id., «What is the Psalmist Asking for in Psalms 39, 5 and 90, 12», pp. 59-66.

Moïse, au début du Psaume 90, devient en soi une occasion³⁹⁵ que le psalmiste utilise dans le but d'inviter YHWH à réitérer le temps passé. Moïse en effet vient attester de la fidélité des relations entre Dieu et son peuple, et vient par conséquent proposer cette fidélité entre le peuple d'après l'Exil et son histoire, bien avant les juges et l'institution de la monarchie davidique.³⁹⁶

Dans ce sens, la prescription du v. 1, avec le nom de Moïse, l'homme de Dieu, poursuit dès lors un double objectif. Elle diminue la distance des temps entre les deux peuples éloignés sur le plan de l'histoire d'une part,³⁹⁷ et d'autre part, présente Moïse, comme un modèle de prière pour les hommes de tout temps.³⁹⁸

En conclusion, la prescription qui rehausse ici à la fois le contexte du substantif תפלה dans son utilisation, et l'autorité de Moïse dans l'imaginaire populaire du peuple hébreu, devient un paradigme du rappel d'un passé élogieux et mémorable d'un peuple qui a toujours compté sur l'intercession de ce personnage, en des situations de détresse, pour obtenir une faveur de la part de Dieu. Une telle prescription donne à l'unique prière de Moïse dans le Psautier une portée d'intercession et une valeur d'instruction de sagesse. Moïse devient la clé de lecture de tout le Psaume 90.

Que dit-il ? Que demande-t-il à son peuple ? Pourquoi intercède-t-il ? Toutes ces questions trouvent des réponses dans l'analyse des versets suivants.

c. Le temps de l'homme et le temps de Dieu (vv. 1- 6).

Les versets 1-6 qui ouvrent le Psaume 90, soulèvent dans ses trois petites unités littéraires que sont les versets vv. 1-2.4; 3; et 5-6, la problématique du temps de l'homme dans son rapport avec le temps de Dieu. Dans ce sens, ils révèlent à travers cette présentation bien particulière du temps, comment le temps est un thème didactique pour cibler à la fois la différence entre Dieu et l'homme, et pour amener ce dernier à assumer positivement le sort lié à son destin.

³⁹⁵ Pour R. J. CLIFFORD, « Psalm 90 », p. 197.

³⁹⁶ N. L. DECLAISSE-WALFORD, *Reading from the Beginning*, p. 83.

³⁹⁷ D'après G. PIDOUX, « La notion biblique du temps », p.120.

³⁹⁸ J. L. VESCO, « L'approche canonique », p. 497.

α. Le temps de Dieu (les v. 1-2. 4).

Un des traits dominants sur lequel se fonde la réflexion du psalmiste est sans conteste celui de l'éternité du temps de Dieu. Cette notion, qui occupe le cœur de la vie cultuelle hébraïque, n'est pas seulement un trait majeur de la notion du temps en Israël, mais surtout une profession de foi de tout Israël. En effet pour Israël, dire que Dieu est éternel, et que le temps n'a pas de sens pour lui, est une donnée essentielle de son credo. Pour le montrer, le psalmiste utilise des expressions temporelles familières à l'homme biblique dans les trois versets qui constituent la première unité littéraire de ce chapitre. Dans ce sens, à travers ses indications temporelles, le psalmiste présente la conception particulière du temps dans ce Psaume comme gage de la relation entre Dieu et son peuple.

1. Les versets 1-2.

*Seigneur, tu as été notre refuge
De génération en génération,
Avant que les montagnes soient nées,
Et que tu enfantes la terre et le monde
De toujours à toujours,
Tu es Dieu.*

Dans un style hymnique qu'on lui reconnaît, le psalmiste unit les deux premiers versets du Psaume par le biais d'un parallélisme en chiasme, qui sert à reconnaître l'éternité du temps de Dieu. Ce thème constitue la base sur laquelle se fonde toute la réflexion du Psaume. L'étude que nous allons faire dans ce cadre, partira des expressions temporelles : בדר ודר, בטרם, ומעולם עד-עולם, pour culminer sur les métaphores temporelles au sens large que sont מעון, היית. Elle aura comme but de démontrer la portée et l'immensité du temps de Dieu.

1. 1. « L'a-temporalité » de Dieu.

Dans les 9 utilisations de l'expression **וּמְעוֹלָם עַד-עוֹלָם**³⁹⁹ dans le texte hébreu massorétique, une idée récurrente revient toujours. L'expression **וּמְעוֹלָם עַד-עוֹלָם** désigne soit le temps d'une manière générale, soit le temps de Dieu, ou de l'homme, d'une manière particulière. Néanmoins, lorsqu'elle est accompagnée de deux prépositions temporelles **מִן** et **עַד** comme ici, l'expression **וּמְעוֹלָם עַד-עוֹלָם** s'interprète avec une nuance d'éternité. Elle vise le temps qui n'a pas de commencement, ni de fin.⁴⁰⁰

Dans ce sens, cette expression désigne la durée du temps dans toute sa dimension : le temps passé, le temps présent et le temps futur.⁴⁰¹ En ce qui concerne son usage par rapport au temps de Dieu précisément, l'expression **וּמְעוֹלָם עַד-עוֹלָם** désigne l'éternité de Dieu dans tous les temps de la vie, tels que l'homme se les représente, à savoir, le temps présent, le temps présent et les temps dans le changement des générations des hommes. C'est sans doute pour cette raison que le terme **עוֹלָם**, dans les textes tardifs, a pu désigner non seulement la qualité de Dieu, mais aussi a su indiquer le nom propre de Dieu (Is 40, 28). Une telle utilisation du terme **עוֹלָם** met en valeur sa signification théologique. Ainsi, **עוֹלָם** ne signifie pas éternité comme un temps intemporel, c'est-à-dire immuable. Il ne vise pas non plus un temps caché, mais bien plus le temps le plus éloigné, tant dans le passé que dans l'avenir.⁴⁰² Dans les deux premiers versets du Psaume 90, l'expression **וּמְעוֹלָם עַד-עוֹלָם** est le parallèle de **דֵּר וּדֵּר**, et dans ce sens, elle précise le sens de l'éternité de Dieu. En effet, d'après sa racine hébraïque **דָּר**,⁴⁰³ l'expression **בְּדֵר וּדֵּר** qui suggère

³⁹⁹ L'expression **וּמְעוֹלָם עַד-עוֹלָם** apparaît sans un article dans Pss 90, 2; 103, 17; 1 Ch 29, 10; Jér 7, 7; 25, 5; Si 39, 20. Tandis elle précédée par un article dans Pss 41, 14; 106, 48; Ne 9, 5; 1 Ch 16, 36; Dn 2, 20. Voir l'étude de E. JENNI, « Das Wort *'ôlam* im Alten Alten Testament ».

⁴⁰⁰ E. JENNI, « Das Wort *'ôlam* im Alten Alten Testament », p. 202.

⁴⁰¹ E. JENNI, « Das wort *'ôlam* im Alten Testament », p. 222, fait observer que le terme **עוֹלָם** se construit avec plusieurs prépositions dont le lamed, **מִן** et **עַד**. Cependant, quand il est construit avec **מִן**, l'expression **מִן מְעוֹלָם** se réfère au passé, tandis que avec **עַד**, l'expression **עַד-עוֹלָם** se réfère à l'avenir. Sur le même sujet, on peut lire aussi J. BARR, *Biblical words for time*; B. LONG, « Notes on the Biblical use of *ad olam* »; S. J. DE VRIES, « Yesterday, Today and tomorrow »; J. R. WILCH, « Time and Event ».

⁴⁰² H. W. WOLFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, p. 80.

⁴⁰³ Pour G. J. BOTTERWECK, **דָּר**, p. 170, on note que le substantif **דָּר** dérive du verbe '*dara*' ou '*daru*' en akkadien. Il signifie soit, endurer ou supporter quelque chose pendant un long moment. En

généralement l'idée de cercle, ou de rotation, vise une période de temps, mieux une succession des hommes qui s'étend sur plusieurs années. L'expression est attestée dans Dt 32, 7⁴⁰⁴ pour définir le temps de Dieu par rapport au temps de l'homme

זכר ימות עולם בינו שנות דור-דור שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך	Rappelle-toi les jours d'autrefois, remonte le cours des années de génération en génération, demande à ton père, et il te l'apprendra à tes anciens, et ils te le diront
--	--

Dans Dt 32, 7 l'utilisation de l'expression **וְדַר בְּדַר** met en lumière la solidarité et surtout la continuité qui caractérise les hommes à travers des générations qui passent. On sous-entend dans ce contexte une solidarité avec les descendants des patriarches.⁴⁰⁵ Avec cette expression **וְדַר בְּדַר**, Dieu entre dès lors en contact avec l'histoire des hommes. Il est le Dieu de toutes les générations des hommes. Pour cette raison, les dénominations divines qui lui sont appliquées dans ce verset, à savoir **מֵעוֹן אֲדֹנָי**, visent un contexte bien précis de la vie d'Israël.

En effet, le nom de **אֲדֹנָי** évoque une double dimension. D'une part, il exprime la relation personnelle qui lie l'orant à son Dieu qu'il appelle le maître de tout,⁴⁰⁶ et d'autre part, il évoque une obligation particulière de la part du Seigneur de protéger et de prendre soin de ses serviteurs et de ses servantes (Ps 123, 2). Dans ce Psaume, ces deux objectifs sont réunis. Cette signification est révélatrice de la foi d'Israël qui se considère comme le domaine propre de YHWH. Elle porte l'idée d'une appartenance entière d'Israël à Dieu. Dans ce verset, ce titre divin est accolé au mot **מֵעוֹן**. Aussi, la désignation **אֲדֹנָי מֵעוֹן** indique et exprime ici non seulement le rapport de confiance que le psalmiste manifeste à l'égard de YHWH qu'il appelle « Mon Seigneur », ou le Seigneur universel, mais traduit la foi en Dieu, maître de la terre, dont la puissance protège l'homme dans toutes ses détresses. Israël de l'époque a trouvé en YHWH son refuge.⁴⁰⁷ L'emploi du verbe **הִיִּית** au parfait,⁴⁰⁸ qui communique

ugaritique, **דַּר** met en exergue l'idée d'un assemblage significatif ou d'une durée de temps. De ce sens étymologique, découlera l'idée du temps cyclique.

⁴⁰⁴ Voir aussi Is; Is 13, 20; 34, 10; Jr 50, 39.

⁴⁰⁵ Voir G. J. BOTTERWECK, **דַּר**, p. 180, Il s'agit plus précisément de Moïse (Dt 7, 9), de Noé (Gn 9, 12), d'Abraham (Gn 17, 7-9; Ps 105, 8; 1 Ch 16, 15), de David (Ps 89, 5. 4).

⁴⁰⁶ O. EISSFELDT, **אֲדֹנָי**, p. 67.

⁴⁰⁷ P. CLIFFORD « Psalm 90 », p. 197.

⁴⁰⁸ Au sujet de la forme de ce verbe, on lira avec intérêt T. KRÜGER, « Psalm 90 », p. 197, qui en donne ce commentaire : « Nimmt man dagegen an, daß die AK von **הִיִּית** hier regelhaft eine « Tempus-

une vérité d'expérience,⁴⁰⁹ vient indiquer ici à la fois l'absence⁴¹⁰ de Dieu au temps du psalmiste, mais aussi son désir de chercher à faire revivre une époque révolue. L'allusion est sans doute faite aux interventions de Dieu en faveur de son peuple dans l'histoire d'Israël.⁴¹¹

Avec la mention du nom de Moïse, il est sans doute possible que le psalmiste ait dans l'esprit les interventions de Dieu à côté des pèlerins hébreux dans le désert, et pendant la longue marche vers la conquête de la terre promise.

Comme on peut s'en rendre compte, dans les deux premiers versets du Psaume 90, les deux indications temporelles *בְּדֶר וּדְר* et *וּמְעוֹלָם עַד-עוֹלָם* présentent la conception du temps de Dieu, dont la durée englobe la continuité des familles, et les générations des hommes. Pour le psalmiste, le Dieu de toutes les générations est finalement le Dieu de tous les temps. Il englobe le temps passé, le temps présent et le temps futur.⁴¹² Pour Israël, en effet, Dieu tient dans ses mains l'histoire de l'homme du passé, ainsi que les temps présent et futur de tous les hommes. Car, pour les hommes de toutes les générations, Dieu demeure un refuge.⁴¹³ Il est sollicité pour intervenir comme il l'a fait hier pour une génération antérieure. D'entrée de jeu, tout le Psaume se fonde sur le caractère invulnérable et atemporel du temps pour Dieu. La foi que confesse le psalmiste ici consiste à affirmer qu'il n'y a pas de temps de l'homme sans Dieu, ni de temps en dehors de Dieu.⁴¹⁴ Ce trait est caractéristique de sa souveraineté.

Transformation » der Aussage in den Bereich der Vorzeitigkeit bewirkt, liegt hier bereits ein erster Hinweis darauf vor, daß im Folgenden von einer konkreten geschichtlichen Notlage der Gemeinschaft die Rede ist : Gott ist der Sprechergruppe in Generation um Generation ein (schützendes) Versteck gewesen. Daß er dies jetzt nicht mehr ist, ist damit nicht zwingend ausgesagt, aber doch mindestens als Möglichkeit angedeutet ».

⁴⁰⁹ P. JOUON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, p. 297.

⁴¹⁰ C. FORSTER, *Begrenztes Leben*, p. 138 donne un avis différent : «Die Perfektform muss nicht bedeuten, dass Gott nur früher Obdach für die Beter war und es jetzt nicht mehr ist, sondern zeigt wohl einen bis in die Gegenwart andauernden Zustand an. Dennoch ist - von der Fortsetzung des Psalms her gelesen - nicht auszuschliessen, dass eine Verunsicherung mitschwingt: Gewährt Gott auch jetzt noch denselben Schutz wie früher ? ».

⁴¹¹ R. VIGNOLO, « *Imparare a contare, imparare a pregare* », p. 8.

⁴¹² F. L. HOSSFELD & E. ZENGER, *Psalms*, p. 421: «Lord is the God who transcends all ideas of God, who before all time, 'from generation to generation', that is from the beginning of the world's time until its end, the God who encompasses all creation ».

⁴¹³ Pour J. CALES, *Les Psaumes*, p. 153 :on note que Le psaume débute par la louange de Dieu, afin de montrer que les misères de l'humanité, dont il va être question, sont le fait de l'homme coupable et non point celui du Créateur. En effet, l'affirmation du v.1 que Dieu est l'asile de toutes les générations, est comme le fondement invisible sur lequel tout le poème repose.

⁴¹⁴ W. H. SCHMIDT, « « Der Du die Menschen lässt sterben », p. 121.

1. 2. La pré-existence de Dieu (v. 2a).

Le verset 2 porte les traces de l'ancienne cosmogonie spécifique à la littérature mésopotamienne, à travers la présence du pluriel הררים « les montagnes ».⁴¹⁵ En effet, les montagnes, à cause de leur altitude et du mystère dont elles s'entourent, étaient considérées comme le symbole de la force, de la stabilité du monde (Jr 49, 16; Nb 24, 21; Ha 2, 9; Ez 17, 23; 34, 14), ou du fondement de l'univers (Jr 3, 22; Ez 20, 40; Ps 125, 1). Pourtant, ce substrat mythologique, nettement visible dans la littérature prophétique et sapientielle, se trouve être modifié, par la présence de la conjonction בטרם au début de ce verset. La mention de la conjonction בטרם vient en effet introduire ici la notion de la pré-existence de Dieu sur toutes les formes des divinités anciennes. Dans ce sens, le verset 2 affirme que Dieu existe avant toute chose. Il existe avant l'apparition des montagnes. Il existe avant même la création du monde. Il est toujours là, invulnérable au temps. Cette notion de la pré-existence de Dieu débouche forcément sur la toute puissance de Dieu sur les autres divinités.

De plus, l'interprétation du verset 2 est fortement déterminée par la présence des verbes ילד et חיל, qui sont utilisés ici, comme dans Dt 33, 15. Dans ce sens, on peut interpréter le verset en lien avec la notion de la création. En effet, le verbe חיל porte originellement le sens de tourner (Os 11, 6), de se tordre de douleur, (Jr 4,19), de tourner sur soi, ou même de percer (Ez 32, 26 ; Is 51, 9). Au pi., le verbe évoque l'idée de douleurs de l'accouchement, (Jr 6, 24) ou de trembler, avant de produire quelque chose. Ce verbe est le parallèle de ילד dont le sens est on ne peut plus clair. Avec un tel vocabulaire qui exprime le travail d'accouchement par la femme, l'idée de la création dans ce verset est ainsi pressentie comme une initiative de Dieu.⁴¹⁶ Dieu a créé le monde comme une mère accouche d'un enfant.⁴¹⁷ Dans ce sens, comme une mère, Dieu représente la seule nécessité dans la vie des personnes et dans la vie du monde.⁴¹⁸ Par ailleurs, les images de naissance portent ici une pertinence particulière, car le langage de la reproduction biologique, tout en

⁴¹⁵ Voir S. TALMON, דהר; p. 440; Voir aussi R. E. WALLACE, «*The narrative effect of Book IV of the Hebrew Psalter*», p. 20.

⁴¹⁶ M. E. TATE, *Psalms*, p. 440.

⁴¹⁷ L'idée selon laquelle Dieu enfante la terre et le monde comme une mère est présente dans les textes du Deutéro- Isaïe. Voir Is 44, 24-28: Ainsi parle le Seigneur qui te rachète, qui t'a formé dès le sein maternel.

⁴¹⁸ J. CLINTON McCANN, *A theological Introduction of the Book of the Psalms*, p. 157.

visant d'abord l'univers, évoque aussi la condition temporelle et passagère de l'homme né de la femme, et ce dans un contraste avec le Créateur, dont l'existence s'écoule d'éternité et en éternité.⁴¹⁹ De plus, dans un contexte post-exilique, où s'explique le Psaume 90, le thème de la création se trouve être approprié pour proclamer l'assurance du salut que Dieu apporte à son peuple.⁴²⁰

« Pour Israël en effet, parler de la création du monde par YHWH, dans une situation de crise, répond à une triple préoccupation : il s'agit à la fois d'exalter le Dieu d'Israël, de mettre radicalement en question toute réalité qui prétendrait rivaliser avec lui, et d'assurer aux croyants que leur sort repose réellement entre les mains de leur Dieu ».⁴²¹

C'est donc devant une telle situation bien particulière que le psalmiste rappelle la puissance de Dieu dont le temps est invulnérable, comme une aide et un refuge pour toutes les générations d'Israël. C'est le credo d'Israël.⁴²² Ce credo est nettement visible dans l'évocation du nom de Dieu. Par ailleurs, la dénomination divine à la fin du verset 2 : אלה, ne se comprend pas seulement comme une apposition, mais traduit aussi une réalité bien singulière à Israël, à savoir le Dieu créateur du monde, du ciel et de la terre,⁴²³ que le psalmiste désigne par l'appellation de אלה,⁴²⁴ est le même Dieu qui garde et protège Israël.⁴²⁵ A travers ses indications temporelles, les

⁴¹⁹ R. ALTER, *L'art de la poésie*, p. 175.

⁴²⁰ L'idée développée dans ce verset a beaucoup de points communs avec Is 40,12-26. On peut comparer Ps 90, 5-6 à Is 40, 1-11; et Ps 90, 2 à Is 40, 12-26. Dans les deux textes, ce thème de la création, sans doute ancienne, porte un sens nouveau au regard des événements socio-politiques que connaît Israël.

⁴²¹ R. M. ACHARD, *Et Dieu crée le ciel et la terre*, p. 22.

⁴²² R. M. ACHARD, *Et Dieu crée le ciel et la terre*, p. 22.

⁴²³ Pour M. OTTOSON, ארץ, p. 393, l'utilisation de ces deux substantifs ארץ et תבל vise à désigner la totalité du monde comme une œuvre de Dieu. En effet, le substantif féminin ארץ désigne a) la terre, sol (Gn 1, 10; Gn 18, 2), b) terrain, pays Gn 24, 4; Is 37, 18, c) la terre des vivants Is 53, 8. Dans un sens cosmique ou cosmogonique, l'emploi de ce substantif se comprend par sa différence avec le ciel, la mer, ou l'espace inhabité. Il désigne la terre comme un lieu où habitent les hommes, les animaux et les autres êtres vivants. Tandis que תבל désigne a) la terre ferme, une portion de l'espace, comme élément de la création (2 S 22, 16; Pr 8, 26; Pss 90, 2; 93, 1; 96, 10; 97, 4. C'est le monde inhabité. On retrouve les deux substantifs comme expression dans Pr 8, 31; Jb 37, 12, pour véhiculer l'idée de la totalité du monde, à savoir la terre habitée et inhabité.

⁴²⁴ Le sens du mot אלה est variable d'après les contextes de son emploi dans le texte hébreu. Il désigne la divinité, ou dieu dans Ex 15, 11; dans Is 31, 3 il signifie dieu par opposition à l'homme; dans Ez 28, 2, il désigne le dieu suprême du panthéon cananéen; et dans Gn 31,13 il désigne le Dieu d'Israël.

⁴²⁵ Au sujet de cette apposition, R. J. CLIFFORD, « Psalm 90 », p. 198 note ce qui suit : «The chiasmic pairing of 'Lord a refuge have you been for us' [=Israel] and 'you are God' makes the important point that the phrase 'you are God' is not an apostrophe to God in a generic sense, but to Yahweh, Lord of Israel. The poem collapses into one act what is narrated in Genesis and Exodus as two distinct

deux premiers versets rappellent la foi et l'espérance d'Israël d'avant l'Exil, à travers la notion d'éternité de Dieu et de sa puissance dans la création.

2. L'étendue du temps de Dieu. (v. 4)

*Car mille ans devant tes yeux,
(sont) comme le jour d'hier qui est passé
Et comme une veille dans la nuit.*

La présence de la particule וַי a pour fonction de relier le verset 4 aux deux premiers versets du Psaume. Dès lors ces trois versets 1-2. 4 présentent un même thème. Ils mettent en relief la notion particulière du temps de Dieu. Aussi, pouvons-nous lire le verset 4 comme la conclusion de la première unité littéraire de cette section. Pour R. ALTER,⁴²⁶ ce verset 4 se présente comme l'un des cas de focalisation de verset à verset les plus raffinés de toute la Bible. On le voit, les deux temps, c'est-à-dire, celui de l'homme et de Dieu, sont alignés côte à côte au moyen d'une comparaison affinée des indications temporelles familières à l'homme, que sont les substantifs : « Mille », « un », « veille » et « jour ». Cependant, de toutes ces indications, seul le chiffre mille arrive à marquer la singularité du temps de Dieu. En effet, l'adjectif numéral אלף, souvent utilisé pour désigner la quantité de bœuf ou de bétail (Dt 1, 11, Jg 15, 16 ; 1 R 3, 4), des tribus (Nb 31, 5), ou clans (Jos 22, 21), est ici utilisé par le psalmiste pour exprimer une dimension illimitée du temps de Dieu. Ce chiffre exprime un temps que l'homme ne peut ni dénombrer, ni compter. Pour le psalmiste, avec ce chiffre indéfini, on peut ainsi dire qu'aucune mesure humaine n'est applicable à Dieu. C'est-à-dire, que l'homme ne peut appliquer à Dieu les dimensions de l'espace, ni les années de son existence. Dès lors, les chiffres des années, tels que l'homme se les représente, apparaissent sans utilité pour Dieu.⁴²⁷

De la même façon, les concepts et les représentations du temps que le psalmiste traduit par les expressions לילה, יום, שנה, apparaissent comme dénués de sens, si on les appliquait à Dieu. Dans cette perspective, les « mille ans » du verset 4, qui

events- the creation of the world and the formation of Israel. Israel is here created in the the creation of the world; Israel is the people. As the people are created, they are also created mortal ».

⁴²⁶ R. ALTER, *L'art de la poésie*, p. 176.

⁴²⁷ A. COHEN, *Psalms*, p. 298: ajoute à juste titre ce commentaire: « In this section, v 4 relates most directly back to v. 2; the eternal God is not vulnerable to the passage of time as are human beings, though we should not say that time has no meaning with God ».

apparaissent énormes pour l'homme, ne représentent pour Dieu que comme la durée d'une averse, d'un somme, ou d'une fleur matinale.⁴²⁸ C'est-à-dire, ils sont un bref moment, une veille dans la nuit de l'éternité.⁴²⁹ Ces mille années sont à l'opposé du temps de l'homme qui, lui, peut être compté. On peut comprendre par là que le chiffre un, qui est rattaché au mot jour, indique ici le moment de la nuit qui va jusqu'au matin. C'est donc une unité de temps quantifiable, qui est limitée par un début (le matin), et une fin (le soir).

Il apparait donc clairement que dans ce verset, à travers les images concrètes de la vie ordinaire,⁴³⁰ le psalmiste arrive à opposer le temps illimité de Dieu au temps limité de l'homme. En effet, la première image est rendue possible grâce à la présence du substantif **אתמול**. Ce substantif **אתמול** comporte une double fonction. Il n'est pas seulement utilisé ici comme une indication temporelle, à l'instar du Ps 63, 7,⁴³¹ mais qu'il constitue un paradigme de la nature humaine. C'est donc tout l'homme qui est

⁴²⁸ E. BEAUCHAMP, *Les Psaumes*, p. 97.

⁴²⁹ R. ALTER, *Art de la poésie*, p. 176.

⁴³⁰ La conception du temps dans la Bible est proche de celle des Egyptiens, on peut lire avec force détail le parallèle que fait R. DE VAUX entre les deux cultures. On note en effet avec R. DE VAUX, *Les institutions de l'A.T.*, p. 276 : que « Les Egyptiens le comptaient d'un matin à l'autre et le divisaient en douze heures du jour et douze heures de la nuit, qui avaient des durées variables selon les latitudes et les saisons. En Mésopotamie, on comptait le jour d'un soir à l'autre, il était divisé en douze bêru de deux heures et chaque bêru avait trente unités de quatre minutes. La nuit et le jour étaient répartis en six veilles qui duraient chacune deux bêru, soit quatre heures. Il y avait donc, comme en Egypte, une différence entre l'heure saisonnière et l'heure réelle, mais on savait établir des tableaux de concordance pour les différents mois. Pendant longtemps en Israël, on a compté le jour de matin à matin. Lorsqu'on voulait indiquer la durée totale d'un jour de vingt-quatre heures, on disait 'jour et nuit' ou une formule équivalente, mettant le jour d'abord: on pourrait aligner une cinquantaine de références : Dt 28, 66-67; I S 30, 12; Is 28, 19; Jr 33, 20 etc. Cela suggère que l'on comptait le jour à partir du matin, et c'est en effet un matin, avec la création de la lumière que commencèrent le monde, la distinction du jour et de la nuit, et le temps, Gn 1, 3-5. On a tiré la conclusion contraire de l'expression qui ponctue le récit de la création : 'Il y eut un soir et il y eut un matin, 1er, 2^{ème} jour etc'; cependant cette formule, venant après la description de chaque œuvre créatrice qui se fait évidemment pendant la période lumineuse, indique plutôt le temps vacant jusqu'au matin, fin d'un jour et début de l'œuvre suivante. Mais, dans les derniers livres de l'Ancien Testament, l'expression « jour et nuit » est renversée : Judith honore Dieu 'nuit et jour', Jdt 11, 17; Esther demande qu'on jeûne pendant trois jours 'nuit et jour' Est 4, 16; Daniel parle de 2.300 'soirs et matins', Dn 8, 14. On retrouve le même usage dans des textes moins tardifs mais certainement postExiliques : Ps 55, 18 'le soir, le matin et à midi'; Is 27, 3 'nuit et jour', Is 34, 10 'ni nuit ni jour'. Cette séquence ne se rencontre que dans deux passages antérieurs à l'Exil, I R 8, 29 et Jr 14, 17, mais le parallèle de 2 Ch 6, 20 dans le premier cas et les leçons des versions dans les deux cas invitent à corriger le texte massorétique. Par contre, si l'on a la séquence 'jour et nuit' dans des passages récents, elle se justifie par l'importance que le contexte donne au jour en contraste avec la nuit, Za 14, 7; Qo 8, 16, ailleurs par la persistance d'une formule fixée dans la langue. On retrouve la même répartition du temps dans la Bible. 'Le jour était divisé d'une manière imprécise selon les phénomènes naturels: le matin et le soir, Ex 18,13 etc; le midi, Gn 43, 16. 25; I R 18, 29; l'aurore, Gn 19, 15; Jos 6, 15; le coucher du soleil, Gn 15, 12; la brise qui souffle avant le lever du soleil, Ct 2, 17 et la brise du soir, Gn 3, 8, le plus chaud du jour, Gn 18, 1 ».

⁴³¹ Voir Ps 119, 148.

défini comme l'être d'un jour. Cette comparaison s'éclaire encore une fois au moyen des images entre les mots jour et veille. Cette façon de comprendre le jour et la veille revient à limiter le temps de l'homme. En effet, la nuit était divisée en trois veilles : la première veille, (Lm 2, 19), la veille de la mi-nuit, (Jg 7, 19), et la dernière veille ou la veille du matin, (Ex 14, 24; I S 11, 11). C'était en somme l'usage mésopotamien, mais bien connu même à l'époque du Nouveau Testament, (cf. Mt 14, 25; Mc 13, 35).⁴³² Par conséquent, ce temps de l'homme est considéré comme l'équivalent d'une veille dans la nuit, c'est-à-dire, un temps qui nous fait rejoindre le monde de l'existence de l'homme. C'est le temps court, ou exactement le temps vécu comme un simple souvenir⁴³³ du passé.

Avec des indications temporelles **יום, אשמורה**, et les chiffres **אלף**, et **כיום אתמול**, le verset 4 met en lumière par un effet de contraste, la différence entre les deux temps. Il y a d'un côté, le temps de Dieu que l'on ne peut ni compter, ni dénombrer. C'est donc un temps infini, et illimité, qui n'a ni commencement, ni fin.⁴³⁴ De l'autre côté, il y a le temps de l'homme. C'est un temps fini, court et bref, qui a un début et une fin. Le psalmiste communique au moyen de ces chiffres sa foi en un Dieu différent de l'homme et sur qui le temps n'a aucune emprise. Par conséquent, il invite l'homme à reconnaître les limites imposées à son temps comme un des traits caractéristiques de sa nature.

3. Conclusion des versets 1-2. 4.

La première unité littéraire du Psaume 90, composée des versets 1-2. 4, définissent avec des images concrètes et familières à l'homme biblique, la conception du temps de Dieu. L'éternité apparaît sous trois formes : Inexistence du temps pour Dieu ou le caractère atemporal de Dieu, la pré-existence de Dieu, et l'étendue du temps de Dieu. Ces énoncés sur le temps de Dieu constituent le socle sur lequel repose tout le Psaume.⁴³⁵ Pour le psalmiste, Dieu est Maître du temps. C'est-à-dire qu'il gouverne le temps ou les temps du monde, et de l'homme. C'est à travers ces énoncés sur le temps de Dieu que le psalmiste chante sa foi en Dieu, refuge de l'homme de toutes

⁴³² R. DE VAUX, *Les Institutions*, p. 278.

⁴³³ K. SEYBOLD, « Zu den Zeitvorstellungen », p. 102.

⁴³⁴ W. H. SCHMIDT, « Der Du die Menschen lässt sterben », p. 121.

⁴³⁵ A. WEISER, *The Psalms*, p. 596.

les générations et en tout temps. Le thème de la fragilité du temps de l'homme est présenté par le psalmiste dans deux directions. D'une part, en orientant son discours vers l'affirmation de la présence immobile et immuable de Dieu qui n'a pas de commencement. Et d'autre part, en démontrant que la création de la terre et de l'homme est une initiative de Dieu.

Il résulte de ce qui vient d'être démontré, que toutes les indications temporelles précédemment relevées, présentent la foi à l'époque de celui à qui le Psaume est attribué. Pour Moïse en effet, Dieu fut le refuge d'Israël. Dans cette perspective, il faudrait interpréter la dénomination divine *מֵעוֹן אֲדֹנָי* ainsi que la présence du parfait du verbe *הִיָּה* comme des indications temporelles, tendant à renvoyer le lecteur au passé d'Israël. L'évocation de ce passé constitue pour le psalmiste une confession de foi qui chante d'une part l'invulnérabilité du temps pour Dieu, et d'autre part, elle est l'expression de la continuité de l'action et de la bonté de Dieu pour tous les temps de l'homme. Prier le même Dieu comme on le faisait à l'époque, brise la distance qui sépare l'époque ancienne du temps présent. Car pour ce Dieu, le temps n'a aucune emprise sur son agir. Il peut agir aujourd'hui, comme il l'a fait hier au temps de Moïse et des Pères. A l'inverse de ce temps de Dieu, le temps de l'homme est limité et rythmé par les chiffres mesurables et par l'alternance du jour et de la nuit.

β. Le temps de l'homme face à son destin (v. 3).

*Tu fais revenir le mortel
Jusqu'à l'émiettement
Et tu dis, revenez, fils de l'homme*

Les versets 3. 5-6 portent essentiellement sur les lamentations du psalmiste à propos de la fragilité du temps de l'homme. Ils accumulent une quantité impressionnante d'indications temporelles, qui aident à cibler à la fois la différence entre le temps de Dieu et le temps de l'homme, d'une part et d'autre part, à comprendre la relation qui s'établit entre le temps et le destin de l'homme. Nous étudierons en deux temps cette question. Dans un premier temps, à l'aide des expressions et indications temporelles, *דָּכָא*, *אָנוּשׁ* et *בְּנֵי-אָדָם*, nous montrerons comment le destin de l'homme est profondément marqué par sa nature d'être faible et mortel. Et dans un deuxième temps, nous étudierons, les indications temporelles qui mettent en exergue le

caractère éphémère de la vie humaine, dont le commencement et la fin ressemblent au parcours de toutes les créatures de Dieu.

1. Le temps de l'homme fixé par sa nature (v. 3a).

Le verset 3 porte un parallélisme dans ces deux membres, qui se lisent comme un enveloppement autour de la pointe émergente **דְּכֹחַ**. Le temps de l'homme est présenté de deux manières. D'abord par rapport à sa dépendance vis-à-vis de Dieu. En effet, à travers l'expression **בְּנֵי-אָדָם** qui désigne de manière générale l'humanité toute entière,⁴³⁶ et l'homme d'une manière particulière, défini comme le fils du premier homme, **אָדָם** dont le matériau du corps est entièrement terrestre (Gn 2, 7; 3, 19).⁴³⁷ Le poème suggère le lien entre **אָדָם** et **אֲדָמָה**,⁴³⁸ d'où l'homme tire aussi bien son origine, et sa vie, que son destin.⁴³⁹ Ensuite, le temps de l'homme est présenté par rapport à ses limites, ou plus exactement, par rapport au phénomène de la mort biologique qui frappe toute l'espèce humaine.⁴⁴⁰ On le voit, le substantif **אֲנוּשׁ** qui apparaît le plus souvent dans les écrits poétiques,⁴⁴¹ désigne globalement l'homme comme un être appelé à la mort (cf. Ps 103, 15; Jb 7, 1). L'utilisation de ce substantif dévoile le côté faible, périssable, malade et frêle de l'homme. C'est dans ce sens, qu'il est souvent présenté en opposition avec l'être divin dans Ps 9, 20; 10, 18; Jb 5, 17. Dans ce texte d'allure poétique, le substantif **אֲנוּשׁ** exprime l'aggravation du sort et du destin de toute l'humanité, appelée à disparaître un jour.⁴⁴² Aussi, le parallélisme⁴⁴³ de ces deux substantifs, **אֲנוּשׁ** et **אָדָם**, dans ce Psaume, où l'homme est décrit à la fois comme un être faible, mais plutôt comme un être tiré de la poussière, ne doit nullement être interprété comme une simple répétition. Il est plutôt

⁴³⁶ H. HAAG, **בְּנֵי-אָדָם**, p. 162.

⁴³⁷ F. MAASS, **אֲדָמָה**, p. 79.

⁴³⁸ Voir Gn 2, 6; 2 S 9, 10; Lm 4, 7; Ps 49, 12; 146, 3). Le sens primitif de la racine **אָדָם** est vraisemblablement celui de couleur rouge que l'homme a en commun avec la terre. Ce rapprochement a pu faciliter le mythe de l'homme tiré de la terre.

⁴³⁹ J. G. PLÖGER, **אֲדָמָה**, p. 96.

⁴⁴⁰ A la suite de M. GIRARD, *Les psaumes*, p. 505, nous étudions le v. 3 comme une unité en soi, en raison du parallélisme de ses deux vers.

⁴⁴¹ F. MAASS, **אֲנוּשׁ**, p. 346.

⁴⁴² S. TERRIEN, *The Psalms*, p. 151.

⁴⁴³ Voir le même parallélisme dans Pss 8, 5; 90, 3; Dt 32, 26; Jb 10, 4-5; Is 13, 12; 24, 6; 33, 8. Le terme **אֲנוּשׁ** est souvent employé dans les récits poétiques, avec la même signification que **אָדָם**.

comme une accentuation du sort réservé au destin de l'homme fragile défini par sa nature.

En d'autres termes, ces substantifs **אנוש** et **בני-אדם**,⁴⁴⁴ considérés comme des termes parallèles,⁴⁴⁵ montrent que la fragilité de l'homme est inhérente à sa nature mortelle. Le psalmiste affirme par là que tous les hommes sont régis par les mêmes lois. Ils ont été créés et finiront par disparaître. Dans ce sens, le Psaume 90 montre qu'aucune exception n'est faite pour aucun homme. Le temps de l'homme est fixé par sa nature éphémère d'être tiré de la terre.

2. Le temps de l'homme donné par Dieu. (v. 3b).

A la particularité de l'éphémère existence de l'homme, vient s'ajouter celle de sa dépendance vis-à-vis de Dieu. En effet, le verset 3 comporte deux verbes de mouvements. Le premier **שוב** se trouve au *hi.*, imparfait. Il marque ainsi une action continuelle de Dieu par rapport à l'homme. Et l'autre, **שוב**, est un impératif qui rappelle la divine décision de renvoyer l'homme vers la poussière d'où il a été tiré. L'allusion au texte de la Genèse 3, 19, est sans doute possible, avec la présence du verbe **אמר** comme à la création de l'homme. Le temps de l'homme est dès lors en connexion avec la création de l'homme. Le Psaume 90, après l'affirmation de l'atemporalité de Dieu dans les deux premiers versets, affirme que l'homme est une

⁴⁴⁴ Une autre compréhension du parallélisme entre **אנוש** - **בני-אדם** suggère un retour à la vie pour une nouvelle génération des hommes. Voir T. KRUGER, « Psalm 90 », p. 198-199: « Die Möglichkeit als Progreß zu verstehen, wird von Groß von vornherein ausgeschlossen. Der Kontext, der die Vergänglichkeit und Kurzlebigkeit des Menschen beklagt, laßt deutlich erkennen, daß **שוב** und **שוב** in Ps 90,3, semantisch nicht antithetisch, sondern parallel sind. Damit entfällt die Möglichkeit, **אמר** als Progreß zu deuten. Yhwh läßt nicht erst zum Staub zurückkehren und spricht dann. Nun erscheint ein Verständnis von v. 3b Progreß im Sinne eines "return to life" der nach v.3a Gestorbenen vom Kontext her in der Tat unwahrscheinlich. Dagegen liegt es jedoch durchaus nahe, v. 3a und b im Sinne eines synthetischen Parallelismus als Aussage über den Wechsel der menschlichen Generationen (**אנוש** - **בני-אדם** vgl. v.1: **בדר ודר**, v. 16: **בניהם-עבדיך**) zu verstehen: Dass Gott die eine Generation hinstirbt läßt, hat zur Folge, daß er eine andere ins Dasein ruft. Gott macht Menschen sterben, ohne sie aussterben zu lassen. Von daher könnte Groß Deutungsvorschlag für v.3 folgendermassen modifiziert werden: Du hast noch immer einen Menschen zum Staub zurückkehren lassen und hast dann noch immer gesagt: Kehrt zurück, Menschen- Kinder ».

⁴⁴⁵ On peut noter avec F. MAASS, **אנוש**, p. 347 ce qui suit: « in the OT, for several times **אנוש** stands in parallelism with **בן-אדם**, and is usually synonymous with it, as in two of the three parallel passages where we find « What is man ? » (Ps 8, 5, **בני-אדם-אנוש**; 144,3, **בני-אדם-אדם**; Jb 7,17, **אנוש** without a parallel word). And also Is 13, 12; 51, 12; Ps 90, 3 ».

créature de Dieu. Cependant, la présence du substantif **דְּכָא**, dans ce verset ne vient pas seulement rappeler le terme **עֵפֶר**⁴⁴⁶ de Gn 3, 19, mais plutôt vient mettre en relief le pouvoir de Dieu sur l'homme. C'est lui en effet, qui porte la responsabilité de la mortalité de l'homme.⁴⁴⁷ Dans ce sens, ce verset 3 rappelle d'une part que l'homme est une créature de Dieu, dans la mesure où il montre que la fragilité qui affecte l'homme dans son existence et dans son temps, est liée à sa nature d'être créé, faible et mortel.⁴⁴⁸

D'autre part, le verset 3 montre que la vie humaine est sous mandat divin. Le divin créateur tient dans ses mains la vie de l'homme qu'il peut retourner à tout moment en poussière.⁴⁴⁹ Il résulte de ce qui vient d'être dit, que le sens que révèle les termes, **אָנוּשׁ**, **בְּנֵי-אָדָם**, et le substantif **דְּכָא**, apportent une idée claire à la fois sur le fait que le temps de l'homme est fixé par sa nature, mais aussi sur le pouvoir de Dieu sur l'homme. On pourrait ainsi comprendre qu'étant une créature de Dieu, composée de chair, d'âme et d'esprit, l'homme sait qu'il est non seulement dépendant de la terre de laquelle il est issu, mais aussi, qu'il est faible et délaissé. Il n'y a aucune garantie qui peut l'amener à prétendre déterminer son propre destin ou à penser que sa vie soit prospère par ses propres efforts. On doit comprendre à travers ces métaphores que l'existence humaine comporte ses propres lois et une détérioration irréversible. Les limites du temps qui s'imposent à la nature de l'homme, ne doivent pas être par conséquent le fait d'une série d'accidents sans signification, mais bien une conséquence de la volonté de Dieu qui l'a créé, à partir de la terre et qu'il peut disposer à tout moment de sa vie comme il le fait pour toutes ses autres créatures. Donc, le psalmiste voudrait à travers ces indications exprimer sa sérénité en montrant que l'homme ne peut que se résoudre à accepter avec réalisme une vérité, que la temporalité de son existence soit constitutive de sa nature d'être créé. Cette finitude du temps de l'homme n'est pas être appréhendée pourtant comme un mal, ni comme le résultat d'une quelconque punition de l'homme. Par conséquent,

⁴⁴⁶ J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, p. 847, fait remarquer cependant que nulle part dans le texte hébreu massorétique, les deux termes **עֵפֶר** et **דְּכָא** ne sont utilisés comme des termes parallèles.

⁴⁴⁷ Voir H. GUNKEL, *Die Psalmen*, p. 398: « Gott selber ist es, der den Tod über die Menschen verhängt »; M. E. TATE, *Psalms*, p. 441: « divine responsibility for the death of humankind ».

⁴⁴⁸ M. E. TATE, *Psalms*, p. 440.

⁴⁴⁹ F. MAASS, **אָנוּשׁ**, p. 86.

contrairement à la décision divine Gen 3, 19,⁴⁵⁰ la durée de la vie humaine se détache sur le fond de la peine de mort qu'il mérite, pour être perçue comme un temps donné par son créateur. C'est dans ce sens que d'après R. VIGNOLO, ce verset ne parle pas négativement de la fin de l'homme, mais plutôt d'une bonne finitude de l'existence de l'homme.⁴⁵¹ On pourrait reconnaître à travers les termes du verset 3, que la sérénité du psalmiste, tend à assumer la fragilité de l'homme à la fois comme une expression de la reconnaissance positive de son destin, et de la différence qui existe entre l'homme et Dieu. Reconnaître cela, c'est comprendre l'objectif du psalmiste dans ce verset, qui cherche, non pas à s'opposer à la mortalité de l'homme, mais à amener l'homme à relativiser la question de la souffrance liée à cette fin de vie de l'homme, au profit de la reconnaissance de la grandeur de l'être éternel, devant qui il est appelé à s'émerveiller.

γ. L'homme comme l'être d'un jour (vv. 5-6).

*Tu les submerges de sommeil
Ils seront le matin comme l'herbe qui pousse
Au matin, elle fleurit et pousse
Le soir, elle est coupée et sèche.*

A la suite du verset 3 qui annonce clairement le lien que le psalmiste établit entre le destin des hommes et le pouvoir de Dieu sur ses créatures, les deux versets qui clôturent cette première section littéraire, à savoir les versets 5 et 6, parlent explicitement de la brièveté de la vie humaine, et de sa ressemblance avec l'herbe. A cet effet, nous analyserons les indications au sens strict, שנה, ערב, בקר, ainsi que des métaphores verbales, יבש, מלל, חלף, צוץ qui à l'aide d'un superbe tuilage interlinéaire, expriment la manière évidente dont la fragilité caractérise toute l'existence humaine.⁴⁵² Pour le psalmiste, l'inexorable passage du temps de l'homme, décelé à travers la structure chiasmique des versets 5-6, caractérise la vie de l'homme, comme une période qui commence, du « sommeil » de la nuit (שנה), au matin (בקר), et se termine du matin (בקר) au soir (ערב). En disséquant les deux

⁴⁵⁰ D'après W. H. WOLFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, p. 76, dans Gen 2-3, la vie est limitée par la peine de mort au cas où l'homme transgresserait par méfiance les limites du paradis qui lui a été donné.

⁴⁵¹ R. VIGNOLO, « Imparare a contare, imparare a pregare », p. 585.

⁴⁵² J. CLINTON McCANN, *A theological introduction to the Book of Psalms*, p. 157.

séquences littéraires, on se rend compte d'une façon évidente qu'elles renferment deux traits dominants du temps de l'homme. On peut le voir en effet à travers la relation entre le sommeil de la nuit (שנה) et le matin (בקר) du v. 5ab d'une part et d'autre part, entre le matin (בקר) et le soir (ערב) du v. 6ab.

Au verset 5ab, le temps de l'homme est présenté dans un parcours qui va du sommeil de la nuit (שנה) au matin (בקר). Ce parcours rappelle le temps de la création⁴⁵³ où Dieu plonge l'homme dans un profond sommeil comme dans Gn 2-3. Tandis que le v. 6ab présente le temps de l'homme dans un parcours qui va du matin (בקר) au soir (ערב).⁴⁵⁴ Ces deux versets parlent explicitement d'un jour complet.⁴⁵⁵

Eu égard à ce qui vient d'être dit, et à la différence de la focalisation qui a permis d'évoquer le temps de Dieu, qui n'a ni commencement, ni fin, le temps de l'homme se trouve représenté par un mouvement narratif limité au cadre des vingt-quatre heures. Un cadre qui se répète de manière cyclique pour chaque individu : « de la nuit au matin et du matin au soir ».⁴⁵⁶ Le contexte de cette présentation du temps de l'homme, à l'aide des indications temporelles, est conforme à la mentalité de l'homme biblique après l'Exil. En effet, avant l'Exil, on avait l'habitude de compter le jour complet du matin au matin. Et l'indication de la durée totale d'un jour de vingt quatre heures se faisait à l'aide de la formule « jour et nuit » (cf. Nb 9, 21; 1 R 8, 59; Ps 1, 2), ou d'une autre formule équivalente, mettant le jour avant la nuit (cf. Dt 28, 66-67; I S 30, 12; Is 28, 19; Jr 33, 20). Mais après l'Exil, cet ordre fut renversé (cf. 1 R 8, 29; Is 27, 3; 34,10; Est 4, 16; Jdt 11, 17; Ps 55, 16). Il était devenu usuel de compter les jours « de la nuit à la nuit ».⁴⁵⁷

En définitive, les versets 5-6 mettent en relief à l'aide de l'alternance du sommeil de la nuit (שנה) au matin (בקר) matin et du matin (בקר) à la nuit (ערב), l'idée selon

⁴⁵³ M. DAHOOD, *Psalms*, p. 324. Le sens métaphorique de ce verbe, exige qu'on l'interprète comme au Ps 77,18. Le verbe זרם se lirait aussi facilement comme un verbe de création, car il met en lumière ici au verset 3, la supériorité de l'action créatrice de Dieu qui plonge l'homme dans un profond sommeil.

⁴⁵⁴ M. SØEBØ, יום, p. 22, note à ce sujet que «The day as daylight is the temporal center to which the other major words of time relate in two sequences. The first starts with the beginning of the day in the morning, marked by sunrise and the morning light preceding it. (Ne 8, 3) ».

⁴⁵⁵ K. SEYBOLD, « Zu den Zeitvorstellungen in Psalm 90 », p. 340.

⁴⁵⁶ R. ALTER, *Art de la poésie biblique*, p. 176.

⁴⁵⁷ A. STIGLMAIR, לילה, p. 536.

laquelle la vie humaine est une période de courte durée. « Ces versets 5-6 comparent la vie humaine à une seule journée ». ⁴⁵⁸ De plus, au regard du vocabulaire de la nature qu'il utilise, cette brièveté de l'existence humaine est comparée à la durée de vie d'une plante. L'homme et la plante partagent un même destin : Ils naissent, vivent, mais finissent par mourir. ⁴⁵⁹ Ainsi s'explique le destin des hommes de toutes les générations du monde (Is 40, 6-8; Ps 37, 2; 103, 14-16).

Il y a lieu de dire que, dans ces versets à travers les indications temporelles et les métaphores de la nature, le psalmiste englobe le temps biologique et le temps physique de l'homme et de la plante, à savoir, sa naissance (le matin) et sa mort (le soir). Ces versets font état de la durée de l'existence de l'homme, et de l'herbe comme des créatures de Dieu. Selon le sens du verbe זרם, Dieu lui-même plonge l'humanité dans un profond sommeil. Dans ce sens, Dieu serait à l'origine de la fragilité du temps de l'homme. Il décrète lui-même la loi irréversible de la mortalité de l'homme. ⁴⁶⁰ Pour le psalmiste, le temps pour l'homme est cet impératif même de la dégénérescence, constitutif des corps, de la matière, de l'esprit sous la forme de ses œuvres qui apparaissent, se déploient jusqu'à l'accomplissement de leur maturité à la fois interne et historique, puis passent de mode, s'altèrent, finissent par ne plus exister, même plus dans le souvenir. Ce temps de l'homme signifie le temps de la vie, mais aussi le temps de la mort. Devant ce temps, l'homme assiste impuissant au travail du temps dont l'amertume consacre l'échec de toute interprétation idéaliste à son sujet. Car ce temps finit, et il est bref. Il passe et il emporte l'homme. ⁴⁶¹

δ. Conclusion des versets 1-6.

Les indications temporelles ainsi que les métaphores verbales et nominales utilisées dans la première tranche littéraire des versets 1b-6 mettent en lumière l'existence d'une pluralité des temps. On y voit d'une part l'éternité du temps de Dieu aux

⁴⁵⁸ P. AUFFRET, « Essai sur la structure littéraire du Psaume 90 », p. 272.

⁴⁵⁹ Le substantif ערב est aussi une métaphore qui indique la fin de la vie ou la mort d'une plante ou d'un homme. Voir Qo 3, 20.

⁴⁶⁰ F. L. HOSSFELD & E. ZENGER, *Psalms II*, p. 422.

⁴⁶¹ M. BEAUDE, *Théologie du temps*, p. 17. On lira avec intérêt R. WALLIS, *Le temps, quatrième dimension de l'esprit*, 1966.

versets 1-2. 4, et d'autre part, la brièveté du temps de l'homme aux versets 3. 5-6. Ces deux temps sont présentés dans un contraste frappant. En effet, les versets 1-2. 4 définissent avec des images concrètes l'éternité de Dieu. Un Dieu, dont le temps n'a ni début, ni fin, et qui plus est, vit avant le temps de l'homme, et gouverne tous les temps des hommes. Pour le psalmiste, ce Dieu est le créateur de l'univers tout entier. Il règle le rythme du cosmos, gouverne les lois de la nature botanique et humaine. A ce titre, le temps n'a aucun effet sur lui. Il peut intervenir dans l'histoire de l'homme, et de tous les hommes de toutes les générations. Aussi, le psalmiste, utilise des indications temporelles et des métaphores nominales et verbales familières à l'homme biblique, pour solliciter l'intervention de Dieu dans l'histoire des hommes de tous les temps.

A l'opposé de ce temps de Dieu, les versets 3. 5-6, dans un style de méditation sapientielle, constatent et assument la réalité de l'éphémère existence de l'homme. Le motif de la fragilité de l'existence humaine apparaît ici à travers les indications אנוש, אדם, le substantif דכא, le verbe זרם, qui marque la souveraineté de Dieu sur l'homme, et par la comparaison de l'homme avec l'herbe, dont la durée de vie est équivalente à une seule journée. Pour l'homme en effet, le temps est court, limité, il a un début et une fin. Par conséquent, le psalmiste fait découler l'éphémère existence de l'homme, à partir de sa nature d'être mortel, et dans le cadre du destin commun qu'il partage avec l'herbe. Pour l'homme, c'est le thème du temps qui sert de critère de différence entre Dieu et l'homme, mais c'est aussi un trait qui aide l'homme à mieux comprendre le destin et le sort qui lui est réservé en tant qu'être tiré de la poussière. Cette première section se termine pour l'homme par la reconnaissance de l'éternité de Dieu, et par l'acceptation de son destin. A la différence de Dieu, l'homme doit accepter qu'il est un être tiré de la poussière. Donc un mortel.

d. Le temps par rapport à la souffrance humaine (vv. 7-12).

Après l'énoncé du principe général sur la condition humaine (vv. 3-6), le psalmiste en arrive aux versets 7-12, à décrire les conditions de la vie et la situation particulière que traverse la communauté d'Israël. Le ton du poème change. Le psalmiste

s'identifie à sa communauté, en s'exprimant à la première personne du pluriel.⁴⁶² Il renoue ainsi avec le pronom pluriel, לָנוּ du verset 1. Les deux sections, à savoir les versets 3-6 d'une part et 7-12 d'autre part, sont reliées par la conjonction כִּי⁴⁶³ au début du v. 7. Dans ce sens, les versets 7-12 continuent, mais d'une autre façon la problématique du temps soulevée aux versets 1-6. Le temps des verbes dans ces versets change aussi. En effet, les deux formes verbales כָּלָה, בָּהֵל au *qal* parfait pour le verset 7, et le participe עֹלְמָנִי au v. 8,⁴⁶⁴ décrivent un événement particulier, relatif au temps présent d'Israël après l'Exil.⁴⁶⁵ Le psalmiste voit dans la situation douloureuse de son peuple une conséquence de la faiblesse à laquelle Dieu a condamné l'humanité. Pour l'homme le psalmiste en effet, la prise de conscience de sa fragilité est une occasion de formuler une prière. Ici, la communauté elle-même se livre à une confession publique, où culpabilité et résignation s'entremêlent. Dans ce sens, le psalmiste devient lui-même à la fois l'orant qui plaide pour sa communauté et le sage qui propose à sa communauté une voie de sortie par rapport à une situation qu'il perçoit comme une manifestation de la colère de Dieu. L'étude de cette nouvelle section littéraire va prendre en compte la conception du temps dans les trois unités littéraires: les versets 7-8. 9-10; et 11-12.

⁴⁶² F. L. HOSSFELD & E. ZENGER, *Psalms II*, p. 422: « The section in vv. 7-10, which shifts back to the « we » perspective, emphasizes on the one hand that the petitioners experiences the mortality that is lamented in vv. 3-6 in their own bodies, but on the other hand intensifies the accusations that, in view of God's wrathful actions, this lifetime, so brief and transitory, is really no life at all. The petitioners reproach God that a life thus threatened by death prevents any joy in life and makes life nothing but a burden ».

⁴⁶³ Ainsi J. SCHNOCKS, *Vergänglichkeit und Gottesherrschaft*, p.84.

⁴⁶⁴ T. KRÜGER, « Psalm 90 und die Vergänglichkeit », p. 201. Pour P. JOUON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, p.302, le participe a la même valeur que l'imparfait : il exprime plus expressément le présent et la nuance durative.

⁴⁶⁵ R. J. CLIFFORD, « Psalm 90 », p.199: «The past tenses of vv. 7-10 mark them as different from vv. 1b-6; they describe a specific event rather than a general condition». Ainsi aussi T. KRÜGER, « Psalm 90 und die Vergänglichkeit »: « vv. 7-9 beschreiben dann die aktuelle Situation des Sprecher des Textes. Sie hebt sich einerseits ab von ihrer vergangenen Situation, wie sie V.1b darstellt, unterscheidet sich aber andererseits auch von der generellen conditio humana, de V. 3-6 zur Sprache bringen. Nicht die generelle 'Vergänglichkeit des Menschen' ist Gegenstand der Klage. Beklagt wird angesichts dieser ohnehin gegebenen Vergänglichkeit die spezielle Situation, daß 'wir' jetzt – aufgrund eigenen Verschuldens!- durch den Zorn Gottes zugrunde gehen», p. 192. Mais un avis contraire dans F. L. HOSSFELD & E. ZENGER, *Psalms II*, p. 417 : « The thesis emphatically presented by T. KRÜGER that the suffix conjugations in vv. 7-9 are to be understood as representing a one time, individual circumstance in the past, and not in the sense of an ongoing and repeated event has not convinced us. Against this thesis is above all v. 10 which concludes the sequence of clauses in vv. 7-9 (time neutralnominal clauses). It is undisputed that in vv. 7-10 the current situation of the speakers (we), experienced and lamented as an actualization of vv. 3-6, is the subject, but that this is supposed to be a special one-time situation is contrary, in our opinion, to the overall course of the psalm». Voir aussi E. J. KISSANE, *The Book of Psalms II*, p. 424.

α. La vie de l'homme sous la colère de Dieu (vv. 7-8).

*Car nous avons été consumés dans ta colère,
et dans ta rage, nous avons été terrifiés.
Tu as placé nos péchés devant toi,
Et ce qui est caché devant la lumière de ta face.*

Les deux versets qui introduisent cette nouvelle section littéraire ne portent pas de manière explicite des indications temporelles au sens strict, mais ils n'occulent pas pour autant la réflexion que livre le psalmiste sur le temps et ses conséquences pour l'homme. Pour le psalmiste en effet, la vie de l'homme n'est pas seulement éphémère, comme on l'a vu aux versets 1-6, mais en plus, elle se déroule sous la manifestation de la colère de Dieu. Cette terrible vérité détermine la pensée du psalmiste dans ces deux versets reliés par le tandem « péché et colère ». On voit en effet d'une part comment au v. 7 à l'aide des termes exprimant la colère de Dieu (אף, חמה) et le châtement (בהל, כלה) qu'il inflige à l'homme, le psalmiste cherche à montrer la supériorité de Dieu sur sa créature. Ici, le verbe כלה⁴⁶⁶ fait allusion à la destruction complète, et à l'anéantissement de l'homme en face des événements terribles qu'il rencontre dans son existence. Le verbe כלה est accompagné du בהל,⁴⁶⁷ comme l'effet que cette destruction produit sur l'homme (voir aussi Ps 6, 3-4; 48,6). Ces deux verbes accentuent la tragédie que vit le psalmiste à la suite des malheurs qui se sont abattus sur sa vie, comme une conséquence de la colère de Dieu pour ses péchés. Le verset 7 établit par conséquent une relation entre « colère-châtiment.⁴⁶⁸ On le voit, Dieu qui était le protecteur d'Israël au verset 1, devient dans ce verset l'auteur des troubles qu'il connaît. Il punit l'homme qui s'est détourné de lui. Il en est de même pour le v. 8. Il traduit la même réalité par le biais des considérations exprimées par les substantifs עוונתינו, עלמנו, relatives aux offenses faites à YHWH, le Dieu d'Israël. Dans ces deux versets, on comprend nettement la relation que le psalmiste établit entre les péchés et le châtement. Le péché de l'homme a pour résultat le châtement de Dieu. Ces deux versets baignent dans une atmosphère qui rappelle la traditionnelle thèse, considérant la mort comme le salaire

⁴⁶⁶ F. J. HELFMEYER, כלה, p. 158.

⁴⁶⁷ B. OTZEN, בהל, p. 5. The verbe בהל is used to describe man's terror of Yahweh. It used in certain psalms of the man whom God has forsaken (Pss 30, 8; 104, 29).

⁴⁶⁸ Pss 88, 8; 89, 47.

du péché.⁴⁶⁹ « La relation péché-châtiment ne peut être comprise que sur la toile de fond de la pensée magique qui forme sa préhistoire. Pour cette pensée, la mauvaise action engendre d'elle-même des conséquences mauvaises ». ⁴⁷⁰ La punition de Dieu prend la place de l'effet spontané produit par une mauvaise action. De plus, la terreur que lui inspire la colère de Dieu, lui fait découvrir la puissance de Dieu, capable de voir les fautes cachées (עלמוני) de l'homme. A travers la relation entre le péché et le châtement, le psalmiste développe le thème du jugement⁴⁷¹ et de la souveraineté de Dieu, qui juge l'homme par sa colère. Il sait tout de lui. Il sonde les cœurs et les reins de l'homme (Ps 7, 10). A travers ces deux thèmes, le psalmiste renoue avec le thème de la fragilité des versets 1-6, qui n'a jamais quitté son esprit, en en soulignant la distance qui sépare l'homme de Dieu. Le psalmiste ne peut s'expliquer dès lors la brièveté de la vie que comme la conséquence du péché de l'homme.⁴⁷² L'homme en tant qu'être humain est sous le coup de la colère de Dieu (Job 14, 1-7). Celle-ci pourrait même ne pas être étrangère à sa création. Il aurait fait l'homme afin de mieux le dominer. Comme une expression de sa puissance, la colère devient un instrument au service de ses intentions, car tout ce que YHWH fait a un but qui est l'instauration de sa royauté et dont le grand jugement sera l'acte décisif.

β. Les effets de la colère de Dieu (vv. 9-10).

*Oui, tous nos jours ont décliné sous ton emportement,
 Nous avons consumé nos années comme un murmure
 Les jours de nos années [sont] soixante dix-années
 Et si la vigueur y est, quatre-vingts années
 Et leur agitation [est] peine et malheur
 Qui passe vite et nous nous envolons.*

⁴⁶⁹ cf. Gn 39, 9; 2 S 12, 13; Rm 6, 23; 1 Co 15, 26. Pour F. L. HOSSFELD & E. ZENGER, *Psalms II*, p. 422, interprète les versets 7-8 à la lumière de la tradition textuelle du livre de Genèse : « In vv. 7-8, the section takes up the traditional thesis that death is the wages of sin, and even intensifies it (much like Job's friends in the book of Job) with a reference to the many hidden, unknown sins that rightly evoke God's deadly wrath. That is the view of a human life that is evil from youth (Gn 6, 5) and radically incapable of standing before God ».

⁴⁷⁰ C. WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 154.

⁴⁷¹ Puisqu'il développe le motif de la colère de Dieu et du jugement, le psalmiste ne se concentre pas sur la nature du péché ou sur la possibilité du pardon (Ps 103 péché et pardon) (Le lien entre péchés, colère de Dieu et jugement est attesté dans Dt 4,25-28; 5, 9-11; 7, 10; 9,19-26; 11,16-17. 28; 17,2-5.12; 18, 19; 21,18-21; 27,15-26; 28,15-68.)

⁴⁷² R. ALTER, *Art de la poésie biblique*, p. 176; E. PODECHARD, *Psaumes*, p. 126.

Les versets 9-10 forment une petite unité assez consistante, que structure la répétition de la séquence יום et שנה, comme une inclusion thématique.⁴⁷³ On pourrait interpréter dans le même sens les indications temporelles qu'ils comportent.⁴⁷⁴ Ainsi כל-ימינו et שנינו du v. 9 sont parallèles à ימי-שנותינו du v.10. Avec M. GIRARD, on peut noter que le verset 9 parle de la fin (le *terminus ad quem* de la vie humaine), tandis que le verset 10 indique la durée maximale de l'existence humaine, c'est-à-dire entre le terme *a quo* et le terme *ad quem* (longévité) de la vie de l'homme.⁴⁷⁵

1. La fin des jours de l'homme (v. 9).

La thématique du v. 9 se comprend en lien avec le verset 7, à travers la répétition des mots-crochets : עברה et כלה. Le verset 9 dans ce sens, met en exergue une des conséquences du péché de l'homme à travers l'idée de la fin, et de l'extinction de ses années. On comprend dès lors que les deux indications temporelles יום et שנה soient ici utilisées comme des termes qui désignent la vie dans sa totalité. Au verset 9 cependant, les deux substantifs יום et שנה s'accompagnent du verbe פנה, qui détermine leur sens. En effet, utilisé comme une métaphore, qui indique le déclin du jour, ou la fin du jour (cf. Jér 6, 4).⁴⁷⁶ Dans ce sens, l'expression כי כל-ימינו פנו ne vise pas la mort physique de tous les hommes, mais elle désigne plutôt la fin de la vie ou la fin d'une génération qui a péché.⁴⁷⁷ Cette fin des jours et des années de l'homme est explicitée au v. 9c au moyen d'une métaphore dont le sens reflète la réalité éphémère de la vie : « Nous avons consommé nos années comme un murmure ». Dans cette perspective, le substantif הנה s'interprète en rapport avec le verbe הנה, qui fait penser à un court soupir humain qui va vers une extinction définitive.

Dans ce sens, l'expression כנור-הנה, du verset 9, met en relief une idée apparentée à l'extinction d'un son de musique (cf. Ps 92, 4).⁴⁷⁸ Cette expression pourrait dès lors

⁴⁷³ M. GIRARD, *Les Psaumes*, p. 508.

⁴⁷⁴ P. AUFFRET, « Essai sur la structure littéraire du Psaume 90 », p. 267.

⁴⁷⁵ M. GIRARD, *Les Psaumes*, p. 508.

⁴⁷⁶ Voir aussi Gen 24, 63; Dt 23, 12.

⁴⁷⁷ Voir J. SCHNOCKS, *Vergänglichkeit und Gottesherrschaft*, p155 : « כל-ימינו : Synonym für « unser ganzes Lebens »

⁴⁷⁸ R. ALTER, *Art de la poésie biblique*, p. 176.

se référer ainsi à la dernière haleine ou au soupir qui se produit à la fin d'une vie.⁴⁷⁹ Il faudrait dès lors comprendre l'expression : כְּלִינֵנוּ שְׁנֵינֵנוּ כְּמוֹ-הַגָּהַ comme l'extinction d'une période de la vie de l'homme. Ici, l'allusion est sans doute claire par rapport à la fin de l'époque davidique, et à l'Exil qui s'en est suivi.⁴⁸⁰ A cet effet, l'idée de la mort, qui est sous entendue, se comprend, non dans le sens physique du terme, mais bien comme une rupture avec Dieu.⁴⁸¹ Après cette rupture, l'homme puni par Dieu est comme mort.⁴⁸² Comme aux versets 7-8, le verset 9 parle de la fragilité de l'homme à travers la manifestation de la colère de Dieu. Dans ce sens, on pourrait rapprocher le verset 9 du Ps 39, 5 :

*SEIGNEUR, fais-moi connaître ma fin et quelle est la mesure de mes jours,
que je sache combien je suis éphémère!*

Dans ce verset, le psalmiste à l'aide des indications temporelles familières, nous plonge dans une méditation hautement imprégnée de la pensée post-exilique où il se sent comme mort spirituellement, à la suite de ses péchés contre Dieu. Le thème de la fragilité qui apparaît ici lui sert d'occasion pour livrer un message percutant à son peuple.⁴⁸³ Dans ces derniers Psaumes, le lien entre mortalité-péché, n'est pas de cause à effet, mais traduit la réalité du caractère éphémère de l'homme.⁴⁸⁴

⁴⁷⁹ Voir Ps 31, 1 « car ma vie se consume (כְּלָהָה) en affliction et mes années en soupirs; ma vigueur succombe à la misère et mes os se rongent ». Voir aussi, Ps 78, 33: Il consuma (כְּלָהָה) en un souffle leurs jours, leurs années en une panique.

⁴⁸⁰ D'après K. SEYBOLD, « Zu den Zeitvorstellungen », p. 105, il s'agit sans doute de la catastrophe de la fin de l'État de Juda, à la fin du premier temple. Le point de comparaison pourrait alors se trouver encore une fois dans l'évaluation de la qualité des années au v. 15, qui parle des années d'autres fois.

⁴⁸¹ Pour W. H. SCHMIDT, « Der Du die Menschen lässt sterben », p. 130.

⁴⁸² On lira à ce sujet le commentaire de J. CLINTON McCANN, « *A theological introduction to the Book of Psalms* », p. 160 « The phrase 'judgement of death' need not mean physical death. In biblical terms, death fundamentally to be alienated from God. In this sense, sin always results directly in death. The first humans sinned; they alienated themselves from God against God's intention; and so do we. Therefore, physical death becomes a problem. If we accepted our lives as a gift of God, and if we entrusted the future of our lives and the life of the world to God, then physical death would be no problem. It could be accepted as part of God's plan. But in the presence of sin, human transience is a problem. Failing to trust God, we fear physical death, and the fear of death itself becomes death-serving. That is, it further alienates us from God. Thus, while sin and death are related, the relationship is not necessarily causal. Sin does not cause physical death. Rather, sin involves alienation from God, which makes physical death a problem. And when physical death is feared, then it becomes necessary to conclude that death causes sin ».

⁴⁸³ K. SEYBOLD, « Zu den Zeitvorstellungen », p.103.

⁴⁸⁴ Voir aussi Ps 102, 3-11; 103, 15-16.

2. La durée de la vie de l'homme (v. 10).

Comme au verset 4, le psalmiste livre sa conception du temps de l'homme par le biais des chiffres ordinaires du quotidien de l'homme. Selon lui, les jours de l'homme, en effet, varient entre 1 et 70 ans pour tous les hommes, ou entre 1 et 80 ans pour les plus vigoureux. L'interprétation des chiffres du verset 10 découle du sens du verset 9 auquel il est lié. En effet, l'expression *ימי-שנותינו*⁴⁸⁵ reprend les substantifs correspondants *יום* et *שנה* du verset 9, pour désigner la durée et la totalité de l'existence de l'homme.⁴⁸⁶ Dans ce sens, ces chiffres de 70, de 80 ou même de 100 (cf. Sira 18, 9), apparaissent comme un âge idéal,⁴⁸⁷ rarement atteint en Israël (cf. II Sam 19, 33).⁴⁸⁸ Aussi, devons-nous comprendre à l'instar de Gn 6, 5 que lorsque l'auteur sacré parle de l'âge de l'homme limité à 120 ans, il pense notamment à la limite de la durée de l'existence humaine. Sir 18, 8-9 donne à notre avis une bonne interprétation de ce verset, quand il note ce qui suit :

*Qu'est-ce que l'homme? À quoi sert-il ? Que signifie le bien ou le mal qu'il fait ?
S'il vit cent ans, c'est déjà beaucoup.*

Toutefois, il est important de ne pas ignorer la présence au verset 10c de la conjonction adversative *ו* qui a pour fonction d'établir une opposition entre la partie précédente (cf. v. 10ab) et la partie suivante (v. 10cd). De la sorte, on pourrait comprendre que les chiffres cités, bien qu'ils paraissent énormes pour l'homme, doivent être regardés comme la limite de l'existence humaine. Ils signifient que le temps de l'homme est mesuré et quantifié, tandis que celui de Dieu ne connaît

⁴⁸⁵ Voir Gn 25, 7 « *ימי שני-חיי* »; 47, 8 « *ימי שני* »; 2 S 19, 35: « *ימי שני* », ont le sens de la durée de l'existence de l'homme.

⁴⁸⁶ D'autres auteurs interprètent les chiffres des versets d'après le contexte du Poème. Ils représentent la durée de l'Exil. Ainsi T. KRÜGER, « Psalm 90 und die Vergänglichkeit », p. 207; R. J. CLIFFORD, « Psalm 90 », p. 200: «The numbers 'seventy... eighty' suggest perhaps that the the community has been afflicted for a very long time. It is conceivably a reference to the Exile, for 'seventy years' is a round number for the Exile in Jer 25, 10-11 and 29, 10 ».

⁴⁸⁷ Ainsi A. A. ANDERSON, *The Book of Psalms*, p. 653; E. KISSANE, *The Book of Psalms*, p. 425.

⁴⁸⁸ Un survol rapide sur la durée de vie de quelques personnalités suffit de noter que 70 ou 80 ans, paraissent comme une longévité inaccoutumée. Il suffit, pour s'en rendre compte, de regarder de près la durée de vie de 14 rois de la maison de David entre 926 et 597 avant Jc. En effet, 56 pour Roboam (2 chr 12, 13) ; 21 pour Achazias (2 R 8, 6), 66(8) pour Azaria (2 R 15, 2), 54 ou 56 pour Ezéchias (2 R 18, 2); 38 pour Josias (2 R 22, 1); 55 pour Josaphat (1 R 22, 42); 45 pour Joas (2 R 12, 2); 40 pour Jothan; 66 pour Manassé (2 R 21, 1); 36 pour Joram (2 R 23, 36); 38 pour Joram; 38(54) pour Amatsia (2 R 14, 2); 35 pour Achaz (2 R 16, 2); 22 pour Amon (2 R 19, 21). On note avec H. W WOLFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, p. 105 que l'espérance de vie à cette époque pouvait probablement varier entre 66 et 21 ans. La moyenne d'âge était proche de 44 ans. (David seul aurait atteint cet âge d'après II Sam 5, 4).

aucune limite. A cet effet, le verset 10c rejoint l'idée exprimée au verset 4, mais dans le sens inverse de la progression, à savoir : les jours de l'homme, même s'ils vont du plus petit (70 ans) au plus grand (80 ans), ne dépassent jamais le chiffre de 1000 ans, alors qu'ils ne sont qu'un bref intervalle aux yeux de Dieu.⁴⁸⁹ « On notera aussi la parenté de thème entre les versets 5-6 et 10: de même que l'herbe fleurit, puis se fane en peu de temps, de même les années vont jusqu'à 70, au plus 80 ans, mais c'est bientôt la fin. Aux versets 5-6 il s'agit des hommes en général (comme en 3-4) et en 10 de « nous », mais le sort des uns et des autres, quoique exprimé différemment, est bien semblable ».⁴⁹⁰ Les autres membres du verset 10cd renforcent cette idée à propos de la souffrance de l'homme et de la durée de son existence. On le voit en effet, le psalmiste applique à l'homme un verbe (עוֹף) souvent utilisé pour les vols des oiseaux et des sauterelles (cf. Dt 4, 17, Na 3, 16), pour exprimer une fin où la mort, provenant de la colère de Dieu.⁴⁹¹

Par ailleurs, le psalmiste se sert aussi des substantifs אֵוֶן et עִמָּל, pour ajouter une note pessimiste aux énoncés qui sont en eux mêmes déjà difficilement appréhendables pour l'homme. On le constate en effet, par la présence du mot עִמָּל, particulièrement cher à Qohélet,⁴⁹² le psalmiste fait allusion à l'aspect pénible de l'existence humaine (Ps 73, 5), à la frustration ressentie à peiner pour un résultat éphémère, transitoire et par surcroît, qui ne rapporte aucun profit (Ps 7, 15. 17; 10, 7. 14; 25, 18; 55, 11; 107, 12). A ce substantif, ne sont associés que des éléments négatifs, comme misère et malheur. Tandis que le second substantif אֵוֶן, vise le mal en ce qu'il a de décevant et de vain pour l'homme. Ce substantif désigne à la fois le trouble qui mène vers l'iniquité ou l'idolâtrie, mais aussi le vide que l'on en retire. Comme dans la littérature sapientielle, l'utilisation de cette paire de mots, אֵוֶן et עִמָּל, rappelle le tragique destin de l'homme (cf. v. 3), mais aussi la souffrance que

⁴⁸⁹ R. ALTER, *Art de la poésie*, p. 177.

⁴⁹⁰ P. AUFFRET, « Essai sur la structure littéraire du Psaume 90 », p. 267.

⁴⁹¹ R. J. CLIFFORD, « Psalm : Wisdom meditation », p. 200: « In Hos 9,11, Job 20,8 and Prov 23,5, the verb has the nuance of disappear never to reappear, which is exactly the argument made in Psalm 90: let us see your gracious side, for we are passing away never to return ».

⁴⁹² On a toujours cité Qo 1, 3 pour éclairer le sens de ces deux termes dans ce Psaume. Cependant, le sens qu'il véhicule ici est différent. Plutôt qu'un texte pessimiste, le Ps 90 est une ouverture à la reconnaissance des limites de l'homme (Voir, la suite des versets 11-12). On peut aussi lire à ce sujet le commentaire de R. J. CLIFFORD, « Psalm 90 »: « The usages (for עִמָּל) in Psalm 90 and Qoheleth are completely different, however. Qoheleth counsels acceptance of unremitting toil as an inescapable part of life, whereas Psalm 90 regards it as an aberration and prays that God will take it away ».

⁴⁹³ Voir Ps 7, 15; 10, 7; 55, 11; Is 59, 4; Jb 5, 6; 15, 35; Ha 1, 3.

l'homme éprouve dans une situation dramatique dans laquelle il se trouve et qu'il dénonce dans ses prières. Ainsi, dans la continuité des idées développées aux versets 3. 5-6, on peut affirmer que le psalmiste par delà l'évocation du châtement que Dieu inflige à l'homme (vv. 7-8), considère la durée de l'existence humaine et les limites qui lui sont imposés par Dieu, comme une condition inhérente à sa nature.

3. La demande de la sagesse aux versets 11-12.

*Qui connaît la force de ta colère
Et [qui] expérimente la violence de ton emportement
Pour bien compter nos jours, enseigne-[nous]
Et nous obtiendrons un cœur de sagesse*

Les versets 11-12 sont étroitement liés par un vocabulaire sapientiel qui leur donne une teneur singulière.⁴⁹⁴ On observe en effet, d'une part, la mise en évidence de la question rhétorique du verset 11ab, qui ne laisse aucun doute sur la réponse que le psalmiste puisse attendre. Et d'autre part, la présence du verbe ידע et de l'expression לבב חכמה comme une preuve de l'emprise sapientielle de l'enseignement que le psalmiste propose à la fin de cette méditation sur le temps de l'homme. Ces deux versets reprennent les enseignements des versets précédents. On le voit, le verset 11 portent les deux substantifs אף et עברה exprimant la colère de Dieu des versets 7-9, mettant ainsi en relief le châtement que Dieu inflige à Israël à cause de ses péchés. Le sens de la question rhétorique avec l'expression מי יודע, est donc lors clair. Elle met en exergue d'une part l'incapacité de l'homme de mesurer l'intensité de la colère de Dieu,⁴⁹⁵ et d'autre part, l'incapacité de l'homme de maîtriser la colère de Dieu. Au verset 12, on voit apparaître le substantif יום qui sans conteste touche au thème des versets 5-6.10 et même aux versets 7-9 à propos de la condition humaine. Comme on peut s'en rendre compte, ces deux versets se présentent à la fois comme l'aboutissement de toutes les constatations amères du

⁴⁹⁴ M. GIRARD, *Les Psaumes redécouverts*, p. 508.

⁴⁹⁵ J. L. MAYS, *Psalms*, p. 294: « The question is rhetorical; it has a critical and instructional function...The psalmist has the congregation pray for the wisdom of heart/ mind that comes from considering the finitude of human existence, its frustration and brevity ». Voir aussi J. CRENSHAW, « *Miyodea* in the Hebrew Bible », pp. 274-275. Le sens de l'expression est identique dans 2 S 12, 22; Jl 2,14; Jo 3,9; Ps 90,11; 6,12. Pour l'interprétation de cette expression, R. J. CLIFFORD, « Psalm 90 : Wisdom meditation », p. 202, pense à la durée de l'Exil (ou de la souffrance): « 'Who knows' as expressing the community's ignorance of the duration of divine wrath. ... Ps 39, 5 is the best solution to these problems is to suppose that the poet is asking to know the term not of human life but of the divine anger causing the community's tribulations ».

psalmiste aux versets 1-10,⁴⁹⁶ mais aussi comme une ouverture aux versets 13-17.⁴⁹⁷

En ce qui concerne le temps de l'homme, ces deux versets conduisent à une prière pour la sagesse en tant que une réponse légitime à la condition humaine. La sagesse demandée se dévoile à travers le choix des mots du psalmiste dans l'expression למנות ימינו כן הודע. Dans le texte hébreu, le verbe מנה peut révéler plusieurs sens.⁴⁹⁸ En effet, compter les jours de l'homme revient à les mesurer, à les calculer (Gn 3, 16; Nb 23, 10), ou à les énumérer pour leur quantité, à les répartir par portions de périodes et par phases qui appartiennent à un ensemble. Dans ce sens, compter les jours, revient à périodiser les époques, les phases, les différentes saisons de la vie et leurs différentes possibilités. On les compte, les recompte, afin de trouver le fil conducteur qui opère à travers les différents conflits et événements. Finalement, compter les jours consiste à les disséquer comme le fait Qohélet⁴⁹⁹ par rapport à leur spécificité. (cf. Qo 2,24; 3,12; 5,17-19; 9,7-9). Néanmoins, contrairement à Qohélet, le sens de cette expression est à prendre comme le résultat d'une réflexion de sagesse. Ici, l'objet de la méditation du psalmiste est liée aux jours de l'homme (cf. יום, vv. 5-6. 9-10. 12).⁵⁰⁰ On comprend dès lors, que l'expression למנות ימינו כן הודע soit orientée vers une acceptation positive de la fragilité de l'existence. Le temps de l'homme est un don de Dieu. Une telle vérité relativise la peur de nos fragilités, qui devient l'occasion de la prière qui suit aux versets 13-17.

⁴⁹⁶ M. E TATE, *Psalms*, p. 442.

⁴⁹⁷ P. AUFFRET, « Etude structurelle », p. 270.

⁴⁹⁸ Voir: 2 S 24, 1-9; 2 R, 12, 11; 20, 25; Is 53, 12; Ps 147; Si 40, 29.

⁴⁹⁹ La réflexion de Qohélet et celle du psalmiste à ce sujet présentent plus d'un point de parenté, comme en témoignent les termes suivants : (בני-אדם : Qo 1,13; 2,3. 8b//Ps 90,3); (מנה : Qo 1,15//Ps 90,12); (ראינו : Qo 2, 1//Ps 90,15); (שמחני : Qo 2, 1.10//Ps 90, 14-15 et עמל : Qo 2, 10-11//Ps 90,10). Cependant, le psalmiste ne partage ni son pessimisme quant à la sagesse, ni sa déception quant au bonheur possible de l'homme. Voir à ce sujet P. AUFFRET, « Essai sur la structure littéraire du Psaume 90 », p. 263; F. L. HOSSFELD & E. ZENGER, *Psalms II*, pp. 422-423: « In Ps 90, 12 one can at most conclude implicitly, from the concept of the wise heart to a sensible construction of one's life. The wise heart makes possible a view of the word that is realistic and affirmative of reality-even that of death. If Wisdom means the art of living, the ability here asked of God (v.12 is a petition to God) to say yes to life and to live that yes (in the minds of the many things that deserve a no) is Wisdom's art of living par excellence. Of course, the perspective on the shaping of a life in v.12 remains rigidly concentrated on humanity. The following section, vv. 13-16, with its deeply theocentric perlowing, is set in contrast to this ».

⁵⁰⁰ Ainsi la traduction de H. M WAHL : « Enseignes-nous à réaliser que l'humanité est lié à la mortalité », (cité par R.J. CLIFFORD, « Psalm 90 », p. 203, il commente le v.12 à la lumière du Ps 39, 5 « The phrase 'to count our days aright cannot mean 'let us knows the brevity of human life'. As noted und er Psalm 39 'to count our days' means numbering or counting days, months, and years. Ps 90, 12 thus refers to an accurate knowledge of the time period of the divine wrath ».

Aussi, le psalmiste à travers ces verbes, מנה et ידע met en exergue l'importance de la sagesse divine (Pr 8, 17; Ps 104, 29-30), comme la finalité de sa prière du Psaume 90. Il demande une sagesse qui consiste à comprendre que Dieu est le maître du temps, et de la vie,⁵⁰¹ et que tout lui appartient en tant que Créateur (Pss 8, 4; 19, 2-7; 30, 10; 55, 24; 104; Si 43; Il S 24, 1; Is 37, 17-18). On peut déceler deux idées fondamentales dans ces versets, à savoir : la possibilité de contourner la fragilité de l'homme, et l'attestation d'un discours-synthèse sur la constatation de la fragilité de la vie qui conduit à la sagesse. La préoccupation majeure du psalmiste dans ce Psaume est de mettre en valeur ce double objectif. La demande de la sagesse se comprend, comme la grâce d'accepter et d'embrasser la condition humaine.⁵⁰² Il ne s'agit nullement d'une sagesse de résignation, encore moins d'une demande de l'immortalité,⁵⁰³ mais bien d'une demande de la connaissance que laisse supposer la condition mortelle de l'homme.⁵⁰⁴ Cette sagesse est qualifiée dans la littérature sapientielle de l'art de la mesure. En effet, vivre avec réalisme le temps de l'homme, c'est acquérir la vraie sagesse, la sagesse par excellence.⁵⁰⁵ C'est acquérir en même temps une vision du monde plutôt réaliste et positive de la vie et de l'existence humaine, et ce malgré la mort et la fragilité du temps de l'homme. Ce réalisme du psalmiste se comprend dès lors à la conclusion des versets 1-2 comme une solution à la question du temps de l'homme. Cette sagesse porte une vision optimiste et encourageante de la vie humaine.⁵⁰⁶

⁵⁰¹ F. L. HOSSFELD & E. ZENGER, *Psalms*, p. 425.

⁵⁰² R. VIGNOLO, « Imparare a contare, imparare a pregare », p. 587.

⁵⁰³ H. M. WAHL, « Psalm 90, 12: Text, Tradition and Interpretation », pp. 118-120. La finalité de ce Psaume est de demander l'éternité de Dieu. La sagesse peut conduire au renversement de la situation de la fragilité de l'homme en la consistance de son temps.

⁵⁰⁴ B. VAWTER, « Post Exilic Prayer and Hope », p. 463 donne ce commentaire: « Give us wisdom: wisdom which, if it does not give understanding, at least makes us understand why we do not understand. Wisdom cannot really bring man to know God and his designs, but it can bring man to know himself in relation to God, to know that he is a sinful creature and that his lot is weakness. His destiny is to live briefly, and his best hope is to live wisely, that his days of joy may be at least the equal of his days of pain. Such is the grace that God can bestow. And so, the lesson of wisdom in Ps 90 is that the recognition of his own transitoriness man achieves a meaningful existence in the presence of his God. God is all that man is not: the eternal and the holy. Man is fleeting, and a sinner. To recognize these oppositions is to find true wisdom, to be saved by wisdom, for paradoxically the wisdom that saves is that which acknowledges that man cannot be wise, cannot really penetrate into that cosmic, divine wisdom by which all came to be ».

⁵⁰⁵ G. H. WILSON, *The Editing of the Hebrew Psalter*, p. 215: « Recognition of human frailty is the beginning of wisdom (Ps 90, 11-12); One needs divine wisdom to achieve the necessary "new" perspective ».

⁵⁰⁶ Pour A. ANDERSON., *Psalms*, p. 652: Le sens du v. 12 est pour acquérir un bon sens (Dt 32, 29) : « Thus the meaning probably includes the ideas of evaluation/ Judgment and the like. Perhaps the

C'est à juste titre que conclut J. CLINTON McCANN⁵⁰⁷ en commentant ce verset :

« God is not being implored to teach us to consider how oppressive our lives are, but rather to teach us how to accept the time we've been given as a gift. When this is done, when life is accepted as a gift and entrusted to God, then a "wise heart" is gained and physical death is no longer a problem. Human-transience, the reality of death as part of God's plan- becomes not an occasion for despair but an opportunity for prayer ».

γ. Conclusion des versets 7-12.

Les indications temporelles étudiées dans cette deuxième séquence littéraire, donnent lieu à une nouvelle présentation des temps de l'homme. En effet, à la différence des versets, 1-6, où le psalmiste livrait une réflexion générale sur la condition humaine, les versets 7-12 ramènent la problématique du temps à l'aujourd'hui d'Israël, dans la situation dramatique qu'il traverse. C'est le temps d'Israël dans la tourmente. Un temps de crise et de souffrance. Aussi, cette séquence révèle dans une atmosphère de confession de péchés, la culpabilité du psalmiste et de sa communauté, comme la source et la conséquence de la colère de Dieu. Trois idées forces se dégagent dans les séquences littéraires que nous venons d'étudier, comme réponses à la question de la fragilité de l'homme dans les versets 1-6. En effet, dans un premier moment, le psalmiste met l'une en face de l'autre, la souffrance et le péché de l'homme, dans l'objectif de mettre en valeur le lien qu'il les marque. Dans cette perspective, les péchés de l'homme apparaissent comme la cause de la colère de Dieu. Cette colère divine qui sévit et châtie le peuple tout entier. Il y a ici un sentiment profondément religieux et moral, qui s'inspire des traditions textuelles du livre de Genèse. (cf. Gn 2, 17; 3, 16, 3; voir aussi Gn 6, 5-7; Jb 4, 17-21). Pour le psalmiste, ce qui fait le malheur de la vie de l'homme, c'est le fait que les hommes n'ont pas fait attention à la violence de la colère divine. Ils ont offensé Dieu. La fragilité du temps trouve dès lors une réponse différente des versets précédents. Elle est en lien avec les péchés de l'homme.

English "deal with our days" gets to the meaning rather well »; ainsi, F. L. HOSSFELD & E. ZENGER, *Psalms*, p. 442.

⁵⁰⁷ J. CLINTON McCANN, *A theological introduction to the book of Psalms*, p. 160.

Dans un second moment, le psalmiste tire les conséquences de cette culpabilité à travers ses plaintes et ses regrets sur la fin d'une époque qui a été regardée comme une époque de lune de miel entre Dieu et son peuple. Dans cette section littéraire, le psalmiste considère l'éloignement de Dieu à ses côtés comme une vraie mort (v. 9). Aussi, pleure-t-il dans un réalisme proche de Qohélet sur la nullité de l'existence humaine. (v. 10). Ces deux versets 9-10, plongent ainsi tout le Psaume dans une ambiance pessimiste qui rappelle les enseignements de Qohélet et de Job, où le psalmiste découvre le vide et le néant qui englobent toute l'existence de l'homme. L'évocation des chiffres apparaît comme une limite imposée à une existence qui ne peut être éternelle, à l'instar du temps de Dieu. Enfin dans un troisième moment, le psalmiste sous forme de question rhétorique, présente l'incapacité de l'homme de comprendre la colère de Dieu et formule son souhait auprès du maître de la vie et du temps, d'acquérir la sagesse. Cette démarche du psalmiste d'acquérir la sagesse est la conclusion à la question sur le temps de l'homme, mais aussi une invitation à la reconnaissance de la fragilité de son temps. Aussi, pour le psalmiste, une seule chose compte : la crainte de Dieu, source et maître du temps et de la vie, plutôt que le nombre des années de l'existence de l'homme. Ces deux versets, au centre du Psaume 90, se lisent comme le socle qui soutient toute la charpente de l'édifice du Psaume 90.

Par ailleurs, on ne peut conclure cette séquence littéraire, sans signaler la tension qui existe entre les motifs de la colère divine (vv. 7-8) d'une part, et le réalisme de l'existence humains d'autre part (vv. 9-10). Le psalmiste exploite dans un même psaume deux thèses d'allure contradictoire. L'une qui s'inspire de Gn 3, 19, et qui prône la relation entre « péché-châtiment » et l'autre, qui est très proche du scepticisme des enseignements de Job et Qohélet.⁵⁰⁸ Cette tension, que l'on ne peut ni ignorer, ni expliquer est sans doute révélatrice de l'effort des écrits psalmiques, comme littérature sapientielle qui se situe entre le particularisme d'Israël et la

⁵⁰⁸ S. TERRIEN, *Psalms*, p. 644. Au sujet de cette double tradition, il note ce qui suit : «The disquisition on man's frailty as a result of divine anger is so unexpected and in such contradiction with the naturalness of death, expressed in the preceding strophe, that some exegetes consider it a later addition. The Genesis myths of creation immediately report the murder of Abel by Cain and continue with examples of humankind's rebelliousness (Gn 6, 1-7). Hebrew theology has taken seriously the stormy ambivalence that covered the acts of benevolence with the overtones of barbarian tumult [...]. The nefarious aspect of individual and national envy and hate may also explain why the final editors of the Psalter would have ascribed this realistic appraisal of human nature to Moses himself, the man of God and servant of the Lord, but also someone who unleashed divine wrath (Dt 3, 26) ».

tendance universaliste qu'on retrouve dans les écrits des Proverbes, Job, Qohélet et Cantique des cantiques. En effet, le Psautier se réfère à l'histoire et aux institutions de la communauté, mais veille aussi à ce que le particulier soit paradigmatique et susceptible de trouver un écho universel. C'est dans ce sens, qu'ils répondent de manière particulière à ces deux aspirations, celle de la communauté enracinée dans ses traditions historiques et institutionnelles, et celle de l'homme seul devant son Dieu.⁵⁰⁹ Ces deux thèses sont pourtant unies dans ce Psaume à travers la méditation sur le temps de l'homme. Ici, le psalmiste adapte et actualise les deux idéologies dans une époque post-exilique, pour rapprocher la misérable situation d'une communauté dans la détresse, à celle de toute l'humanité.⁵¹⁰ On comprendrait dès lors le Psaume 90 non pas une réflexion sur la fragilité de l'existence humaine, ni sur la mort, mais bien comme une prière de supplication et de sagesse d'une communauté qui cherche à comprendre la raison d'être de ses souffrances. Aussi, pour le psalmiste, c'est une occasion de montrer à tout homme que l'irréversibilité du temps et le châtement que Dieu lui inflige à cause de ses péchés, sont une caractéristique de la nature humaine. Cette nature explique et justifie tout. Il explique aussi bien sa vulnérabilité vis-à-vis du temps, que sa propension à recevoir la colère de Dieu. Il justifie aussi sa crainte et sa prière à l'égard de Dieu.

e. Le temps de l'homme dans le futur (vv. 13-17).

Du contraste brutal entre la sereine contemplation de l'éternité de Dieu et la vision du tragique destin de l'homme, jaillit l'explosion d'une prière de lamentation dans la deuxième partie du Psaume. Cette prière de lamentation collective⁵¹¹ porte une espérance, qui s'exprime comme une annonce des jours meilleurs pour l'homme. On le voit en effet, les expressions et indications temporelles des versets 3-12, décèlent un changement d'orientation qui va de la tristesse à la joie et à l'espérance. Dieu qui avait incité l'homme à revenir (v. 3) est à présent prié de revenir lui-même vers l'homme (v. 13). En ce sens, le psalmiste ne parle plus de l'homme fragile (אנוש)

⁵⁰⁹ A. DE PURY, *La Théologie de l'Ancien Testament*, p. 30.

⁵¹⁰ M. E. TATE, *Psalms*, p. 445 : « Therefore the miserable condition of life in post-Exilic Israelite communities is integrated with the universal situation of humankind in vv. 3-10 and with the broad horizons of Yahweh's saving work in vv.1b-2 and 13-17. The biblical propensity to move back and forth from the general to the particular is also evident. The specific distress of the servants of Yahweh in vv.13-17 is juxtaposed with the universal condition of humankind in vv. 1-10; the specific is dealt with in the context of the general. The converse is also true ».

⁵¹¹ S. TERRIEN, *Psalms*, p. 437.

comme au v. 3, mais bien des serviteurs (עבד), et de leurs enfants (בניהם). De plus, le substantif בקר qui désignait le caractère éphémère du temps de l'homme aux versets 5-6, se transforme en termes de longévité des personnes, de fécondité des familles et de survie de la nation israélite. Il devient une expression de la promesse d'une intervention de Dieu dans la vie de son peuple, comme dans le passé d'Israël (vv. 13-16).⁵¹² On retrouve explicitement à travers la mention du nom YHWH, les sentiments de confiance et la douce familiarité qui caractérisait les relations entre les serviteurs et אדני, son Dieu.⁵¹³ Dans ce sens, les versets 13-17 se lisent comme la réponse des questions soulevées aux versets 1-12.

Dans ces versets 13-16, on dégage trois sections. Il y a d'abord une première section, où les expressions ainsi que les indications temporelles se correspondent dans un tuilage interne, autour de la reprise du terme עבדיך, aux versets 13-16. Et dans une deuxième section, grâce à l'inclusion du terme « nos jours » (ימינו) des versets 14-15, se dessine une deuxième indication sur la nouvelle perspective du temps de l'homme. La structure schématique qui suit montre l'objectif de la prière, à savoir le psalmiste implore YHWH d'allonger la vie de ses serviteurs et de leurs fils aux versets 13-16, pour leur plus grande joie (vv. 14-15).

A : על-עבדיך : « en faveur de tes serviteurs » (v. 13)

B : ונשמחה ימינו : « se réjouir » « jours » (v. 14)

B : כימות שמחנו : « réjouis nous » « jours » (v. 15)

A : אל-עבדיך : « sur tes serviteurs » (v. 16)

Dans une troisième section, on retrouve le verset 17, qui forme une inclusion avec les versets 1-2, à travers la répétition des dénominations divines אדני אל; אדני;

⁵¹² J. CLINGTON McCANN, *A theological Introduction*, p. 161. Au sujet de la conception du temps dans ces versets 13-17, il note ce qui suit : « Verses 13-17, like verses 1-12, are still a prayer about time, but the perspective on time has been remarkably transformed. Whereas previously the passage of time could be perceived only as 'toil and trouble' (v. 14), now there are new possibilities. Because God is faithful, 'morning' can 'satisfy' (v. 14 rather than mark a fleeting moment on the way to our demise. Because God is faithful, 'days' and 'years' allow us to 'rejoice' and be glad » (v. 14-15).

⁵¹³ E. PODECHARD, *Les Psaumes*, p. 127: « les versets 13-17 auxquels les psalmistes nous ont habitués. Le Dieu plus lointain et plus sévère des versets 1-6 ».

אלהינו; עלינו. Ce verset se présente comme la conclusion à la fois de la deuxième partie et de l'ensemble du Psaume.

α. L'abandon de la colère de Dieu (vv. 13-14)

*Reviens, SEIGNEUR! Jusqu'à quand ?
ravis-toi en faveur de tes serviteurs.
Rassasie-nous au matin de ta bonté
et nous crierons et nous nous réjouirons pendant tous nos jours*

Le v. 13 commence par une formule עֲד־מָתִי qu'on utilise généralement pour exprimer la souffrance du peuple de Dieu à l'occasion d'une épreuve, ou d'une catastrophe.⁵¹⁴ A la suite de la confession du psalmiste aux versets précédents (vv. 1-2), la formule עֲד־מָתִי est bien plus qu'une simple question rhétorique.⁵¹⁵ Elle est véritablement une prière de délivrance.⁵¹⁶ Le sens de la question עֲד־מָתִי se précise avec la présence des verbes נָחַם et שׁוּב qui se lisent en parallèle au v. 13ab. Le psalmiste reprend le verbe שׁוּב du v. 3a, pour l'appliquer cette fois à Dieu. Ici en effet, le verbe שׁוּב a le même sens que le verbe נָחַם. Dans ce sens, on comprend que tout le verset 13 soit considéré comme une requête à l'adresse de Dieu pour l'inviter à se détourner (נָחַם) de sa colère. Le verbe נָחַם étant compris comme révélateur du caractère fondamental et inébranlable de l'amour de Dieu, prend ici une forme concrète du pardon que Dieu accorde à son peuple pour son péché.⁵¹⁷ C'est donc à la lumière d'Ex 32, 12 où l'on retrouve ces deux verbes, que nous pouvons interpréter ce verset. En effet, la formule complète utilisée dans Ex 32, 12: « Reviens de l'ardeur de ta colère et repens-toi (נָחַם) du mal destiné à ton peuple », suggère que l'on interprète la question עֲד־מָתִי, du Psaume 90, 13 en lien avec les versets 7-9.11. Dans ce sens, le verset 13 comporte une double fonction. Elle relève la portée de l'invitation que le psalmiste lance à Dieu de se montrer bienveillant à l'égard de son peuple, mais aussi met en évidence l'importance de l'intercession de Moïse.⁵¹⁸

⁵¹⁴ Voir Pss 6, 4; 74, 10; 79, 5; 80, 5; 82, 2; 94, 3.

⁵¹⁵ Voir H. RINGGREN, עֲד־מָתִי, p. 102. Voir aussi: Os 8, 5; Jr 4, 14: 31, 22; 47, 5.

⁵¹⁶ R. J. CLIFFORD, « Psalm 90 », p. 204.

⁵¹⁷ J. CLINTON McCANN, *A theological Introduction*, p. 160.

⁵¹⁸ M. E. TATE, *Psalms*, p. 439; D. N. FREEDMAN, « Other than Moses... Who asks (or tells) God Repent ? » pp. 56-59. Il fait remarquer que le texte de Dt 32 a inspiré les auteurs pour la composition du Psaume 90.

De la sorte, le verset 13 du Psaume 90 reçoit un nouveau contexte. Il se lit comme une reprise des termes que Moïse a utilisé pour s'adresser à Israël, comme l'a fait aussi fait Dt 32, 36 : « Le Seigneur va rendre justice à son peuple, il se ravisera (נחם) en faveur de ses serviteurs (עבד) ». De plus, comme dans Ex 32, 12-13, le psalmiste évoque pour la première et l'unique fois dans ce même verset 13, le nom de יהוה, pour rappeler les prouesses de Dieu et son intervention dans l'histoire d'Israël.⁵¹⁹ On le sait, le nom de יהוה, nom personnel du Dieu de Moïse⁵²⁰ et d'Israël,⁵²¹ traduit la familiarité au cœur d'une relation privilégiée entre Israël et son Dieu. L'évocation de ce nom devient à cet effet un argument pour solliciter la faveur de Dieu pour son peuple.

Pour ces deux motifs, le texte d'Exode devient un paradigme pour comprendre les temps nouveaux qui se dessinent à l'horizon du Psaume 90, 13. Dans ce Psaume 90 en effet, Moïse intervient pour demander la compassion (נחם) de Dieu pour ses serviteurs, (עבדים). Dans ce Psaume également, Moïse ne plaide pas la cause du peuple coupable, ni ne présente des excuses à YHWH pour le péché de son peuple, mais tourne son regard vers Dieu lui-même. Il lui rappelle sa bonté éternelle. Le psalmiste est conscient qu'il s'adresse à un Dieu proche que ses pères ont connu. Il affirme à la fois la continuité du temps de la communauté des serviteurs, et relativise le sentiment de douleur et de souffrance que l'homme éprouve par rapport à la fragilité de son temps. Il demande l'intervention de Dieu à travers le renouvellement de sa bonté (חסד) en faveur de ses serviteurs. Dans ce verset, la demande du psalmiste en faveur de la bonté de Dieu est associée à l'indication temporelle בקר, qui ne doit plus être interprété comme au verset 5. Ici, le terme בקר est « une métaphore de la vie de la puissance divine qui met fin au mal ou à l'obscurité et la mort ». ⁵²² Dans ce sens, la demande du psalmiste se veut être une requête pour l'instauration du temps de grâce que Dieu puisse accorder à son peuple. Le psalmiste ressent cette demande comme une réplique de la victoire de Dieu sur la création de la lumière sur les ténèbres (Gn 1). Aussi, à travers la demande du v. 14:

⁵¹⁹ F. L. HOSSFELD & E. ZENGER, *Psalms II*, p. 423.

⁵²⁰ D. N. FREEDMAN, יהוה, pp. 500-521.

⁵²¹ G. AUZOU, *De la servitude au service*, p. 116.

⁵²² F. L. HOSSFELD & E. ZENGER, *Psalms II*, p. 423.

שבענו בבקר חסדך du v.14, le psalmiste sollicite les nouveaux jours, pour un recommencement où Dieu sera de nouveau à côté de ses serviteurs. Avec בקר, le temps nouveau qui se profile dans la vie des serviteurs, annonce l'espoir d'un vrai retour de Dieu à la manière du soleil qui brille le matin, et qui chasse l'obscurité de la nuit.⁵²³

L'on comprend dès lors qu'après une nuit de détresse, eu égard aux situations sombres du temps de l'homme, développées dans les versets précédents, que le l'usage de l'expression שבענו בבקר חסדך au verset 14, soit considéré comme un effacement de la nuit sombre que l'homme a connue (cf. Ps 5, 4. 30; 46, 6; 59, 17; 88, 14; 130, 6; 143, 8).⁵²⁴ Par cette expression, le psalmiste célèbre la grandeur de Dieu qui peut accorder une nouvelle vie en plénitude.⁵²⁵ L'intention du psalmiste est clairement définie ici : le fidèle (עבד) (vv. 13-16) de YHWH ne se contentera plus d'un simple éclair fugitif de bonheur qui passe vite (v. 10),⁵²⁶ ou qui disparaît comme un sommeil (v. 5). Mais il espère désormais être rassasié d'affection, et de bonheur tous les jours de sa vie (v. 14). Comme on peut s'en rendre compte, les versets 13-14 se lisent comme une réponse aux angoisses du psalmiste sur le châtement qu'il a subi (cf. vv. 7-10), et pour lequel il sollicite l'intervention de YHWH.

β. La présence continue de Dieu (vv. 15-16).

*Fais nous réjouir autant de jours que tu nous as châtiés,
autant d'années que nous avons vu le mal.
Que ton action soit visible pour tes serviteurs,
et ta splendeur pour leurs fils!*

Les versets 14b-15 présentent dans un sursaut de joie, l'espérance dans la prière à travers une reprise des catégories temporelles déjà citées aux versets précédents. Cette fois-ci, c'est dans une perspective d'accomplissement dans le temps et non

⁵²³ M. E. TATE, *Psalms*, p. 443 : « The idea is rooted in worship experience of prayer and the sense of the renewed presence of Yahweh, sometimes concretely symbolized in the temple by such means as fire and smoke, and with the coming of dawn which brought the worshipers from the darkness of night into the light of a new day. Historical traditions which associated Yahweh's saving intervention with the morning were doubtless a factor also (e. g. Ex 14, 27; 2 R 19, 35; Is 37, 36 also Jo 10, 9-11) ».

⁵²⁴ C. BARTH, בקר, pp. 226-228.

⁵²⁵ F. L. HOSSFELD & E. ZENGER, *Psalms II*, p. 423.

⁵²⁶ Dans 1 Ch 29, 28 on retrouve l'expression ימי שבע qui se réfère à la longévité de l'homme.

plus d'évanescence du temps que le psalmiste les rappelle.⁵²⁷ A travers la répétition des indications temporelles *ימינו* et *שנות*, le psalmiste décrit le temps dans une progression narrative qui va du matin aux jours (v. 14b) et des jours aux années (v. 15). Dans ce sens, il ouvre le temps à des perspectives plus larges (v. 16) que le cycle vain de la finitude développé dans les versets 1-12. Ainsi, formule-t-il une prière avec deux demandes: Il prie d'abord pour la restauration de la joie (v. 15) pour le peuple de Dieu. Le v. 15 fait une allusion explicite à la situation dramatique que le peuple a traversée. Ce fut une longue période de souffrance, d'affliction et d'oppression. La demande pour la restauration du peuple au v. 15 renoue à travers l'expression *שנות ראינו* avec le motif exprimé aux versets 9-10 sur la condition éphémère de la nature humaine. La demande du psalmiste n'ignore nullement le caractère réaliste et triste de la fragilité du temps de l'homme, mais elle le relativise par l'évocation de la joie pour le retour de Dieu auprès de son peuple.⁵²⁸

Ensuite, le psalmiste prie non pas uniquement pour une simple manifestation occasionnelle de la bonté de Dieu, mais pour une permanence de la gloire de Dieu auprès de son peuple (v. 16). Dans sa façon de disposer les termes de ces deux versets, le psalmiste place les indications temporelles *כל-ימינו*, *שנות*, *ימות* des versets 14-15 en symétrie avec *ימי-שנותינו*, *כל-ימינו* des versets 9-10, pour mieux faire ressortir le contraste qui existe entre une vie de tristesse à cause de la colère de Dieu et une vie de pleine de joie en raison de la bonté divine. Au verset 16, le psalmiste établit un parallélisme entre les substantifs *עבר* et *בניהם*. Dans cette perspective, contrairement au verset 3 où le substantif *בני-אדם* est évoqué dans son lien avec la nature éphémère de l'homme, ici cependant, *בניהם*, n'est pas impliqué dans l'extinction et la dissolution de la vie, mais représente la continuité de la vie humaine. Aussi, l'expression *בניהם* ne doit pas être interprétée simplement comme un correspondant commode de *בני-אדם*, non plus comme un simple parallèle du substantif *עבר* du v. 16a, mais bien comme une indication temporelle qui indique le temps futur. Il projette la communauté humaine si précaire vers le temps de

⁵²⁷ R. ALTER, *L'art de la poésie*, p. 177.

⁵²⁸ M. E. TATE, *Psalms* p. 444.

demain.⁵²⁹ K. SEYBOLD⁵³⁰ interprète ce verset comme une demande de l'homme pour obtenir une part de l'éternité de Dieu. Le psalmiste qui s'attribue à lui-même et à toute la communauté le titre de עֶבֶר, sollicite une part de l'éternité de Dieu qui est la source de joie du psalmiste. Il se dégage de ce verset un sentiment positif de la fragilité de l'existence humaine.⁵³¹ Comme on peut s'en rendre compte, le psalmiste fait évoluer cette problématique du temps par rapport aux versets 3-6. En effet, à la différence des versets 3-6, ce verset suggère la transformation du temps de l'homme par Dieu. Ce temps n'est plus bref et passager, mais il est prolongé jusqu'aux enfants des serviteurs. De telle sorte, malgré la fragilité de leur existence, les hommes seront toujours guidés par un signe de la splendeur הִדָּר⁵³² de Dieu à leurs côtés.⁵³³ Ces deux versets dans ce sens se lisent comme une réponse à la question de la fragilité de l'homme des versets 3-6. Le psalmiste contourne la souffrance liée à la fragilité de l'existence humaine par la mention du titre עֶבֶר de יהוה. Ces deux titres sont absents aux versets précédents. Cependant, leur présence dans la dernière partie du Psaume donne à l'interprétation du Psaume 90 une orientation toute nouvelle. Ils traduisent le nouveau rapport qu'Israël fidèle, durement éprouvé par des années de malheur, souhaite rétablir avec son YHWH.

γ. Le temps de la restauration (v. 17).

*Que la bienveillance du Seigneur notre Dieu soit sur nous
Et le travail de nos mains, fais prospérer sur nous
Le travail de nos mains, fais prospérer.*

Le dernier verset du Psaume est organisé par un système de simple correspondance formelle entre Dieu, dont on loue les actions, et l'homme sur qui le psalmiste invoque la bénédiction divine. De manière précise, l'intention du psalmiste est de mettre en exergue la continuité de la splendeur (הִדָּר) de Dieu du v. 16 qui se prolonge à travers l'évocation de l'œuvre humaine, désormais affermie et fécondée par Dieu lui-même. Cependant, malgré l'absence d'indications temporelles explicites dans ce

⁵²⁹ R. ALTER, *L'art de la poésie*, p. 177; J. C. McCANN, *A theological introduction to the Book of Psalms*, p.161.

⁵³⁰ K. SEYBOLD, « Zu den Zeitvorstellungen », pp. 99-100.

⁵³¹ R. CLIFFORD, « Psalm 90 », p. 204.

⁵³² Voir Ps 145, 12.

⁵³³ F.L. HOSSFELD & E. ZENGER, *Psalms II*, p. 423.

dernier verset du Psaume, le psalmiste ne s'éloigne nullement de la problématique sur la fragilité humaine qu'il traite depuis le début du Psaume 90. Il cherche d'ailleurs à le préciser en guise de conclusion. En effet, le sens du verset s'éclaire à travers la présence du verbe כּוֹן.

Au sujet de ce verbe, on n'ignore nullement que sa traduction au verset 17bc puisse suggérer plusieurs sens,⁵³⁴ cependant, celui que nous lui avons donné dans notre traduction : « affermir » ou « consolider », est préférable, car il relève son importance comme un verbe de création,⁵³⁵ ou même de récréation. Dans ce sens, il a le sens précis de « rétablir », de « restituer », de « redresser » ou encore de « promouvoir l'œuvre de l'homme ».⁵³⁶ On trouve ce sens dans Is 45, 18:

« Car ainsi parle YHWH, le créateur des cieux : C'est lui qui est Dieu, qui a modelé la terre et l'a faite, c'est lui qui l'a affermit (כּוֹנֵנָה); il ne l'a pas créée vide, il l'a modelée pour être habitée. Je suis YHWH, il n'y en a pas d'autre ».

Ici, le verbe כּוֹן est utilisé dans le contexte de rétablissement ou de remise en forme d'une situation, d'une relation avec Dieu après un temps d'épreuve ou de calamité.⁵³⁷

⁵³⁴ Voir K. KOCH, כּוֹן, pp. 89-95. Cet auteur note 270 passages dans le texte hébreu, qui utilisent le verbe, principalement dans le sens causal. En effet, le *hi.* apparaît 110 fois, le *po* 30 fois. YHWH est fréquemment l'objet d'un signe que le verbe dénote à travers un acte exceptionnel. Le sens du *po* est celui que lui donne généralement : préparer, établir, rendre permanent, tandis que le sens spécifique du *hi.* est rendu par déterminer ou être déterminé, (au sens psychologique). Dans ce sens, le *po* se réfère aux préparations et le *hi.* désigne le résultat. Dans un sens général, l'Ancien Testament utilise rarement le verbe כּוֹן dans la langue de tous les jours, mais plus dans des circonstances particulières. Le *po.* et le *hitp.* correspondent dans Nb 21,27; Ps 107,36; Pr 24, 3; mais aussi dans (Ps 7, 13; 11, 2) au sens de préparer des moyens pour détruire un ennemi (Est 51, 13; Ps 59, 4). Tandis que le *hi.* et le *ho.* font référence à la préparation d'un repas spécifique ou des denrées alimentaires en général (Gn 43,16; Pr 6, 8; 24, 27; 30, 25), préparation à la guerre avec la stratégie, des armes et des troupes (Jr 46, 14; 51,12; Ez 7, 14). En résumé, nous pouvons affirmer que l'utilisation commune du verbe כּוֹן se limite à sécuriser les nécessités de la base de la vie, les préparatifs de la guerre et à faire valoir la véracité des déclarations ».

⁵³⁵ R. ALTER, *L'art de la poésie*, p. 177.

⁵³⁶ D'après L. KOEHLER & W. L. BAUMGARTNER, כּוֹן, p. 465, dans le Psautier et dans la littérature sapientielle tardive, le verbe כּוֹן désigne la sagesse de Dieu, pour établir l'ordre dans la création. Dans ce cas, on utilise généralement le *hi.* rarement le *po.* et presque jamais la *ni.* passif. En soi, le verbe n'est jamais utilisé de manière stricte comme un verbe de création, mais il intervient chaque fois que l'intervention de Dieu est sollicité pour ramener l'ordre bienfaisant au reste de la création, tels que les cieux (Ps 89, 3; Pr 3, 19; Ps 24, 2). A cet effet, l'on peut comprendre que malgré qu'il ne soit pas à proprement parler un verbe de création, כּוֹן met en relief la mise en forme et la mise en place d'une entité déjà présente. Ainsi voyons nous dans les parallèles suivantes : Is 45,18; Dt 32, 6; 2 S 7, 24; Ps 48, 9; 65, 7; 68, 11; 87, 5; 89, 3; 119, 73. 90; Pr 3, 19; 8, 27; Jr 10, 12).

⁵³⁷ Voir M. E. DAHOOD, *Psalms*, p. 417, pour qui la présence de ce verbe à la fin du poème est la preuve que le travail de l'humain a été antérieurement stérile et qu'il sortait d'une période de détresse ou au moins de disette.

Dès lors, ce verbe exprime le mieux la solidité des maisons et des temples, la reprise d'une relation brisée entre l'homme et Dieu, et le retour de Dieu auprès de son peuple. A cet effet, l'attestation de ce verbe כָּוַן dans les Psaumes précisément comme ici, vient désigner une remise en forme, un rétablissement d'une entité déjà présente, et une remise à l'ordre bienfaisant au reste de la création.⁵³⁸

Eu égard à ce qui précède, le recours à Dieu pour rendre solide les œuvres de l'homme, s'entend comme une bénédiction divine. Cet appel du psalmiste montre que toute l'existence humaine fait partie du domaine de la gouvernance de YHWH.⁵³⁹

Dans ce sens, avec R. ALTER,⁵⁴⁰ nous arguons que la réitération de ce verbe à la fin du Psaume 90 aurait à juste titre pour fonction de signaler le renversement des images qui ont précédé : l'humanité plongée dans le sommeil (v. 5a), l'herbe fanée (v. 6), les réalités consumées par la colère de Dieu (v. 7), la vie qui s'éteint comme un soupir (v. 9), par l'attestation d'une présence de la bénédiction de Dieu, qui donne la joie et soutient l'œuvre de l'homme. Dans ce verset, se focalise la grandeur du poème. Le psalmiste montre que malgré le caractère fragile lié à sa nature, l'homme née faible et fragile se trouve être dans une situation où, à travers son espérance croyante, se laisse convaincre que les actions, qu'il pose dans la conscience de sa fragilité mortelle, peuvent avoir une réelle consistance. Ce sont ses actions qui sont le creuset humain de la continuité et du renouvellement d'une génération à l'autre.

Pour cette raison, le psalmiste reprend les dénominations divines comme au verset 1, pour replacer Dieu au cœur du Psaume. Il sait que l'ouvrage des mains de l'homme est vanité, comme les idoles qu'ils fabriquent (Ps 115, 4), mais il demande une part de l'éternité de Dieu pour qu'elles s'inscrivent hors de la durée, comme le temps de Dieu.⁵⁴¹ Ainsi, le Psaume 90 se termine dans une perspective d'espoir du temps du serviteur qui se remet à Dieu, afin qu'il soutienne et renforce sa vie à travers ses actions, précisément les actions qui ont conduit à la destruction du

⁵³⁸ F. L. HOSSFELD & E. ZENGER, *Psalms II*, p. 423.

⁵³⁹ K. KOCH, כָּוַן, p. 97.

⁵⁴⁰ R. ALTER, *L'art de la poésie biblique*, p. 178.

⁵⁴¹ J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, p. 854 conclut ce Psaume en ce terme : « Que les œuvres de l'homme perdurent dans le temps comme celles qui sont affermies et fixées par Dieu (Ps 89, 3). « Qu'elles perdurent comme son trône (Ps 93,2; 103,19), comme les astres dans les cieux (Pss 8, 4; 74, 16; 89, 38), comme la terre et la mer (Pss 24, 2; 119, 90), comme Jérusalem (Pss 48, 9; 87,5), comme les montagnes (Ps 65, 7), comme le monde(Ps 93, 1; 96, 10), comme les justes (Ps 7, 10), comme les cœurs humiliés (Ps 10, 17) et les pas de l'homme que Dieu soutient (Pss 37, 23; 40, 3; 119, 133), comme l'esprit que Dieu remet à neuf (Ps 51, 12), comme la descendance de David (Ps 89, 5; 38) et comme la race des serviteurs (Ps 102, 29) ».

peuple (sans doute l'Exil, et l'échec de la monarchie). La bénédiction de Dieu que le psalmiste sollicite pour la re-création de la communauté et pour la solidité de l'action de l'homme, donne au Psaume 90 toute son importance.

Dans ce verset final, le Psaume 90 atteint son point culminant. Le Psaume 90 apparaît finalement comme un acte de foi et d'espérance.⁵⁴² Ici, les différentes formes du temps se rencontrent et se croisent. On le voit, le psalmiste tourne son attention vers l'avenir où Dieu accorde la stabilité aux œuvres de l'homme. De la sorte, par son travail, l'homme participe à l'éternité de Dieu. L'éternel est sollicité pour renverser le temps perdu, pour donner une part de son temps à l'homme fragile. Par ses actions, l'homme (en tant que) communauté humaine participe à l'éternité de Dieu.⁵⁴³ Ce vœu de permanence et de stabilité que le psalmiste sollicite se veut pour J. L. VESCO, comme une réponse au Ps 89 qui soulève l'interrogation sur les promesses divines de durée et de fidélité jurées à David.⁵⁴⁴ Ainsi, la conception du temps qui apparaît à la fin du Psaume porte sur l'avenir de la communauté. Le psalmiste exalte là en réalité à nouveau l'éternité de Dieu dans l'avenir. Et en même temps, il relativise tout le sentiment triste et sombre du temps humain décrit dans les versets précédents.

δ. Conclusion des versets 13-17.

A travers ses indications temporelles et ses métaphores verbales, la dernière section du Psaume 90 présente une nouvelle conception du temps, différente des versets précédents. Ici, les alternances du « matin au jour », et des « jours aux années » traduisent la forme d'un accord parfait entre l'action humaine et l'attente divine. En effet, de la progression narrative qui va, du « matin aux jours » et des « jours aux années », s'ouvrent des perspectives plus larges que le cycle vain de la finitude du temps. Le temps de l'homme se présente désormais sous un jour joyeux. Il devient

⁵⁴² J. CLINTON McCANN, *A Theological introduction to the Book of Psalms*, p. 161.

⁵⁴³ C'est en fonction de cette perception du temps que K. SEYBOLD, « Zu den Zeitvorstellungen », p. 108 a conjecturé le problématique substantif מַעוֹן du v.1. En effet, d'après lui, le v.1 à ses yeux, avec מַעוֹן s'interprète, non pas comme une aide, et une assistance de la part de Dieu, mais bien plus comme « une source des choses à venir » : מַעוֹן אֲתִיּוֹת לָנוּ « Quelle des Kommenden (bist du) für uns) » « Tu es une source des choses à venir pour nous ».

⁵⁴⁴ J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, p. 853.

une progression de joies en joies, toujours plus grandes.⁵⁴⁵ Ces versets 13-17 qui se greffent à la prière-réflexion des versets 1-12 présentent ce que la vie devrait être, lorsque l'on est protégé par Dieu. On le voit en effet, alors qu'auparavant le passage du temps était perçu uniquement comme une expression de « peine et malheur », dans cette dernière partie de la prière, le temps de l'homme envisage de nouvelles possibilités. On parle ici du temps des serviteurs de Dieu, différent du temps de אָנוּשׁ. Ce temps est un temps de la joie (v. 14), le temps du retour, de la présence perpétuelle et de l'intervention de Dieu auprès de son peuple. L'homme lui-même n'est plus présenté comme un être appelé à disparaître, mais plutôt comme un être qui attend le moment de l'intervention de Dieu. Le serviteur de Dieu, au nom de la bonté et de la fidélité de Dieu, ne disparaît plus, mais il vit à jamais.⁵⁴⁶ Aussi, aux expressions de colère et aux sentiments de pessimisme des versets précédents, succèdent à travers les indications temporelles des versets 13-17, les temps de la joie, les temps de restauration qui poussent le psalmiste à espérer le retour de Dieu auprès de son peuple.

4. Conclusion de l'exégèse du Psaume 90.

On peut affirmer avec R. ALTER que « la question du temps et de la nature éphémère de la vie humaine est bien sûr un thème dont la poésie religieuse et monothéiste ne possède pas le monopole, ni dans la littérature ancienne, ni dans celle qui a suivi. Néanmoins, c'est dans la Bible et surtout dans la littérature sapientielle et prophétique, que cette perception commune se présente de manière tout à fait originale. En effet, les prophètes et les sages d'Israël dans la Bible projettent l'inachèvement et la brièveté de la vie de l'homme sur la toile de fond de l'éternité de Dieu. Ils font souvent jouer le sens de l'interaction des polarités. A cet effet, la question de la brièveté de l'existence humaine offre un accès significatif, par voie de contraste, à l'inconcevable atemporalité de Dieu, et favorise aussi une forme nouvelle d'intériorité, dans la reconnaissance du caractère précaire et dépendant de l'existence humaine.»⁵⁴⁷ Comme on s'en est rendu compte, les indications temporelles ainsi que les métaphores que comporte le Psaume 90 sont indispensables pour orienter l'interprétation du Psaume et pour éclairer la

⁵⁴⁵ R. ALTER, *L'Art de la poésie biblique*, p. 177.

⁵⁴⁶ J. CLINTON McCANN, *A Theological introduction to the Book of Psalms*, p. 161.

⁵⁴⁷ R. ALTER, *L'art de la poésie biblique*, p. 173.

compréhension de son message théologique. A travers elles, se dévoile l'originalité de la conception du temps de l'homme et de l'attitude à tenir devant des situations difficiles qui troublent l'homme dans ses questionnements.⁵⁴⁸

En opposant le temps de Dieu à celui de l'homme d'une part et d'autre part, en présentant à travers les différents temps qui marquent l'existence de l'homme, les indications temporelles du Psaume 90 présentent un nouveau contenu de foi qui aide le peuple d'Israël après l'Exil à envisager d'une nouvelle manière sa relation avec Dieu. On peut dès lors à la suite de cette étude sur les indications temporelles, dégager à l'aide d'un tableau les grandes lignes de notre exégèse du Psaume 90.

⁵⁴⁸ J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, p. 855.

L'époque de
Moïse

Le temps passé (1-6)

ומעולם עד-עולם אתה אל:

כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבר ואשמורה בלילה:

זרמתם שנה יהיו בבקר כחציר יחלף:

בבקר יציץ וחלף לערב ימולל ויבש:

Le temps présent (7-12)

כי כל-ימינו פנו בעברתך כלינו שנינו כמו-הגה:

ימי-שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורת שמונים שנה

למנות ימינו כן הודע

Israël,
entre Fragilité
et Souffrance
VV. 7 - 12

Le temps futur (13-17)

שובה יהוה עד-מתי

שבענו בבקר חסדך ונרננה ונשמחה בכל-ימינו:

שמחנו כימות עניתנו שנות ראינו רעה:

Temps des
serviteurs
et leurs
enfants

a. Le Psaume 90 comme une composition littéraire.

Le premier résultat de notre exégèse est de reconnaître le caractère esthétique et composé du Psaume 90. En effet, nonobstant ses nombreuses complications textuelles, le Psaume 90 se présente comme une construction artistique où les deux parties principales (les versets 2b-10 et 13-16) se correspondent avec une évidence remarquable. A l'aide d'une analyse structurelle des termes récurrents entre les deux parties, on a pu admettre la nécessité d'une lecture continue de deux séquences littéraires comme deux phases d'un seul et même discours. Dans ce sens, les versets 13-16 se comprendraient dorénavant comme les réponses aux questions de l'homme sur la fragilité de son existence (vv. 3-6), et sur ses conséquences (vv. 7-10). Comme on a pu le voir, le psalmiste dans sa manière de disposer les différents versets de ce Psaume, présente le thème de la fragilité humaine comme une stratégie pour amener l'homme à découvrir la leçon de sagesse qu'il lui importe. On le voit, la stratégie de l'auteur commence au v. 3 avec la mention du verbe שׁוּב qu'il utilise pour marquer la dépendance de l'homme à l'égard de Dieu. Le caractère éphémère qui marque le destin de l'homme sera mis en exergue à la suite de ce verset à travers d'une part l'évocation des termes אָנוּשׁ et אָדָם, et d'autre part par la relation que le psalmiste va établir aux versets 5-6 entre les termes עָרַב et בָּקָר. Aussi définira-t-il l'homme comme l'être d'un jour, rappelant ainsi la réalité exprimée au verset 4 que l'expression כִּיּוֹם אֲתָמוּל insinue. On peut dire que pour le psalmiste, la description de l'homme dans ces versets 3. 5-6 entend mettre en exergue la réalité de la fragilité comme un trait caractéristique de la condition humaine en général.

Une fois qu'il a posé le principe général qui caractérise l'espèce humaine, le psalmiste en arrive à décrire les conditions de la vie et la situation particulière que traverse la communauté d'Israël aux versets 7-10. En effet, les versets 7-10, dans ses deux séquences littéraires, établissent d'une part aux versets 7-8 la relation entre le péché de l'homme et la colère de Dieu par la mention des termes חַמָּה, אָף (v. 7) et עָוֹן עָלַמְנוּ (v. 8). On retrouve ici la mise en relief de la thèse traditionnelle issue de Gn 3, attribuant la souffrance de l'homme à la colère de Dieu. D'autre part, ils démontrent aux versets 9-10 les conséquences de cette offense faite à Dieu pour la vie de l'homme. Ainsi, à travers l'indication temporelle כַּמּוֹרֵה־הַגֵּה du v. 9, on semble

voir la relation que le psalmiste établit entre le péché de l'homme et la fin d'une époque et la rupture avec Dieu, qu'il interprète comme la véritable mort de sa communauté. Dans le même sens, il évoquera à l'aide des chiffres, les différents étapes de la vie de l'homme שנה שבועים ou שמונים שנה du v. 10 qu'il interprète comme l'expression de la limite de la durée de l'existence de l'homme. Comme on peut le voir, dans ces versets 7-10, le psalmiste établit un lien entre la souffrance humaine et la fragilité humaine. C'est pour cette raison que le psalmiste ne peut s'expliquer la brièveté de la vie que comme dérivant de la colère de Dieu. Aussi, pour lui, la manifestation de la colère qu'il évoque aux versets 7-10, comme conséquence du péché, ne s'explique que dans la mesure où il comprend la colère de Dieu comme un instrument au service de ses intentions. Dans ce sens, la manifestation de la colère de Dieu donc n'est pas étrangère à la création de l'homme. Dieu d'après ce qui vient d'être dit, aurait créé l'homme afin de mieux le dominer. Ainsi, dans la continuité des idées développées aux versets 3. 5-6, on peut affirmer que le psalmiste par delà l'évocation du châtement que Dieu inflige à l'homme (vv. 7-8), considère la durée de l'existence humaine et les limites (vv. 9-10), qui lui sont imposées par Dieu, comme une caractéristique de la nature faible de l'homme. La mise en relief de cette nature faible de l'homme dans cette première partie du Psaume 90 se termine par une double question rhétorique aux versets 11-12, qui constatent d'une part l'incapacité de l'homme de changer le cours des temps qui lui sont imposés et d'autre part de solliciter l'acquisition de la sagesse comme une attitude juste pour assumer les contrariétés de sa vie.

Par conséquent, la solution que le psalmiste propose à l'homme à propos de ses questionnements existentiels, constitue l'objectif majeur qu'il s'est fixé dans ce Psaume. Cet objectif se dévoile dans la deuxième partie du Psaume aux versets 13-17. En effet, dans ces versets 13-16, le psalmiste commence par reprendre les mêmes indications temporelles utilisées aux versets précédents, pour marquer la continuité du contenu entre les deux parties. Ensuite, il les transforme et leur donne un sens nouveau. Comme on a pu le voir, au v. 13, le psalmiste renoue avec le verbe שׁוּב du v. 3, pour formuler sa demande à Dieu de revenir auprès de son peuple. Au v.13, c'est Dieu qui est prié de revenir auprès de son peuple. Dans ce verset, à travers le verbe שׁוּב et נָחַם, le psalmiste évoque le pardon de Dieu comme dans Ex

32, 12 et renverse des images tristes des versets 3-5, en image de joie et d'espérance. Dans ce sens, l'indication temporelle בקר, qu'il utilise au v.14 devient une métaphore de la vie, et de la puissance divine qui met fin au mal, à l'obscurité et à la mort.⁵⁴⁹ Il sollicite la חסד divine comme la réponse à la manifestation de la colère de Dieu des versets 7-9, et la הדר divine comme une présence continue de Dieu auprès de ses serviteurs et pour leurs enfants aux versets 15-16. A cet effet, le sens qu'il donne au terme בנייהם, n'insinue plus l'extinction et la dissolution de la vie, comme au verset 3, mais représente la continuité de la vie humaine. La force des versets 13-16 dans ce Psaume, est d'avoir mis en relief le renversement des images de la mort en des images de vie, et de joie. La vie qui s'étiolait en une nuit et en un matin, se transforme en joie, et en un matin de bonheur. C'est un sentiment positif qui se dessine dans cette partie, qui ne considère plus l'homme comme un être appelé à mourir (אנוש), mais comme un serviteur de Dieu, appelé à toujours vivre. Eu égard à cette organisation artistique du Psaume 90, on ne peut qu'admettre l'hypothèse selon laquelle, le Psaume soit regardé comme un écrit qui vise à mettre en valeur les réponses que l'homme d'Israël d'après l'Exil donnaient à propos du drame que l'Exil avait entraîné dans sa vie. Ces réponses que le psalmiste place aux versets 13-17, aident à retrouver la situation évoquée aux versets 1-2. 17, à savoir, redonner à ארני la place qu'il occupait à l'époque où il était encore le refuge de son peuple.

b. La fragilité humaine comme un défi.

Après avoir dégagé l'importance de la structure et de la cohérence du Psaume 90, le deuxième résultat de cette exégèse est d'avoir pu présenter de manière claire le contenu de la réponse du psalmiste sur les fragilités de l'homme. Cette question du temps et de la nature éphémère de la vie humaine dans le Psaume 90 se pose dans le contexte de l'éternité divine. Pour le psalmiste cette question a pour finalité de comprendre à la fois le temps de Dieu et de l'homme. C'est donc à travers la connaissance de ces deux temps, que l'on arrive à dégager le nouveau contenu de la foi qu'il dégage à travers les réponses sur les angoisses de l'homme et sur ses fragilités.

⁵⁴⁹ F. L. HOSSFELD & E. ZENGER, *Psalms II*, p. 423.

α. Le temps de Dieu.

Dans le Psaume 90, la méditation sur la fragilité de l'homme fait découvrir à la fois la portée de l'éternité de Dieu, et l'importance des motifs de la souveraineté de YHWH.⁵⁵⁰ En effet, à travers les expressions *עוֹלָם וּמְעוֹלָם עַד-עוֹלָם* et *בְּדֶר וּדְר*, le psalmiste constate la distance qui sépare le temps de Dieu de celui de l'homme. Pour Dieu en effet, la notion de temps englobe le temps passé, le temps présent et le temps futur. Le psalmiste à travers le terme *עוֹלָם* qu'il utilise au verset 2, définit Dieu comme celui qui vit avant les montagnes, *בְּטֶרֶם הָרִים*. La mention de la préposition *בְּטֶרֶם*, renforce la notion de la pré-existence de Dieu sur toutes les formes des divinités anciennes. Il est le créateur de l'univers. Il préside à la destinée du monde dans le temps passé, présent et futur. Il englobe les générations des hommes *וּדְר בְּדֶר*. Dans ce sens, il intervient dans l'histoire des hommes. C'est pour cette raison que le psalmiste le désigne par le titre de *אֲדֹנָי מִעוֹן*. Dès lors, la mesure du temps et les chiffres qui servent pour compter les années de l'homme n'ont aucune incidence pour Dieu. Les versets 1-2 affirment à l'introduction du Psaume 90 que le temps de l'homme n'existe ni sans Dieu, ni en dehors de Dieu.⁵⁵¹ Ces versets 1-2. 4 constituent le socle sur lequel repose tout le Psaume.⁵⁵² Dieu est maître du temps et de l'histoire. Comme on peut le voir, la reconnaissance de ce temps de Dieu, est une confession de foi en Dieu créateur de l'homme et du cosmos.

β. Le temps de l'homme.

« Loin d'être un mal, la fragilité et la vulnérabilité font partie de la condition humaine. Dans la mesure où quelqu'un y consent et les vit comme chance d'ouverture confiante à l'autre, elles sont le lieu où l'humain peut advenir en lui, le lieu où il apprend l'amour et la jouissance de la vie ».⁵⁵³ Dans le Psaume 90 cette affirmation trouve sa raison d'être. En effet, à travers la méditation sur la fragilité de son

⁵⁵⁰ R. ALTER, *L'art de la poésie hébraïque*, p. 158. Pour H. J. KRAUS, *Psalmes*, p. 632, la particularité du Psaume est de définir l'identité et Dieu et de l'homme. A la fin de son exégèse, le Psaume 90 selon lui permet de répondre à deux questions fondamentales : « Wer ist Gott ? » et « Was ist der Mensch ? ».

⁵⁵¹ W. H. SCHMIDT, « Der Du die Menschen lässt sterben », p. 121.

⁵⁵² A. WEISER, *The Psalms*, p. 596.

⁵⁵³ A. WENIN, *Le livre de Louange*, p.158.

existence, le psalmiste arrive à présenter une leçon de vie et une autre forme de foi dans sa relation avec son Dieu. Le psalmiste confesse sa reconnaissance au caractère limité et fini du temps de l'homme dans les deux séquences littéraires que sont les versets 3. 5-6 d'une part et les versets 7-10 d'autre part. On le voit, aux versets 3. 5-6, le psalmiste établit entre une relation entre la fragilité humaine et la nature de l'homme. Il décrit l'homme comme un être voué à la mort (אנוש) et un être de poussière (אדם). Il est décrit comme l'être d'un jour (v. 4). Il partage un destin commun avec l'herbe : Il vit le matin et meurt le soir. (vv. 5-6). La deuxième séquence littéraire, composée des versets 7-12 est révélatrice d'une expérience douloureuse de l'homme. L'homme est considéré comme un être achevé כלה par la colère de Dieu (vv. 7-8). Il termine ses jours comme une araignée, כמורהגה (v. 9). Les années de son existence sont limitées (v. 10). Pourtant, sans s'opposer à la volonté de son créateur, le psalmiste se livre dans une séquence littéraire d'allure sapientielle à la sagesse de Dieu. Ces deux versets 11-12, véhiculent une vision différente du pessimisme de Qohélet et de Job, où l'homme est appelé à acquérir la sagesse pour vivre avec sa fragilité.⁵⁵⁴ La sagesse du Psaume ne demande pas à l'homme de se libérer de sa vulnérabilité, mais d'assumer cette faille existentielle, car le refus de reconnaître la fragilité de l'homme, se révèle comme un non sens. Ainsi, le motif de la fragilité humaine n'est pas ici perçu comme un malheur, mais comme un des lieux où se révèle la tendresse de Dieu. La grandeur du Psaume 90 est de ne jamais perdre de vue cette douloureuse vérité. Aussi, le psalmiste dans cette morale de crise, s'écarte d'une résignation passive, pour proposer un réalisme positif qui n'est pas sans reconnaître la grandeur de Dieu devant l'homme.

γ. Le temps de la communauté.

Les derniers versets du Psaume (vv. 13-17), présentent une perspective du temps, autre que dans la première partie du Psaume. En effet, cette troisième séquence littéraire est marquée par l'idée de l'avenir dans le temps de l'homme. Les indications temporelles qui s'y trouvent décrivent le temps de retour de Dieu à travers la mention des indications temporelles בקר, עבר et בניהם. A cet effet, le terme בקר que le

⁵⁵⁴ Cette leçon de vie est proche du Ps 39, 5: « Seigneur fais moi connaître ma fin, et quelle est la mesure de mes jours ; que je sache combien je suis fragile ».

psalmiste a utilisé dans la seconde partie du Psaume, est différent de celui des versets 5-6. Il ne vise plus le passage de la nuit au jour, mais bien le moment favorable des interventions divines. C'est-à-dire, il annonce un temps de grâce, et un temps de victoire comme à la création de la lumière sur les ténèbres. Dans cette perspective, le psalmiste envisage la vie comme une progression de joies en joies toujours plus grandes. C'est dans cette nouvelle configuration, que le psalmiste abandonne le terme אנוש, comme dans la première partie du Psaume, pour faire place au titre עבד, qui porte comme en Deutéro-Isaïe, l'espérance du peuple nouveau. A cet effet, la présence du terme בניהם s'interprète comme la réponse que le psalmiste donne à la question de l'éphémère existence de l'homme. Cette indication temporelle s'interprète ici comme une ouverture à la vie d'une communauté des serviteurs de YHWH. Ici, le psalmiste sollicite l'éternité de Dieu pour les serviteurs de YHWH et leurs enfants. Au vu de ce qui précède, le psalmiste relativise la note pessimiste de la souffrance que procure le temps de l'homme par la relation qu'il entretient avec le Seigneur, de qui il attend une aide constante pour le présent et l'avenir. On peut comprendre par là que malgré la fragilité de l'homme, ce dernier peut vivre dans la joie. Aussi, plutôt que de limiter aux aspects sombres de l'existence humaine, le psalmiste compte sur la présence de Dieu auprès de son peuple pour retrouver la joie. Cette reconnaissance devient une ouverture à l'espérance, et une leçon de sagesse.

c. Moïse comme clé de lecture du Psaume 90.

L'hypothèse de l'unité de composition littéraire du Psaume 90⁵⁵⁵ rehausse au plus point l'importance de Moïse pour son interprétation. En effet, pour un Psaume qui porte un tel titre singulier que celui de למשה איש-האלהים, l'on ne pourrait ignorer son impact pour sa compréhension. En effet, on savait déjà que les titres de Psaumes offraient aux lecteurs une variété d'informations, capables d'orienter le lecteur dans la compréhension du message des Psaumes. Aujourd'hui, cette hypothèse dans l'approche canonique gagne un peu plus de terrain.⁵⁵⁶ Cette prise en compte de la valeur des titres dans les Psaumes, valorise une nouvelle lecture du texte psalmique.

⁵⁵⁵ F. L. HOSSFELD & E. ZENGER, *Psalms II*, pp. 420-421.

⁵⁵⁶ S. GILLMAYR-BUCHER, « The Psalm Headings. A Canonical Relecture of Psalms », p. 247. Voir aussi l'étude N. L. DECLAISSE-WALFORD, *Reading from the Beginning*.

Le message qu'il véhicule devient nettement perceptible, car à côté de la voix du haut-parleur lyrique d'un Psaume il y a la prise en compte de la voix d'une personne qui apporte des informations pour la compréhension du Psaume. De plus, la présence du nouveau destinataire précise une information par rapport à son contexte de rédaction. En un mot, les titres des Psaumes sont regardés comme des horizons interprétatifs.⁵⁵⁷ Aussi, pour le Psaume 90, avec le nom de Moïse à son introduction, nous avons pu l'interpréter à la lumière des textes se référant à cette personne dans le Pentateuque. Un tel recours à Moïse, aide grâce à la relecture de l'expérience des hommes de l'ancien temps, à donner des réponses aux questions de fragilités humaines qu'ils ont eux aussi traversées. Par la relecture des faits passés, on arrive à mieux comprendre les problèmes du temps présent et à mieux orienter l'avenir de l'homme. Une telle interprétation du Psaume 90 avec un regard tourné vers le passé, rehausse l'importance du temps passé que le psalmiste voudrait présenté ici comme modèle pour le temps présent et un signe d'espérance pour le temps futur. Pour mieux voir l'importance du passé dans ce Psaume 90, le psalmiste a d'abord schématisé le Psaume en trois temps : le temps passé, le temps présent et le temps futur. Le temps passé est visible aux versets 1-6, à travers l'évocation de la dénomination **מֶעוֹן אֲדֹנָי** qui renvoie au temps passé et précisément à l'époque où Israël bénéficiait des faveurs de YHWH son refuge.⁵⁵⁸ L'évocation de Dieu au passé, se trouve être renforcée par la présence de la forme du parfait du verbe **הָיָה** du verset 1a.⁵⁵⁹ Après l'invocation de Dieu au passé, le psalmiste décrit à travers les formes verbales des versets 7-12, la douloureuse situation que la communauté a pu traversée.⁵⁶⁰ L'énoncé de ces versets dans son ensemble est une sorte de confession qui ne se relate plus au passé, mais au présent du psalmiste.⁵⁶¹ Dans sa description, qui se trouve être le motif de sa prière-réflexion, il utilise les formes verbales intermédiaires, comme le participe **עֹלְמוֹנוֹ** au verset 8 et le *pi.* **כְּלִינוּ**

⁵⁵⁷ J. M. AUWERS, *La composition littéraire*, p. 178.

⁵⁵⁸ R. J. CLIFFORD, « Psalm 90 », p. 197.

⁵⁵⁹ P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, §. 112c.

⁵⁶⁰ T. KRÜGER, « Psalm 90 und die Vergänglichkeit », pp. 201-202.

⁵⁶¹ Voir MURAOKA, § 112f, : «The qatal is used for an instantaneous action which, being performed at the very moment of the utterance, is assumed to belong to the past. Hence this use of the perfect is sometimes called 'performative'. It stands to reason that the performative perfect should not be used in negative clauses. Instances are especially common with verbs of saying (verba dicendi) and their equivalents...Almost every instance cited is in the 1st person; but naturally some may be found in the 2nd and 3rd pers ».

au v. 9.⁵⁶² Le participe ici a les mêmes valeurs que l'imparfait, qui exprime plus expressément le présent et sa nuance durative.⁵⁶³ Il utilise aussi le *pi.*, כְּלִינִי au verset 9, pour insister sur l'aggravation de la situation présente de l'homme. L'infinitif construit לְמַנּוֹת⁵⁶⁴ et le participe יָדַע que le psalmiste utilise au verset 12 dégage la portée de la question rhétorique qui s'exprime au présent.⁵⁶⁵ Cette question rhétorique tourne le regard du lecteur vers une prière qui se comprend comme une attente des jours meilleurs. En effet, dans la dernière partie du Psaume, composée des versets 13-17, le psalmiste utilise fréquemment le *qal* impératif dont l'objectif⁵⁶⁶ marque l'urgence et la nécessité de cette prière d'intercession. On le sait, la place des impératifs *qal* (שְׁמַחְנוּ, שְׁבַעְנוּ, שׁוּבוּהָ) des versets 13-15 et du jussif du verset 16 avec יִרְאֵה, a pour objectif de tourner l'attention du psalmiste vers le temps qui vient. Ici le psalmiste formule sa demande pour solliciter l'abandon de la colère de Dieu,⁵⁶⁷ et la restauration du temps de grâce entre Dieu et son peuple. Comme on peut le voir, tous ces derniers versets du Psaume présentent une perspective du temps, autre que dans la première partie du Psaume. Ils sont marqués par l'idée de l'avenir et du futur du temps de l'homme.

Comme on peut s'en rendre compte dans cette lecture, il se dégage deux perspectives de temps. Il y a une perspective du temps passé qui va vers le présent, et une autre qui oriente le présent vers le futur. Cette perspective est en soi une

⁵⁶² Voir dans P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, §. 121a, « en Hébreu le participe est une forme atemporelle, c'est-à-dire pouvant être employé indifféremment dans les trois sphères temporelles : présent, futur, passé ».

⁵⁶³ P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, §. 121d, On note que : « C'est l'emploi premier et comme naturel du participe : Gn 37, 15; Za 2, 6 ».

⁵⁶⁴ Pour P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, §. 124l, « C'est avec la préposition לְ que l'infinitif construit est souvent employé. Il exprime dans ce sens, la nuance de direction, le but, la finalité d'une action. (Gn 31, 9; Dt 10, 13. « A la finalité se rattache la consécution (D'une façon générale ces deux idées s'expriment de la même façon en hébreu): 1 R 2, 27; Rt 2, 10; A la finalité se rattache aussi l'idée de devoir, avec diverses nuances : nécessité, obligation (Est 4, 2). Par ailleurs, l'infinitif étant atemporel, le temps et l'aspect de l'action ne ressortent que du contexte. De même que l'infinitif étant apersonnel, le sujet n'est indiqué que par le contexte ».

⁵⁶⁵ Comme le note P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, §. 112a, note 1, ici, nous interprétons le verbe יָדַע comme un verbe statif. « Ceci vaut non seulement pour la forme *qal*, mais aussi pour toutes les formes dérivées, même pour les formes essentiellement actives : *pi* et *hi* ».

⁵⁶⁶ Pour P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, §. 114m, « l'impératif s'emploie surtout pour une action immédiate, (cf. Rt 2, 14 approche (*hic et nunc*); assez rarement pour une action plus ou moins lointaine (pour la quelle on emploie ordinairement le futur ».

⁵⁶⁷ On peut lire dans P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, §. 114h, « le jussif, sont des modes employés pour exprimer toutes les nuances de volonté: d'un supérieur à un inférieur: commandement, exhortation, conseil, invitation, permission; d'un inférieur à un supérieur: souhait, prière, demande de permission ».

stratégie rhétorique que le psalmiste utilise pour orienter le regard du lecteur vers le v. 1. Dans ce sens, l'évocation et l'action de Dieu comme refuge dans le passé appelle le poids du temps passé élogieux d'Israël, auquel fait référence le psalmiste, pour répondre aux préoccupations présentes de l'homme. Il résulte de ce qui vient d'être dit que les indications temporelles du Psaume 90 dans leur alignement témoignent de cette vision linéaire qui caractérise le temps biblique.⁵⁶⁸ Pour le psalmiste, le passé d'Israël rejoint le présent de l'homme et le guide vers le futur.⁵⁶⁹ Eu égard à ce qui vient d'être dit, le Psaume 90 apparaît comme un message qui porte un projet d'espérance pour la renaissance du peuple. En effet, à l'instar des psaumes de sagesse, il propose un enseignement qui se veut comme un gage pour le rétablissement des relations entre Dieu et son Peuple. Ce Psaume 90 réunit dans un même texte de taille réduite, l'expérience passée du secours que Dieu a apporté à son peuple, comme une proposition de réponse à la situation présente du peuple. Il voudrait maintenir cette présence de Dieu comme gage pour l'avenir. Comme au temps de Moïse, le serviteur de Dieu fera l'expérience de Dieu fidèle qui n'abandonne pas sa promesse à l'homme. Pour le psalmiste, le temps du passé revient au présent pour accompagner les serviteurs de Dieu dans le futur. Dans ce sens, le Psaume 90 n'est pas une simple prière, mais une vraie intercession à l'instar de Ex 32, 12. A la lumière de ce texte, les expériences d'Israël dans le passé, ainsi que l'intercession de Moïse dans le désert, prennent ici valeur de prototype, pour présenter à l'homme d'Israël d'après l'Exil la *חסד* de Dieu, qui est comme le gage de toute fidélité dans la relation qu'il entretient avec Dieu. Le Psaume 90 se termine par la perspective d'une communauté croyante qui, dans un rapport renouvelé à la fragilité du temps reçoit la promesse de sa continuité.⁵⁷⁰ Ainsi donc, à la question du psalmiste sur la fragilité de l'homme, les réponses du Ps 90 sont évidentes. En effet, l'homme est appelé à prendre conscience de ses fragilités, comme l'a fait Israël dans le désert, au temps de Moïse. C'est dans la continuité de la foi exprimée au désert, que Dieu lui assure la continuité de la vie.

⁵⁶⁸ A. GELIN, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament*, p. 6: « Dans la conception grecque, le temps (cyclique) est une gêne dont l'homme religieux doit s'évader pour se réaliser complètement. Dans la conception juive et chrétienne, le temps (linéaire) est une valeur qui sert au salut ».

⁵⁶⁹ Pour T. KRÜGER, « Psalm 90 und die Vergänglichkeit », p. 203, Les trois séquences portent trois aspects différents du temps : « Vergangenheit (vv. 7-10), - Gegenwart (v. 11), - Zukunft (vv. 12-17).

⁵⁷⁰ R. ALTER, *L'art de la poésie biblique*, p. 178.

Troisième partie :
LE PSAUME 90 DANS LE QUATRIEME LIVRE DU PSAUTIER.

*“The oldest commentary on the meaning of the psalms is the manner of their
arrangement in the Psalter.”⁵⁷¹*

⁵⁷¹ M. D. GOULDER, *The Psalms of the Sons of Korah*, p. 1.

1. Introduction.

Dans une mesure non négligeable, lecture, compréhension et interprétation des Psaumes dépendent de leur contexte herméneutique respectif. L'exégèse que nous proposons pour le Psaume 90 a l'avantage de le comprendre comme une clé de lecture d'un ensemble cohérent que nous appelons le quatrième livre du Psautier. A cet effet, une telle interprétation met en exergue une des richesses de cette approche dite canonique dans sa manière de relever l'importance de l'ordre des Psaumes et leur impact pour la compréhension du Psautier. Avec une telle approche, on est droit de dire que chaque Psaume a sa place propre là où il est, et pas ailleurs. Par conséquent, considérer les Psaumes comme autant de chapitres d'un livre à message unique s'avère être une nécessité méthodologique, si l'on veut avoir une quelconque idée sur la façon dont ces poèmes étaient compris lorsqu'on les a ainsi sélectionnés et regroupés dans un ensemble littéraire cohérent. L'hypothèse du Psautier comme livre, implique que les Psaumes doivent être lus tels qu'ils se présentent aujourd'hui dans le canon biblique, au lieu de les morceler en petites et multiples unités littéraires dont on rechercherait, sans jamais pouvoir le vérifier, un contexte fondateur, qui ne tienne compte de celui bien visible, où l'Ancien Testament lui-même a fini par les insérer. Aussi, nous inscrivant dans cette optique, nous voulons à partir de l'étude du motif de la fragilité humaine du Psaume 90, confirmer l'indispensable place du Psaume 90 à la tête de ce livre quatrième du Psautier, et y découvrir sa fonction particulière. L'intérêt de l'étude qui va suivre ici provient de ce que nous avons dégagé dans les conclusions de la partie précédente.

A cet effet, plutôt que d'étudier le Psaume 90 en lui-même comme une unité indépendante, nous nous proposons de le comprendre en le reliant à ses voisins. En clair, nous nous proposons d'étudier le Psaume 90 tel qu'il nous est parvenu dans le Psautier. Car c'est sous cette forme canonique que le Psautier a été accepté à un moment donné, par la communauté d'Israël après l'Exil, comme faisant autorité pour exprimer sa foi. Etudier donc le contexte et la fonction du Psaume 90 et l'insérer dans le cadre du livre quatrième du Psautier, permet de mieux cerner le contexte dans lequel le motif de la fragilité humaine a été compris à cette époque. Pour recueillir le bénéfice de cette étude précisément dans le cadre de la recherche du message théologique du Ps 90, il nous faudrait répondre à une question

fondamentale : Quel impact la conception du temps de l'homme du Psaume 90 a-t-il pour la compréhension des psaumes du Règne de YHWH ?

Faut-il préciser par ailleurs, que notre étude s'inscrit au cœur du courant de la *Redaktiongeschichte*.⁵⁷² L'intérêt pour les auteurs de cette approche consiste à privilégier le travail du rédacteur final du texte biblique tel qu'il se présente.⁵⁷³ Dans ce sens, il sera question, dans cette deuxième partie, de considérer les rédacteurs non plus uniquement comme des collationneurs ou des éditeurs, mais comme des écrivains, qui par l'arrangement de leurs matériaux, arrivent à exprimer leurs propres préoccupations théologiques, et leurs propres habiletés littéraires. On le sait, « en fonction de circonstances jusque-là inédites et pour satisfaire les besoins de la communauté, les scribes inspirés rapprochent, regroupent, remanient, complètent et transportent des textes reçus de leurs prédécesseurs, leur donnant ainsi des significations encore fondamentales ». ⁵⁷⁴ Dans le cadre du Psautier, on reconnaît depuis l'étude de G. H. WILSON, l'évidence d'un travail d'éditeur qui a consisté à lier en un tout les 150 Psaumes, comme une unité littéraire et thématique.⁵⁷⁵ Eu égard à ce qui précède, nous sommes persuadés que seule une lecture globale permet de renouer les fils qui unissent entre eux les différents Psaumes en vue de dégager la théologie de leurs mutuelles relations.

De plus, sans dédaigner les dimensions historiques des Psaumes qu'on doit toujours garder à l'esprit, il faudrait en outre mettre à profit les contours que les rédacteurs ultimes de l'Ancien Testament ont donnés aux matériaux plus anciens dont ils disposaient dans l'intention de transformer la poésie traditionnelle d'Israël en Ecriture sainte pour les générations de fidèles à venir.⁵⁷⁶

⁵⁷² L'expression, reprise de l'allemand, veut dire histoire de la rédaction ou de la composition. Elle s'est développée dans la seconde moitié du XX^e siècle.

⁵⁷³ E. PARMENTIER, *L'Ecriture vive. Interprétations chrétienne de la Bible*, p. 100.

⁵⁷⁴ J. L. VESCO, « L'approche canonique », p. 485.

⁵⁷⁵ Pour J. L. VESCO, « L'approche canonique », p. 484 : « L'unité littéraire et thématique ainsi obtenue pourtant, n'est pas seulement une combinaison commode d'éléments disparates qui ne donne comme résultat qu'un regroupement formel accidentel, mais elle représente l'aboutissement d'un propos délibéré bien précis, celui d'une organisation des 150 psaumes due à un compilateur final ».

⁵⁷⁶ J. L. VESCO, « L'approche canonique », p. 484.

A cet effet, l'hypothèse selon laquelle le Psautier est un livre dont les Psaumes sont considérés comme des pièces d'un ensemble, paraît être incontestable.⁵⁷⁷ Celle-ci repose sur la conviction que c'est le milieu éditorial qui a produit ce que nous appelons « le livre des Psaumes », et qui lui a imprimé une configuration propre, capable d'instruire le peuple à travers les chants, des prières qui sont en soi des réponses aux questions nouvelles qui se posent dans la communauté des croyants.⁵⁷⁸ A partir de ce point de vue de lecture, il est très facile de discerner dans le Psautier le vaste programme découvert par les travaux de G. H. WILSON, où les trois premiers livres constituent un montage des données d'une époque teintée par les empreintes de la monarchie davidique (Ps 1-89), tandis que les deux derniers livres donnent à la fois les données historiques sur la disparition de la monarchie, mais aussi sur la future restauration du peuple (Ps 90-150).⁵⁷⁹

Cette configuration de lecture relève l'importance du quatrième livre du Psautier. Il est même pour tout dire, le « cœur théologique du Psautier ».⁵⁸⁰ En effet, dans ce livre du Psautier, les Psaumes sont rangés de telle sorte qu'ils fixent le regard des lecteurs depuis les origines du monde créé, jusqu'à l'éternité du temps de Dieu. Au cœur de ce livre quatrième du Psautier, YHWH occupe le rôle souverain de maître des temps, de l'histoire du monde, et de la nature et de l'homme. Dans ce contexte, toute la lecture du Psautier se repose sur les attentes de l'homme pour le futur règne de YHWH sur le monde.⁵⁸¹ Aussi, pour mieux découvrir la richesse de ce contenu théologique, notre recherche dans ce cadre évoluera en quatre chapitres.

Le *premier chapitre* étudiera la question du contexte historique et social de la rédaction du quatrième livre du Psautier. A cet effet, notre objectif est de cibler les grandes lignes qui marquent et qui justifient l'orientation de son interprétation, comme livre de Moïse. A l'aide des certains termes majeurs qui unissent les dix-sept Psaumes qui le composent, nous tenterons de cibler les questions auxquelles le quatrième livre du Psautier, se préoccupent de donner des réponses.

⁵⁷⁷ Voir J. M. AUWERS, *La composition littéraire*.

⁵⁷⁸ J. L. VESCO, « L'approche canonique », p. 488.

⁵⁷⁹ G. H. WILSON, « The Use of Royal Psalms », pp. 85-94.

⁵⁸⁰ J. CLINTON. McCANN, *A theological introduction to the Book of Psalms*, p. 155.

⁵⁸¹ R. VIGNOLO, « Imparare a contare, imparare a pregare », p. 583.

Dans un *deuxième chapitre* nous étudierons la structure du quatrième livre du Psautier, dans le but de dégager l'unité thématique qui le caractérise et la cohérence du message qu'il développe.

Un *troisième chapitre* se proposera de montrer comment le quatrième livre du Psautier est effectivement la réponse à la question du psalmiste à la fin du troisième livre du Psautier, sur la faillite de la monarchie de David. A l'aide des indications temporelles dégagées dans le Psaume 90, nous étudierons les réponses que le quatrième livre du Psautier réserve à la question de la fragilité humaine.

Enfin dans un *quatrième et dernier chapitre*, il sera question de présenter l'originalité de la conception de la fragilité humaine par rapport aux autres écrits de la sagesse, que nous supposons être de l'époque rédactionnelle du quatrième livre du Psautier. Pour cela, une étude sera menée en parallèle avec les réflexions de Job et de Qohélet, sur la question précise des fragilités humaines. L'objectif que nous poursuivons dans cette étude, essentiellement théologique, sera de dégager les implications de cette notion plurielle du temps de l'homme dévoilée dans le Ps 90 pour la compréhension du message du quatrième livre du Psautier.

2. Le contexte de rédaction du quatrième livre du Psautier.

Au 19^{ème} siècle, l'exégèse avait principalement la préoccupation de la genèse des livres bibliques. Au début du 20^{ème} siècle, l'exégèse des Psaumes a soulevé la question du milieu historique et sociologique, ainsi que celle des circonstances de la vie sociale, religieuse et culturelle des différentes formes ou genres des Psaumes. Aujourd'hui, surtout dans le monde anglophone et germanophone, cette vision de lecture fait place à la considération de deux derniers livres du Psautier, comme des réponses évidentes à la question soulevée dans les trois premiers livres du Psautier. Dans cette perspective, le quatrième livre du Psautier se dessine comme le noyau théologique et le centre éditorial du Psautier. Au cœur de ce livre, l'importance de Moïse et la valeur de son intercession, sont d'autant plus significative, qu'elles orientent l'interprétation du livre quatrième du Psautier. En effet, à part la citation du Psaume 77, 21 où l'intercession de Moïse est associée à une lamentation collective

sur l'absence apparente de Dieu, seul le quatrième livre qui en fait un large usage. Dans ce livre effectivement, le nom de Moïse en effet revient sept fois.⁵⁸²

On le voit en effet, il est sollicité, dès l'entrée du quatrième livre à travers le Psaume 90, pour formuler explicitement une requête auprès de Dieu pour la manifestation de sa compassion à l'égard de son peuple (cf. Ps 90, 1. 13). Il interviendra aussi bien au milieu (Pss 99, 6; 103, 7; 105, 26) qu'à la fin du livre quatrième (Ps 106, 23), à travers une image familière et éloquente, (Ex 32, 7-14; Dt 9, 13-19) pour arrêter la colère de Dieu.

Ce livre quatrième du Psautier présente l'autorité de Moïse de deux manières. D'une part dans les Psaumes 90-100 à travers les termes très proches de ses discours dans le pentateuque. Dans ce contexte, le psalmiste prend la place de Moïse. D'autre part, dans les Psaumes 101-106 à travers la prière du nouveau roi David dans ses lamentations sur le rétablissement de sa royauté. Dans tous les cas, dans ce livre, Moïse est mentionné comme un exemple paradigmatique du leadership. C'est à coup sûr, à cause de ce recours à l'intercession de Moïse et à ses enseignements comme en Exode et en Deutéronome, que ce livre du Psautier est qualifié de véritable caisse de résonance mosaïque.⁵⁸³ Aussi, plusieurs objectifs paraissent utiles dans la recherche du Psautier, notamment celui qui nous importe dans ce cadre, qui consiste à privilégier la lecture de ce quatrième livre du Psautier, en connexion avec les textes de Moïse dans le pentateuque (Ex 32; Dt 32, 19. 26. 35. 39) dans le but de traduire à la fois les difficultés que le peuple d'Israël traverse en cette période difficile d'après l'Exil,⁵⁸⁴ mais aussi de chanter sa foi et de proclamer son espérance en l'intervention de Dieu, comme maître de l'univers et de l'histoire de l'homme.

Que dit Moïse dans ce livre du Psautier ? Pour répondre à cette question, il nous faudra considérer le contexte de rédaction du quatrième livre du Psautier, à savoir prendre en compte, les questions et les circonstances extérieures/ et ou internes qui ont conduit les rédacteurs à unifier les dix-sept psaumes de ce livre. A cet effet, une recherche pour dégager les motivations théologiques qui ont amené les rédacteurs à

⁵⁸² Pss 90, 1; 99, 6; 103, 7; 105, 26; 106, 16. 23. 32.

⁵⁸³ M. E. TATE, *Psalms*, p. 439; J. CREACH, *The shape of the Book four of Psalter*, p. 66

⁵⁸⁴ Ainsi D. C. MITCHELL, *The message of the Psalter*, p. 273; M. E. TATE, *Psalms*, p. 530.

placer le livre quatrième du Psautier à la suite des trois premiers livres s'avère nécessaire. Cependant on doit reconnaître que de nos jours, on ne saurait dire avec exactitude le processus par lequel le livre des Psaumes est venu à l'existence, ni donner les noms de ses auteurs, les dates et les paramètres de leur composition. Néanmoins, on ne pourrait ignorer, ni négliger l'apport des recherches exégétiques qui ont pu révéler, à l'aide de quelques traits littéraires qui les marquent, la raison d'être de leur formation et de leur composition. Dans ce sens, il apparaît inopportun de chercher à préciser la date à laquelle le Psautier, tel que nous le connaissons, a été édité. Une telle entreprise est d'autant plus difficile que celle de dater chaque psaume individuellement. En revanche pour cibler le contexte historique dans lequel se situent les psaumes, on se contentera de relever uniquement les idées maîtresses qui ont dominé dans la recherche sur la formation du Psautier.

Ainsi on pourrait partir d'une part de 2 Ch 29, 20-36 pour affirmer que la grande majorité des Psaumes fut le travail laborieux des prêtres et des chanteurs qui exerçaient dans le Temple la fonction des visionnaires et des conteurs dans la communauté après l'Exil. D'autre part, on pourrait considérer le texte de 1 Chr 16, 36, qui fait allusion au Ps 106, 48, comme la doxologie du quatrième livre des psaumes.⁵⁸⁵ Dans ce sens, l'année 400 av. J.-C., constituerait le *terminus a quo*, et le début du II^e s. av. J.-C., avec la réalisation de la traduction grecque du Psautier, serait à prendre comme le *terminus ante quem* de la formation du Psautier.⁵⁸⁶ D'autres hypothèses seront aussi avancées par des auteurs sans jamais recueillir un consensus. Ainsi, par exemple, on a pu retenir soit l'époque perse et/ou le début de l'époque ptolémaïque, comme date de clôture du Psautier,⁵⁸⁷ ou la première moitié du III^e siècle⁵⁸⁸ av. Jc, ou encore le III^e siècle,⁵⁸⁹ comme cadre chronologique pour le Ps 1, et le Ps 119⁵⁹⁰ eu égard aux expressions théologiques des derniers rédacteurs du Psautier, dont la mentalité serait proche de celle de Siracide. « Quoi qu'il en soit de la date précise de son achèvement, on ne peut que constater que le Psautier ne s'est pas imposé d'emblée comme la seule forme du livre des Psaumes.

⁵⁸⁵ P. W. SKEHAN, *Qumran and Old Testament Criticism*, pp. 164-168.

⁵⁸⁶ J. M. AUWERS, *La composition littéraire du Psautier*, p. 168.

⁵⁸⁷ K. KOCH, *Der Psalter und seine Redaktionsgeschichte*, p. 246

⁵⁸⁸ G. BRUNERT, *Psalm 102*, p. 253.

⁵⁸⁹ H. GESE, *Die Entstehung der Büchereinteilung des Psalter*, p. 62.

⁵⁹⁰ A. DEISSLER, *Psalm 119 (118) und seine Theologie*, p. 281-291.

La prudence, à cet effet, nous invite à reconnaître qu'il a été concurrencé par d'autres éditions, au moins jusqu'au milieu du 1^{er} siècle de notre ère». ⁵⁹¹

Par ailleurs, si on ne sait avancer une date précise à propos de la composition du Psautier, on ne peut ignorer cependant que la catastrophe de l'Exil a été déterminante pour déclencher un mouvement de réflexion et de relecture de textes sacrés. En effet, dès 734, certaines cités du royaume d'Israël firent la dure expérience de la déportation (2 R 15, 29), puis en 721, l'ensemble de ce royaume (2 R 17, 6). A l'issue de ses campagnes contre Juda et Jérusalem, Nabuchodonosor déporta Israël à Babylone. C'est à ces déportations de 597, 587, 582 qu'est réservé le nom d'Exil. Cette longue période eut dans la vie religieuse d'Israël un retentissement immense. Dans la logique de l'histoire sainte, l'éventualité d'un Exil semblait inimaginable. Israël l'a vécu comme le renversement de tout le dessein de Dieu, réalisé durant l'Exode au prix de tant de prodiges. Cette catastrophe fut ressentie comme un démenti apporté à toutes les promesses de YHWH, à savoir l'abandon de la terre promise, la destitution du roi davidique, la désaffection du Temple démoli. En un mot, l'Exil apparaissait comme le châtement des fautes tant de fois dénoncées. On peut les citer : fautes des dirigeants, qui au lieu de s'appuyer sur l'alliance divine, avaient eu recours à des calculs politiques trop humaines (Is 8, 6; 30, 1; Ez 17, 19); fautes des grands qui, dans leur cupidité, avaient brisé l'unité fraternelle du peuple par la violence et la fraude (Is 1, 23; 5, 8); fautes de tout Israël, immoralité et idolâtrie scandaleuse (Jr 5, 19) qui avait fait de Jérusalem un mauvais lieu. La colère du Dieu très saint, indéfiniment provoquée, avait fini par éclater (2 Ch 36, 16) : la vigne de YHWH, devenue un plant abâtardi, avait donc été saccagée et arrachée. A partir de ce temps, l'humble confession des péchés deviendra habituelle en Israël (Jr 31, 19; Esd 9, 6 ; Ne 1, 6 ; Dn 9, 5).

Pour Israël donc, l'Exil avait été comme une théophanie négative, une révélation sans précédent de la sainteté de Dieu et de son horreur pour le mal. Cependant, cet effondrement moral et spirituel, a été aussi ressenti comme un moment de réveil. A cet effet, le livre des Lamentations dans son ensemble décrit en des termes poignants la situation de destruction et d'abandon de la ville, suite à l'invasion babylonienne et à la déportation des Exilés : « Elle est devenue comme une veuve,

⁵⁹¹ J. M. AUWERS, *La composition littéraire*, pp. 168-171.

la grande parmi les nations. Princesse parmi les provinces, elle est réduite à la corvée » (Lm 1, 1). Dès lors, quelques solutions seront préconisées, à savoir, Israël sera appelé à demander pardon pour toutes les fautes commises. Dans ce sens, on peut comprendre, qu'à la suite des prophètes qui avaient lié de manière étroite le sort du peuple et sa fidélité à Dieu, la ruine de Jérusalem, soit interprétée comme un châtement pour les infidélités répétées d'Israël :

«Ainsi parle le SEIGNEUR le tout-puissant, le Dieu d'Israël: Vous savez bien tous les malheurs que j'ai fait venir contre Jérusalem et contre les villes de Juda: les voilà maintenant en ruines, personne n'y habite; c'est à cause des méfaits qu'ils ont commis; ils m'ont offensé en allant brûler des offrandes et rendre un culte à d'autres dieux qui ne s'étaient occupés ni d'eux, ni de vous, ni de vos pères. Je vous ai envoyé inlassablement tous mes serviteurs les prophètes vous dire: «Ne commettez pas les choses horribles que je déteste!» Ils n'ont ni écouté ni prêté l'oreille pour se convertir de leur méchanceté et ne plus brûler des offrandes à d'autres dieux. Ainsi ma fureur, ma colère, s'est déversée et, tel un feu, elle a ravagé les villes de Juda et les ruelles de Jérusalem: elles sont devenues des monceaux de ruines, des lieux désolés - c'est bien la situation actuelle » (Jr 44, 2-6).

Aussi l'Exil va être le point de départ d'une réflexion théologique en profondeur. Dans cette situation désespérée, ce sont justement les Exilés qui ne perdront pas espoir : ils commenceront à se considérer comme le petit reste dont parlent les prophètes et dont le but sera de reconstituer Israël.⁵⁹² Des attitudes de foi et de courage les accompagneront dans l'objectif de restaurer la confiance perdue. Dans ce contexte, l'idée d'une théocratie en Israël, comme par le passé, commencera à faire jour. En effet, malgré la disparition de la monarchie, après l'Exil pour toujours, l'idéologie royale résiste. Elle est même projetée dans le futur. Elle survit en termes d'eschatologie et de messianisme. Le texte d'Is 11, 1-16 par exemple, fait allusion au Messie comme un roi idéal descendant de David.⁵⁹³ C'est durant ces années d'Exil, entre 593 et 571, que seront abordés de manière lucide le thème de la souffrance et de la justice de Dieu (cf. Jr 12, 1-6), ainsi que celle de l'espérance et de la responsabilité personnelle devant Dieu (cf. Ez 18, 1-4).

Dans cette perspective, le retour de YHWH auprès de son peuple, est conditionné par une fidélité renouvelée à YHWH, et une fidélité qui, compte tenu de l'infidélité antérieure, ne pourra surgir que d'un don de Dieu. (Ez 36, 24-28). L'histoire sera désormais perçue à travers les yeux de la foi. Dans ce contexte, selon L.

⁵⁹² L. MAZZINGHI, *Histoire d'Israël*, p. 87.

⁵⁹³ Cette idée se prolongera jusqu'au temps du Christ, « Fils de David », le roi qui doit venir (cf. Mc 11, 9-10; Lc 19, 38).

MAZZINGHI⁵⁹⁴ dont les réflexions nous inspirent dans ce chapitre, le temps futur n'est plus une simple restauration, mais un grand revirement. C'est aussi à cette époque que surgit celui que la critique moderne appelle le « Second ou Deutéro-Isaïe », auteur anonyme des chapitres 40-55 du livre d'Isaïe, pour composer son chef d'œuvre, probablement immédiatement après l'avènement de Cyrus le Grand, dans les années 550 av. Jc. Dès les premiers versets, le prophète annonce avec joie la fin de l'Exil :

*Réconfortez, reconfortez mon peuple, dit votre Dieu,
parlez au cœur de Jérusalem et proclamez à son adresse que sa corvée est remplie, que son châtiement est accompli, qu'elle a reçu de la main du SEIGNEUR deux fois le prix de toutes ses fautes.*
(Is 40, 1-2).

La prédication d'Ezéchiel et celle du Deutéro-Isaïe permettent de saisir l'importance de l'Exil à Babylone dans la réflexion théologique en Israël. En effet, la situation d'Israël dans un pays étranger amène les Exilés à resserrer les liens entre eux. A la suite de ce réveil, des rites comme la circoncision, l'observance du sabbat, les lois de pureté rituelle, vont prendre une valeur toute particulière, et devenir le signe distinctif de l'appartenance au peuple d'Israël.⁵⁹⁵ L'atmosphère de ce temps, marquée par la tristesse et le chagrin, est en même temps empreinte de nationalisme et d'espérance. Pour faire bref, on peut dire que pour Israël, l'Exil fut un lieu théologique. L'expérience de la destruction du Temple, de la déportation, de l'anéantissement de la nation, n'a pas conduit à l'annihilation du judaïsme, mais à la renaissance d'une « culture de résistance ».⁵⁹⁶ Les conséquences se manifesteront dans plusieurs domaines, notamment dans la langue utilisée à cette époque. Par exemple, l'hébreu sera progressivement abandonné au profit de l'araméen, la langue internationale de l'époque. La tradition sacerdotale se proposera également de répondre à d'autres questions éventuelles. Un exemple suffira pour attester de la véracité de notre propos à savoir la rédaction du premier chapitre de la Genèse sera réalisée en réponse aux mythes babyloniens sur l'origine du monde. C'est encore durant l'Exil que l'orientation monothéiste, déjà présente dans la réforme de Josias, s'affirme de manière définitive. Face à la religion des conquérants, Israël passe désormais de la monolâtrie (adoration d'une seule divinité) et de l'hénothéisme

⁵⁹⁴ L. MAZZINGHI, *Histoire d'Israël*, p. 89.

⁵⁹⁵ On a un aperçu dans les textes de rédaction sacerdotale qui datent de l'époque Exilique cf. Gn 2, 1-4.

⁵⁹⁶ A. PAUL, *Et l'homme créa la Bible*, p. 71.

(reconnaissance d'une divinité tenue pour supérieure aux autres) au monothéisme absolu qui assumera des aspects éthiques de plus en plus prononcés, comme on peut le voir par exemple, avec le texte fondamental de Dt 6, 4-5.

Ce bouleversement qui commencera avec l'Exil prendra une autre forme et ouvrira sur le plan historique une nouvelle ère pour Israël.⁵⁹⁷ Dans cette situation, Israël se considérera comme une communauté religieuse gouvernée directement par Dieu, et où le pouvoir repose entre les mains des prêtres. Sur le plan littéraire qui nous intéresse, on note la présence des grands textes de la littérature sapientielle, qui lance les relectures de certains textes pour la survie de la nation. A cet effet, l'histoire deutéronomiste (Jos-2 R), dont la composition fut probablement commencée à l'époque de Josias, et achevée à l'époque Exilique, relit toute l'histoire d'Israël à la lumière de l'alliance, comme l'histoire de la fidélité de Dieu et de l'infidélité du peuple. L'objectif étant d'amener le peuple à toujours espérer en Dieu, malgré ses fautes. C'est bien ce qu'exprime le rédacteur deutéronomiste dans la grande prière attribuée à Salomon à l'occasion de la consécration du Temple (1 R 8, 46-51). L'œuvre de réflexion des Exilés devait se condenser par la suite dans une autre série de textes qui appartiennent à la tradition sacerdotale du Pentateuque. Dans ce sens, devenus les guides spirituels du peuple en Exil, les prêtres se mettront à proposer des éléments de la tradition ancienne, depuis la création du monde jusqu'à la marche du Désert. Ils reliront ces traditions à la lumière de leur situation d'Exilés. Comme on peut le voir, la littérature sapientielle de cette époque fait honneur au temps passé élogieux d'Israël, qu'elle cherche à renouveler et à présenter comme un modèle pour le temps présent et un signe d'espérance pour le temps futur.

C'est à partir de cette clé qu'on doit lire nombre de textes du Pentateuque, dans lesquels on discerne clairement la main de la rédaction sacerdotale.⁵⁹⁸ Née à l'époque monarchique, par contact avec la sagesse des nations voisines, la sagesse israélite proposera un chemin de vie dans une société à reconstruire et tentera d'associer, dans une réflexion originale, une expérience humaine et la foi dans le

⁵⁹⁷ On désigne par ce terme non seulement un courant de pensée, mais une communauté qui n'est pas fondée sur les seuls facteurs politiques, et qui de plus en plus manifeste sa séparation des autres peuples. Cette situation serait le résultat de la suprématie sacerdotale qui s'instaura progressivement après Esdras. Voir à ce sujet, C. TASSIN, *Le Judaïsme, de L'Exil au temps de Jésus*; O. ARTUS, *La naissance du Judaïsme*.

⁵⁹⁸ On lira à ce propos J. L. SKA, *Introduction à la lecture du Pentateuque*.

Dieu d'Israël. Le sage israélite cherchera la voie d'une éducation intégrale de l'homme, et un art de vivre qui touche tous les aspects de la réalité humaine.⁵⁹⁹

« Le livre de l'Exode, le livre de l'Alliance, (Ex 21,1-23. 19) put être introduit à cette époque, à l'intérieur d'un cadre rédactionnel (Ex 20, 22a. 24-26 et 23, 20. 23). De même, le rituel par lequel le peuple s'engage dans l'Alliance, acceptant d'assumer les suites de son éventuelle infidélité. D'une manière générale le recours à l'intercession paraît constituer un thème récurrent de l'époque. On peut citer, par exemple, l'intercession de Moïse dans l'épisode du veau d'or (Ex 32, 11-12.14), la requête d'aide divine (33,2-4. 12a. 15-17), et l'invocation à YHWH dont l'attitude à la fois clémente et rigoureuse, applique l'antique principe de la rétribution (vv. 6b-7) ». ⁶⁰⁰

Eu égard à ce qui vient d'être dit dans cette longue introduction, il n'est pas impossible que la formation du quatrième livre du Psautier soit insérée dans ce contexte. Le cadre du livre aurait été fixé d'après cette hypothèse, au moment où l'effondrement de l'empire d'Alexandre mettait en danger l'existence même d'Israël. A cet effet, on considère les lévites comme le groupe au sein de la communauté post-exilique qui a recueilli et conservé la forme des chants normatifs, en mettant les matériaux traditionnels de l'ancien Israël dans les textes faisant autorité des Écritures hébraïques. Aussi, pour se structurer en communauté, et ainsi éviter d'être absorbé complètement par les Perses et plus tard par les Grecs et les Romains, ces lévites se donnent la tâche de transformer leur littérature traditionnelle et leur culte en une littérature de résistance.⁶⁰¹ On peut dire que la communauté post-exilique a trouvé une nouvelle structure pour exister et pour marquer son identité. En l'absence du Temple, du culte, et du roi, elle semble avoir mis au point un nouvel esprit. Israël a survécu parce qu'il a trouvé une source de dynamisme dans la recherche de son identité, par la relecture de leur matériel traditionnel.

⁵⁹⁹ Ainsi, H. R. BONRAISIN, « Les livres bibliques d'époque perse » p. 178.

⁶⁰⁰ H. R. BONRAISIN, « Les livres bibliques d'époque perse », p. 178; Voir aussi, J. VERMEYLEN, « L'affaire du veau d'or (Ex 32-34). Une clé pour la 'question deutéronomiste' ? ».

⁶⁰¹ P. R. DAVIES, « In Search of Ancient Israel », p. 116; J. SANDERS, « The Nature and function of Canon », p. 18.

Par conséquent, la clé de survie consistait à transcender les idées traditionnelles sur l'identité nationale pour reconnaître YHWH comme Roi⁶⁰² sur la nouvelle « nation religieuse » d'Israël. Et ce, à travers les documents traditionnels et le culte antique. Ce phénomène des relectures fut un tournant décisif dans l'interprétation des livres bibliques. Les traces de cette littérature sont bien visibles dans les écrits du Psautier en général et du quatrième livre du Psautier en particulier.

A la faveur de ces données historiques, les recherches entreprises au courant de ces trois dernières décennies, démontrent que les deux derniers livres ont été ajoutés très tardivement. Ils sont la marque d'une littérature imprégnée par la tragédie de l'Exil.⁶⁰³ Les Psaumes royaux par exemple, qu'une occasion particulière avait dû susciter, célèbrent, au-delà d'un personnage royal historique, le messie attendu. Dans le même ordre d'idée, les Psaumes dits du règne de YHWH, qui chantaient d'abord l'espérance d'une action divine, qu'une intervention singulière de Dieu dans l'histoire ou une cérémonie liturgique suffisait autrefois à rendre évidente, appellent maintenant, dans un tout autre contexte, la manifestation plus éclatante d'une apparition de YHWH à la fin des temps. D'après cette hypothèse, on peut dire à propos de la naissance du quatrième livre du Psautier, que les Ps 90-92, 102⁶⁰⁴ et 103 appartiennent à la plus vieille couche du quatrième livre et constituent ainsi la première réponse au Ps 89. Il en est de même pour les 93-100 qui ont été insérés plus tard encore, dont l'influence de l'interprétation théocratique comme dans la théologie deutéronomique est fortement soulignée. Plusieurs d'entre eux ont reçu à des stades ultérieurs des suppléments rédactionnels qui soulignent la royauté universelle de YHWH.⁶⁰⁵ A la finale du quatrième livre du Psautier, le Ps 106 enlève les lignes alléguées dans le sens d'une théocratie marquée par l'écriture sacerdotale.

⁶⁰² Pour L. MAZZINGHI, *Histoire d'Israël*, pp. 52-53, l'idée d'un règne de YHWH, déjà présente en Isaïe (cf. Is 6, 5), se développera suite à la catastrophe de l'Exil, une fois que l'institution royale aura disparu et qu'on commencera à penser que le Seigneur est le vrai Roi d'Israël (Pss 47; 93; 96-98), le seul Sauveur (Is 44, 6; 52, 7). Néanmoins, reconnaître l'existence d'une théocratie en Israël, c'est-à-dire comme d'une communauté dont YHWH est le roi, n'intervient qu'à partir de l'époque perse.

⁶⁰³ N. L. DECLAISSE-WALFORD, *Reading from the Beginning*, p. 19.

⁶⁰⁴ M. MARTILLA, *Collective reinterpretation in the Psalms*, p.125. Cet auteur compare les traits littéraires du Ps 102,13 à ceux de Lm 5,19 : . « Only the word zikarura in Lamentations is replaced by kasiya. When such obvious affinities are in question, we should seriously consider possible literary dependence between these texts...Nevertheless, even this slight linkage to the phraseology of Lamentations speaks strongly for the post-Exilic origin of Ps 102, at least as concerns v.13.

⁶⁰⁵ M. MARTILLA, *Collective reinterpretation in the Psalms*, p. 80.

Dans ce Psaume, l'importance du prophète et de l'intercession de Moïse est remplacée par les allusions aux prêtres, comme un effort d'ouverture à l'universel par rapport aux peuples.⁶⁰⁶

On peut dire que l'accent théocratique fortement souligné dans les Psaumes 90-106⁶⁰⁷ pourrait se révéler comme un indice certain pour déterminer son contexte historique. La doxologie finale du Ps 106, 47-48 est en parallèle avec 1 Ch 16, où il est raconté comment David, après avoir transféré l'Arche d'alliance à Jérusalem, instaura le service des lévites. On a toujours pensé que 1 Ch 16 est un assemblage d'éléments empruntés au Psautier.⁶⁰⁸ Les deux textes présentent des traits identiques. On le voit 1 Chr 16, 23-33-Ps 96,1; 1 Ch 16, 34-Ps 106, 1. A partir de ce point de vue, il est plus naturel de penser que les Ps 106, 48 ait été introduit secondairement dans l'hymne du chroniqueur. La date de l'origine des Chroniques ne se laisse pas déterminer avec précision, mais l'époque hellénistique reste très plausible. Eu égard, à ce qui précède, il est prudent de reconnaître que l'établissement des Psaumes de deux derniers livres du Psautier a fluctué assez longtemps sans une composition stabilisée et largement acceptée. Toutefois l'époque perse semble être la plus plausible comme contexte historique.⁶⁰⁹

⁶⁰⁶ Pour R. TOURNAY, *Les Psaumes*, pp. 7-8 écrivait que le Psautier aurait été constitué par la réunion de trois grands recueils : un recueil Yahviste, (Ps 3-41), une série Elohiste, suivie d'un appendice Yahviste (Pss 42-83+84-89) et un troisième recueil (Ps 90-150), qui porte sept fois le nom de Elohim. Cependant, on note avec J. M. AUWERS, *Le Psautier comme livre*, p. 85 que cette manière de présenter l'histoire de la formation du Psautier sur la base de la fréquence d'emploi des noms divins est évidemment calquée sur une représentation aujourd'hui datée de l'histoire de la formation du Pentateuque. L'hypothèse d'une formation en trois étapes est aujourd'hui dépassée par l'évolution de la recherche, en tous cas pour ce qui concerne les Pss 90-150, dont plus personne ne pense qu'ils aient constitué un troisième recueil autonome. J. M. AUWERS s'appuient sur l'hypothèse de F. L. HOSSFELD et E. ZENGER, qui soutiennent que la composition du Psautier messianique (Ps 2-89) auraient par la suite été ajoutés successivement : les Ps 90-100 au début du V ès.; les Pss 101-106 au milieu du IVè s ; les Ps 107-136 vers 400 ; les Ps 138-145 à la fin de l'époque perse. On peut aussi noter le point de vue de S. E. GILLINGHAM, *The poems and Psalms of the Hebrew Bible*, pp. 251-252 qui va dans le même sens : « It should now be clear that it is impossible to offer specific dates for any of the psalms. In individual cases, it is possible to conjecture settings based in part upon the contents and in part upon correspondences with external criteria. Several psalms are preoccupied with the question of theodicy (that is, the prosperity of the wicked and the suffering of the righteous) a question which is usually associated with wisdom concerns in the restoration period. Psalms 49 and 73, on the issue of the fate of the wicked and the vindication of the righteous, and Pss 39, and 90, on the transience of life, all suggest this the later period ».

⁶⁰⁷ Pour J. M. AUWERS, *La composition littéraire*, p. 76, la question de la division entre les deux derniers livres reste une préoccupation pour les auteurs.

⁶⁰⁸ Quelques auteurs, cependant, inversent le rapport de dépendance littéraire pour la doxologie conclusive. Voir la liste dans J. M. AUWERS, *La composition littéraire*, p. 81; B. GOSSE, « Les citations des Psaumes en 1 Ch 16,8-36 », pp. 313-333; C. F. KEIL, *Biblischer Commentar über die nach-Exilischen Geschichtsbücher*, pp. 154-157.

⁶⁰⁹ M. MARTILLA, *Collective reinterpretation in the Psalms*, pp. 203-205.

3. L'unité thématique du quatrième livre du Psautier.

Les Psaumes 90-106 ne sont pas rangés les uns après les autres sans ordre dans le quatrième livre du Psautier. Malgré leur variété de style, de genres et de contenus, les dix-sept Psaumes présentent une cohérence thématique qui rend possible une lecture continue du livre quatrième du Psautier. Dans ce livre quatrième du Psautier, on compte en effet, deux Psaumes qui portent comme intitulé l'inscription תפלה (Ps 90; 102), deux autres qui portent à leur introduction la mention לדוד (Ps 101; 103), quatre d'entre eux, gardent le titre générique de מזמור (Ps. 92; 98; 100; 101). Les onze Psaumes restants, sont sans titres (cf. Ps 91; 93; 94; 95; 96; 97; 98; 99; 104; 105; 106).⁶¹⁰ On peut cependant discerner dans le quatrième livre du Psautier un triple regroupement thématique. En effet, les premiers Psaumes méditent sur la fragilité des jours de l'homme, et présentent YHWH comme son refuge. (Ps. 90-92). La deuxième série de Psaumes (cf. Pss. 93-100) affirme de manière forte la souveraineté de YHWH sur les forces du chaos, de la nature et de l'humanité rebelle. La troisième série de Psaumes enfin (cf. Ps. 101 -106) proclame la restauration du peuple par YHWH lui-même. Malgré cette division, les dix-sept Psaumes du quatrième livre du Psautier restent fortement concaténés par des mots crochets qui mettent en exergue leur cohérence littéraire et thématique. Aussi, il nous semble utile avant de relever la structure littéraire du quatrième livre du Psautier, de mettre en relief tous ces liens qu'entretiennent ces Psaumes, dans le but de faire ressortir avec clarté leur message théologique. Dans cette perspective, une attention particulière sera accordée au premier Psaume de cet ensemble littéraire, qui avec son titre évocateur et singulier, de « Psaume de Moïse », sera regardé comme un fil conducteur qui guide la lecture de l'ensemble du livre, et qui lui donne une nouvelle impulsion.⁶¹¹

Ainsi l'itinéraire de cette étude prendra en compte l'angoisse exprimée par le psalmiste à la fin du troisième livre comme point de départ de notre réflexion, pour ensuite déboucher sur le rôle primordial que l'intercesseur Moïse joue au sein de ce

⁶¹⁰ J. L. VESCO, « L'approche canonique », p. 494: « L'abondance de psaumes sans titres dans le livre IV (Ps 90-106), 13 psaumes sur 17, permet de penser que l'intervention de l'éditeur a été ici plus grande. Cette impression est confirmée par l'interférence des thèmes et les correspondances verbales dans ces 17 psaumes. »

⁶¹¹ Ainsi G. H. WILSON, *Shaping the Psalter*, pp. 75-76.

livre, comme celui qui ne vient pas seulement plaider pour le retour de Dieu auprès de son peuple, mais plutôt pour réveiller son espérance, après l'échec de la monarchie et de l'alliance davidique. Dans ce sens, nous suivrons pas à pas à travers la lecture des Psaumes l'idée maîtresse qui guide et détermine le quatrième livre du Psautier. Nous pourrions donner quelques motifs à travers cette lecture continue qui laissent apparaître l'intention qui a guidé les rédacteurs des Psaumes à lire le Psaume 90 comme une introduction de ce livre.⁶¹²

Aussi grâce à l'étude de la structure du quatrième livre du Psautier, au moyen des mots crochets qui enchaînent tous les Psaumes 90 à 106,⁶¹³ nous lirons tous les dix-sept Psaumes non comme une succession de pièces hétérogènes, mais comme le déploiement d'une même prière.⁶¹⁴ A cet effet, nous noterons systématiquement les traits littéraires communs qui existent entre les Psaumes, avant de les étudier et de dégager leur importance pour une bonne lecture du quatrième livre du Psautier. Le relevé d'une telle structure dans l'étude des Psaumes permettra d'affirmer que ceux-ci n'ont pas été disposés au hasard, mais qu'ils se répondent l'un à l'autre comme des voix d'une même personne. Dans cette étude de la structure du quatrième livre du Psautier, plusieurs subdivisions pourraient être relevées.⁶¹⁵ Cependant, celle que nous allons retenir aura l'avantage de faire jaillir la lecture du quatrième livre dans son ensemble. Ainsi, nous relevons trois séries rédactionnelles : les Psaumes 90-92, 93-100, et 101-106.

a. Les Psaumes 90-92.

Les trois Psaumes qui constituent la première section du quatrième livre du Psautier, sont fortement concaténés autour du motif de YHWH, comme refuge de son

⁶¹² N. L. DECLAISSE-WALFORD, *Reading from the beginning*, p. 82.

⁶¹³ On lira avec intérêt à ce sujet C. C. BARTH, « Concatenation in ersten Buch des Psalters », pp. 30-40; J. SCHREINER, « Zur Stellung von Psalm 22 im Psalter », pp. 259-263; J. P. BRENNAN, « Psalms 1-8: Some Hidden Harmonies », pp. 25-29; « Some Hidden Harmonies of the Fifth Book of Psalms », pp. 126-158.

⁶¹⁴ J. P. BRENNAN, « Psalms 1-8 : some hidden harmonies », pp. 25-29. Cet auteur parle « d'harmonies cachées » dont il a fait un relevé suggestif pour les psaumes 1-8 et 107-150.

⁶¹⁵ D'autres propositions de structure sont proposées par des auteurs. Ainsi, K. KOENEN, « Jahwe wird kommen », pp. 43-47. Il est le premier à étudier les Ps 90-110 comme une unité littéraire (ou plus exactement comme une '*Komposition*'). Voir aussi D. HOWARD, Jr, « A contextual reading Psalms 90-94 », p. 109.

peuple.⁶¹⁶ Ils présentent une structure qui prend la forme : « supplication-oracle de salut-action de grâces ». On a cependant l'impression à la lecture de ces trois Psaumes d'écouter la voix de Moïse, qui intercède auprès de YHWH en faveur de l'homme.⁶¹⁷ A travers le motif de refuge qui unit d'une part, le Psaume 90 au Ps 91, et d'autre part, le Ps 91 au Ps 92, Moïse est présenté comme celui qui invoque YHWH, comme le refuge מְעוֹן. Il plaide en sa faveur au Ps 91, 2 à travers un autre mot מַחֲסֵה, qui évoque la même réalité. Deux autres substantifs שָׂרִי et עֲלִיּוֹן,⁶¹⁸ utilisés au Ps 91, 1 préciseront la portée de la protection que Dieu assure à son peuple dans l'histoire d'Israël. Le psalmiste va s'étendre sur cette idée encore au verset 4 à travers le substantif אַבְרָה « sous les ailes de YHWH ». L'expression qu'il utilise ici met en exergue l'idée de la protection que Dieu assure à ses fidèles comme dans Dt 32, 3. 11. Dans le même sens, le Ps 92, 2 reprendra comme au Ps 91, 1. 9 le nom de YHWH comme עֲלִיּוֹן, le très haut,⁶¹⁹ et en Ps 92, 3, en réponse à la demande du Ps 91, 5, d'être protégé de la terreur de la nuit (מִפְּחַד לַיְלָה)⁶²⁰ va clôturer la première section du quatrième livre du Psautier, pour manifester la

⁶¹⁶ T. KRÜGER, « Psalm 90 und die Vergänglichkeit », p. 213 note à ce sujet, « Auf Ps 90 als kollektive Klage 'wir' folgt in Ps 91 eine individuelle Rettungszusage 'du' der Ps 92 als individuelles Danklied 'ich' korrespondiert, das die erfolgte Rettung dokumentiert. Dabei können insbesondere 91, 8 und 15-16 im Lichte der Bitten von 90, 14-17 gelesen und 92, 2-6 und 12 als Erfüllung des in 90 Erbetenen und in 91 Zugesagten verstanden werden»; J. CREACH, *Yahweh as refuge*, p. 77.

⁶¹⁷ Ainsi, R. E. WALLACE, *The narrative effect of Book of the Hebrew Psalter*, p. 30: « All three psalms have been variously identified as having wisdom characteristics.[...] Zenger sees all three psalms redacted to function as a Mosaic introduction to Book IV.[...]Whatever the editorial purpose, the text as it stands reflects a strong Mosaic concern. Moses' message in the Psalter was to remind the people that it was not the Davidic monarchy in which they place their trust, but something long before the Davidic monarchy. With Psalm 90 calling Moses the 'man of God', it immediately draws the reader to the previous time Moses gave an address after being called the 'man of God'. Moses pronounced his blessing on the tribes in Deut 33. Prior to that in Deuteronomy the ancient Hebrews were told what would happen to them as a result of their disobedience. With the semantic links to Deut . 32, 23-24, Ps 91, taking the form of a blessing, reminds post-exilic Israel that although they have suffered the fate which Moses foretold, they could find refuge and security by trusting in YHWH. Psalm 92 then offers thanksgiving to YHWH for answering in Ps 91. The singer of the psalm has the same enemies as YHWH (ala Moses), and the 'royal' flavor of the psalm prepares the reader for the 'YHWH Reigns' psalms which follow ».

⁶¹⁸ Voir Ex 6, 2-8 et Dt 32, 8.

⁶¹⁹ On peut noter que pour J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, p. 863 : « La connaissance du nom divin (Ps 9. 3. 11) signifie Dieu lui-même (Ps 20,2; 148,13) avec lequel le fidèle est en relation. Dans ce v. 14 du Ps 91, Dieu par l'intermédiaire d'un prêtre ou d'un prophète, prend la parole, reconnaît que celui qui s'abrite en lui, s'est épris de lui. Le verbe הִשָּׁק appartient au vocabulaire du langage amoureux. Il peut désigner l'amour d'une personne pour une autre, par exemple celui de Sichem épris de Dinah (Gn 34, 8), ou celui des guerriers pour de belles captives (Dt 21, 11). Il peut aussi s'appliquer à l'amour de YHWH pour son peuple. (Dt 7, 7; 10, 15). Il s'agit ici d'un amour d'élection, véritable « coup de foudre ».

⁶²⁰ Pour les divers sens de cette expression, voir W. O. E. OESTERLEY, *The Psalms, translated with Text-Critical and Exegetical Notes*, pp. 407-411.

puissance de Dieu en faveur de l'homme. Ainsi, comme on peut le voir, tous les trois Psaumes à l'introduction du quatrième livre du Psautier, portent des caractéristiques de sagesse. Tous les trois Psaumes sont aussi rédigés dans le but de présenter à l'introduction du quatrième livre l'autorité de Moïse, qui recentre la question de la fragilité de l'homme en fonction du thème de l'éternité de Dieu. Ils opposent la nature fragile des jours de l'homme (Ps 90) à la stabilité de Dieu, qui délivre et sauve l'homme (Ps 91).

A travers les correspondances thématiques⁶²¹ de ces Psaumes, on retrouve un itinéraire théologique qui va de la plainte du psalmiste sur la fragilité de l'homme à la demande d'être rassasié שבע de jours au Ps 90, 13. Le Ps 91, 16 qui s'inscrit dans cette démarche, fait intervenir Dieu qui promet de rassasier (שבע) le fidèle de longs jours et de lui donner le salut. Le Ps 92, 3 s'appuie sur le thème de protection que jouit l'homme, pour renouer avec l'idée évoquée au Ps 90, 14 : בבקר חסוך Ici, le juste protégé par le Seigneur rend grâce à Dieu pour la protection reçue. Il reste vert comme le palmier, et comme le cèdre, fructueux jusque dans sa vieillesse (Ps 92, 13-15). Le motif évoqué dans ce verset constitue à la fois la réponse au Psaume 90, 13 et la raison de l'action de grâce du psalmiste dans le Ps 92.⁶²² Eu égard à la récurrence du thème de refuge, ces trois Psaumes doivent être lus ensemble comme une introduction aux Psaumes du règne de YHWH sur l'univers.⁶²³ Dieu étant le secours de l'homme fragile, les trois Psaumes présentent ce thème à la fois comme un rappel de la foi de l'époque antérieure, mais aussi comme un appel au secours en faveur de l'homme aux prises avec ses angoisses et ses questionnements après la chute de la monarchie davidique.

b. Les Psaumes Ps 93-100.

L'affirmation יהוה מלך⁶²⁴, « YHWH règne », qui apparaît dans les Psaumes Ps 93-100, constitue le cœur et le noyau central du quatrième livre du Psautier.⁶²⁵ En effet,

⁶²¹ Voir l'étude de J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, 841-872.

⁶²² R. E. WALLACE, *The narrative effect of Book IV of the Hebrew Psalter*, p. 89.

⁶²³ J. REINDL, « Weisheitliche Bearbeitung von Psalmen », pp. 30-56.

⁶²⁴ Le sens à donner à ce titre est discuté par des auteurs. voir J. L. MAYS, *The Lord Reigns. A Theological Handbook to the Psalms*, pp. 12-14; D. HOWARD, «The Structure of Psalms 93-100», p. 183.

après l'introduction faite par les Psaumes 90-92 sur le thème de la fragilité de l'homme, les sept Psaumes qui suivent, se fondent sur le thème du règne de YHWH, comme expression de foi et de reconnaissance de sa puissance sur l'homme. Dans ce sens, ces Psaumes portent l'espérance que nourrit le peuple pour le retour de YHWH⁶²⁶ et la survie de la nation d'Israël.⁶²⁷ Ces Psaumes sont fortement imprégnés par la présence du personnage de Moïse, et des allusions à ses enseignements dans le Pentateuque. Les Psaumes du règne du YHWH, sont subdivisés en trois sections. On note en introduction les Psaumes 93-95 qui énoncent le thème général de la section, à travers l'acclamation יהוה מלך. Dans ces Psaumes, en effet le psalmiste présente YHWH comme celui qui règne depuis toujours en Israël. Il est le gardien de son peuple (Ps 95, 7). Le Ps 93 se greffe sur le thème de l'éternité à travers le substantif עולם (Ps 93, 2) d'une part, et le motif de stabilité, à travers le verbe כוון (cf. Ps 90, 17), d'autre part. Ainsi fait-il le lien avec le thème des Psaumes précédents (Ps 92, 9; Ps 93, 2. 5). Dans l'étude de la structure du Psaume 93,⁶²⁸ les deux premiers versets 1-2 correspondent au v. 5 par mode d'inclusion. On voit apparaître la synonymie des verbes כוון (v.1c. 2a) et אמין (v. 5a), tous deux au *ni.*, qui évoquent la sainteté du temple de YHWH, témoin de la fidélité divine à longueur de jours (v. 5). Ces éléments de structure du Psaume 93, font dire à M. GIRARD,⁶²⁹ que le Psaume 93 présente d'un seul coup d'œil la totalité du temps, à partir des origines (cosmogonie)⁶³⁰ jusqu'à l'avenir le plus lointain (eschatologie). Eu égard à cette constatation, on peut saisir la portée du message du Psaume 93 qui gravite autour d'un unique motif, à savoir la stabilité de YHWH. Le thème de la stabilité constitue une caractéristique du règne de YHWH. YHWH est stable dès le début jusqu'à la fin de l'histoire du cosmos (vv. 1-2. 5). Il exerce sa maîtrise parfaite des forces chaotiques et/ou maléfiques (vv. 3-4). Par conséquent, l'expression יהוה מלך pourrait s'entendre à la fois comme une reconnaissance de sa puissance comme le créateur,

⁶²⁵ J. MAYS, *The Lords reigns*, p. 12-13.

⁶²⁶ R. E. WALLACE, *The narrative effect of Book IV of the Hebrew Psalter*, p. 89.

⁶²⁷ N. L. DECLAISSE-WALFORD, *Reading from the beginning*, pp. 1-3; B. USPENSKY, *A poetics of composition: The structure of the Artistic Text and Typology of compositional form*, p. 137; M. C. PARSONS, « Reading a Beginning/ Beginning a Reading », pp. 11-31; cf. R. E. WALLACE, *The narrative effect of Book IV of the Hebrew Psalter*, p. 34.

⁶²⁸ J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, p. 874, note à ce propos que la place du Ps 93, dépourvu de titre dans le texte hébreu massorétique, après le Ps 92, est probablement due à une intervention éditoriale. D'après lui, les Psaumes 92 et 93 forment une unité, et peuvent être lus ensemble.

⁶²⁹ M. GIRARD, *Les Psaumes*, p. 538.

⁶³⁰ H. G. JEFFERSON, « Le Psaume 93 », pp. 155-160.

qui habite les hauteurs depuis toujours (v. 1-2. 3-4), mais aussi comme le Dieu de l'Alliance, qui habite dans le temple saint pour l'éternité (v. 5).⁶³¹ La présence du substantif עולם qui guide l'interprétation de ces cinq versets rappelle l'action de Dieu dans l'histoire d'Israël, au verset 4a, à travers l'expression: מַקְלוֹת מַיִם רַבִּים « Plus que la voix des grandes eaux ». On retrouve cette expression dans Ex 15, 10 : מַיִם אֲדִירִים. A travers ce rappel de Ex 15,10 avec les eaux majestueuses de YHWH, comme celles dans lesquelles les Égyptiens ont coulé dans l'ancien temps (Ex 15), le psalmiste présente la toute puissance de Dieu qui règne sur le monde. Dans ce sens, le psalmiste rejoint la préoccupation des Pss 90-92 en s'appuyant sur l'intercession de Moïse lors de la traversée de la mer Rouge. Comme pour les Psaumes 90-92, le Psaume 93 rappelle le temps où YHWH avait démontré miraculeusement sa souveraineté à la face des nations. Aussi peut-on comprendre qu'en face du désespoir que le psalmiste exprime à la fin du troisième livre III (Ps 89), les connexions littéraires de ce Psaume avec le livre d'Exode projettent une nouvelle création et un Nouvel Exode pour Israël.⁶³² Il reste cependant que, tout en prolongeant le message des Ps 90-92, la finalité du Psaume 93 est tout de même de présenter YHWH comme le roi, le créateur et le vainqueur du chaos originel, et de toutes les autres divinités.

Aussi, à la question de la fragilité de l'existence humaine dans les Ps 90-92, le Ps 93 affirme de manière précise que YHWH règne יהוה מלך (Ps 93, 1) depuis toujours et pour toujours, מאז מעולם אתה (Ps 93, 2) doit se comprendre comme une réponse au caractère éphémère et transitoire de l'existence humaine.

On retrouve la même argumentation dans le Psaume suivant. En effet, après avoir posé les bases de la souveraineté de YHWH comme Roi, et l'ayant ainsi justifié à travers des faits historiques qui évoquent à la fois l'intervention de Dieu à la création du monde (Ps 93, 2), et au début de l'histoire d'Israël (Ps 93, 3-4), le Ps 94, malgré l'absence de références explicites sur le thème du Règne de YHWH, prolonge le message du Ps 93 sur la royauté de Dieu, en se servant du substantif, נִקְמָה, qu'on

⁶³¹ M. GIRARD, *Les Psaumes II*, p. 541.

⁶³² R. E. WALLACE, *The narrative effect of Book IV of the Hebrew Psalter*, p. 38.

pourrait traduire par le terme « vengeance » (Ps 94, 1).⁶³³ En Dt 32, 35 vise explicitement la fonction du roi et la manifestation de son autorité légitime. En effet, le substantif נקמה, ici, au pluriel d'intensité, ne désigne nullement une vengeance au sens péjoratif, mais plutôt la vengeance exercée par Dieu, comme celui qui vient rétablir la justice. Dans ce sens, cette expression « Dieu des vengeances » (נְקֻמוֹת־אֱלֹהִים), pourrait être l'équivalent de Dieu des rétributions. Cette expression signifierait donc que Dieu doit rétablir le droit des pauvres et traiter les impies selon ce qu'ils méritent (Ps 28, 4; 137, 8; Dt 32, 35-36). Le rapprochement avec le livre de Deutéronome met en exergue l'idée de justice. En effet quand Dieu venge, il rend justice, il sauve en les délivrant des violents. On voit ici une allusion subtile que fait le psalmiste en rappelant ici la fonction principale du roi. Le roi est donc celui qui exerce la justice, et rétablit le droit des pauvres, dont faisaient partie la veuve, l'émigré et l'orphelin.⁶³⁴

Par ailleurs, comme pour le Psaume précédent, le psalmiste à travers le substantif כֹּןֶן du Ps 93, 2 renoue avec l'idée émise au Psaume 90, 17 sur la stabilité de YHWH. Ainsi, s'éclaire aussi une série de rapprochements entre les deux Psaumes,⁶³⁵ qui permettent de lire le Ps 94 comme un prolongement du Ps 93. Ces ressemblances entre les deux Psaumes font dire à R. WALLACE que les deux Psaumes présentent une continuité de thème et une unité de rédaction. Selon lui en effet, le Psaume 93 s'appuie sur le premier discours de Moïse à la nation d'Israël, sur les rives de la mer rouge (Ex 14), tandis que le Ps 94 se réfère aux derniers discours de Moïse à la nation d'Israël, sur le bord de la terre de Canaan (Dt 32-33).⁶³⁶ Le psalmiste à travers ce recours aux textes anciens voudrait montrer que l'acclamation יהוה מלך suggère l'intervention de YHWH comme un Dieu qui juge (Ps 94, 2) et qui exerce sa loyauté. La finale du Ps 94, 22 avec la présence du substantif צוֹר qui veut dire « roc » ou

⁶³³ L'expression Dieu des vengeances est unique dans l'Ancien Testament. On trouve son équivalent chez les prophètes (Jr 51, 6. 56; Is 35, 4; 66, 6).

⁶³⁴ Les trois catégories sociales bénéficient d'une protection spéciale de la part de YHWH (Ps 10, 14. 18; 68, 6; 146, 9). La loi les protège (Dt 24, 7; 26, 12; 27, 19; Ex 22, 22), et les prophètes les défendent (Is 1, 17; Jr 7, 6; 22, 3; Za 7, 10; MI 3, 5).

⁶³⁵ On note à ce propos que le Ps 94 est dépourvu de titre dans le texte hébreu massorétique, tandis que la LXX lui donne le titre de « Psaume de David pour le quatrième jour de la semaine ».

⁶³⁶ R. E. WALLACE, *The narrative effect of Book IV of the Hebrew Psalter*, p. 39.

« rocher » (Ps 94, 22),⁶³⁷ fait le lien avec le Psaume 95, 1: לְצוּר יִשְׁעֵנוּ « au roc de mon salut ».

Comme on peut le voir, la première section des Psaumes du règne de YHWH (Ps 93-95), introduisent le thème du règne de YHWH, par les motifs de la création et de la protection. A la suite des psaumes 90-92, qui insistent sur le motif de protection, les trois Psaumes de ce premier ensemble considèrent la création comme un trait de la puissance de Dieu comme le maître du monde. La présence du thème de la création dans cette partie a pour objectif de relever l'importance du thème du règne de YHWH. YHWH est roi car il a créé le monde, (Pss 94, 9) et l'a stabilisé.

La deuxième section des psaumes du règne de Dieu (Ps 96-98) prolonge l'idée de l'acclamation יהוה מלך (Ps 96, 10; 97,1) à travers les motifs du jugement (שפט) (Ps 96,13; 97, 2; 98, 9), de la justice (צדק) (Ps 96, 13; 97, 2; 98, 2. 9) et de la loyauté, (אמונה) (Ps 96, 13; 98, 2). Le ton est donné dès le premier Psaume de cet ensemble, qui dans ses sections (vv. 1-3; 4-10a; 10b-13b), définit la grandeur de Dieu à travers la justice (צדק) et le jugement (שפט), qu'il exerce sur son peuple.⁶³⁸ En conclusion de cette section, le Psaume 98 fait apparaître avec clarté la trilogie « jugement », « justice » et « droiture » de YHWH, comme motif d'action de grâce et cause de la proclamation du chant nouveau (שיר חדש) (Pss 96, 1; 98, 1) en l'honneur de YHWH. Toutefois, il faudrait noter que l'expression שיר חדש, indique ici la louange, mais aussi explicitement une nouvelle intervention divine. Il est nouveau parce qu'au-delà des circonstances présentes le psalmiste, reconnaît que Dieu est à l'œuvre et ouvre un avenir insoupçonné pour son peuple. Il va faire du neuf. Cette expression s'éclaire par son rapprochement avec Is 43, 19 qui annonce la nouveauté de l'action divine : « Voici que moi je vais faire du neuf (חדש) qui déjà bourgeoine ». On y voit aussi le lien que font les Psaumes entre le cosmos, Israël, et les nations. Ce lien met en exergue l'unicité de Dieu, à savoir, le sauveur du peuple d'Israël, est proclamé en même temps comme le Roi de la terre entière. D'où l'appel que lance le psalmiste pour l'avènement d'un culte ouvert au maximum, notamment dans le Ps 96,7-8, sans

⁶³⁷ L'expression « roc de mon abri » juxtapose deux images qui attestent de la sécurité que l'on trouve auprès de Dieu (Pss 18, 3; 27, 5; 62, 8). La LXX traduit par « le secours de mon espoir ».

⁶³⁸ M. ZVI BRETTLER, *God is King. Understanding an Israelite metaphor*, p. 44, note que souvent le terme juge est utilisé comme le parallèle de roi (voir 1 S 15,4; Am 2,3; Ps 2,10; Is 16, 5).

frontières raciales ni barrières ontologiques.⁶³⁹ De toutes ces observations, une seule importe pour résumer la portée théologique du message que véhiculent les trois Psaumes, à savoir que le jugement de Dieu est conforme à sa justice et à sa fidélité. Ce jugement n'a rien d'arbitraire. Dieu rétribue chacun selon ses œuvres. Toutefois, il faut retenir que les trois Psaumes sont centrés sur l'action divine en faveur d'Israël en montrant comment YHWH agit dans l'histoire, par le rétablissement de la justice et du droit.

Les deux derniers Psaumes (Pss 99-100) qui clôturent la partie centrale du quatrième livre, font le lien entre les Psaumes 93-98, et les derniers Psaumes du quatrième livre du Psautier. Dans ce sens, ils jouent le rôle de pivot au cœur du livre quatrième du Psautier. Cette double préoccupation est présente dans le premier Psaume de cette série. On le voit, le Psaume 99, 1 reprend l'acclamation **יהוה מלך**, faisant ainsi le lien avec les Ps 93, 1; 97, 1, où Dieu est exalté comme celui qui exerce sa justice (**צדקה**) (Pss 97, 2; 98, 2; 99, 4), et sa droiture (**משפט**) (Ps 97, 11; 98, 9; 99, 4) sur tous les peuples du monde. Comme au Ps 98, 3, le psalmiste précise à travers l'utilisation de la formule **אלהינו**, reprise quatre fois dans ce Psaume (5. 8. 9bis) qu'il s'agit bien d'Israël, la maison de Jacob (Ps 99, 4) à qui cette invitation est lancée. Néanmoins, on doit reconnaître que contrairement au Ps 98, 1 qui parlait brièvement de la sainteté de Dieu, le Psaume 99 l'affirme solennellement à travers le substantif **קדוש**, aux versets 3. 5. 9. Ce thème occupe ici une place centrale. On le voit en effet, le psalmiste utilise au v. 3 le participe **נורא**, qu'on pourrait traduire par « celui que l'on craint », ou « le terrible », pour désigner Dieu. L'interprétation de ce verset s'éclaire à la lumière d'Isaïe 29, 23, qui fait de la sainteté une caractéristique divine. En effet, le Dieu d'Israël dont les prodiges accomplis font trembler les autres peuples, est différent des autres. Il est le tout autre. D'autres mots comme chérubins (v.1), Sion (v. 2) mais aussi la mention des prêtres Moïse, Aaron et Samuel, au v. 6, évoquent l'atmosphère liturgique dans laquelle baigne le psaume. Dans ce sens, le message fondamental qu'il révèle est celui d'inviter Israël à reconnaître son Dieu comme un Dieu à craindre, un Dieu qui exerce la justice.

⁶³⁹ M. GIRARD, *Les Psaumes II*, p. 608.

A la suite du Psaume 99, le Psaume 100 se présente véritablement comme la conclusion des Psaumes du règne de YHWH. Il est une action de grâce pour la bonté que Dieu a manifestée à l'égard de son peuple, en agissant envers lui comme un berger pour son troupeau. Par delà le Psaume 95 pour lequel le psalmiste reprend bien des termes déjà abordés,⁶⁴⁰ dans l'objectif d'inviter Israël à la reconnaissance de la souveraineté de YHWH comme son roi. L'utilisation de la formule אלהינו (Ps 99, 5. 8), ainsi que les 7 impératifs qu'il emploie démontre le motif de cette action de grâce. On peut toutefois noter que si au verset 3, le psalmiste tourne son regard vers l'histoire ancienne à travers l'expression, « nous sommes à lui », qui nous rappelle Is 45, 9-13; Ez 28, 2; 29, 3. 9, au verset 5 par contre, il se tourne vers l'avenir.⁶⁴¹

Dans ce sens, le Psaume affirme à la fois l'élection d'Israël (v. 3) et l'alliance éternelle qui lui a été accordée par Dieu (v. 5). On peut dire en conclusion que les Psaumes 93-100 offrent un éventail de thèmes qui rehaussent la portée de la foi et de l'espérance du peuple d'Israël, à travers la résonance implicite de la voix de Moïse. Ce dernier rappelle la Torah d'une part, et présente la royauté de Dieu comme un nouvel Exode pour Israël, d'autre part. On pourrait lire les Psaumes de cet ensemble du Psautier⁶⁴² dans la continuité de la thématique d'Is 56-59,⁶⁴³ où les prérogatives royales se trouvent être transférées sur YHWH lui-même. Il est désormais celui qui fera triompher son salut et sa justice, après l'échec de l'établissement de la dynastie davidique. Dans ce sens, après l'évocation dans les Psaumes 90-92 qui attestent de la fragilité de l'homme et de ses institutions humaines, les Psaumes 93-100 célèbrent la toute puissance de YHWH, comme maître de l'univers. Il est celui qui a donné une forme au chaos originel, en créant les nations. Pour le psalmiste un tel Dieu mérité obéissance et louange. (Ps 93-95). La deuxième section du livret présente les attributs de ce Dieu grand. Il est celui qui

⁶⁴⁰ On peut comparer Pss 95, 1-2 et 100, 1. 4; 95, 6 et 100, 2. 4.

⁶⁴¹ Selon M. GIRARD, *Les Psaumes II*, p. 620 le rapport des vv. 3. 5 comporte une certaine complémentarité, voire une bipolarité à deux points de vue distincts. D'abord, au plan relationnel : au v. 3bc, c'est Dieu qui engage son peuple dans l'alliance, tandis qu'au v. 5, il s'engage lui-même. La bipolarité joue aussi au plan chronologique : le v.3bc, rétrospectif, envisage la période historique qui va du passé des origines (Exode et Alliance) jusqu'au présent de l'aujourd'hui cultuel, tandis que le v. 5, prospectif, envisage la période qui s'étend entre l'aujourd'hui de l'auteur et l'avenir aussi lointain qu'il puisse l'imaginer pour toujours, jusqu'à une génération, et une autre génération.

⁶⁴² E. ZENGER, « Weltenkönigtum », p. 152.

⁶⁴³ Pour B. GOSSE, « Le quatrième livre comme une réponse à l'échec de la monarchie », p. 243 dans la continuité des questions soulevées au Ps 89, les Psaumes 93-100, s'inspirent du livre d'Isaïe, et plus spécialement des chapitres 56-59, pour proposer une réponse à l'échec de la royauté.

vient rétablir l'ordre du monde, par sa justice et sa droiture (Ps 96-98). Devant ce Dieu, toutes les portes et les cours de la ville sainte retentiront de louange et d'action de grâce, et le peuple le craindra car il est Saint (Ps 99-100). On ne peut qu'admirer⁶⁴⁴ la progression des idées qui mettent en exergue l'importance du thème de règne de YHWH au cœur de ce noyau central du livre quatrième livre du Psautier. Ces affirmations sur la royauté éternelle sont en opposition avec la fragilité des institutions de l'homme, décriées dans les trois livres précédents.

c. Les Psaumes 101-106.

La dernière section du quatrième livre regroupe des Psaumes qui sont orientés vers le temps futur. La plupart des Psaumes de ce groupe se fondent sur les interventions de YHWH dans la création et dans l'histoire d'Israël dans l'objectif d'orienter le regard du lecteur vers les nouveaux jours du retour de Dieu auprès de son peuple. Pour Israël qui attend l'avènement du règne de Dieu dont parlent les psaumes 93-100, les Psaumes 101-106 mettent en exergue les dispositions spirituelles qui préparent la restauration du peuple. Vus sous cet angle, les Psaumes de cette séquence littéraire supposent non seulement une reconnaissance de Dieu comme roi de l'univers, mais se conçoivent aussi comme une préparation spirituelle conforme à cette expression de foi.

On regroupe ces Psaumes en deux sections, à savoir les Psaumes 101-103 d'une part et les Psaumes 104-106 d'autre part. En effet, les Psaumes 101-103 portent de par leur intitulé לְדָוִד (Pss 101, 1; 103, 1), une empreinte de David, qui réfléchit sur l'alliance que Dieu a conclue avec Israël. Comme on pourrait le voir, au cœur de ces Psaumes, c'est bien David qui plaide son innocence et présente à travers l'autorité de Moïse, le thème du règne de YHWH. Par conséquent, au-delà de David, les Psaumes 101-103 rehaussent l'importance de Moïse comme la seule autorité qui plaide pour le retour de YHWH auprès de son peuple. On peut considérer dans ce sens le Ps 101 comme un nouveau tournant dans la compréhension du message du quatrième livre du Psautier.

⁶⁴⁴ J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, p. 928.

L'impact de ce rappel du nom de David dans le Psautier a un double objectif. Il s'agit pour le psalmiste d'abord de faire valoir l'importance de Moïse au sein de ce quatrième groupe comme le personnage clé du quatrième livre. Le psalmiste fait parler David lui-même, qui reconnaît cette autorité de Moïse, comme le serviteur de Dieu par excellence. Par conséquent, David à l'instar de Moïse dans les Psaumes 104-106 est chargé de la lourde mission de relire le passé d'Israël en vue de solliciter le retour de ce Dieu. Dans ce sens, les Psaumes renouent avec les thèmes de la fin du livre troisième du Psautier. Ils présentent un nouveau David qui est considéré comme un humilié (עני) qui défaille (עטף) (Ps 102, 1). Le verbe עטף que le psalmiste utilise ici, est souvent appliqué aux enfants de Jérusalem lors du siège de Babylone (Lm 2, 11. 12. 19) Il vise un individu qui vit une situation douloureuse et souffre particulièrement de se sentir séparé de son Dieu.⁶⁴⁵ Dans ce sens, il est approprié pour traduire la misère et la souffrance de ce roi déchu qui plaide pour le renouvellement de l'alliance que YHWH avait conclu avec sa nation. Aussi, on peut conclure que malgré l'absence des connexions lexicales et thématiques avec les Psaumes 93-100, les derniers Psaumes continuent à célébrer le règne de YHWH, à travers la fidélité la חסד qu'il manifeste à son peuple. Ce thème unit les derniers Psaumes du livre quatrième aux premiers livres du Psautier. (Ps 90, 14; 92, 3; 94, 18; 100, 5). Le psalmiste cherche à montrer que la demande du retour de YHWH auprès de son peuple s'appuie sur la חסד de YHWH comme l'a fait autrefois Moïse dans le désert. Par conséquent, le motif du jugement trouve un nouveau contenu : Dieu est juge de la terre, à la manière d'un Père pour son peuple. Il accorde aux hommes son alliance en se souvenant de leur fragilité. Ainsi, par delà le thème de חסד, le Psaume 103 rejoint les premiers Psaumes, notamment le Psaume 90 sur la fragilité de l'homme. On retrouve les mêmes motifs développés qu'au Ps 90 : les fautes (עון) de l'homme, (Ps 90, 7-8; 103, 3. 10. 12), la permanence de la bonté divine (חסד) sur les fidèles de YHWH (Ps 90, 14; 103, 4. 8. 11. 17-18), la joie (שבוע) que YHWH accorde à l'homme (Ps 90, 14; 103, 5), l'intercession de Moïse (Pss 90, 1; 103, 7), la pitié (רחם) de YHWH pour ses serviteurs (Ps 90, 13; 103, 13), la brièveté du temps de l'homme,

⁶⁴⁵ Voir Jon 2, 8 : « Tandis qu'en moi mon âme défailait עטף, je me suis souvenu de YHWH ». (cf. Ps 142, 1.8).

considéré comme un être tiré de la poussière (עפר)⁶⁴⁶ (Ps 90, 3; 103, 14), et dont les jours sont limités (Ps 90, 5-6; 103, 15). On peut dire que ce Ps 103, en se fondant⁶⁴⁷ sur la relation entre la bonté de Dieu, et la fragilité de l'existence de l'homme, constitue une réponse aux questions que David a soulevées dans les Ps 101-102. A l'instar de Moïse, il rappelle la loi et définit pour la première fois les caractéristiques de ceux qui servent YHWH (cf. Ps 103, 17-18).

Les deux derniers Psaumes du quatrième livre du Psautier, à savoir les Psaumes 104-106 portent un הללויה final (Pss 104, 35; 105, 45; 106, 1. 48). Ils reprennent dans ce sens, les thèmes majeurs des Psaumes précédents, néanmoins chaque Psaume apporte de manière spéciale un message qui rehausse l'importance du thème du règne de YHWH. Ces Psaumes qui concluent le quatrième livre du Psautier, portent une forte résonance mosaïque, faisant ainsi une inclusion avec la première section des Psaumes du quatrième livre du Psautier. (Ps 90-100). Cependant, contrairement aux Psaumes précédents (Ps 90-100), les derniers Psaumes du livre quatrième placent dans la bouche de David les enseignements des Psaumes précédents sur la fidélité de YHWH (Ps 106), ses interventions dans la création (Ps 104), et dans l'histoire d'Israël (Ps 105). On le voit, le Ps 104 élargit la miséricorde divine aux dimensions cosmiques. Il universalise les bienfaits de YHWH en le célébrant comme un Dieu-Providence qui pourvoit à tout dans la marche du monde. Il est celui qui donne la vie aux plantes, aux animaux, aux hommes et à la nature tout entière.

Finalement, le Ps 104, plus que d'autres Psaumes,⁶⁴⁸ insiste sur la création comme le renouvellement du visage de la terre perpétuellement assuré par l'envoi du souffle divin (v. 30). Comme on peut le voir, la transcendance et la prodigalité divines dans ce Psaume vont de pair. Tout ce qui vit sur terre et dans la mer, tout ce qui régit le temps, tout ce qui règle la bonne marche du cosmos, est l'œuvre de YHWH, tout puissant.⁶⁴⁹ En conclusion, on peut affirmer que le Psaume de la création, qu'est le Psaume 104, met en lumière l'idée de la grandeur de YHWH comme créateur du

⁶⁴⁶ D'après l'hypothèse selon laquelle les deux termes se comprennent comme des équivalents. Ainsi, A. GELSTON, « Editorial arrangement in Psalms 90-106 », p. 174.

⁶⁴⁷ Ex 33-34.

⁶⁴⁸ P. AUFFRET, « Hymnes d'Égypte et d'Israël », pp. 133-310; A. NICCACCI, « La lode del creatore. L'inno egiziano di Atone e la tradizione biblica », pp. 137-159.

⁶⁴⁹ J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, p. 967.

monde, de l'homme, et des nations. Ce thème qui se trouve être annoncé au Psaume 90, 2-3 reçoit ici une valeur estimable.

Après ces affirmations sur la création du Ps 104, le Ps 105 qui le suit chante l'intervention de Dieu dans l'histoire d'Israël. Les deux Psaumes présentent le même récit, sous forme de diptyque. Ils prennent comme point de départ l'action providentielle de YHWH sur son peuple. La thématique de ces deux Psaumes est visible à travers leurs connexions littéraires.⁶⁵⁰ Ainsi on peut le voir, après l'invitatoire du Ps 105, 1 dont la thématique reprend la finale du Ps 104, 35, le psalmiste met en parallèle les enseignements du passé sur la création du monde, avec celle de l'histoire d'Israël. Il invite le peuple à se souvenir des œuvres de Dieu, (Pss 104, 4. 13. 19. 24. 31; 105, 5) sur toute la terre (Ps 104, 5. 9. 13. 14. 24. 32. 35), et de ses jugements (Ps 105, 7). Il rappelle les événements de la libération d'Israël de l'Égypte en des termes qui font valoir la création. Il présente dès lors YHWH comme un Dieu qui a donné une terre promise (Ps 105, 11.14), une terre qu'il a renouvelée (Ps 104, 30) et qui n'est plus ténébreuse (Ps 104, 20). Le psalmiste s'appuie sur l'épisode de l'Exode pour montrer la bonté (חסד) de Dieu qui rassasie son peuple (Pss 104, 13. 16. 28; 105, 40), avec le pain qui descend des cieux (Ps 105, 40).⁶⁵¹

Comme on peut s'en rendre compte, le Psaume 105, rejoint l'enseignement du Ps 104, sur la puissance créative de YHWH, mais l'oriente vers la création des hommes qu'il s'est choisis. Ainsi, le psalmiste remonte aux patriarches, pour rappeler la fidélité de YHWH à Abraham, Moïse et Aaron (Ps 105, 6. 26) comme exécuteurs de son projet. On voit apparaître le thème du règne de YHWH à travers la création du monde et son intervention dans l'histoire. Les deux Psaumes juxtaposent les deux thèmes : création et histoire. En effet, tandis que le Psaume 104 décrit YHWH comme le maître de toute la création, le Psaume 105 prolonge ce thème par l'affirmation de YHWH, comme le seul acteur et le sauveur dans l'histoire d'Israël. Le thème de l'intervention de YHWH dans la création et dans l'histoire du monde, n'est pas absent dans le dernier Psaume, qu'on considère comme la conclusion générale du quatrième livre du Psautier. Dans ce dernier Psaume en effet le psalmiste cherche à mettre dans un relief saisissant la tension qui existe entre l'amour de YHWH et la

⁶⁵⁰ R. E. WALLACE, *The narrative effect of Book IV of the Hebrew Psalter*, p. 76.

⁶⁵¹ J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, p. 970.

désobéissance de son peuple. Pour ce faire, il reprend dans cet hymne didactique,⁶⁵² une série des termes de la même thématique que le Psaume 105, pour les orienter vers la confession de foi de tout Israël selon laquelle le Dieu d'Israël reste Dieu pour toujours.

A la suite du Psaume 105,⁶⁵³ le Psaume 106 se fonde sur le choix d'Israël comme peuple de Dieu parmi les peuples de la terre (Ps 105, 1. 13. 20. 44; 106, 34). Dans le Psaume 105, 13. 44, Israël pérégrinait parmi les nations avant d'en recevoir la terre, le Psaume 106 annonce qu'Israël, qui était éparpillé lui aussi parmi elles (Ps 106, 27. 35. 41) sera un jour rassemblé, (v. 47) car il reste la nation de YHWH (v. 5). Un lien le rattache pour toujours à Dieu (Ps 105, 8. 10; 106, 1. 31. 48), qu'il privilégie contre ses adversaires (Ps 105, 24; 106, 11). Dieu est Maître de toute la terre (Ps 105, 7. 16; 106, 17. 27), y compris de celle de l'Égypte (Ps 105, 23. 27, 30, 32, 36; 106, 22). Dans ce contexte de la fin d'Exil, les réflexions du psalmiste se fondent sur la permanence de la bonté de YHWH, qui reste cependant le plus fort devant les fautes d'Israël. Finalement, à l'instar des Psaumes 78 et 105, le Psaume 106 tire les leçons de l'histoire à la lumière de l'Exil, dont la cause a été le péché d'Israël. Le psalmiste exprime l'attente d'une nouvelle manifestation de l'amour divin sous la forme d'une restauration nationale.

Eu égard à ce qui vient d'être dit, le Psaume 106 apparaît non seulement comme la conclusion des supplications de David (Ps 101-106), mais de tout le quatrième livre du Psautier.⁶⁵⁴ Dans ce sens, il constitue une inclusion avec le premier Psaume 90.

⁶⁵² Pour J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, p. 998, « le Ps 106 est un midrash historique où l'hymne se mêle à la supplication, et relate les événements du salut dans l'histoire d'Israël. C'est d'abord la traversée de la Mer. Malgré l'incompréhension d'Israël devant les merveilles accomplies en Égypte Dieu l'a sauvé à cause de son Nom. Israël a entonné une louange qui n'a pas duré. Vient ensuite la marche au désert, avec l'oubli de l'œuvre divine incluant la demande de la nourriture, la rébellion contre Moïse et Aaron et l'adoration d'un veau, l'intercession de Moïse, le culte du Baal de Peor et les eaux de Meribah. Puis c'est l'entrée en terre promise avec la pratique des cultes cananéens. Enfin la suite de l'histoire d'Israël se déroule jusqu'à l'Exil avec une alternance de péchés et de libérations ».

⁶⁵³ Le Ps 105 souligne la fidélité de Dieu à l'Alliance à Abraham tandis que le Ps 106 raconte l'histoire d'Israël qui n'a pas pu se souvenir des œuvres de puissance de YHWH. Le premier psaume réclame la confiance, le deuxième psaume le repentir. Voir J. L. MAYS, *Psalms*, p. 337. Les deux psaumes utilisent des allusions au livre de l'Exode, comme les Ps 77 et 78, mais aussi aux Pss 80 et 81, (voir S. GILLINGHAM, *The Exodus Tradition and Israelite Psalmody*, p. 40 ; R. WALLACE, *The narrative effect of Book IV of the Hebrew Psalter*, p. 80.

⁶⁵⁴ On note des avis divergents concernant la conclusion du quatrième livre. Voir K. KOCH, « Der Psalter und seine Redaktionsgeschichte », p. 250. Pour F. L. HOSSFELD et E. ZENGER, *Psalmen 101-150*, pp. 18-19, la doxologie finale clôt le quatrième livre, qui se serait développé à partir des « psaumes du règne ». Pour H. GESE, « Die Entstehung der Büchereinteilung der Psalmen des

On note en effet plusieurs traits littéraires entre les deux psaumes : la mention du nom de Moïse (Ps 90, 1; 106, 16. 33. 23. 32), de celle de l'affirmation de l'éternité de YHWH, de génération en génération, (בְּדֹר וּדְוֹר) (Ps 90, 1; 106, 31), de toujours à toujours, (עוֹלָם עַד-עוֹלָם) (Ps 90, 1-2; 106, 31. 48); de la colère de YHWH, fureur (חַמָּה); colère (אַף) (Ps 90, 7. 11; 106, 23. 40); de sa compassion (נַחַם) à l'égard de son peuple (Ps 90, 14; 106, 45), ainsi que de sa bonté (חַסֵּד). Toutes ces correspondances font apparaître avec netteté à la fois l'unité thématique, ainsi la cohérence du message théologique que le livre quatrième du Psautier entend dégager.

Que dire en conclusion ?

Il existe dans le quatrième livre du Psautier un itinéraire théologique qui se découvre à travers l'étude des correspondances lexicales et thématiques qui relient ces Psaumes. En effet, Dieu est présenté dans les Psaumes 90-92, comme le refuge de son peuple. Le thème du refuge ou de la protection sera repris dans les deux Psaumes introductifs du quatrième livre, et s'éclaire à la lumière de Dt 32, 4. Cependant, cette protection est demandée comme une bénédiction par l'entremise de l'intercession de Moïse, pour qui Dieu est considéré comme le refuge du peuple. Le Ps 92 rend grâce à Dieu pour son intervention à la protection demandée (Ps 91, 14-16). Il chante à travers la mention de l'expression « jour du sabbat » (Ps 92, 1) la délivrance qu'il a reçue de la part du Seigneur. Pour cette nation qui chante sa joie, s'ouvre un temps d'espérance qui s'annonce par le thème du règne de YHWH dans les Psaumes 93-100. Ces Psaumes se fondent sur les livres d'Exode 15 et Deutéronome 32-33, pour reconnaître la toute-puissance de Dieu qui gouverne le monde avec justice et droiture, et qui règne sur tout l'univers. A la fin du livre quatrième du Psautier, les Psaumes 101-106 orientent le regard du lecteur vers le thème de la restauration du peuple par la fidélité de YHWH. Par conséquent, ils présentent le Dieu d'Israël comme le maître du monde et de l'histoire. Ces derniers

Psalters », pp. 61-62 et P. W. FLINT, *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms*, pp. 213-214, la doxologie n'a aucune fonction structurante. Ils unissent par conséquent les deux livres quatrième et cinquième du Psautier. Pour G. H. WILSON, *The Editing of Hebrew Psalter*, pp. 124-131, le Ps 106 a été expressément choisi pour clore la série des Ps 90-106 parce qu'il possédait déjà une doxologie appropriée.

Psaumes (Ps 101-106) en effet donnent la parole à David pour attester de l'autorité de Moïse, le serviteur de Dieu, dont parlent les Psaumes précédents. Dans ce sens, le nouveau roi David qui revient à la fin du quatrième livre du Psautier, apporte une nouvelle orientation de l'histoire. Il honore Moïse en rappelant son enseignement dans le désert.

On peut dire que l'étude de la structure du quatrième livre du Psautier, met en exergue la cohérence littéraire et thématique, mais aussi la progression logique, qui caractérise le quatrième livre du Psautier. Cette cohérence littéraire n'est pas sans reconnaître le rôle d'un éditeur qui a pu disposer les divers Psaumes dans un même corpus, dans le but de dévoiler son ordre et son message. Ainsi, on peut discerner à l'aide de cet itinéraire théologique, l'espérance d'Israël qui, malgré l'échec de l'alliance davidique, trouve encore des arguments pour chanter un chant nouveau en l'honneur de YHWH à cause de sa bonté éternelle, qu'il lui a toujours manifesté. Un tel itinéraire met en exergue deux thèmes : fragilité de l'homme et éternité de YHWH. D'après le psalmiste, YHWH apparaît pour l'homme fragile comme un refuge, et un secours indéfectible. A travers ces deux thèmes, le message du quatrième livre est clair : YHWH dont l'éternité est le nom, sera toujours auprès de ceux qui se confient à lui pour leur redonner la vie. De YHWH, considéré comme le refuge de son peuple, thème qui ouvre le quatrième livre (Ps 90-92), au YHWH, considéré comme le Dieu qui restaure son peuple, à la fin de ce livre quatrième, (Ps 101-106), le quatrième livre du Psautier, confesse qu'il est le roi qui règne à tout jamais (Ps 93-100). De ce fait, une chose est évidente : les Psaumes du Dieu refuge, se trouvent à l'introduction du livre quatrième pour introduire les psaumes du règne de YHWH. (Ps 93-106).

4. Le livre IV du Psautier comme réponse à la chute de la monarchie de David.

A la question angoissante du Ps 89, à la fin du Psautier messianique (Ps 2-89) au sujet de la chute de la dynastie davidique, l'ensemble du quatrième livre du Psautier apporte une réponse, on ne peut plus claire. Les dix-sept Psaumes en effet, affirment le règne de YHWH sur tout l'univers. Cette réponse consiste à montrer comment la permanence de la חסד de Dieu sur son peuple est un secours indéfectible. On pourrait donc affirmer à travers cette fidélité de Dieu, qu'il a été un refuge sûr dans le passé, dès avant que la monarchie n'existe. Pour le psalmiste, il n'y a donc pas de

raison qu'un tel Dieu ne soit pas à côté de son peuple, même après que la monarchie ait disparue. Dans le cadre de cette étude, il s'agira de démontrer la vérité de cette affirmation à travers les correspondances lexicales et thématiques qui rattachent le Psaume 90 à la fois avec le Ps 89 d'une part et d'autre part avec les autres Psaumes du quatrième livre du Psautier.

Ainsi, ce chapitre comportera trois étapes. Nous étudierons le Ps 90 comme introduction du livre quatrième en rapport avec la conclusion du livre troisième du Psautier, dans un premier temps. Dans un deuxième temps, nous tenterons de dégager la fonction de l'intercession de Moïse comme une clé de lecture de l'ensemble du quatrième livre du Psautier, et dans un troisième temps, à l'aide des indications temporelles relevées dans le Psaume 90, nous étudierons les réponses que le quatrième livre du Psautier réserve à la question de la fragilité humaine.

a. Le Psaume 90 entre le troisième livre et le quatrième livre du Psautier.

Après une étude sur l'unité thématique du quatrième livre, il s'avère nécessaire de porter notre regard sur la finale du troisième livre du Psautier. En effet, à la suite de G. H. WILSON, plusieurs auteurs⁶⁵⁵ ont démontré des liens évidents entre le Ps 89 et le Ps 90. Il nous faudrait dans le cadre de cette étude, chercher à démontrer à l'aide des correspondances littéraires et thématiques, l'évidence d'une telle affirmation. Pour cela, nous nous proposons de considérer uniquement l'interprétation des versets 48-53 en lien avec le Psaume 90.

⁶⁵⁵ Voir S. TERRIEN, *The Psalms. Strophic Structure and Theological Commentary*, p. 24; H.U. STEYMANS, « Le Psautier messianique-une approche sémantique », p. 149. Selon E. BEAUCAMP, *Le Psautier II*, p. 96 : « Le Psaume 90 doit être lu dans le prolongement du Psaume 89, comme une sorte d'appendice à sa lamentation finale (vv. 47-52). On note chez cet auteur un avis divergent par rapport à notre hypothèse de lecture du Psautier. En effet, il considère le Psaume 90 comme la conclusion du recueil 73-150: « le Psalmiste ne fait que reprendre dans ce Psaume 90, le problème au point où l'avait laissé le psaume précédent. La question mise en valeur entre les deux psaumes est celle de savoir : 'comment concilier avec l'évidence des faits la fidélité de YHWH en ses promesses ? Pour אֲדֹנָי, titre divin cher au morceau à l'instar de Ps 89, 47-52, le temps ne compte pas. Il ne sera donc, en ce qui le concerne, jamais trop tard pour réaliser son plan salvifique. L'homme en revanche connaît un temps limité, et la prolongation de la colère divine rend irréversible l'échec de son destin ».

α. Le texte du Psaume 89, 48-53.

Le Psaume 89 est un poème complexe, composé de trois divers genres littéraires.⁶⁵⁶ Il commence par un oracle qui rappelle l'élection et la promesse assurée à David (vv. 1-5). Cet oracle sera suivi d'un hymne (v. 6-38), qui célèbre la grandeur et la supériorité de Dieu créateur et tout puissant. L'hymne rappelle, sous forme de poème lyrique, le contenu de l'alliance que YHWH a conclue avec David. Quant à la lamentation (vv. 39-52), elle déplore la non-réalisation des promesses divines à l'égard de son peuple. Le verset 53 conclut à la fois le Psaume et le troisième livre du Psautier.⁶⁵⁷ En dépit de son extrême longueur, le Psaume 89, qui se divise en cinq parties,⁶⁵⁸ est soigneusement rattaché et uni par des inclusions mineures autour des thèmes de la bonté (חסד, vv. 2a.50a), de la loyauté (אמונה, vv. 2b. 3b.50b), et du serment à David, (נשבעת לדוד, vv. 4b.50b).⁶⁵⁹ Aussi, sans ignorer l'importance des autres sections littéraires pour la compréhension du Psaume, nous voudrions nous concentrer sur les versets 48-53, comme une unité textuelle.

⁶⁵⁶ J. M. AUWERS, *Le David des Psaumes*, p. 193, soulève la question de la composition du Psaume 89, cela reste un sujet qui divise les auteurs. A-t-il été composé d'un seul trait de plume ou serait-il le résultat de l'amalgame d'éléments primitivement indépendants ? Deux positions sont défendues, l'une soutient l'hypothèse d'une genèse complexe (voir Ch A. BRIGGS, *A critical and exegetical Commentary on the Book of Psalms*; H. GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen*; E. LIPINSKI, T. VEJOILA, *Verheissung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms*; H. J. KRAUS, *Psalmen*, tandis que l'autre valorise l'hypothèse de l'unité littéraire du Psaume. Ainsi R. CLIFFORD, « Psalm 89 : A lament over Davidic Ruler's Continued Failure », pp. 35-47; M. GIRARD, *Les Psaumes*, pp. 491-496; P. AUFFRET, *Merveilles à nos yeux. Etude structurelle de vingt psaumes dont celui de 1 Ch 16,8-38*, pp. 31-55.

⁶⁵⁷ Pour M. GIRARD, *Les Psaumes II*, p. 477 la doxologie finale du Ps 89 n'appartient pas au poème original. Elle fut ajoutée pour servir de conclusion au troisième des cinq livrets qui constituent le Psautier dans son état final.

⁶⁵⁸ Après l'introduction, le Psaume 89 comporte les vv. 2-9; 20-28; 29-38; 39-47; 48-52.

⁶⁵⁹ La question de l'unicité du Ps 89 trouve des bons indices dans J. WARD, « The Literary Form and Liturgical Background of Psalm 89 », pp. 321-389; P. AUFFRET, « La structure littéraire du Ps 89 », *Merveilles à nos yeux*, pp. 31-55.

v. 48	זכר־אני מה־חלד על־מה־שוא ברא כל־בני־אדם	Souviens-toi de moi, quelle est ma durée ⁶⁶⁰ pour quelle vanité, as-tu créé tous les fils d'humain ?
v. 49	מי נבר יחיה ולא יראה־מות ימלט נפשו מיד־שאול סלה	Quel est l'homme qui vivra sans voir la mort Délivrant son âme de la main du Shéol ?
v. 50	איה חסדיך הראשנים אדני נשבעת לדוד באמונתך	Seigneur où sont tes bontés d'autrefois Que tu avais juré à David sur ta fidélité ?
v. 51	זכר אדני חרפת עבדיך שאתי בחיקי כל־רבים עמים	Souviens-toi Seigneur de l'insulte ⁶⁶¹ (faite) à tes serviteurs ⁶⁶² Que je porte en mon sein, de tous les nombreux peuples
v. 52	אשר חרפו אויביך יהוה אשר חרפו עקבות משיחך	Car tes ennemis t'ont insulté YHWH En outrageant les pas de ton messie.
v. 53	ברוך יהוה לעולם אמן ואמן	Bénis soit YHWH pour toujours, Amen, amen

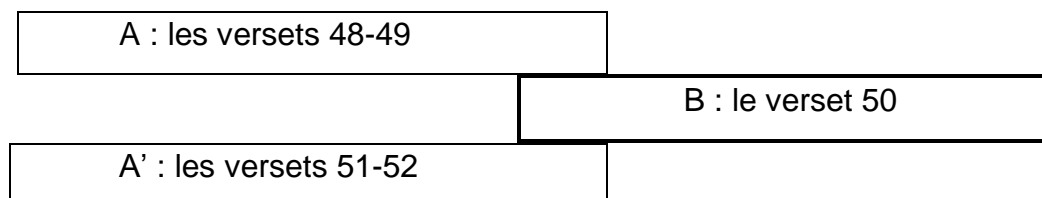
β. Continuité et rupture avec le Ps 90.

La finale du Psaume 89 est à proprement parler la conclusion d'une prière de supplication. Elle reprend les éléments de cette prière pour mettre en exergue la question rhétorique du v. 50. On y reconnaît facilement une structure de forme diptyque (vv. 48-49, 51-52) à pointe émergente (v. 50). Deux motifs y apparaissent. En effet, on y voit d'une part le motif de la fragilité de l'homme (vv. 48-49), et d'autre part, le motif de l'insulte faite à ses serviteurs (vv. 51-52). Ces deux motifs sont encadrés par la question du v. 50. « Où sont donc tes bontés d'autrefois, que tu avais juré à David sur ta fidélité ? ».

⁶⁶⁰ Le substantif חלד est considéré comme le parallèle de l'adjectif חדל, qui a le sens de « insignifiant » au Ps 39,5. La traduction de la LXX de ἡ ὑπόστασις par le terme « mon état » ou « ma substance », met en exergue le caractère fragile de l'existence humaine. On note avec K. M. BEYSE, חלד, p. 399 que « The term חלד however, probably refers not just to the temporal duration of life, but to its character and content (cf. Ps 89, 48), where חלד corresponds to the term שוא ».

⁶⁶¹ Israël se plaint d'être souvent l'objet d'insultes de ses voisins (Ps 89, 42; 44, 14; 79, 4; 80, 13). Le substantif חרפה, peut aussi être traduit par les termes reproche, honte ou humiliation.

⁶⁶² La traduction de ce terme est pour B. RENAUD, « La cohérence littéraire et théologique du Ps 89 », p. 434, une *lectio difficilior*. Vingt-quatre manuscrits hébreux et la Syr portent le singulier. Sans doute en faisant allusion possible au roi David. M. DAHOOD, *Psalms*, p. 320, qui s'inscrit dans cette hypothèse parle d'un pluriel de majesté. Cependant le pluriel est à préférer. A ce propos, il est d'ailleurs plus facile de transposer un pluriel en singulier sous l'influence de la première personne du v. 51 b que l'inverse. La plupart des mentions du pluriel « tes serviteurs » se trouvent dans un groupe de textes qui ont quelque parenté avec le Ps 89 (Pss 79, 2.10; 90,13-16; 102, 15-29; Is 63, 7 et 64, 12) qui sont des lamentations collectives du temps de l'Exil.



Les versets 48-49 mettent en relief la question de la fragilité de l'homme. La présence dans ces versets du terme בני־אדם, est en lien avec deux termes : חלד, que l'on traduit par, « durée de la vie », et נוא que l'on rend par « vanité ». Donc, ils véhiculent l'idée du néant et de la fragilité de l'existence humaine. Ces deux substantifs lient le Psaume 89 aux Psaumes 88 et 90.⁶⁶³ « Ces deux versets, d'inspiration sapientielle, sont d'une autre veine que le reste du Psaume et demeurent en dehors du réseau des correspondances ».⁶⁶⁴ Les versets 51-52 soulignent le motif de l'insulte, (חרפה) faite aux serviteurs, à YHWH et à son oint. Il faut voir ici le lien que le psalmiste entend mettre entre YHWH-son messie et le terme serviteur qui représente dans ce verset, le peuple.

En réalité, le psalmiste pense qu'en outrageant le roi, les ennemis de YHWH ont aussi outragé Israël.⁶⁶⁵ Dans ce sens, le psalmiste met en exergue l'idée selon laquelle l'unité du peuple reposait dans la personne du roi. Le titre de roi fonctionne dès lors comme une personnalité corporative. Les liens qui unissent le roi avec la communauté sont si étroits, que le peuple se sent concerné par sa défaite. Le peuple se sent impliqué dans le désastre.⁶⁶⁶ Le v. 50 qui se trouve au centre de ces petites unités, pose la question essentielle de la supplication. Elle cible le contexte immédiat de tout le Psaume. Il y a lieu de remarquer deux choses. Premièrement, le v. 50 reprend la question du v. 47 : « עד־מה יהוה תסתר לנצה חבער כמו־אש חמתך : « Jusques à quand, YHWH, seras-tu caché? Jusqu'à la fin ? Brûlera-t-elle comme un feu, ta colère ? ». Le psalmiste change le nom de Dieu. En effet, de YHWH-Dieu d'Israël, le psalmiste en vient à parler de אדני, le Seigneur de toute l'humanité, comme au Ps 90, 13. Deuxièmement, à travers l'adjectif ראשון, qui signifie,

⁶⁶³ F. L. HOSSFELD & E. ZENGER, *Psalms II*, p. 403.

⁶⁶⁴ Pour J. M. AUWERS, *La composition littéraire*, p. 84. Ces deux substantifs annoncent directement la première partie du Ps 90 et ses considérations sur la fragilité humaine. Il pourrait s'agir d'une glose destinée à assurer la concaténation avec le Ps 90.

⁶⁶⁵ F. L. HOSSFELD & E. ZENGER, *Psalms*, p. 412.

⁶⁶⁶ B. RENAUD, « La cohérence littéraire et théologique du Ps 89 », p. 435.

« autrefois », qui reflète ici la distance entre le temps de l'alliance davidique et le temps du psalmiste (cf Ps 89, 2-3, 6-35, 39-47, 50-52). La présence de ראשון dans ce verset insinue l'absence de Dieu à l'époque où le psalmiste fait sa prière. Aussi l'interprétation du verset avec la mention de l'adjectif ראשון s'éclaire à la lumière de Dt 4, 32, où il fait allusion à l'alliance que YHWH a conclue avec les ancêtres d'Israël. On peut ainsi comprendre le sens de la question du psalmiste, qui s'inscrit dans la logique de la promesse de YHWH dans 2 S 7, 15 : « Ma fidélité (חסד) ne s'écartera point de lui, comme je l'ai écartée de Saül, que j'ai écarté devant toi ».⁶⁶⁷

Toutes ces observations nous amènent à reconnaître que la finale du troisième livre du Psautier, avec cette question rhétorique, s'interprète comme une amère constatation⁶⁶⁸ sur la question de l'agir de Dieu dans l'histoire.

A travers la plainte du psalmiste, au Ps 89, on voit la perplexité que suscite l'expérience contradictoire des promesses et des rejets de la part de YHWH, à travers l'échec de la monarchie davidique et l'insulte dont font l'objet les serviteurs de Dieu et son messie. On pourrait rapprocher cette interrogation du Ps 89, 50 de la promesse de YHWH dans Is 55, 3b : ואכרתה לכם ברית עולם חסדי דוד הנאמנים :

« Je conclurai avec vous une alliance éternelle, oui je maintiendrai les faveurs promises à David », dans la mesure où le livre d'Isaïe envisage que les grâces promises à David pourraient rester valables pour la communauté, au-delà de l'échec même de la royauté.⁶⁶⁹ Le psalmiste plaide la cause d'Israël et suggère l'attente

⁶⁶⁷ N. L. DECLAISSE-WALFORD, *Reading for the beginning*, p. 79; J. L. MAYS, *The Lords Reigns*, p. 105.

⁶⁶⁸ J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, p. 842 considère le troisième livre du Psautier comme celui des interrogations. On en dénombre effet un grand nombre qui mettent en exergue la problématique du livre, A titre d'exemple, il cite quelques-uns d'entre elles. « Pourquoi Dieu rejette-t-il ? Pourquoi retire-t-il sa main (Ps 74, 1. 11). Pourquoi les païens demandent-ils où est passé le Dieu d'Israël (Ps 79, 10). Pourquoi Dieu a-t-il défoncé les clôtures de sa vigne ? (Ps 80, 13). Pourquoi YHWH cache-t-il son visage ? (Ps 88, 15). Où est le Dieu d'Israël (Ps 79, 10) ? Où sont tes grâces d'autrefois ? (Ps 89, 50). Qui tiendra devant lui ? (Ps 76, 8). Quelle est la durée humaine ? (Ps 89, 48). Jusqu'à quand n'y aura-t-il plus de signes ? (Ps 74, 9). Jusqu'à quand l'ennemi outragera-t-il le nom de Dieu ? (Ps 74, 10). Jusqu'à quand brûlera la colère divine ? (Ps 79, 5; 89, 47). Jusqu'à quand fumera-t-elle ? (Ps 80, 5). Jusqu'à quand les impies seront-ils favorisés ? (Ps 82, 2). Jusqu'à quand Dieu se cachera-t-il ? (Ps 89, 47). Sera-t-il pour toujours irrité ? (Ps 85, 6). Ne reviendra-t-il pas faire vivre ? (Ps 85, 7). Les psaumes 77 et 88 multiplient ces interrogations (Ps 77, 7-10; 88,1-13). A toutes ces questions rhétoriques, le psalmiste ne réserve aucune réponse. Pourtant, les psalmistes ne se lassent pas d'interroger et de crier vers Dieu. Ils sont convaincus que par sa fidélité, il écoute toujours son peuple.

⁶⁶⁹ En ce qui concerne le Ps 89, on peut encore relever d'autres liens avec le livre d'Isaïe, et plus spécialement avec Is 53-55. On peut comparer Is 54, 4b// Ps 89, 46; Is 54, 4// Ps 89, 46; Is 54, 4// Ps 89, 42. 51; Is 52, 13// Ps 89, 51.

d'une réponse de la part de YHWH qui viendra rétablir la situation. Le psalmiste s'exprime comme le porte parole des serviteurs de Dieu à cette époque précise de l'Exil. Il s'appuie sur l'oracle de Nathan pour renouveler l'espérance du peuple. Toutefois, malgré cette note de désespoir, le psalmiste ne se laisse pas envahir par un désespoir. Il achève son discours par une doxologie comme dans les autres finales des livres, en exprimant sa foi en Dieu (Ps 41, 14 et 72, 19).

La réponse à la question du psalmiste sera apportée par le quatrième livre du Psautier et ce dès le premier Psaume. En effet, le Ps 90 fait un recours au passé pré-monarchique d'Israël et aux premières alliances. C'est un changement radical de perspective⁶⁷⁰ qui s'introduit à ce niveau. La voix qui ouvre le livre quatrième du Psautier, apparaît comme un début de réponse aux diverses questions soulevées à la fin du troisième livre, notamment à la question de la fragilité de l'homme, mais aussi à celle de la fragilité de ses institutions.

Cette réponse s'éclaire à la lumière des correspondances lexicales et thématiques qui unissent les deux psaumes.

⁶⁷⁰ R. VIGNOLO, « Imparare a contare, imparare a pregare », p. 583.

Correspondances lexicales

89, 2. 53	de génération en génération	90, 1	de génération en génération
89, 2	l'amour de Dieu je chanterai	90, 14	dans le matin ton amour
89, 13	tu créas la <i>terre et</i> le monde	90, 2	tu as enfantés la terre et le
89, 47	comme un <i>feu</i> ta colère	monde	
89, 47	jusqu'à quand ?	90, 7. 9	consumés par ta colère
		90, 13	jusqu'à quand ?
Correspondances thématiques			
89, 30	ta lignée comme les <i>jours des</i>	90, 10	<i>c'est peu nos années</i>
<i>cieux</i>		90, 10	soixante-dix ans
89, 48	quelle la durée d'un fils d'Adam	90, 3	tu fais revenir le mortel à la
89, 49	qui vivra sans voir la mort	poussière	
89, 33	je punirai leurs fautes	90, 8	Tu as placés <i>nos fautes</i> devant
89, 14	a toi puissance et prouesse	toi	
		90, 10	si la <i>vigueur</i> y est

Pour J. M. AUWERS, le Psaume 90 est comme le précédent, un cri d'indignation devant la fureur de YHWH (v. 7. 11: אָיִן; חַמָּה; cf. 89, 47 חַמָּה). Il relaie l'interrogation sur la permanence de la חַסֵּד divine (v.14; cf. 89, 2. 29. 34). Mais, en donnant (fictivement) la parole à Moïse, le Psaume 90 prend un recul qui lui permet de porter l'attention sur un passé plus lointain que l'époque royale.⁶⁷¹ C'est ici le vrai retournement des choses, où l'on voit le Psautier de David faire place à Moïse. Ce dernier qui n'a connu d'autre roi que YHWH, est ainsi convoqué pour attester de la fidélité de Dieu : « Dieu, qui a été un refuge dans le passé, longtemps avant que la monarchie ait existé, le sera encore maintenant que la monarchie n'existe plus ». ⁶⁷² Eu égard aux questions soulevées à la fin du troisième livre du Psautier, le Psaume 90 a une double position : d'une part, il continue le thème de la permanence de la bonté de Dieu et de l'intervention de Dieu auprès de son peuple. Et d'autre part, il actionne la fin de l'ère davidique⁶⁷³ en introduisant ainsi dans le quatrième livre du Psautier le retour à la foi de Moïse, qui porte son attention non plus sur les attentes de l'homme, mais sur la domination de Dieu.⁶⁷⁴ La raison en est que pour אֲדֹנָי, le temps ne compte pas. Il ne sera donc en ce qui le concerne, jamais trop tard pour

⁶⁷¹ J. M. AUWERS, *La composition littéraire*, pp. 114-115.

⁶⁷² J. M. AUWERS, *La composition littéraire*, p. 115.

⁶⁷³ R. WALLACE. *The narrative effect of Book IV of the Hebrew Psalter*, p. 18.

⁶⁷⁴ R. VIGNOLO, « Imparare a contare, imparare a pregare », p. 583. D'après cet auteur, à la fin du livre III, tous les problèmes soulevés par le psalmiste, passent dans le livre IV, en subissant cependant un changement radical de perspective. En effet, il n'est plus question de fixer son regard sur les attentes de l'homme, mais plutôt sur la domination de Dieu, considéré comme le refuge de son peuple. Ce thème apparaît d'après lui comme la réponse à toutes les questions du livre III.

réaliser son plan salvifique.⁶⁷⁵ Comme on peut le voir, la mention de Moïse apparaît à la fois comme une rupture et un nouveau départ dans la lecture du Psautier. Dans ce sens, par le Psaume 90, Moïse aide à entrer au cœur de la problématique du quatrième livre du Psautier. Dans ce sens, s'éclaire l'hypothèse de G. H. WILSON, qui considère le quatrième livre du Psautier, dans son ensemble comme une réponse aux protestations du Psaume 89. Ce livre est une réponse aux indignations du psalmiste sur la rupture brutale de l'alliance que YHWH a conclue avec David. (cf. 2 Sa 7, 13).⁶⁷⁶ Dans la mesure où cette hypothèse se révèle exacte,⁶⁷⁷ on pourrait interpréter le message des psaumes du règne de YHWH (Ps 93-100), à la lumière d'Is 56-59,⁶⁷⁸ qui envisage la réalisation des grâces divines promises à David, malgré l'échec de la royauté (cf. Is 59, 15b-20). Aussi, comme on peut le voir dans les Psaumes 93-100, les prérogatives royales attachées à la dynastie davidique, notamment en ce qui concerne l'établissement du droit et de la justice, sont transférées sur YHWH lui-même qui vient pour gouverner la terre (Ps 96, 13a; 98, 9). On voit aussi dans ce livre que les attributs royaux sont transférés à Abraham, aux patriarches, et à Moïse, puis finalement au-delà, à l'ensemble de la communauté des origines, à laquelle la communauté d'après l'Exil est appelée à s'identifier. C'est le cas notamment du qualificatif עֶבֶר, attaché à David dans le Ps 89, qui sera transféré à Abraham le serviteur de Dieu par excellence (Ps 105, 42), puis aux Patriarches, à Moïse (Ps 90, 1; 105, 26), et finalement à l'ensemble de la communauté primitive (Ps 90, 13.16; 102, 15. 29; 105, 6. 17. 25. 26. 42) comme préfiguration de la communauté post-exilique. C'est aussi le cas du substantif בְּרִית au Psaume 89, 4, qui sera transféré au Ps 103, 18 à l'alliance en général, et au Ps 105, 8-9 à l'alliance avec Abraham étendue ensuite aux patriarches. Ainsi, on peut comprendre ce transfert de l'alliance que YHWH avait conclue avec David, à toute la communauté d'après l'Exil (Ps 105, 10) comme une réponse au constat d'échec établi dans le Psaume 89.⁶⁷⁹

⁶⁷⁵ E. BEAUCAMP, *Le Psautier*, p. 96.

⁶⁷⁶ L'expression עֶבֶר est reprise sept fois dans l'oracle de Nathan (2 S 7,13. 16bis.24.26.29bis). Elle fait le lien entre les psaumes 89 et 90.

⁶⁷⁷ B. RENAUD, « La structure du Psaume 2 », pp. 57-70 porte un avis différent sur l'interprétation de ce Psaume.

⁶⁷⁸ E. ZENGER, « Weltenkönigtum », p. 152.

⁶⁷⁹ B. GOSSE, « Le quatrième livre du Psautier », p. 245.

Le psalmiste entend démontrer par ce transfert que la fidélité de Dieu qui n'abandonne pas son peuple. Son alliance restera de manière éternelle sur son peuple. On pourrait dès lors comprendre le Ps 132, 12 comme une retouche de l'oracle de Nathan. Il vient apporter une précision en ce qui concerne la permanence de la bonté de Dieu sur l'ensemble de la communauté :

אם־ישמרו בניך בריתי ועדתי זו אלמדם גם־בניהם עדי־עד ישבו לכסא־לך	Si tes fils gardent mon alliance et les exigences que je leur enseignerai leurs fils aussi siégeront à perpétuité sur ton trône.
---	--

Eu égard à ce qui vient d'être dit, on ne peut que confirmer l'articulation qui existe entre les trois premiers livres (Pss 1-89) et les deux derniers livres du Psautier (Pss 90-150). En effet, si les premiers posent la question de la faillite de la monarchie et de l'alliance que YHWH a conclue avec David, les seconds, mais plus précisément le quatrième livre du Psautier, font apparaître clairement la réponse réservée à cette terrible et angoissante question que le psalmiste se pose à la fin de ce livre troisième du Psautier. Dans ce sens, la demande de la חסד divine que l'on trouve dans le Psaume 90 et le quatrième livre du Psautier, vient confirmer la continuité de l'alliance que YHWH a conclue avec Abraham, les patriarches et Moïse. Par l'évocation de son nom à l'introduction du Psaume 90, Moïse ouvre la voie à un quatrième livre du Psautier qui se fonde essentiellement sur le règne de Dieu.

b. La fonction de l'intercession de Moïse dans le quatrième livre du Psautier.

Comme cela a déjà été rappelé maintes fois, le quatrième livre du Psautier apparaît dans le Psautier comme le livre de Moïse.⁶⁸⁰ Cette dénomination se fonde sur la récurrence du nom de Moïse, ainsi que sur des allusions à ses nombreux discours dans les cinq livres de la loi. En plus du nom de Moïse, le quatrième livre du Psautier réserve une place importante aux patriarches d'Israël (Aaron, Samuel, Abraham, Joseph), qui étaient à une certaine époque révolue, à l'instar de Moïse, des intercesseurs du peuple. La mention de tous ces noms dans le quatrième livre du Psautier pourrait se prévaloir comme une preuve évidente de la présence de Dieu aux côtés de son peuple. En effet, le psalmiste fait un plongeon dans l'histoire passée d'Israël, pour proposer le retour à la foi du temps passé, comme un nouvel Exode pour le peuple. Aussi, à travers tous ces noms, les dix-sept Psaumes du

⁶⁸⁰ M. E. TATE, *Psalms II*, p. 158.

quatrième livre du Psautier, rappellent la permanence de la bonté, רַחֵם de Dieu sur son peuple, et ce, malgré l'absence du roi humain (cf. Ps 89, 50). Dans ce sens, le quatrième livre du Psautier rappelle que l'absence d'un roi humain ne change rien à l'amour et à la fidélité de ce Dieu qui est maître du temps et de l'histoire. Dans ce vaste projet de lecture, le Psaume 90 à la tête du quatrième livre du Psautier, se présente véritablement comme une introduction et donne une orientation nouvelle à la lecture de ce nouveau livre. Ceci est d'autant plus évident, que les thèmes qu'il aborde sont repris et développés dans tous les Psaumes du quatrième livre. A cet effet, après avoir démontré la cohérence thématique et littéraire qui caractérise les dix-sept Psaumes qui le composent, il importe à présent de montrer l'impact que produit le nom de Moïse dans l'orientation et la compréhension du message du quatrième livre du Psautier.

α. Le prêtre Moïse (Ps 99, 6).

Dans le quatrième livre du Psautier, le Ps 99 fait partie d'un ensemble de Psaumes qui forment le centre du livre (Ps 96-99). Ils sont en lien avec les questions soulevées en Psaume 94, 2-4. Les Ps 96-99 apportent une assurance au peuple au sujet de la permanence de la bonté de Dieu qui exerce son autorité comme seul juge de la terre. Ce Dieu, pour le psalmiste, gouverne et juge la terre entière. (Ps 96, 10; 98, 9). En quelque sorte, ces Psaumes se joignent aux Psaumes 90-92, dans la mesure où ils montrent qu'en l'absence d'un roi humain, Dieu est lui-même présenté comme celui qui règne sur tous les peuples. C'est dans ce contexte, que le verset 6 du Ps 99⁶⁸¹ met en exergue la mention des anciens chefs du peuple d'Israël, qui n'avaient connu d'autres rois que YHWH. En effet, Moïse, Aaron et Samuel sont présentés comme les trois grandes figures de leaders nationaux antérieurement à l'institution de la monarchie davidique. Dans l'ordre, il s'agit du tout premier et tout grand législateur et du tout premier grand-prêtre.

⁶⁸¹ P. MOMMER, « Samuel in Ps 99 », 27-30; A. ROSE, « Le Règne du Dieu saint: lecture juive du Ps 99 », pp. 91-97; P. BONNARD, *Le Psautier selon Jérémie*, pp. 190-193.

Cependant si Moïse et Aaron sont rangés parmi les prêtres,⁶⁸² Samuel est compté parmi ceux qui invoquaient son nom.⁶⁸³ Il est le plus fameux représentant de l'époque des juges, et un prophète accrédité qui, malgré son option personnelle farouchement anti-monarchique, a dû s'impliquer dans l'avènement de la monarchie, en sacrant les deux premiers rois d'Israël (1 S 8-16).

Ce qui caractérise les trois personnages, c'est le fait qu'ils ont été tous des intercesseurs, c'est-à-dire ceux qu'ils s'adressaient à Dieu.⁶⁸⁴ A travers leur rôle d'intercesseurs, le psalmiste cherche à relativiser l'importance du roi humain, en invitant le peuple à imiter l'exemple des premiers grands chefs du peuple élu, pour leur obéissance (v. 7b) et leur attachement intense à Dieu (v. 6-7a. 8). Mais plus encore, l'évocation de ces trois personnages, mais surtout de Moïse, par delà les psaumes du règne de Dieu, renoue avec le Psaume 90 sur l'expérience du désert.⁶⁸⁵ On peut dire, dans ce sens, que le nom de Moïse devient un indice du passé, sinon un paradigme qui rappelle non seulement la marche des Hébreux dans le désert, mais aussi reflète la pensée du désert de l'Exil qui habitait Israël pendant la période post-exilique. Le Ps 99 fait tourner le regard d'Israël au delà de l'époque davidique et de la monarchie qui n'existe plus, vers le temps du désert que l'Exil et le retour de YHWH sont appelés à reproduire.

Dans ce sens, Moïse, Aaron et Samuel prennent valeur de prototypes, car tout au long de l'histoire d'Israël, YHWH a répondu aux responsables nationaux qui l'invoquaient. Le psalmiste cherche à démontrer que YHWH, le saint d'Israël répond

⁶⁸² Le terme 'prêtre' est à prendre dans un sens large au v.6, parce qu'aucune indication textuelle n'atteste que Moïse fut un Prêtre. Ces versets révèlent sans doute le statut spécial de ces trois leaders aux yeux de tout Israël. On note la prudence de S. TERRIEN *Psalms*, p. 688 à ce sujet : « The mention of Aaron among his priests in addition to Moses and Samuel, as in the Jeremiac circles (Jer 15, 1), may indicate that the sacerdotal class has assumed an unprecedented importance during and after the Exile. Nevertheless, the priests are not explicitly viewed as intercessors. In any case, the conjunction of rectitude in judgment with exaltation of the Lord of the heavens justifies the classification of this poem with the Yahweh is King psalms. The Jerusalem Lord is also Master of the world. His holiness should be evaluated through the influence of the great prophets ».

⁶⁸³ Le psalmiste les inscrit tous les trois dans la catégorie qui représente ce qu'il ya de mieux à son époque, le sacerdoce. C'est dans ce sens que la mention des personnages sacrés de l'histoire d'Israël est souvent interprétée à la lumière de la valorisation du sacerdoce post-exilique. On lira avec intérêt l'article de J. SCHNOCKS, « Mose im Psalter », p. 79.

⁶⁸⁴ Moïse (Ex 14, 15; 17, 11; 32, 11,13; Dt 9, 9, 18-20), d'Aaron (Ex 32, 10-25. Nb 14, 5) et de Samuel (1 S 7, 18; 12,18; Si 46, 16-18).

⁶⁸⁵ J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, p. 920 note à ce sujet, que l'évocation du Dieu de l'alliance exerçant la justice en Jacob entraîne un développement sur les relations d'Israël avec son Dieu durant l'histoire du salut. Ces versets 6-8 du Ps 99 en livrent une vision retrospective.

toujours quand on l'appelle avec de bonnes dispositions, comme l'avaient fait Moïse Aaron et Samuel.⁶⁸⁶ Avec ce verset, on peut comprendre le message que lance le psalmiste à travers l'évocation de ces trois noms : Jamais donc, chefs politiques, prêtres et prophètes ne doivent se substituer à YHWH, juge suprême à ses yeux, ceux-ci ne sont que des médiateurs, des gardiens de l'Alliance reçue (v. 7b). A cet effet, le psalmiste rehausse l'importance de la fonction sacerdotale de ces trois figures, et la noblesse de leur mission d'intercesseur, et d'enseignants à une époque difficile de l'histoire d'Israël.

β. YHWH révèle ses chemins à Moïse (Ps 103, 7).

On ne peut étudier la particularité de ce verset dans la compréhension du message du quatrième livre du Psautier, sans ignorer les ressemblances littéraires et thématiques qui le lient avec au Psaume 90. On le voit en effet, le psalmiste parle des fautes nombreuses, (עונתינו) de l'homme (Ps 90, 7-8; 103, 3, 10, 12), de la permanence de la bonté divine, (חסד) (Ps 90, 14; 103, 4, 8, 11, 17-18), du rassasiement, (שבע) que Dieu accorde à l'homme (Ps 90, 1; 103, 5), de la pitié, (רחם) qu'il exerce pour ses serviteurs (Ps 90, 13; 103, 13), du mortel (אנוש) (Ps 90, 3; 103, 14) et de la fragilité de ses jours (Pss 90, 5-6; 103, 15). Toutes ces correspondances attestent non seulement de la familiarité littéraire qui existe entre ces deux Psaumes, mais elles reflètent leur rapprochement dans l'interprétation que l'on pourrait en faire.

En effet, en présentant Moïse dans les deux textes comme le médiateur de la volonté divine (Ps 103, 7), ces textes tendent à souligner la particularité de la relation qui existe entre Moïse et Dieu. Moïse en effet, apparaît comme celui qui a le privilège de connaître les chemins de Dieu : *עלילותיו : יודיע דרכיו למשה לבני ישראל* « Il révèle ses chemins à Moïse et aux fils d'Israël ses hauts faits ». L'interprétation de ce verset s'éclaire à partir du sens à donner au substantif *דרכיו*, qu'on traduit par « ses chemins ». Mais ce substantif *דרך*, vise essentiellement les modes d'actions, et la manière de faire et d'agir de YHWH. Il peut aussi signifier les desseins de Dieu.⁶⁸⁷

⁶⁸⁶ J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, p. 923.

⁶⁸⁷ B. ALBREKTSON, « History and the Gods », pp. 75-76.

On utilise le plus souvent ce substantif dans les Psaumes, pour désigner la manière d'agir de YHWH (Ps 39, 2; 50, 23) qui se manifeste par ses commandements (Ps 18, 22; 25, 4; 37, 34), et ce, plus particulièrement au temps de l'Exode (Ps 78, 11). A cet effet, ce verset se comprend mieux à la lumière d'Ex. 33, 13, où Moïse fait la même demande à Dieu.⁶⁸⁸

ועתה אִם־נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ	Et maintenant, si vraiment j'ai trouvé grâce à tes yeux,
הוֹדַעְנִי נָא אֶת־דַּרְכְּךָ וְאָדַע	fais-moi connaître ton chemin, et je te connaîtrai;
לְמַעַן אֲמַצְאֶחֶן בְּעֵינֶיךָ	ainsi, de fait, j'aurai trouvé grâce à tes yeux.
וְרָאָה כִּי עַמְּךָ הִנְּנוּ הַזֶּה	Et puis, considère que cette nation, est ton peuple!»

La connaissance des chemins de YHWH est la clé d'interprétation du verset. C'est même déjà la réponse à la demande de Moïse. Le représentant d'Israël a donc reçu une définition du nom du divin, et son attitude envers son peuple de l'Alliance. Dans ce sens, les chemins de YHWH, dans ce Psaume, se comprennent comme une manifestation de l'amour de Dieu. Le psalmiste les détaille au verset suivant : Il est miséricordieux, lent et fidèle (cf. Ps 103, 8). Comme dans Ex 34, 6⁶⁸⁹, le Ps 103, 8 reprend exclusivement cette formule de faveur :

יְהוָה יְהוָה אֱלֹהֵי רַחוּם וְחַנּוּן	Le Seigneur, Seigneur Dieu miséricordieux et bienveillant
אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב־חַסֵּד וְאֱמֵת	lent à la colère, plein de fidélité et de loyauté.

Au Ps 103, 8 la précédente formule devient le point de départ d'une demande d'obtention du pardon de Dieu. Dans ce sens, Israël remercie Dieu en rappelant l'intervention de Moïse, auquel il dévoila son plan en sa faveur. Il apparaît dès lors une différence de conception qui distingue YHWH, le Dieu d'Israël, des faux dieux des païens. En effet, à la différence des dieux païens qui sont irritables, capricieux, rancuniers contre ceux qui les déçoivent, YHWH, le Dieu d'Israël est bon. Il ne tient pas rigueur pour les fautes dont l'homme se repent. Il n'inflige que des châtiments pleins d'indulgence. Sa miséricorde est haute comme le ciel. Les péchés pardonnés sont aussi loin de sa mémoire que l'Orient est loin de l'Occident. Il a pitié des hommes faits de limon, comme un père a pitié de ses enfants quand il les voit très frères.⁶⁹⁰

⁶⁸⁸ Voir aussi Gn 18,19; Job 21, 14; Ps 25, 4; 67, 3; 95, 10; Jr 5, 4.

⁶⁸⁹ Nb 14, 8.

⁶⁹⁰ J. CALES, *Les Psaumes*, p. 255.

Comme on peut s'en rendre compte, à la suite du Ps 90 qui avait déjà reconnu les relations particulières de Moïse avec Dieu, à travers le titre de serviteur de Dieu, dans ce verset, cette relation s'intensifie et monte d'un cran.⁶⁹¹ Moïse est présenté comme celui à qui Dieu a révélé son plan miséricordieux, en faveur d'Israël.

Dans ce sens, à la suite du Ps 90, 1, avec qui il possède plusieurs connexions littéraires, le verset 7 du Ps 103, se lit aussi comme une réponse aux interrogations du Ps 89. Ainsi, malgré les fautes de l'homme qui l'ont conduit à la catastrophe de l'Exil, Dieu reste toujours un Père qui prend pitié et qui pardonne son peuple.

γ. Moïse, le serviteur de Dieu (Ps 105, 26).

Après l'invitatoire (vv. 1-6), les versets du Ps 105 célèbrent et chantent la louange pour les interventions de YHWH dans l'histoire d'Israël. En effet, la présence de Dieu est visible à travers l'alliance, la promesse divine (vv. 7-11), les pérégrinations des patriarches (vv. 12-15), l'histoire de Joseph (vv. 16-22), l'installation d'Israël en Egypte (vv. 23-25), les plaies d'Egypte (vv. 26-36), l'Exode (vv. 37- 42) et le don de la terre promise (vv. 43-45).⁶⁹² Dans ce Psaume, le psalmiste rappelle la leçon de l'aujourd'hui, propre à l'école deutéronomique, dans l'objectif de cibler le caractère urgent du retour de YHWH auprès de son peuple. Pour le Psaume 105, il s'agit de présenter les traditions patriarcales et celles de l'Exode, de telle façon que les Exilés puissent y trouver à leur époque, une raison d'espérer. En comparant le Psaume 105 avec Is 40-55, on remarque que les deux textes, en effet, utilisent un même vocabulaire, celui de l'Exode en occurrence, pour décrire le retour de l'Exil. On le voit, ils parlent du peuple dispersé dans un monde hostile et qui reste le bénéficiaire d'une promesse et d'une alliance divines. Ils parlent d'un peuple appelé à observer la loi comme un engagement de cette alliance et une réponse au don de Dieu. Les deux textes parlent de la fidélité de ce grand Dieu qui a fait alliance avec Abraham, Isaac et Jacob, (זרע אברהם עבדו בני יעקב בחיריו) (Ps 105, 6// Is 41, 8), et avec

⁶⁹¹ Aussi, J. SCHNOCKS, « Mose im Psalter », p. 84 note à ce sujet ce commentaire : « Wenn nun die Kinder Israels die Taten Yahwes in der Geschichte erleben, so besteht ein großer Unterschied gegenüber dem, der mit der Kenntnis der Wege Yahwes geradezu den Interpretationsschlüssel in Händen halt und evtl. sogar fürbittend auf die Vorhaben Gottes einwirken kann. Damit ist es aber unwahrscheinlich, dass hier Mose nicht mehr Fürbitter oder Protagonist seines Volkes, sondern nur noch erster unter Gleichen ist ».

⁶⁹² On a pu qualifier le psaume de midrash historique. Dans ce cadre, on l'a souvent situé dans le contexte d'une liturgie de renouvellement de l'alliance analogue à celle que décrit la Règle de la Communauté de Qumran (I QS I, 16-II, 1) et proche du contexte liturgique d'action de grâce dans lequel 1 Chr 16,7 l'a inséré.

leur postérité, pour mille générations, (לאלף דור). Ils le présentent comme celui qui n'a jamais oublié ce pacte solennel. Ils montrent aussi comment il a protégé ses oints et ses prophètes, c'est-à-dire les serviteurs surnaturellement consacrés à son culte et les médiateurs de ses révélations et de sa puissance miraculeuse. On peut dire, à travers ces deux textes, qu'Israël post-exilique s'est penché sur son passé pour renouer des relations d'amour avec le Dieu des patriarches et de l'Exode, qui a jadis promis et donné une terre à ses ancêtres. Ce faisant, l'histoire devient ainsi le credo qui lui permet d'envisager l'avenir.⁶⁹³ Par conséquent, Israël est appelé à rendre en retour un hommage à son Dieu si bon. Il est appelé à l'invoquer et à lui rendre un culte plein d'ardeur et de joie. Il n'oubliera jamais de se souvenir sans cesse de ce qu'il est et de ce qu'il a fait, et de se sentir fier d'être son peuple, et de le faire connaître et honorer chez tous les autres peuples de l'univers, dont il est aussi le Juge et le Maître souverain.⁶⁹⁴ Dans ce contexte, le psalmiste transfère sur Moïse et sur Aaron les titres d'honneur, de serviteur, autrefois réservé à David. (cf. Ps 78, 70; 89, 4).⁶⁹⁵ Ce transfert des titres annonce de manière évidente le changement d'optique qui s'installe dans la lecture du Psaume. En effet, ce n'est plus David qui est le serviteur de Dieu, comme on le voit dans les trois premiers livres, mais c'est plutôt Moïse que David lui-même présente comme le serviteur de Dieu. Dans ce sens, David honore Moïse et confirme son autorité au sein de ce livre quatrième du Psautier.

δ. La figure de Moïse dans le Ps 106.

Le Ps 106 tient une place capitale dans la compréhension du message que le psalmiste donne à propos du rôle de Moïse dans le quatrième livre du Psautier. Ce Psaume, porte trois mentions du nom de Moïse. Deux d'entre elles parlent de manière générale de la mission de Moïse (cf. v. 16. 32), tandis que le v. 23 parle de manière précise de la fonction de Moïse et de son importance dans le quatrième livre du Psautier. Ce Psaume 106 rappelle les révoltes constantes, les oublis, les ingratitude, les mépris injurieux que les Israélites proféraient envers YHWH à travers leur marche dans le désert. On note de manière particulière les incidents de

⁶⁹³ J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, p. 992

⁶⁹⁴ J. CALES, *Les Psaumes*, p. 287.

⁶⁹⁵ Déjà le Psalmiste l'annonce au v. 6 : « vous, race d'Abraham son serviteur, vous, fils de Jacob, ses élus ».

l'immonde Baal de Peor, le dédain de la terre promise, le mélange avec les nations, les sacrifices d'enfants en l'honneur des démons. Toutes ces attitudes attestent le manque de foi, de confiance, d'obéissance envers celui qui avait donné d'innombrables preuves de sa bonté, et de sa toute puissance.

Toutefois, le psalmiste réserve une place spéciale à la bonté et à la fidélité de YHWH qui, en présence d'une conduite si monstrueuse, n'a pas hésité à pardonner à son peuple. Dans ce contexte, le psalmiste réserve une place de choix à l'intercession et au courage de Moïse, dont le rôle fut d'intercéder auprès de YHWH, pour renoncer à sa colère.⁶⁹⁶ Dans ce sens, le Psaume 106 doit être lu comme un hymne didactique.⁶⁹⁷ Il tire des leçons d'histoire et l'adapte à la situation de l'Exil, dont la cause est la même que chez l'Israël ancien, à savoir le manque de foi, de confiance, sinon le péché d'Israël. Le psalmiste cependant termine son poème en évoquant l'attente d'une nouvelle manifestation de l'amour divin sous la forme d'une restauration nationale.⁶⁹⁸ Dans le cadre de cette étude sur le sens et la fonction du nom de Moïse dans ces trois versets, l'objectif que nous visons est de mettre en exergue le message d'espérance que révèle son action de Moïse en faveur d'Israël.

1. Ils ont jaloué Moïse (Ps 106, 16).

A bien lire ce verset, on peut dire que le psalmiste voit dans la jalousie de Dâtan et Abirâm à l'égard de Moïse et Aaron le motif de leur révolte. Cet épisode qui n'est mentionné nulle part ailleurs dans le Psautier ne fait aucune allusion, à l'instar de Dt 11, 6 à la révolte de Coré, mais plutôt parle du soulèvement politique de Dâtan et d'Abîram, fils de Ruben, contre l'autorité de Moïse. Cet incident a été mêlé dans le récit sacerdotal de Nb 16 aux revendications de Coré, fils de Lévi et de ses partisans, où l'on retrouve l'écho des protestations des lévites contre le monopole sacerdotal de la famille d'Aaron (Nb 16, 1-35 ; 17, 5; 26, 9-11; 27, 3; Dt 11, 6; Si 45, 18-22). D'après J. L. VESCO, le récit des Nombres, où l'on peut distinguer plusieurs couches

⁶⁹⁶ J. CALES, *Les Psaumes*, p. 303.

⁶⁹⁷ La révolte à la mer des Joncs (vv. 6-12) et dans le désert (vv. 13-15). La rébellion de Dâtân et d'Abîram (vv. 16-18), l'épisode du veau d'or (vv. 19-23), le rejet de la terre de Canaan (vv. 24-27), le culte de Baal de Peor (vv. 28-31), les murmures de Meribah (vv. 32-33), la non-extermination des peuples de Canaan (vv. 34-36) et les sacrifices d'enfants (vv. 37-39). Vient ensuite le schéma répétitif de l'histoire d'Israël, révolte d'Israël et d'acte de salut de la part de YHWH (vv. 40-46). Le Psaume se termine sur une demande (v. 47). Une doxologie sert de conclusion (v. 48).

⁶⁹⁸ J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, p. 999.

réductionnelles, entend limiter les prétentions des fils des lévites aux seuls services de chantres (1 Chr 6, 22), portiers (1 Ch 9,19; 26,1-19) et préparateurs d'offrandes (1 Chr 9, 31). (cf. Onze psaumes leur sont attribués (Ps 42-43; 44-49; 84-85; 87-88). Cependant, le droit d'offrir l'encens, et d'exercer comme prêtre est réservé uniquement à la famille d'Aaron.

C'est la raison pour laquelle, le Ps 106, 17 mentionne l'ouverture de la terre, qui engloutit Dâtan et Abîrâm, comme un châtement divin à cause de cette jalousie. Ici, le terme ארץ que le psalmiste utilise est synonyme de Shéol, comme dans Ps 61, 3; Nb 16, 33. Elle exprime la souffrance. Le psalmiste mentionne aussi le feu qui embrase les impies (v. 18), comme le châtement des fils de Coré selon Nb 16, 26. 35 et Lv 10, 2. On entend ici l'écho d'une tradition où les deux révoltes étaient mêlées. « Pour le Psaume 106, la jalousie à l'égard de Moïse et d'Aaron vient s'inscrire dans la liste déjà longue des péchés d'Israël ». ⁶⁹⁹ On peut le voir en effet, ils ont été jaloux de Moïse et d'Aaron ⁷⁰⁰ (v. 16), à l'Horeb ils ont façonné un veau; ils se sont prosternés devant du métal, (v. 19), ils ont troqué leur Gloire contre la copie d'un bœuf (v. 20), ils ont oublié les miracles (v. 21), ils ne se sont pas souvenus de ses grâces, et se sont révoltés contre le Très-Haut. On peut penser que le châtement qui frappe Dâtan, Abîrâm et leurs amis est une allusion à l'élimination des impies que comptait l'Israël de l'Exode (Nb 16, 26), et qu'Israël reprendra encore dans l'épisode du veau d'or (Ps 106, 19). Le Ps 106, 19 qui suit, fait explicitement allusion à cet épisode quand il emprunte à Ex 32, 8 la plupart de ses expressions pour délivrer son message (cf. la fabrication du veau de métal fondu, et la prosternation devant le veau). ⁷⁰¹ C'est dans ce contexte qu'intervient l'intercession de Moïse, qui a pu convaincre Dieu de renoncer à l'extermination des idolâtres.

⁶⁹⁹ J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, p. 1004.

⁷⁰⁰ Faut-il noter qu'au v.16, Aaron est considéré comme le saint. Aucun titre d'honneur n'est décerné à Moïse. D'après certains auteurs, cette tendance de placer le prêtre Aaron en vue, a pour effet de préparer le lecteur à lire le v. Ex 33, 32f, où le conflit de Massa et de Meriba présage l'annonce préliminaire de la mort de Moïse. (cf.v. 33 ici le discours est adressé à Moïse individuellement, tandis que dans Nb 20, 12; Dt 32, 51 aux deux comme responsables de leur mort. A Nb 20, 24 à Aaron. Dans la responsabilité partielle du Horeb-passage vv. 19-23 Aaron est caché.

⁷⁰¹ L'auteur reprend textuellement Ex 32, 8 : עשוי-עגל בחרב וישתחוו למסכה : 8

2. Moïse, l'élú de Dieu se tient devant Dieu (Ps 106, 23).

A la suite du Ps 105, 26 qui mentionne le rôle de Moïse et d'Aaron, comme des auteurs de signes et de prodiges au pays de Cham, le Ps 106, 23 attribue à Moïse le titre d'élú (בחיר) de Dieu. C'est le même substantif que le psalmiste a utilisé auparavant pour désigner tout Israël, comme le peuple de Dieu (v. 5). Dans ce verset, le titre de בחיר que psalmiste applique à Moïse est plein de signification et de sens. En effet, l'intercesseur s'est tenu sur la brèche, devant Dieu comme un défenseur de ville assiégée, pour colmater avec son corps l'ouverture faite par l'ennemi dans le rempart, afin d'éviter que l'assiégeant ne s'y engouffre. On pourrait comprendre que Dieu soit ici pris comme l'assiégeant et comme celui qui a utilisé son corps comme un mur de protection pour empêcher la colère de Dieu de détruire son peuple (Ex 32, 7-14; Dt 9,13-19). Ce verset 23 a une valeur symbolique pour l'image de Moïse dans les psaumes. On retrouve les mêmes termes chez Ezéchiel. (cf. Ez 13. 5; 22. 30)

לא עליהם בפרצות ותגדרו גדר על-בית ישראל לעמוד במלחמה ביום יהוה	Vous n'êtes pas montés sur <u>les brèches</u> et vous n'avez pas construit de <u>mur</u> pour la maison d'Israël afin qu'elle puisse tenir dans le combat au jour du SEIGNEUR.
--	--

Le prophète Ezéchiel dans ce chapitre 13 accuse les faux prophètes d'Israël directement pour avoir effectué le service d'intercession. En rejoignant le motif propre au livre d'Ezéchiel, le Ps 106 retourne d'une part à la fonction principale de Moïse, comme l'intercesseur par excellence, à l'instar du Ps 90. Et, d'autre part, il dégage la signification et l'importance de la fonction sacerdotale en Israël.

3. Le malheur de Moïse (Ps 106, 32).

A la suite des Ps 81, 8 et 95, 8⁷⁰² le Ps 106 évoque le péché d'Israël à *Massa* et *Meribah*, et précisément à ce qui a provoqué le malheur (רעע) de Moïse (Ps 106, 32-33). Dans ce psaume en effet, le v. 33 fait allusion à la révolte des Hébreux contre l'Esprit de Dieu.⁷⁰³ Cette révolte a eu pour conséquence la désapprobation de Moïse

⁷⁰² L'épisode des eaux de Meribah occupe la place centrale dans ce Psaume qui fait la rétrospective de l'histoire d'Israël. Il est devenu l'événement exemplaire de l'obstination du cœur.

⁷⁰³ Voir la même allusion dans (Is 63, 10; Ps 78, 40).

par YHWH. Manifestement, c'est l'épisode de Nb 20, 2-13 qui est sous-entendu ici. Dans ce récit en effet, l'écrivain sacré rapporte des paroles de Moïse et d'Aaron qui pourraient être prises pour de l'incrédulité. On note ce commentaire de J. L. VESCO⁷⁰⁴: « Dieu ordonne à Moïse de prendre son bâton et de parler au rocher, pour que l'eau en sorte et abreuve la communauté d'Israël. Moïse prend le bâton puis, avec Aaron, il parle, non pas au rocher mais à la communauté : Ecoutez donc, rebelles. Est-ce que de ce rocher nous ferons sortir de l'eau pour vous ? (Nb 20, 10). Le psalmiste utilise ici le verbe בטה, qui se traduit par « parler vite », ou « parler sans réfléchir », ou encore « parler à la légère ». Cette expression ne se retrouve qu'en Lv 5, 4 où elle caractérise une personne qui prête serment sans faire attention à ce qu'elle dit. Moïse aurait ainsi parlé de manière inconsidérée sur YHWH. Il aurait parlé avec témérité. L'interrogation exprimait-elle un doute à l'égard de la puissance divine ? Peut-être aurait-il douté de la puissance de la prière ? Ces paroles semblent-être des propos inconsidérés au regard du psalmiste qui pourtant ne manque pas de manifester sa sympathie à l'égard de Moïse.⁷⁰⁵ Pour tout dire, le Psaume 106 met en évidence à la fois le rôle, mais surtout la fonction sacerdotale de Moïse dans le quatrième livre du Psautier.

Il est non seulement l'intercesseur, mais aussi celui qui porte sur lui les péchés du peuple. Cette lourde charge traduit la mission dévolue au prêtre, mais elle marque aussi l'importance de ce personnage qui porte en lui seul le destin de tout un peuple. Ce rappel de l'expérience du désert, et de l'histoire du peuple d'Israël, montre que malgré ses péchés l'amour de YHWH reste plus fort. De cette assurance, jaillit l'espérance d'être sauvé et d'être rassemblé du milieu des nations afin de rendre grâce, et de bénir celui qui est le Dieu d'Israël depuis toujours et pour toujours.

€. Conclusion.

Sur la base des observations relevées dans cette étude, l'importance du nom de Moïse dans le quatrième livre du Psautier apparaît véritablement comme une clé de lecture. En effet, Moïse est présenté dans le quatrième livre du Psautier comme

⁷⁰⁴ J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, p. 1011.

⁷⁰⁵ On retrouve la reprise du récit d'Ex 17, 1-7 retouché dans l'esprit sacerdotal. Ici, on mentionne le reproche lancé par Dieu contre Moïse pour son manque de foi. Voir aussi Nb 20, 12. 24.

celui qui structure la restauration post-exilique d'Israël. Dans ce sens, en réservant une place capitale à Moïse, le livre quatrième du Psautier prend du recul par rapport à l'époque du roi David, pour porter son regard vers un passé plus lointain où YHWH régnait en maître. En effet, pour ce Dieu, le temps ne compte pas. Moïse, l'homme de Dieu est ainsi convoqué pour attester de la fidélité divine : Dieu, qui a été un refuge dans le passé, longtemps avant que la monarchie n'ait existé, le sera encore maintenant que la monarchie n'existe plus. Au niveau du texte final dans les Pss 90-106, il y a une nouvelle direction sur l'histoire à venir. Aussi dans ce livre, le personnage de Moïse se transforme en une figure bien plus théologique qu'historique. Il est porteur de l'essentiel de la foi d'Israël après l'Exil. Il est le garant ultime de la constitution d'Israël.⁷⁰⁶ Par conséquent, le choix de son nom, à un endroit aussi important que le quatrième livre qui par surcroît, se trouve être le cœur théologique du psautier, a pour effet de mettre en exergue deux traits majeurs de la théologie du quatrième livre du psautier.

Premièrement, le psalmiste transfère le titre de serviteur et d'élu, qui a longtemps appartenu à David, sur le personnage de Moïse. L'orientation à donner aux deux derniers livres du Psautier change par conséquent. En effet, le psalmiste considère désormais Moïse comme la figure emblématique qui annonce le retour de YHWH auprès de son peuple. Par conséquent, ce n'est plus David qui parle de Dieu au nom du peuple, comme on le voit dans les premiers livres du Psautier (Les Ps 3-89), mais bien Moïse dont la personnalité était déjà annoncée au Ps 77, qui devient le modèle d'intercesseur du peuple. Le psalmiste renoue avec le motif de Moïse dans le désert auprès du peuple ancien d'Israël, comme le seul grand intercesseur d'Israël. Cependant, ce transfert ne remet nullement en doute l'alliance que Dieu a conclue avec Israël. Mais il fait de Moïse un paradigme. Moïse devient beaucoup plus fort que par le passé. Il devient tout un symbole, et l'indice de la foi du temps passé. Il représente l'époque de la lune de miel entre Israël et YHWH. Il est le paradigme de la prière, et de la nation après l'Exil.

Deuxièmement, le psalmiste transfère la souveraineté de David sur YHWH lui-même.⁷⁰⁷ A cet effet, le psalmiste continue le thème de la royauté présent dans les

⁷⁰⁶ A. WENIN, *Moïse entre fiction et histoire*, p. 25.

⁷⁰⁷ Voir G. H. WILSON, *The Editing of the Hebrew Psalter*, p. 112.

trois précédents livres du Psautier, et l'orientent vers une monarchie indestructible cette fois-ci. Le quatrième livre du Psautier apporte une réponse aux protestations du Ps 89, et ce dès le premier psaume de la série. Dans ce livre quatrième du Psautier, le psalmiste présente la solidité du nouveau roi à partir du motif de la fragilité de l'homme dans les Psaumes 90-92. Les allusions au dernier discours de Moïse, qui n'a connu d'autre roi que YHWH, montrent par delà des enchaînements de lecture entre les Psaumes 90-92, que Dieu est sollicité comme le refuge de son peuple, comme par le passé élogieux d'Israël. Ce motif introduit le grand thème du règne de YHWH qui occupe la majeure partie des Psaumes 93-100. On discerne, sans grande peine ici, la stratégie des rédacteurs du livre du Psautier qui présente le thème du règne de YHWH à travers la notion de Dieu créateur du cosmos⁷⁰⁸ et maître du temps et de l'histoire. Les deux thèmes, à savoir, l'importance de Moïse et la royauté de Dieu, se rejoignent au sein de ce livre quatrième du Psautier, à travers le condensé des œuvres de Dieu au temps de Moïse. Dieu est ainsi présenté comme au temps de Moïse, c'est-à-dire comme un Dieu saint et un roi exigeant. Il est aussi, dans ce sens, un Dieu qui juge selon son comportement. Un Dieu qui punit les orgueilleux et les violents (Ps 94, 1-3), un Dieu qui juge avec équité (Ps 96, 10; 98, 9; 99, 4), un roi qui corrige (Ps 94, 10), mais qui n'abandonne pas son peuple (Ps 94, 14), un Dieu grand roi par-dessus tous les dieux (Ps 90, 2; 97, 9). Comme on peut s'en rendre compte, la restauration du peuple ne se détache pas du recours de la foi de l'époque de Moïse. Ce rappel du temps passé à travers l'évocation du nom de Moïse est pour le psalmiste le gage de l'avenir. Dans ce sens l'évocation de Moïse n'est pas un simple rappel de l'histoire, mais un engagement loyal à remplir les clauses de l'alliance scellée, comme au temps où Moïse était l'intercesseur du peuple.

Il est admirable dans son rôle d'intercesseur. C'est lui qui par sa prière assure à Israël la victoire sur ses ennemis (Ex 17, 9-13) et qui lui obtient le pardon de ses péchés (Ex 32,11-14; Nb 14,13-20). Il le sauve ainsi de la mort en se mettant en travers de la colère divine (Ps 106, 23) : Pardonne leur péché, sinon efface-moi de

⁷⁰⁸ Le thème de la création, dans la période houleuse de l'Exil, prend des sens divers. Dans les Psaumes 93-100, ce thème apparaît à travers dans la théologie du temple. C'est un concept fondamental. Il s'agit moins de la construction historique concrète du temple construit par Salomon après l'Exil, mais du redressement de la situation du peuple à travers l'intervention de Dieu dans le cosmos, et la prévention par rapport au chaos.

ton livre (Ex 32, 31). Par cette ardente charité, il esquisse les traits du Serviteur souffrant qui intercédait pour les pécheurs en portant leurs péchés (Is 53, 12).

Excursus 2. Les noms des patriarches dans le quatrième livre du Psautier.

A plusieurs endroits, le quatrième livre du Psautier fait mention des patriarches d'Israël, notamment Moïse (Pss 90, 1; 103, 7; 105, 26; 106, 16. 23. 32); Aaron (Ps 99, 6); Abraham (Ps 105, 42); Jacob (Ps 105, 6. 9. 10); Joseph (Ps 105, 17) et Isaac (Ps 105, 10). Le nom de Jacob reviendra au Ps 105, 23, accolé à celui d'Israël. Le Ps 105, 6 porte la mention de l'expression fils de Jacob.⁷⁰⁹

Pourquoi la mention de tous ces noms dans le quatrième livre du Psautier ?

Il ne faudrait pas trouver d'autre raison ailleurs que dans le message que véhicule l'ensemble des Psaumes du règne de YHWH. Dans ces Psaumes en effet, le psalmiste évoque la mémoire des patriarches du temps passé, dans le but d'établir une filiation directe entre le temps passé et le temps présent, entre l'époque des patriarches et l'époque post-exilique. Aussi, le nom de Jacob-Israël renvoie au Père de la nation, mais aussi à sa filiation avec Abraham et Isaac, avec lesquels YHWH avait conclu une alliance perpétuelle. C'est au nom de cette alliance éternelle, que les promesses sont réaffirmées et que les bénédictions qui les accompagnent s'étendent à tous les descendants d'Abraham (Gn 28, 13-15; 35, 12; 50, 24). C'est dans ce sens que 1 Ch 16, 13 n'hésite pas à reprendre comme le Ps 105, 6 cette proclamation : « Vous, race d'Israël, son serviteur, vous, fils de Jacob, ses élus ». Israël devient ainsi le serviteur de YHWH. Et la continuité entre le patriarche et le peuple qui a vécu l'Exil est nettement affirmée » (1 Ch 16, 36).

Par ailleurs, la mention des noms des patriarches dans le quatrième livre du Psautier aide à mieux comprendre la comparaison qu'établit le psalmiste entre les expériences de vie des patriarches dans les premières institutions d'Israël, et celles du peuple d'Israël à l'heure de l'Exil ou de l'après l'Exil. On peut par exemple noter à cet effet que le Ps 105, 12 parle du petit nombre (מספר כמעט), facile à compter (v.

⁷⁰⁹ Il est l'équivalent d'Israël, utilisé 35 fois dans le Psautier.

12) des patriarches descendus en Egypte.⁷¹⁰ Ce verset s'éclaire à la lumière de Dt 4, 27 qui parle du nombre peu réduit des Exilés que Dieu conduit parmi les nations.

Le Ps 105 parle aussi des patriarches qui étaient des émigrés au pays de Canaan, (vv. 12-13),⁷¹¹ et qui connurent les dangers des nations et des peuples (Gn 14; 15, 13-21; 34). Dans cette description, l'histoire de Joseph en Egypte occupe une grande place. Tous ces faits n'ont comme objectif que de faire revivre l'expérience des patriarches auxquels Israël pouvait s'identifier. En évoquant leur mémoire, le psalmiste cherche à présenter chacun des patriarches comme des modèles que le peuple d'Israël pourrait imiter. Joseph, par exemple, est présenté par la tradition sacerdotale comme le paradigme des Exilés.⁷¹² Dans le Psautier, il est celui qui a vécu dans sa chair ce que les Exilés subissent à l'heure présente. Dans cette perspective, le Psaume 105 tient surtout à rappeler les actes sauveurs de YHWH à l'égard de son peuple dès les origines de son histoire, actes de salut qui devaient entraîner l'action de grâce et la pratique des commandements divins, étant donné la fidélité de Dieu à l'égard de son peuple.⁷¹³

A cet effet, divers titres attribués aux patriarches, serviteur, oint, élu,⁷¹⁴ autrefois appliqués au roi David (1 S 24, 7; 26, 11; 2 S 1, 14), sont attribués dans le quatrième livre du Psautier, à Abraham, et aux patriarches. Le psalmiste décentre par le fait même l'attention de David (cf. Ps 2; 18, 50), pour mettre en exergue la foi des patriarches qui ont été fidèles à YHWH, bien avant lui.⁷¹⁵ De même aussi, l'alliance conclue avec les patriarches reste valable pour Israël post-exilique, de même aussi la protection divine dont ont bénéficié les patriarches, demeure acquise pour les responsables d'Israël après l'Exil.

⁷¹⁰ Le psalmiste cite le chiffre de 70, comme dans Dt 10, 22; Gn 46, 17 et Ex 1, 5.

⁷¹¹ La tradition sacerdotale insiste sur ce thème. La terre de Canaan ne fut qu'un pays de pérégrinations (Ex 6,4), pour Abraham, (Gn 17, 8; 37, 1), pour Jacob (Gn 28, 4; 47, 9) et pour ses fils (Gn 36, 7). Ils résidèrent partout en étrangers (Gn 12, 10; 20, 1; 21, 23. 34; 23, 4; 35, 27).

⁷¹² J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, p. 982.

⁷¹³ J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, p. 990.

⁷¹⁴ A l'origine, le titre עֶבֶר fut un attribut royal qu'Israël aurait après de longues années, démocratisé. Le Deutéronome est vraisemblablement à l'origine de cet emploi théologique. En effet, dans le substantif עֶבֶר, se trouve l'idée d'un examen, d'un choix mûrement réfléchi. Abraham est supposé avoir été l'objet d'un tel choix dont Israël a hérité.

⁷¹⁵ H. J. KRAUS, *Psalmen II*, p. 312 considère le thème de fidélité comme thème majeur du Psaume.

Comme on peut s'en rendre compte, le quatrième livre du Psautier, à travers la mention des patriarches, fait appel à l'histoire d'Israël, pour dégager un trait sur la fidélité sans faille de YHWH qui ne connaît aucune entrave. Eu égard à tout ce qui précède, on peut dire que le quatrième livre du Psautier, mais surtout le Ps 105, avec ses nombreuses références aux patriarches, rend vivante la leçon de l'aujourd'hui de l'école deutéronomique, bien présente dans le Psautier, en présentant les traditions patriarcales et celles de l'Exode de telle façon que les Exilés puissent y trouver une raison d'espérer.⁷¹⁶ On peut discerner ici les traces d'une relecture post-exilique de l'histoire d'Israël dont 1 Ch 16 se fait l'écho. Dans cette relecture, l'alliance avec Abraham y prend de plus en plus d'importance. L'alliance avec les patriarches se caractérise par le don du pays de Canaan et par sa valeur d'éternité. Aussi, la communauté post-exilique, identifiée aux patriarches, revit leur situation précaire. Toutefois, les allusions aux promesses accordées aux patriarches servent de garanties à l'Israël d'après l'Exil pour retourner dans son pays.

Excursus 3. Le livre quatrième du Psautier comme livre du nouvel Exode.

L'ordre du Psautier avec sa division en cinq livres,⁷¹⁷ ses psaumes introductifs, ses doxologies, ses numérotations, révèle un programme théologique⁷¹⁸ que les éditeurs ont voulu mettre en exergue. Déjà, C. T. NIEMEYER⁷¹⁹ reconnaissait bien en son temps l'existence de collections de Psaumes et la possibilité d'un arrangement intentionnel de certaines portions du Psautier, mais il niait l'hypothèse de la présence d'un principe organisateur qui aurait présidé à l'arrangement actuel des 150 psaumes du texte massorétique. Il a fallu attendre les recherches de G. H. WILSON⁷²⁰

⁷¹⁶ Cf. Is 40-55. Les traditions de l'Exode seront aussi actualisées dans les textes de Qumrân. 1QM XI, 9-10. La communauté des fidèles de Qumrân est calquée sur l'organisation même du peuple d'Israël à l'époque de l'Exode (Ex 18,21; Nb 31, 48. 54). Le N.T reprendra les traditions de l'Exode en les réactualisant (Mt 2, 15; 3, 3; 4, 1-11; Lc 9, 31; 1 Co 5, 7 ; 10, 1-11; He 3-4, 11). Sur l'actualisation et les relectures du personnage d'Abraham dans l'A.T, on lira avec intérêt J. L. VESCO, « Abraham, actualisation et relectures », pp. 33-80.

⁷¹⁷ La division du Psautier en cinq livres est attestée de manière sûre par un passage du *Talmud de Babylone* (*Qid* 33a), et peut-être déjà dès 1 Q 30, où d'après les meilleurs spécialistes, l'expression ספרים חומשיים désigne le Psautier divisé en cinq livres. Voir. J. T. MILIK dans C. BARTHELEMY & J. T. MILIK (éd), pp. 132-133; E. PUECH, *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle ? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien*, vol. 2 : *Les données qumraniennes et classiques*, (coll. Etudes bibliques, N.S. 22) 1993.

⁷¹⁸ Pour D. C. MITCHELL, *The Message of the Psalter*, p. 15, le quatrième livre porte un programme eschatologique.

⁷¹⁹ C. T. NIEMEYER, *Het problem van de rangschikking der Psalmen*.

⁷²⁰ G. H. WILSON, *The Editing of the Hebrew Psalter*.

pour contester ce scepticisme. En effet, cet auteur reconnaît l'évidence d'un travail d'éditeur qui a consisté à lier ensemble en un tout, les 150 psaumes. D'après lui en effet, l'unité du Psautier n'est pas seulement une combinaison commode d'éléments disparates ne donnant comme résultat qu'un regroupement formel accidentel, mais elle représente l'aboutissement d'un propos délibéré bien précis d'une organisation des 150 Psaumes due à un compilateur final.

Dans cette configuration, on n'éprouve aucune difficulté à déceler l'importance des psaumes introductifs, qui ont été placés de manière intentionnelle au sein des collections particulières et à des endroits bien définis, pour orienter l'interprétation de tous les psaumes du même groupe. Dans ce sens, ces Psaumes se comprennent comme des pièces maîtresses qui guident toute l'histoire des livres qu'ils introduisent, et fournissent des informations pour la compréhension du message théologique que ces livres portent. Pour le quatrième livre du Psautier, la mention du nom de Moïse attribué au Psaume 90, ne peut que confirmer une telle hypothèse. En effet, se trouvant au début du quatrième livre du Psautier, le Psaume 90 oriente la lecture du livre au-delà de David, tournant ainsi le dos à la monarchie davidique, pour rappeler la période de lune de miel dans la relation qu'Israël antique entretenait avec YHWH.⁷²¹

Au cœur du livre quatrième du Psautier qui s'ouvre par ce Psaume 90, se dévoile l'importance des thèmes qui évoquent les errances d'Israël au désert au temps de Moïse (Dt 32, 19. 26. 35. 39; 33).⁷²² On le sait, le désert fut un temps d'épreuve, mais aussi un temps de connaissance de Dieu. Sur les traces de Moïse, Israël a fait l'expérience de la découverte de la miséricorde de Dieu, qui a conduit le peuple d'Israël depuis la sortie de l'Égypte jusqu'à son entrée dans la terre promise. Ce

⁷²¹ On note à ce propos le commentaire de N. L. DECLAISSE-WALFORD, *Reading from the Beginning*, p. 81 « The shapers of the Psalter placed this psalm at the beginning of Books four in order to turn the reader's/hearer's attention away from David and the monarchy and back to the beginning, back to the "honeymoon" period of ancient Israel's relationship with YHWH-the Exodus- and back to the beginning of the Psalter. The key to Israel's survival in Exile is precisely what it was in the Exodus- complete reliance upon YHWH». Each of these psalms functions in an important way in shaping the story of the Psalter. The circumstances of life in the postExilic community determined how the people read each psalm and/ or group of Psalms and the hermeneutical process by which the Psalter achieved its final shape».

⁷²² L'évocation des traditions du désert se reflète dans la traduction de la LXX du Ps 95, 1(96 TM) : ὅτε οἶκος ᾠκοδομεῖτο μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν : « Quand la maison est reconstruit, après la captivité » et la LXX Ps 96, 1(97) : Τῷ Δαυιδ ὅτε ἡ γῆ αὐτοῦ καθίσταται : « Pour David, quand son pays fut reconstitué ».

temps de l'Exode fut un moment déterminant dans l'histoire d'Israël. Il deviendra à l'époque post-exilique, le type et le gage de toutes les délivrances effectuées par Dieu en faveur de son peuple. Ainsi pour ce peuple de nouveau captif à Babylone en raison de ses infidélités, la délivrance par YHWH sera aussi annoncée comme un renouvellement de l'Exode. De nouveau le peuple est convaincu que Dieu va racheter son peuple (Is 63, 16). A cet effet, l'Exil et le désert, tous définis comme temps d'épreuve et de purification, sont rapprochés.

Eu égard à ce qui vient d'être dit, le recours aux thèmes qui évoquent les errances du peuple d'Israël au désert se trouvent être en lien avec la souffrance du peuple pendant la période trouble de la catastrophe que fut l'Exil, mais aussi avec les questionnements existentiels qui ont suivi. C'est dans ce sens que le livre quatrième du Psautier se fonde sur la relecture des témoignages des hommes du temps passé, pour dégager l'attitude juste à adopter devant ces questionnements qui traduisent l'incroyance, les hésitations du peuple devant la puissance de Dieu. Le recours à l'expérience de l'Exode se voit dès l'ouverture du quatrième livre du Psautier. En effet, dans ce Psaume, le psalmiste, préoccupé par la question de la mort de sa communauté, compare la génération des hommes après l'Exil, à celle de l'Exode, condamnée par Dieu à mourir dans le désert, à cause de son incroyance (Nb 14, 22-23). Pour ce peuple, la solution que préconise le psalmiste est l'appel à YHWH pour la restauration de son peuple par YHWH lui même.⁷²³

Comme on peut s'en rendre compte, le Psaume 90, évoque les errances d'Israël dans le désert, non seulement par l'évocation du nom de Moïse, mais aussi à travers l'usage du vocabulaire qui rappelle le cantique de Moïse à la fin de l'Exode (Dt 32, 1-52) et la bénédiction qu'il donne à Israël avant l'entrée en terre promise (Dt 33, 1-29). En effet, comme dans Dt 33, 27, Dieu est présenté comme le refuge (מַעֲוֶן) de son peuple. Le psalmiste utilise au v. 15 les termes יָמוּת et שָׁנוֹת comme au Dt 32, 7. La présence du verbe שָׁבַע qui apparaît au v.14, évoque la bénédiction que Dieu accorde à ses enfants dans Dt 33, 23. Le Ps 91, qui se rattache au Ps 90, continue la même évocation du désert, à travers les dénominations divines du temps passé, (עַלְיוֹן Ps 91, 1), (צֵל שָׁדַי Ps 91,1), (מְצוּדָה Ps 91, 2), mais aussi par des termes

⁷²³ D. C. MITCHELL, *The message of the Psalter*, p. 277.

comme אברתו, et כנפיו (Ps 91, 4), qui évoquent l'idée de protection comme dans Dt 32, 11. La description du salut que les anges apportent aux hommes, s'exprime à travers le verbe נשא (Ps 91, 12), qui reprend l'image de la protection que Dt 32, 11 utilise pour illustrer la protection qu'un aigle assure à ses petits. Le Ps 91, 6 fait allusion à la protection du peuple de YHWH contre la peste (מדבר) et le fléau (קטב), comme dans Dt 32, 24. Le Ps 91, 13 et Dt 32,33 présentent un usage parallèle des mots dragon (תנין) et vipère (פתן), comme une paire des mots qui représente les ennemis de l'homme, contre lesquels Dieu apporte son salut. Les versets 5-6 avec l'expression מוחץ יעוף יומם, « la flèche qui vole au grand jour », ⁷²⁴ se réfère à Dt 32, 24. Par conséquent, en évoquant le danger que le peuple a encouru dans cette atmosphère sauvage, qu'était le désert, le psalmiste fait allusion à la période de souffrance que son peuple connaît pendant la période de l'Exil. Il entend relever la portée de la protection qu'Israël devra attendre de YHWH, qu'il présente comme le Dieu qui protège (צל שדי Ps 91, 1) et qui assure la sécurité à ses fidèles devant les démons ⁷²⁵ qui les menacent, la nuit, le jour, le soir et à midi.

Malgré le fait qu'ils soient dépourvus des formes qui rappellent explicitement le contexte de l'Exil et de l'Exode, les Psaumes du règne de YHWH (Ps 93-100), n'en demeurent pas moins inopérants, pour éclairer le contexte ancien dont font allusion les Psaumes du quatrième livre du Psautier. En effet, les Psaumes 93-100 sont en lien avec la tradition de l'Exode à travers l'expression יהוה מלך (Pss 93, 1; 96, 10; 97, 1; 99, 1), dont la première référence dans l'histoire biblique apparaît dans le cantique de la mer (Ex 15, 18) : « יהוה ימלך לעלם ועד » : « Le Seigneur règne à tout jamais ». Ici, le thème du règne de YHWH se trouve être approprié dans cette collection qui parle de la fin de l'Exil et du retour de YHWH auprès de son peuple. On voit apparaître l'idée du retour de YHWH aux Pss 96, 1-2; 98, 1 avec l'expression שירו ליהוה. Cette expression שירו ליהוה fait sa première apparition dans le cantique de la victoire (cf. Ex 15, 1. 21). Elle occupe une place importante dans les deux

⁷²⁴ Selon J. L. VESCO, *Le Psautier de David II*, p. 860, l'expression « la flèche qui vole de jour » peut faire allusion à un démon. Le Targum l'appelle « l'ange de la mort ». (cf. *Midrashim, Tehillim*, Ps 91,3).

⁷²⁵ Dans la mentalité sémitique, le désert est perçu comme un lieu de tout danger où vivent les démons de la nuit. D'après J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, p. 860, l'expression « frayeur de la nuit » qu'on retrouve au Ps 91,5 peut faire penser à des forces démoniaques. Is 34, 14 mentionne un démon *Lilít*, qui correspond à la démons babylone *Lilitu*, mais qu'une étymologie populaire a pu rattacher au mot nuit (לילה) ».

textes, formant une triple invocation au début du Psaume et une inclusion autour de la chanson de la mer. Au Ps 96, 1 on peut noter par exemple, que l'attestation de l'expression לַיהוָה שִׁיר évoque intentionnellement les événements de l'Exode. Cependant, par rapport au « chant ancien » de l'Exode, cette fois une nouvelle chanson est chantée, suggérant ainsi un nouvel ordre de la rédemption, comparable avec le rachat de l'Égypte. Le chant nouveau dont fait allusion le psalmiste ici, paraît désigner toute louange qui reconnaît une nouvelle intervention divine. Il est nouveau parce qu'au-delà des circonstances présentes, le psalmiste reconnaît implicitement que Dieu est à l'œuvre et ouvre pour son peuple un avenir insoupçonné.⁷²⁶ Le thème du désert est présent aussi dans le Psaume 99, 7 à travers l'évocation des prophètes du début de l'histoire d'Israël. En effet, l'expression בַּעֲמֹד עַנַן, « colonne de nuée », se réfère à la marche du peuple de Dieu, guidé par YHWH. Le psalmiste l'évoque comme le symbole de la présence divine d'où Dieu parlait à Moïse (Ex 24, 15-18; 33, 9-10; Dt 31, 15) et Aaron (Nb 12, 5).

Au centre des Psaumes du règne de YHWH, se trouve le Psaume 95 qui porte sur la génération de l'Exode un jugement négatif. L'enseignement du psalmiste ici apparaît dans un but didactique. Il voudrait encourager la communauté à éviter les erreurs du passé.⁷²⁷ On le voit, le psalmiste rappelle les événements qui se sont produits à *Massa* et *Merribah* (Ex 17, 7; Nb 20, 2-13) et décrit la rébellion de la génération antérieure (vv. 8-10), comme une faute qui lui valut la punition de YHWH (vv. 10-11). L'expression קָשָׁה-עֵרֶף, « durcir la nuque » (Ps 95, 8) qu'il utilise ici, décrit particulièrement l'apostasie dont Israël s'est rendu coupable en rendant un culte au veau d'or (cf. Ex 32, 9; 33, 3. 5; 34, 9; Dt 9, 6). Le rappel de l'apostasie du peuple du désert a pour objectif de préserver les auditeurs contemporains du châtement divin que leurs ancêtres ont reçu. Le peuple ancien dans le passé en effet a douté de la présence de Dieu, à ses côtés. Il a refusé d'admettre que les événements qu'il vivait, constituaient la trame d'une histoire de salut que Dieu tissait avec amour. Par ce rappel, le psalmiste encourage le peuple d'après l'Exil à ne pas ignorer la force de ce Dieu au-delà des temps qui conduit l'histoire des hommes.

⁷²⁶ J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, p. 902.

⁷²⁷ Ainsi l'interprète aussi Heb 3, 7-4, 11. L'auteur traite des Israélites dont la foi en la messianité de Jésus est chancelante (vv. 3. 14) et leur rappelle que leurs ancêtres n'ont pas hérité dans le désert en raison de leur incrédulité (vv. 17-19).

On retrouve des allusions explicites aux événements de l'Exode, surtout dans les derniers Psaumes (Ps 101-106) du livre quatrième du Psautier. Ces Psaumes se fixent sur l'idée de repentance du peuple de YHWH. Ils sont regroupés sous le titre de לדוד, qui apparaît dans cet ensemble littéraire comme une figure royale. En effet, après l'évocation du nom de David à la fin du troisième livre du Psautier, la reprise de ce titre לדוד par delà les Psaumes attribués à Moïse (Ps 90-100), s'avère être une indication implicite de la pleine implication de David, lui-même comme roi qui vient demander pardon à YHWH pour son peuple. David exhorte YHWH à agir rapidement pour réaliser son grand plan pour Israël. On peut penser qu'à travers le personnage du roi David, c'est l'espérance d'un nouveau roi qui s'exprime, et qui fixe les nouvelles dispositions pour le retour de YHWH. L'arrière-plan de la plainte de David se manifeste dès le premier Psaume de la série (le Ps 101). Ce Psaume est à la fois une confession (vv. 1-5) et une instruction (vv. 6-8). Le Psaume 102 qui le suit, renoue avec l'idée de la nature sauvage du désert à travers la comparaison qu'il établit entre Israël et la fumée (עשן) (Ex 20, 18) et le brasier (קד) ⁷²⁸ (vv. 4-5), ou avec l'herbe (עשב) qui dessèche (v. 12). Ces comparaisons font allusion à la disparition complète de l'homme sous l'effet de la colère de Dieu. Les versets 7-8 parlent explicitement des oiseaux du désert, comme le hibou (לקאת מדבר) (Lv 11, 18), de l'oiseau solitaire (צפור) (Dt 14, 11).

Le Psaume 103 qui comme on le sait comporte de nombreuses correspondances avec le Psaume 90, ⁷²⁹ mais présente aussi comme en Exode le thème de la tendresse et de la bonté de Dieu comme réponse aux angoisses de l'homme. En effet, le psalmiste loue YHWH à cause de son amour fidèle. Il est un Dieu tendre et porté au pardon. Le Psaume 103, 8 cite explicitement Ex 34, 6:

רחום וחנון יהוה ארך אפים ורבחסד
 « Le Seigneur est miséricordieux et bienveillant,
 lent à la colère et plein de fidélité ». Le vocabulaire du péché que le psalmiste utilise dans ce Psaume reprend intégralement celui du livre d'Exode. ⁷³⁰ L'Exode est aussi rappelé aux versets 14-15, à travers la comparaison de la nature éphémère de

⁷²⁸ Voir מוקדה (cf. Is 33, 14; Lv 6, 2).

⁷²⁹ On peut comparer les versets suivants dans les deux psaumes : Le nom de Moïse (Pss 90, 1; 103, 7); l'homme poussière (Pss 90, 3; 103, 14); ses jours sont éphémères (Pss 90, 5-6; 103,15) les fautes de l'homme (Pss 90, 7-8; 103, 3. 10. 12); la bonté de Dieu (Pss 90,14; 103, 4. 8. 11. 17-18); la pitié de Dieu pour ses serviteurs (Pss 90, 13; 103,13).

⁷³⁰ Voir Ps 103, 10. 12; Ex 34, 7; Ps 103, 3; Ex 34, 9; Ps 103, 18; Ex 34, 10-11.

l'homme avec l'herbe, et à travers l'évocation de Moïse au v. 7, comme témoin des prouesses de YHWH (Ex 33, 13).⁷³¹

Les trois derniers Psaumes qui clôturent le quatrième livre du Psautier se fondent sur l'intervention de Dieu à la création et dans l'histoire du peuple d'Israël dans le passé. Dans ce sens, ils portent à merveille la thématique de l'Exode, comme un moment de libération du peuple de Dieu, et comme un gage de la nouvelle relation que le peuple d'Israël après l'Exil est appelé à établir avec YHWH. En effet, chaque Psaume de cet ensemble littéraire porte une spécificité quant au thème qu'ils abordent. Cependant tous reprennent d'une manière ou d'une autre, les thèmes majeurs abordés par les Psaumes précédents. On le voit, le Ps 104 est un hymne qui célèbre à la fois la grandeur de Dieu, créateur du monde. Dans cette création, l'homme, quatre fois nommé, au centre du poème (vv. 14. 15 *bis*. 23), a un rôle primordial. Dieu a établi un ordre auquel les astres eux-mêmes sont soumis (Ps 104, 5). Seul le mal peut troubler cette harmonie, aussi Dieu garde-t-il le pouvoir d'envoyer son souffle et le retirer (Ps 104, 29). Comme il a vaincu le mal, il peut toujours tout renouveler et tout faire disparaître (Ps 104, 30). Cet hymne à la création comme on le voit, confirme la souveraineté universelle de YHWH. A travers l'utilisation de ses six participes (Ps 104, 1-4)⁷³² dans ce Psaume, le psalmiste décrit la création du monde, non pas comme un acte du passé, mais bien comme un acte permanent et continu. La description des monstres marins et des divinités anciennes dans cet hymne, visent à démontrer la création du monde comme une nouvelle création de la nation, qui met fin à l'Exil.⁷³³ Il est ce Dieu qui vient pour délivrer Israël Pour le psalmiste, une telle présence de Dieu dans le monde, voudrait dire que le Dieu qui mène l'histoire d'Israël est aussi celui qui conduit tous les événements du monde.

A la suite du Psaume 104, le Psaume 105 renoue avec les traditions de la Genèse et de l'Exode, à travers la célébration des actes libérateurs de YHWH en faveur d'Israël dans son histoire. Il se rattache au Psaume 90 par la reprise du nom de Moïse, auquel il joint Aaron (v. 26). Après un rappel du souvenir de l'histoire d'Israël à

⁷³¹ D'après D. C. MITCHELL, *The message of the Psalter*, p. 293, dans l'interprétation de verset, le psalmiste s'inspire d'Ex 34, 6-7.

⁷³² Voir J. L. VESCO, *Le Psautier de David II*, pp. 957-959.

⁷³³ Pour D. C. MITCHELL, *The message of the Psalter*, p. 293, on retrouve dans ce Psaume une idée conforme à la théologie de l'Ancien Testament qui relie les deux thèmes : création et règne de YHWH.

travers des termes et des expressions comme **לך אתן את־ארץ־כנען** : « Je donne la pays de Canaan » (cf. Dt 4, 21. 38; 12, 1; 15, 4; 19, 10; 20, 26) ou **נחלה** « part d'héritage » (Ps 105, 11// Dt 32, 9). C'est précisément aux versets 24-36 que sont décrits en détails les évènements de l'Exode. En effet, le psalmiste rappelle le thème de la souveraineté absolue de YHWH en lui attribuant directement le changement d'attitude des Egyptiens à l'égard d'Israël (v. 25). L'allusion est explicite à l'Exode ancien. Cependant, dans les récits de l'Exode, c'est Dieu lui-même qui endurecit le cœur de Pharaon (Ex 7, 3; 9, 12; 8, 11. 28; 9, 34). L'auteur sacré présente une forme analogue, en montrant que c'est le cœur de pharaon qui s'obstine (**חזק** Ex 8, 15; 9, 35) ou s'alourdit (**כבד** Ex 9, 7). L'expression **אוֹת** « signes » et **מוֹפֵת** « prodiges » que le psalmiste utilise au v. 27, désigne dans la littérature deutéronomique les plaies de l'Égypte (cf. Dt 4, 34; 6, 22; 7, 19; 26, 8; 29, 2). Le psalmiste en fait large écho dans cette partie : les ténèbres (v. 28; Ex 10, 21-29); les eaux changées en sang (v. 29; Ex 7, 14-25); les grenouilles (v. 30; Ex 7, 26-8, 11); les insectes (v. 31a; Ex 8, 16-20) et les moustiques (v. 31b; Ex 8, 12-15); les sauterelles et les locustes grimpanes (vv. 34-35; Ex 10,1-20; les premiers nés (v. 36; Ex 11, 4-8).⁷³⁴

La section suivante, composée des versets 37-39, parle directement du miracle de la traversée de la mer, comme le moment clé de la libération d'Israël de l'Égypte. En effet, le verbe **יֵצֵא**, « faire sortir », que le psalmiste utilise ici apparaît comme un terme technique⁷³⁵ pour rappeler l'Exode, comme une libération de l'esclavage. Au v. 40, le psalmiste parle explicitement du miracle des cailles et de la manne, comme en Exode. Cependant, contrairement à Exode,⁷³⁶ où le miracle signifie un don divin qui rassasie, ici, il vise la réponse que le Dieu fidèle donne à la promesse de YHWH, qu'il avait faite à Abraham dont il s'est souvenu. Comme on peut s'en rendre compte, le psalmiste fait un donc un retour dans l'histoire d'Israël, depuis les origines pour

⁷³⁴ Au sujet des plaies de l'Égypte, le Psaume 105 cite à larges traits Ex 7, 14-12, 42. Cependant, leur nombre, ainsi que l'ordre de citations de plaies entre les deux corpus ne coïncident pas.

⁷³⁵ A propos du verbe **יֵצֵא**, J. L. VESCO, *Le Psautier de David II*, pp. 986-987 note qu'au *hi*, il n'apparaît dans le Psautier, dans le contexte de l'Exode qu'au Ps 105, 37. 43 et peut être au Ps 66,12. Dans le Ps 136, 11-12 on retrouve la formule deutéronomique : « à main forte et à bras étendu ». (Dt 4, 34; 5, 15; 11, 2).

⁷³⁶ Pour J. L. VESCO, *Le Psautier de David II*, p. 988, le récit d'Ex 16 sur la manne est une réponse aux murmures d'Israël qui regrette le pain qu'il mangeait à satiété lorsqu'il était en Égypte (Ex 16, 7-9). Tandis que dans Nb 11,7-9 l'auteur sacré ne parle de la manne qu'incidemment dans une note descriptive, comme un don de Dieu envoyé à Israël pour l'humilier et le mettre à l'épreuve, pour son bien, en lui apprenant que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de tout ce qui sort de la bouche de YHWH (Dt 8, 3. 16).

rappeler les actes sauveurs de YHWH, à l'égard de son peuple. Dans le contexte de la fin de l'Exil, ces actes sont révélateurs de l'espérance que porte le psalmiste, pour le retour de YHWH auprès de son peuple.

A la fin du livre quatrième du Psautier, le Ps 106 se penche lui aussi comme le précédent sur l'histoire d'Israël. Le psalmiste met dans un relief saisissant la tension qui existe entre l'amour de YHWH et la désobéissance de son peuple. En effet, après une brève introduction sur la louange et la bénédiction qu'il implore sur lui et tous les fidèles de YHWH (vv. 1-5), le psalmiste se lance dans une confession nationale des péchés d'Israël, où rébellion, oubli, envies, idolâtries, récriminations, sacrifices abominables dans la marche vers la terre promise, sont sans cesse rappelés (v. 6-39). Comme en Ex 4, 1. 8; 6, 9, il montre que l'incompréhension d'Israël s'était déjà manifestée à l'égard de Moïse autrefois, mais va plus loin en parlant de l'absence de souvenir de la part d'Israël. L'Episode de *Marah* est évoqué à travers le verbe désobéïr (מָרָה) que le psalmiste utilise ici. Le v. 7 fait allusion à Ex 14, 10-12 où par peur des Egyptiens, Israël demande à Moïse de le laisser servir en Egypte. Le thème de l'oubli (שָׁכַח) au v. 13 dont fait preuve Israël n'est pas sans rappeler Dt 4, 9. 23; 6,12; 9, 7; 25, 19; 32, 18), qui met en garde Israël contre ce tort. Le v. 14 reprend le thème תַּאוּבָה pour rappeler le désir de convoitise, comme en Nb 11, 4. 34.35, dont les effets ont entraîné la mort. Avec l'évocation de Moïse, le temps du séjour d'Israël a bien été le temps du refus de l'autorité de Moïse, le temps du rejet de la sainteté dont le sacerdoce d'Aaron est le médiateur. Il est aussi, par voie de conséquence, le temps du châtement des impies. Le v. 19, qui porte יַעֲשׂוּ-עֵגֶל בַּחֶרֶב וַיִּשְׁתַּחֲוּ לְמִסְכָּה « A l'Horeb ils ont façonné un veau; ils se sont prosternés devant du métal », reprend intégralement Ex 32, 8 à propos du culte du veau d'or. Au v. 24, après l'adoration du veau d'or en Horeb, le Ps 106 fait allusion aux critiques formulées par le peuple lors du retour des explorateurs de la terre promise (Nb 13-14; Dt 1, 22-36). Le verbe murmurer (רִיגַן), tel qu'il apparait ici fait penser à Dt 1, 27. Il en est de même pour le rappel de l'apostasie d'Israël en faveur du *Baal Peor* (Dt 4, 3). Le psalmiste fait aussi allusion explicitement aux eaux de *Meribah* (Ps 106, 32-33).

On peut dire en conclusion que même dans la confession des péchés, le psalmiste n'oublie pas de garder le caractère théocentrique des Psaumes du règne de YHWH.

Aussi, le Psaume 106 ne fait qu'affirmer que YHWH va accomplir un prodige en sauvant encore une fois un pécheur. L'accent est mis sur le pardon que Dieu va accorder à son peuple. Pour J. L. VESCO, les perspectives théologiques du Psaume en effet recourent celles du Deutéronome. Il présente par ce fait le même schéma habituel en quatre étapes qu'il porte, à savoir : Quand Israël abandonne YHWH pour les idoles, ce dernier livre Israël à des oppresseurs. Aussi, Israël crie vers YHWH et YHWH sauve. En conclusion l'histoire recommence avec de nouvelles apostasies et de nouveaux saluts.⁷³⁷

Comme on peut le voir, le livre quatrième du Psautier se distingue entre autres par les thèmes de l'Exode, du désert, et du règne de Dieu. L'Exode cependant reste le paradigme du salut car il a révélé YHWH comme sauveur d'un peuple pécheur. A plusieurs reprises, il se réfère à Moïse, aux errances du peuple d'Israël dans le désert, à travers les expressions caractéristiques qui rappellent le chant de la mer (Ex 15), et des images de créatures maléfiques et de dépérissement de la végétation, qui reflète le contexte de désert. Par ailleurs, on semble retrouver à travers la diversité de ces thèmes l'évidence d'une progression de la pensée des rédacteurs, qui part du péché de la génération de l'Exode, et qui se termine par le pardon que YHWH lui accorde par l'intercession de Moïse, son serviteur. Celle-ci se fonde sur la bonté et la fidélité de YHWH à sa promesse. A l'approche de la fin d'un temps d'Exil qu'Israël a vécu comme une terrible punition pour ses fautes, le quatrième livre du Psautier s'appuie sur des événements de l'Exode et du désert pour demander cette même fidélité à YHWH afin de réaliser sa promesse de pardonner à son peuple. L'Israël d'après l'Exil se penche sur la relecture de son passé pour renouer des relations d'amour avec le Dieu de ses pères et de l'Exode qui a jadis promis et donné une terre afin d'y observer la loi que l'alliance exige. Le rappel de cette histoire est didactique. En effet la génération qui a vécu l'Exode a été rassasiée des dons de Dieu. Elle a reçu dans la joie la terre des nations après avoir échappé à la haine de ses ennemis. Tel est le destin promis à tous ceux que l'Exil a dispersés. Un tel programme dans le Psautier apparaît comme une réponse aux angoisses du peuple dans la tourmente.⁷³⁸

⁷³⁷ J. L. VESCO, *Le Psautier de David II*, p. 1016.

⁷³⁸ D. C. MITCHELL, *The message of the Psalter*, accrédiée la thèse selon laquelle la composition littéraire du Psautier suivrait un programme eschatologique, tel qu'on le trouve exprimé en Za 9-14.

Pour tout dire, l'Exode ancien a servi de cadre de lecture pour motiver Israël d'après l'Exil à solliciter le retour de YHWH à ses côtés. Le rappel de l'Exode et des traditions du désert, apparaît dès lors comme un moyen pour redonner confiance au peuple.⁷³⁹ Pour cela, Moïse, qui a cheminé avec Israël dans le désert est encore sollicité pour bénir Israël à la fin de l'Exil, comme il l'a fait dans Dt 33 pour Israël dans la plaine avant sa mort et avant l'entrée d'Israël sur la terre promise. Dans ce livre quatrième livre du Psautier, fortement marqué par l'alternance, « soir et matin », l'intention théologique qui s'y dessine est de vouloir solliciter la présence de Dieu pour intervenir auprès de son peuple comme il l'a fait autrefois dans l'ancien Exode.⁷⁴⁰ Dans ce sens, l'évocation de noms de Moïse, d'Aaron, et de dénominations divines anciennes, אֲדֹנָי (Ps 90, 1), ainsi que l'allusion à la thématique du désert, présentes dans ce livre, font du quatrième livre du Psautier, le livre du nouvel Exode.

c. Le Psaume 90 et ses thèmes majeurs dans le quatrième livre du Psautier.

L'hypothèse selon laquelle le Psautier est un livre a suscité plusieurs intérêts dans l'interprétation des Psaumes, parmi lesquels, celui de retrouver l'origine rédactionnelle de certains groupes de Psaumes, et de dégager l'idée de base qui a milité pour leur regroupement. Pour le quatrième livre du Psautier, cet intérêt est présent dans les recherches menées ces derniers temps par J. SCHNOCKS,⁷⁴¹ et A. GELSTON,⁷⁴² pour lesquelles, nous avons accordé dans notre étude des larges espaces. Sans nous écarter de cet axe de recherche, celui que nous proposons voudrait lire tous les dix-sept Psaumes du quatrième livre, comme les chapitres d'un livre qui a un seul message à communiquer. Après l'étude sur le contexte littéraire du quatrième livre du Psautier, ainsi que sur sa structure, et la fonction de l'intercession de Moïse, il nous faudrait maintenant examiner les réponses que le livre quatrième réserve à la question des fragilités humaines. Ainsi que nous l'avons démontré, le Psaume 90 dans sa manière d'opposer le temps de Dieu à celui de l'homme, a

⁷³⁹ D. C. MITCHELL, *The message of the Psalter*, p. 295.

⁷⁴⁰ Pour M. D. GOULDER, « The Fourth Book of the Psalter », p. 109, se fonde sur les alternances matin-soir, pour attribuer un contexte au livre quatrième du Psautier. Pour lui en effet, les Psaumes paires tombaient dans la soirée, tandis que les psaumes au nombre impair dans la matinée. Aussi, considérait-il le Psaume 90, comme un Psaume du soir.

⁷⁴¹ J. SCHNOCKS, *Vergänglichkeit und Gottesherrschaft*.

⁷⁴² A. GELSTON, « Editorial arrangement in Book IV of the Psalter »,

développé plusieurs motifs divins que nous retrouvons dans le quatrième livre du Psautier. Dans cette perspective, à partir des thèmes relevés dans le Psaume 90, nous voudrions retrouver les thèmes majeurs qui concourent à la compréhension du message théologique du quatrième, et plus précisément, nous voudrions retenir des motifs qui à la suite du Psaume 90, constituent des réponses à la question du Ps 89, 50, sur la permanence de la bonté de YHWH. C'est dans ce sens, que nous allons retenir quatre motifs majeurs qui semblent être déterminants à la fois, pour préciser la portée de la réponse du Psaume 90 à la question sur les fragilités de l'homme, mais aussi pour cerner le contexte dans lequel cette réponse doit être comprise. Pour certains de ces thèmes, malgré le fait qu'ils véhiculent la même thématique que dans le Psaume 90, ils sont parfois livrés au moyen d'autres vocables lexicaux. Aussi, notre préoccupation est d'indiquer dans un premier temps les Psaumes ainsi que les termes dans lesquels ils sont présentés, et dans un deuxième temps de saisir leur sens et le contexte dans lequel où ils sont utilisés dans le quatrième livre du Psautier. L'objectif que nous visons est de cerner l'incidence de la réponse du Psaume dans le quatrième livre, d'une part et d'autre part, de montrer que le Psaume 90 à l'introduction du quatrième livre est véritablement une grille de lecture du quatrième livre du Psautier. Quatre motifs seront particulièrement relevés à cet effet : Les motifs du refuge, de la bonté, de la splendeur de Dieu, et l'identité des serviteurs, comme un indice temporel.

α. Le motif du refuge dans le livre quatrième du Psautier.

Les versets 1-2. 17 du Psaume 90 présentent le thème de la protection que YHWH assure à son peuple à travers les dénominations divines que l'Israël ancien utilisait en temps d'épreuve et de catastrophe nationales. Pour J. F. D. CREACH,⁷⁴³ le motif du refuge joue un rôle important dans la description du message des Psaumes 90-106. Dans ses recherches, cet auteur s'appuie sur l'hypothèse de G. H. WILSON⁷⁴⁴ pour développer son hypothèse, selon laquelle le livre quatrième du Psautier déploie en quatre points la réponse à la question du psalmiste sur la catastrophe de l'Exil (Ps 89). Aussi, on peut retenir que (1) YHWH est roi, (2) Il était le refuge d'Israël avant la monarchie, (3) Il le sera encore après la monarchie, (4) Il bénira ceux qui se confient

⁷⁴³ J. F. D. CREACH, *Yahweh as refuge*, p.93.

⁷⁴⁴ G. H. WILSON, *Editing of the Hebrew*, p. 215.

en lui. Dans ce vaste programme, le motif de YHWH-refuge comme réponse à la question de la décadence de la monarchie et à l'Exil qui s'en est suivi couvre de son ombre tout le quatrième livre du Psautier. Cette réponse apparaît d'abord dans le premier Psaume de cet ensemble, à travers le substantif *מַעוֹן* (Ps 90, 1). Ce Psaume 90 est un appel au secours à YHWH le refuge (*מַעוֹן*) d'Israël de génération en génération. Cet appel à l'aide se comprend en même temps comme un rappel de l'importance de la place que ce YHWH-refuge, occupait en Israël avant la monarchie. On retrouvera la même idée dans le Psaume suivant à travers le substantif *מַחֲסֵה* (Ps 91, 2. 9). Dans ce Psaume en effet, le thème du refuge est la clé de lecture.⁷⁴⁵ La description de la protection que Dieu assure à son peuple apparaît de plusieurs manières. Il apparaît d'abord au verset 4 à travers les images des ailes (*אֲבֵרָה*) et des plumes (*כַּנָּף*) de la femelle d'oiseau. Ainsi, appliqué à Dieu, le psalmiste le considère comme celui qui protège ses fidèles contre les démons qui créent la terreur (*פַּחַד*) la nuit. Le psalmiste continuera la description de cette protection divine au Psaume 92, 16 à travers le terme (*צוּר*) « rocher », qui véhicule l'idée de stabilité. A la différence de l'homme, le terme *צוּר* suggère l'assurance que le psalmiste proclame en YHWH qui vit très haut (*מֵרֹם*)⁷⁴⁶ et pour toujours (*עוֹלָם*) (v. 9). Le livre quatrième du Psautier continue la description de la protection de Dieu au Ps 94, 22 à travers trois substantifs : *מִשְׁגָּב* « forteresse », *מַחֲסֵה* « refuge », *צוּר* « roc ». Dans ce Psaume, le psalmiste prend part au drame national à la suite d'une situation qu'il juge comme une injustice, aussi, se tourne-t-il vers le jugement divin qu'il sollicite en faveur des justes.⁷⁴⁷

Eu égard à ce qui vient d'être dit, on peut dire que le thème de YHWH-refuge, à l'introduction du quatrième livre du Psautier, nous renseigne sur le contexte historique de ce livre. Le nom de YHWH comme refuge est évoqué à l'occasion d'une

⁷⁴⁵ P. HUGGER, *Jahwe meine Zuflucht*, p. 58.

⁷⁴⁶ On lira au sujet de ce substantif le commentaire de J. F. D. CREACH, *Yahweh as refuge*, p.95-96: « The term *מֵרֹם* which means 'height' is a description of the abode of Yahweh and is probably related to the idea of the cosmic mountain. It is interesting to note however that sometimes the word refers to a defensible position or a fortified city (Jg 5,18; 2 R 19, 23; Is 22, 16; 24, 21; 26, 5; 33, 16; 37, 24; Jr 31, 12; 51, 53; Ez 17, 23; 20, 40;34, 14), specifically, Jerusalem. In Ezechiels texts listed above, it points to the temple mount in the light of the mythical abode of God. Thus, Zion is understood as a refuge par excellence. In Psalm 92, it may refer to the security provided by Yahwe's presence in Jerusalem as well as the soundness of God's heavenly abode ».

⁷⁴⁷ On peut comparer les deux psaumes Ps 92, 5-9; 94,8-11.

situation dramatique. Ici, il vise l'Exil, ainsi que la destruction de Jérusalem, et son ordre religio-politique qui a suivi l'Exil. Dans le quatrième livre du Psautier, cette dénomination divine est interprétée comme un concept de royauté.⁷⁴⁸

Ainsi, pour J. F. D. CREACH, la réponse à cette situation apparaît dans ce livre quatrième du Psautier, dans cet ordre⁷⁴⁹ : (1) YHWH est le seul monarque fiable (Ps 93, 95-99); (2) il est roi, mais aussi le refuge et le protecteur d'Israël, aujourd'hui comme dans les âges passés; (3) les justes cherchent recours auprès de YHWH seul comme refuge (מעון; Ps 90, 1; cf. מִחֹסֶה en Ps 91, 9); rocher (צור Ps 92, 16; 94, 22); et (4) YHWH les protège partiellement au moyen de la loi, תורה (94, 12-13). Ainsi, comme le pense E. BEAUCAMP, dans le Psautier, ce motif du refuge suggère aussi bien l'idée de force que celle de victoire que Dieu donne à son peuple. A cet effet, Dieu n'est pas seulement celui qui sauve l'homme d'un danger quelconque, mais il est aussi celui qui triomphe devant des situations difficiles qui se présentent à l'homme.⁷⁵⁰

Par ailleurs, dans le quatrième livre du Psautier le motif de YHWH comme refuge de son peuple, n'est pas isolé. Il est associé à plusieurs autres titres divins qui évoquent la force et la puissance de Dieu en temps d'épreuve. On voit ces autres titres divins déjà dans le Psaume 90 aux versets 1-2. 17. YHWH est évoqué à travers des titres évocateurs. Il est אֲדֹנָי, אֵל, et אֲדֹנָי אֱלֹהֵינוּ. Ces titres divins sont utilisés dans le quatrième livre du Psautier comme des arguments pour solliciter le retour de Dieu auprès d'Israël. Ainsi, on peut le voir, les titres de אֲדֹנָי et de אֲדֹנָי אֱלֹהֵינוּ sont utilisés comme des titres synonymes.⁷⁵¹ Comme dans Ex 21, 5 l'utilisation du titre de

⁷⁴⁸ J. F. D. CREACH, *Yahweh as refuge*, p. 54.

⁷⁴⁹ J. F. D. CREACH, *Yahweh as refuge*, p. 98

⁷⁵⁰ E. BEAUCAMP, *La théologie des psaumes*, p. 24, trouve que le mot français « succès », traduirait mieux le terme hébreu מעון.

⁷⁵¹ On note avec M. Z. BETTLER, *God is King*, p. 43 : « אֲדֹנָי יְהוָה », which appears 280 times is always read according to the Masorah as אֲדֹנָי אֱלֹהִים. This phrase is largely confined to cases where people are speaking to God or where a prophet is reporting what God spoke... Throughout the biblical period this phrase was read אֲדֹנָי יְהוָה 'my master Yahweh' and only later, when the tetragrammaton was read as אֲדֹנָי my master was the expression read אֲדֹנָי אֱלֹהִים, my master, God' probably so אֲדֹנָי, my master would not be read twice in succession creating a strange redundancy. Some of the cases where my master Yahweh is used, that are neither addressing God nor reporting formulae, emphasize God's strength (Isa 25, 8; Zeph 1,7; Zech 9,14; Ps 73, 28). At some point it became taboo to pronounce the tetragrammaton « יְהוָה ».

אֲדֹנָי met en exergue la relation entre Dieu et ses serviteurs. Dans le Psautier, il désigne à la fois Dieu comme le maître du monde, et le Dieu d'Israël. On le voit dans le Psaume 69, 7 : « Seigneur (אֲדֹנָי) Dieu tout-puissant, que je ne sois pas la honte de ceux qui espèrent en toi, ni le déshonneur de ceux qui te cherchent, Dieu d'Israël (אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל) ». Ici, les deux titres sont en apposition, pour traduire l'idée selon laquelle אֲדֹנָי, le maître du monde est par le fait même le Dieu d'Israël, qui est censé protéger son peuple. A cet effet, le quatrième livre du Psautier emploie ces deux titres d'une façon analogue. Dieu est présenté à certains endroits comme אֱלֹהֵינוּ (Ps 92, 14; 95, 7; 98, 3), ou comme יְהוָה אֱלֹהֵינוּ (Ps 99, 5; 99, 8-9; 105, 7; 106, 47), mais les deux titres sont des termes synonymes.

Une autre dénomination divine qui évoque l'idée de secours et de puissance se trouve être le nom de יְהוָה qu'Israël évoque aussi dans les Psaumes de lamentations. Le quatrième livre du Psautier en fait un large usage.⁷⁵² La dénomination יְהוָה que le psalmiste s'éclaire à la lumière de l'épisode du buisson ardent (Ex 3, 14). Ce titre révèle la proximité de Dieu à côté de l'homme. En effet, Dieu se présente comme celui qui chemine avec son peuple Israël. Dans ce sens, le sens à donner à ce titre découle de la formule Ex 3, 14 : אֲהִיָּה אֲשֶׁר אֲהִיָּה.⁷⁵³ Dans cette formule, dépourvue d'attribut, et d'objet, le sujet de la proposition est impliqué dans la forme du verbe à la première personne du singulier. Seule apparaît de façon évidente, l'action qu'il exprime à travers le verbe הִיָּה qui vise l'existence en tant qu'elle s'exerce et se manifeste par son activité. Comme on peut s'en rendre compte, le sens du verbe הִיָּה ne pose de problème, cependant la détermination du temps à lui à accorder dégage plusieurs orientations. Il est à l'imparfait. Ce qui signifie que l'action exprimée est continue ou permanente. Il peut se traduire soit par « J'étais » ou par le présent, « Je suis », ou encore par le futur : « Je serai ». Dans ce verset, aucune traduction ne s'impose d'elle-même absolument, mais il semble préférable de

⁷⁵² Pss 92, 6. 9. 14; 93, 1. 3. 4. 5; 94, 1. 3. 5. 7. 11. 12. 14. 17. 18. 22; 95, 1; 95, 6; 96, 1. 2. 4. 5. 7. 8. 9. 10. 13; 97, 1. 5. 8. 9. 10. 12; 98, 1. 2. 4. 5. 6. 9; 99, 1. 2. 6; 100, 1. 2. 5; 101, 1. 8; 102, 1. 2; 102, 13. 17. 20. 22. 23; 103, 1. 2. 6. 8. 13. 17. 19. 20. 21. 22; 104, 1. 16. 24. 31. 33. 34. 35; 105, 1. 3. 4. 19; 106, 1. 2. 4. 16. 25. 34. 40

⁷⁵³ Voir à cet effet, G. AUZOU, *De la servitude au service*, pp. 116-129; A. M. BESNARD, *Le Mystère du nom*, pp. 36-37;

laisser le verbe au présent, tout en gardant sa valeur d'action permanente.⁷⁵⁴ De la sorte, s'il n'exprime pas immédiatement le concept métaphysique de l'existence absolue, le sens de la formule désigne en tout cas une existence toujours présente et efficace. Cette présence embrasse l'univers de son premier à son dernier jour. Elle unifie le passé, le présent et l'avenir : (Is 41, 4). On note à ce propos avec E. BEAUCAMP, que chaque fois qu'il apparaît dans le Psautier, le titre de divin יהוה éclaire d'un jet de lumière les tristesses du présent. Avec lui, surgit l'espoir d'un avenir qui exige pleine adhésion et fait éclater l'enthousiasme des cœurs qui se sentent comblés. L'évocation du nom de YHWH prolonge la continuité de l'espérance d'Israël. En effet, en disant יהוה, le psalmiste songe certes au passé prestigieux de l'époque de Moïse, mais aussi plus spontanément encore à tout ce qu'il promet, car ce nom est l'avenir.

Dans le quatrième livre du Psautier, mis à part les divers contextes qu'il génère, le titre divin paraît particulièrement intéressant dans son rapport avec le thème de la fragilité humaine. En effet dans le Psaume 90, 13 il apparaît dans une lamentation qui fait ressortir l'importance des motifs de חסד et de הדר de Dieu, accentuant ainsi la distance qui sépare le temps de Dieu et celui de l'homme. Le psalmiste à travers l'invocation qu'il adresse à יהוה se tourne vers une intervention de Dieu qui a eu lieu dans le passé d'Israël, pour solliciter le retour de Dieu dans la vie présente de l'homme. La raison d'être de cet appel se fonde sur l'idée que pour יהוה le temps ne compte pas. Aussi, pour le psalmiste, יהוה peut agir hier, aujourd'hui, comme demain, en faveur de l'homme.

A la suite du Psaume 90, quatre occurrences du titre יהוה mettent en exergue la même conception de l'éternité du temps de Dieu. On le voit en effet, le titre יהוה apparaît d'abord au Ps 92, 9 à côté du substantif עולם. Ici, l'expression לעולם יהוה est en contraste avec la vie éphémère de l'homme stupide. Le psalmiste revient sur les termes de la verdure et de l'herbe qui traduisent le motif de la fragilité humaine dans le Psaume 90, pour présenter Dieu comme celui qui vit là-haut, faisant ainsi allusion au titre divin עלין utilisé déjà au verset 2. On le retrouve encore dans un Ps

⁷⁵⁴ Ainsi, G. AUZOU, *De la servitude au service*, p. 118: « Traduire ici par un futur, et non par un présent, a aurait l'avantage de faire ressortir l'aspect inachevé de la révélation de Dieu ».

102 qui reprend bien des correspondances avec le Psaume 90. On peut le voir : la nature éphémère de l'homme (Ps 102, 4. 12; 90, 5-6. 9-10); le contraste entre la destinée et l'éternité divine (Ps 102, 13. 25-28; 90, 1-2.4); la manifestation de la colère de Dieu comme conséquence du péché de l'homme (Ps 102, 10-11; 90,7-8); l'assurance que Dieu relèvera ses serviteurs (Ps 102, 29; 90,16); la stabilité des œuvres divines (Pss 102, 29; Ps 90, 17). Cependant, un seul verset est particulièrement intéressant en ce qui concerne notre problématique, à savoir le verset 13. En effet, ce verset 13 nomme Dieu à côté de deux expressions : עולם et לדר ודר que nous retrouvons déjà au Ps 90, 1-2.

Le psalmiste fait allusion à Ex 3, 15 : où Dieu se déclare comme le Dieu des pères d'Israël, et explique le sens de son nom : « C'est là mon nom à jamais (לעלם), c'est ainsi qu'on m'invoquera d'âge en âge (לדר דר) ». Ici, le psalmiste met en exergue le sort fragile de l'homme, en contraste avec la stabilité de Dieu, qui se prolonge dans les générations successives des hommes. Dans sa troisième apparition, la dénomination יהוה apparaît au Psaume 103, 17 au sujet de la fidélité éternelle de Dieu, (חסד יהוה מעולם) comme une réponse à la colère de Dieu pour les péchés de l'homme. Il est celui qui est miséricordieux, et lent à la colère (Ps 103, 8). Cette reprise d'Ex 34, 6 a une importance capitale dans la compréhension du message du Psaume 103. A l'aide du vocabulaire du péché : faute (עון), péché (חטא), offenses (פשע), infirmités (תחלואים), v. 10) le psalmiste démontre la particularité du nom de יהוה. Pour ce Dieu en effet, la חסד est une caractéristique fondamentale. Comme nous pouvons donc le contaster, l'expression חסד יהוה מעולם est en opposition avec la condition transitoire de l'homme.

Le dernier Psaume à citer dans ce cadre, est le Ps 104. Ce Psaume est un hymne à la création. Il est important dans la façon de décrire l'action de Dieu. A l'aide des participes qu'il utilise, le psalmiste cherche à démontrer que la création n'est pas un acte du passé. Dieu est toujours à l'œuvre. Il agit continuellement et soutient la création. Par conséquent, à travers son intervention dans la création, il est nommé יהוה. Le psalmiste place au centre du Psaume le thème de la majesté et la providence de Dieu, comme celui qui pourvoit tout dans la marche du monde. Il est

celui qui donne le pain à l'homme, l'huile pour ses divers usages, et pour protéger la peau de l'homme (v. 15). Comme pour le Psaume 90, le Psaume 104 sollicite la gloire de Dieu pour demeurer éternellement sur Israël. Ici, le psalmiste utilise le substantif כבוד (Ps 104, 31) qui rappelle la manifestation de la présence bénéfique de Dieu, et le substantif הדר (Ps 104, 1) comme dans le Ps 90,16.⁷⁵⁵ La joie שמח qu'il manifeste pour les œuvres de Dieu, comme dans le Psaume 90, 15 est une réponse à la misère tant décriée par l'homme au sujet de sa nature fragile et transitoire. L'homme fragile espère ainsi bénéficier pour toujours de la présence de Dieu à ses côtés.

Comme on peut s'en rendre compte le nom de יהוה dans ce quatrième livre du Psautier, évoque son intervention dans la création et l'histoire de l'homme. Ce nom est associé à son action concrète dans le passé. L'évocation d'une action salvifique, fait résonner le nom de YHWH aux oreilles d'Israël comme un appel vers la liberté, une liberté d'enfants de Dieu. Car YHWH, c'est le Sauveur qu'implorent les psalmistes.⁷⁵⁶ Par conséquent, le nom de YHWH devient pour le psalmiste l'objet d'un certain nombre d'activités festives : on le bénit (Ps 96, 1; 100, 4; 103, 1; 145, 1. 21; 71, 19), on l'annonce et on l'évoque (Ps 102, 22; 119, 55), on le proclame et on le célèbre, (Ps 99, 3; 106, 47); on lui rend gloire (Ps 96, 8). Eu égard à ce qui vient d'être démontré, on pourrait dire que les dénominations divines que le quatrième livre du Psautier reprend sont déjà des réponses à la fois à une situation de désespoir et de souffrance que traverse Israël, mais c'est aussi un appel qu'il lui lance au nom de sa fidélité et de sa majesté, à retourner auprès de son peuple. Pour le psalmiste, ces titres divins deviennent des motifs qui appellent l'intervention de Dieu en faveur de son peuple.

β. Le motif de la bonté dans le livre quatrième du Psautier.

Dans le quatrième livre du Psautier, le motif de חסד est en lien avec la manifestation de la colère de Dieu. Déjà le Psaume 90, 14 fait apparaître ce lien à travers la reprise de quelques traits littéraires empruntés au récit d'Ex 32 sur le péché du veau d'or.

⁷⁵⁵ Les deux substantifs sont des parallèles aux Ps 21, 6; 145, 5. 12.

⁷⁵⁶ E. BEAUCAMP, *La théologie des psaumes*, p. 43.

Ainsi comme nous l'avons démontré, le verset 14 apparaît comme une réponse aux questions des versets 7-9 sur le lien entre le péché de l'homme et la colère de Dieu. Aussi, pour le psalmiste, la חסד divine redonne une fraîcheur dans les relations entre Dieu et son peuple. Elle rappelle à la fois la bonté et/ou la fidélité de Dieu dans l'histoire d'Israël. Cette חסד devient le gage d'un nouveau recommencement et le soutien pour la foi, et la confiance d'Israël en son Dieu, en ce temps de l'Exil. En ce qui nous concerne, pour mieux comprendre l'importance de ce motif dans le quatrième livre du Psautier, il nous faudrait en étudier le sens dans les quelques passages du quatrième livre du Psautier, où les deux thèmes : péché de l'homme, et bonté de Dieu, sont mis en opposition.

On doit savoir que de façon générale, le péché évoque une sorte de rupture des relations entre YHWH et ses fidèles, dont la responsabilité incombe à ces derniers.⁷⁵⁷ En avouant son péché, (Ps 106, 6), le psalmiste confesse s'être mis dans son tort, de sorte qu'il ne saurait faire à Dieu grief du mal qui lui arrive.⁷⁵⁸ Dans ce sens, les Psaumes s'intéressent peu à la nature de l'acte qui se trouve à l'origine de la rupture,⁷⁵⁹ mais insistent longuement sur ses lamentables conséquences : à savoir l'isolement total (Ps 102, 7-9); la maladie (Ps 103, 3-4), l'étiollement de la vie (Ps 102, 4); la chute au fond de l'abîme (Ps 103, 4). Pourtant, le pénitent dans le Psautier, ne demande pas à YHWH de lui épargner un châtement qu'il aurait mérité à cause de son péché. Il n'a d'autres recours que la pitié de YHWH (Ps 102, 14; 103, 13). Aussi, cherchera-t-il à émouvoir Dieu en évoquant par exemple sa miséricorde (Ps 103, 8),⁷⁶⁰ ou la brièveté de la vie humaine (Ps 89, 48; 90, 10; 103, 15-16) que son absence rend absurde et vide. C'est dans ce contexte que la חסד apparaît dans le quatrième livre du Psautier. Comme on peut s'en rendre compte, la חסד vient comme une réponse de Dieu à la confession de l'homme. Ce substantif חסד apparaît 127 fois dans les Psaumes, et 13 fois dans le quatrième livre du Psautier. Elle est souvent présentée comme un acte de puissance de Dieu (Ps 94, 18), ou comme un acte de

⁷⁵⁷ Voir Ps 90, 7-9; 92, 8; 94, 2. 10; 95, 11; 96, 13; 98, 9; 102, 11; 103, 3. 5. 8-9. 22; 104, 23-24. 29. 32. 40. 44.

⁷⁵⁸ E. BEAUCAMP, *La théologie des psaumes*, p. 53.

⁷⁵⁹ A l'exception du Ps 106, qui donne la liste des fautes commises par Israël. (cf. vv. 7. 13-14. 20. 24-25. 29 32. 36-39).

⁷⁶⁰ Le Ps 103, 8 reprend Ex 34, 6.

victoire de salut (Ps 98, 2), ou encore comme un acte de justice, de droiture (Pss 89, 15; 98, 9), et de rédemption (Ps 106, 7; 107, 15).⁷⁶¹

La חסד mentionne l'indéfectible attachement de YHWH pour son peuple. Il le sauve et lui pardonne par son amour.⁷⁶² (Ps 31, 17; 143, 12). Dès lors, on peut comprendre que dans un quatrième livre du Psautier marqué par les affres de l'Exil, les Psaumes puissent relever au plus haut point l'importance de ce motif pour solliciter l'intervention de Dieu. On le voit, le premier Psaume de la série, le Psaume 90, 14 ouvre le livre quatrième par la demande de retour en force de Dieu qui est attendu comme un temps nouveau, à travers l'expression בבקר חסדך. Cette expression בבקר חסדך, « ta fidélité au matin », qui sera reprise au Psaume 92, 3 se comprend comme un nouveau chant, après le pardon que le peuple sollicite. YHWH est ensuite présenté comme un Père qui renouvelle tout dans la marche du monde (Ps 103, 13). Le psalmiste le voit surtout comme un Dieu qui pardonne (Ps 99, 8), un Dieu qui fait confiance à la bonne volonté de celui qui a pu échouer, et tient compte de la fragilité de ses serviteurs (103, 14). Dans ce vaste programme de description de la חסד, le Psaume 103 occupe une place importance. Il reprend les traits littéraires du Psaume 90, non pas pour faire parler Moïse comme au Ps 90, mais plutôt pour introduire le nouveau roi David, qui vient solliciter la חסד pour son peuple. On peut voir l'importance de ce motif à l'aide de ce tableau.

103, 4	YHWH te couronne de fidélité
103, 8	YHWH est plein de fidélité
103, 11	sa fidélité dépasse ceux qui le craignent
103, 17	la fidélité du Seigneur demeure pour toujours sur ceux qui le craignent

La particularité du Psaume 103 dans la description du motif de חסד est d'établir un lien entre les deux thèmes, « fidélité et règne de YHWH ». Dieu est présenté ici comme un Père porté au pardon. A l'aide de cinq participes utilisés dans ces deux versets (Ps 103, 3-5), le psalmiste décrit les différents aspects de la bonté divine. Le

⁷⁶¹ H. J. ZOBEL, חסד, p. 55.

⁷⁶² E. BEAUCAMP, *La théologie des psaumes*, p. 17; Voir pour le sens du mot l'étude, E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, pp. 82-85.

premier de ces participes est le verbe סלח « pardonner » ou « être indulgent ».⁷⁶³ Ce verbe n'apparaît dans l'Ancien testament qu'avec Dieu pour sujet. Dieu pardonne abondamment (Nb 14, 20; Is 55, 7). Dans le Psautier, le verbe סלח est utilisé pour désigner l'une des caractéristiques essentielles de Dieu : כִּי־אַתָּה אֲדֹנָי טוֹב וְסָלַח :

« Seigneur, toi qui es bon et qui pardonne » (Ps 86, 5). Le psalmiste l'utilise en Ps 25, 11 pour demander pardon à Dieu. Dans un deuxième temps, en Ps 103, 3 la חסד divine est décrite à travers le verbe רפא « guérir ». Le psalmiste rapproche ici iniquités et maladies, comme la conséquence du péché. Ici, il utilise le participe רפא comme dans Ps 41, 5 : אֲנִי־אָמַרְתִּי יְהוָה חַנּוּנִי רַפְּאֵה נַפְשִׁי כִּי־חָטָאתִי לָךְ : « Je disais : Seigneur, par pitié, guéris-moi, car j'ai péché contre toi ». Le participe רפא se lit ici comme l'équivalent סלח dans la mesure où le pardon de Dieu est assimilé à une guérison que le Seigneur accorde à l'homme pécheur.⁷⁶⁴ Le troisième verbe que le psalmiste utilise en Ps 103, 4 pour illustrer la bonté de Dieu est un terme juridique. C'est le verbe גאל « racheter ». Ici, il est utilisé dans un sens théologique comme dans Os 13, 14. Dans ce sens, le péché est assimilé à la mort. L'idée de la mort est présente dans ce verset à travers le terme נַחֲתָה, qui est généralement traduit par la « fosse », comme le lieu de la mort. (Is 38, 17; Ps 16, 10). Dieu est ainsi défini comme celui qui fait revenir l'homme à la vie. Le psalmiste utilise dans un quatrième temps le participe pi., de עטר qui désigne l'action de « couronner ». Ainsi, le verbe עטר au Ps 8, 6, est utilisé pour signifier le « couronnement de gloire » de l'homme, et au Ps 26, 3, pour traduire un sentiment d'amour. Il est question du « couronnement d'amour » (Ps 26, 3), ou de « tendresse » dans Ps 40, 12; 51, 3; 119, 77. Le sens qui peut se dégager ici est celui d'entourer l'homme de la faveur divine comme dans Ps 5, 13 : « C'est toi, Seigneur, qui bénis le juste; tu l'entoures (עטר) de ta faveur comme d'un bouclier ».

Le dernier participe que le psalmiste utilise ici relie le Ps 103 au Ps 90. En effet, Dieu est présenté comme celui qui rassasie, (שבע) l'homme de ses bienfaits. L'expression, « être rassasié de bonheur », est en parallèle avec l'image de rajeunissement de l'aigle (Ps 103, 5). Ainsi, pour le psalmiste, Dieu est celui qui renouvelle tout de

⁷⁶³ L. KOEHLER & W. L. BAUMGARTNER, סלח, p.757.

⁷⁶⁴ Voir aussi Jr 17, 14; Pss 6, 3; 147, 3.

l'homme, et apporte une nouvelle jeunesse à l'homme qu'il a pardonné. (Is 43, 19; 65, 17). On peut constater que tous ces participes convergent vers le verset 8, où Dieu est présenté comme un Père tendre, plein de pitié, lent à la colère et plein d'amour. Dans ce sens, le verset 8 révèle ce qu'annonçait déjà Ex 34, 6; Ps 86, 5. 15; 145, 8; Is 55, 7. Dans ce sens, on pourrait comprendre que pour le psalmiste, le péché de l'homme est une occasion pour YHWH de manifester sa bonté. On peut donc dire que le péché de l'homme et l'amour en Dieu sont ensemble révélés (Ps 103, 10. 12; Ex 34, 7; Ps 103, 3; Ex 34, 9; Ps 103, 17-18; Ex 34, 19). Le second efface le premier. Dans ce sens, si le péché est puni, c'est par désir de restaurer le pécheur plutôt que de le détruire, car Dieu rétribue toujours avec miséricorde.

Pour le psalmiste, la חסד de Dieu s'oppose à la manifestation de sa colère (Mi 7, 18; Is 54, 8). Dans ce contexte, elle se comprend comme une véritable réponse aux péchés de l'homme. Elle met en exergue la tendresse (רחמים) de Dieu. Ce terme caractérise l'amour des parents pour leurs enfants. Le psalmiste l'utilise pour traduire l'amour de Dieu, qui agit comme un Père. Il faudrait comprendre ce mot comme un verbe de la même racine en Os 2, 6, c'est-à-dire en rapport avec Dieu, qui est considéré comme le père d'Israël. Par conséquent, le psalmiste insiste sur la tendresse paternelle de Dieu à l'égard de ceux qui le craignent. Cette tendresse vient du fait que Dieu sait de quoi l'homme a été modelé. Il se souvient qu'il est fait de poussière (Gn 2, 7; 3, 19). On peut comprendre l'amour de Dieu à travers la relation qui existe entre la bonté de Dieu et le péché de l'homme. La bonté de Dieu en effet, ne dépend pas du comportement de l'homme. Cette bonté est de toujours et pour toujours (v. 17). Le psalmiste affirme que Dieu riche en miséricorde illumine et fait revivre ceux que font mourir leurs fautes pour que leur vie soit digne de l'appel qu'ils ont reçu. Comme on peut le voir, tous ces textes du quatrième livre du Psautier, montrent que la חסד s'insère au cœur d'une relation. Elle se réfère à Dieu. Elle n'est pas seulement l'écho d'un instinct de bonté, qui peut se tromper sur son objet et sur sa nature, mais elle est une bonté consciente, voulue; elle est même réponse à un devoir intérieur, fidélité à soi-même. Aussi, son utilisation dans le quatrième livre du Psautier est révélatrice d'une prise de conscience de l'homme dans la responsabilité de la situation dramatique qu'il traverse d'une part et d'autre part, dans la conviction inébranlable qu'elle est un trait caractéristique la divinité. Dieu d'Israël est celui dont la חסד est éternelle (Ps 100, 5).

γ. Le motif de la splendeur de Dieu dans le livre quatrième du Psautier.

Dans le Psaume 90, le motif de הָדָר apparaît comme la réponse du psalmiste à la question de la fragilité de l'homme soulevée aux versets 3-6. Pour comprendre l'importance de ce motif dans le quatrième livre du Psautier, il faudrait rappeler tout d'abord que le Psaume 90 présente l'homme à la fois comme un être de poussière, (אָדָם v. 3), mais aussi comme un être voué à la mort (אָנוּשׁ v. 3). De plus, ses jours sont courts (אֶתְמוּלָּ v. 4), son destin ressemble à celui d'une herbe (חֲצִירָה v. 5), son existence passe vite (גַּז חֵישׁ v. 10).

Ces différents aspects de la fragilité humaine sont repris dans le quatrième livre du Psautier spécialement dans trois Psaumes : 92; 103; 104. Dans ces psaumes, trois termes analogues désignent l'homme comme un être de poussière. On le voit, cet aspect éphémère de l'existence humaine apparaît déjà dès le Ps 90, 3 à travers le substantif דָּכָא. Ce terme revient au Ps 103, 14; 104, 29 sous la forme de עָפָר, indiquant ainsi une image très proche de Gn 3,19. Dans ce Psaume 104, précisément, le terme עָפָר est le parallèle de רוּחַ.⁷⁶⁵ A la suite du Ps 90, 5-6, le psalmiste au Ps 103, 15 compare l'existence humaine au destin d'une plante. L'utilisation du substantif חֲצִירָה ou צֵיץ dans ce cadre traduit l'éphémère réalité de la brièveté de l'existence humaine dont la durée est égale à une journée. Comme pour une plante, la vie humaine, commence le matin et se termine le soir. Aussi, comme pour le Ps 90, 5-6, les Psaumes 92, 8; 102, 5. 12; 103, 15-16 appliquent les termes עָפָר, רוּחַ et/ ou חֲצִירָה ou צֵיץ pour illustrer cette fragilité humaine.⁷⁶⁶

L'évidence du constat du psalmiste sur le destin de l'homme, le pousse à postuler l'affirmation de la grandeur et de l'éternité de Dieu, qui siège là-haut pour toujours.

⁷⁶⁵ Pour A. GELSTON, « Editorial arrangement in Book IV of the Psalter », p. 171, le terme רוּחַ comporte un double sens ici. Il traduit aussi bien la fragilité de l'existence humaine, mais aussi l'esprit ou le souffle de Dieu qui participe à la création d'une nouvelle vie.

⁷⁶⁶ On note avec A. GELSTON, « Editorial arrangement in Book IV of the Psalter », p. 172, que la présence de tous ces termes dans le quatrième livre du Psautier, concoure à l'affirmation de leur origine rédactionnelle commune : « Each of these Psalms is thus seen to have its own particular theme within which the common material is sometimes used in different ways and in different connections. It may also be noted that common themes are not always expressed in identical vocabulary, and that material that is similar, both in thematic content and in verbal expression, is often to be found elsewhere in the Psalter. All these factors suggest that thematic overlap seems to have played a part in the formation of small groups of psalms rather than in the overall arrangement of the Psalter ».

Dans le Ps 92, 8, le psalmiste fait allusion à travers le terme צוֹיץ à la fragile croissance des impies. Néanmoins, si le Ps 103 utilise les termes עֵפֶר et חֲצִיר au v.14, et celui de עֵפֶר au Ps 104, 29, c'est pour introduire et mettre en exergue à la fois la חֶסֶד divine (v. 17) et le motif de la gloire כְּבוֹד éternelle de Dieu (Ps 104, 31), comme une réponse à la misère de l'homme. Pour le psalmiste, l'utilisation de tous ces termes n'a pour but que d'amener l'homme à prendre conscience de la fragilité de son existence comme une caractéristique de sa condition humaine, d'une part et d'autre part, pour l'aider à formuler sa demande pour le retour de Dieu à ses côtés. Aussi, plutôt que de se rebeller contre Dieu, la sagesse que lui suggère le psalmiste dans ces quatre Psaumes du quatrième livre du Psautier, est de se laisser conduire par la הִדָּר de Dieu (Ps 90, 16).

Dans le Psautier, le terme הִדָּר comporte plusieurs sens. Il est le parallèle de « gloire » (כְּבוֹד) de Dieu (Ps 21, 6); de « puissance » de Dieu (Ps 29, 4); du « travail » (פְּעֹלָה) de Dieu (Ps 90, 16; 111, 3); de la « force » (עֹז) (Ps 96, 6).⁷⁶⁷ Comme on peut s'en rendre compte, le terme הִדָּר⁷⁶⁸ fait partie du champ sémantique de la puissance et du règne d'une divinité, ou d'un roi. Il traduit la grande force, qui est habituellement un attribut de Dieu ou du roi. Cependant, l'usage du terme הִדָּר dans le quatrième livre du Psautier est spécialement en relation avec Dieu, comme roi de l'univers et d'Israël. Dans ce sens, הִדָּר apparaît comme le signe de la dignité royale de Dieu qui règle tout l'univers (Jb 40, 10; Ps 104, 1). C'est aussi dans ce sens que le Ps 29, 4-5. 10, célèbre la louange et la puissance de YHWH comme Dieu de l'univers.⁷⁶⁹

Dans les trois occurrences du motif de הִדָּר dans le quatrième livre du Psautier, on note surtout son contraste avec la nature éphémère de l'homme. On le voit en effet, הִדָּר apparaît d'abord au Ps 90, 16 dans une lamentation sur la fragilité de l'homme. Il est ainsi associé à la פְּעֹלָה de Dieu, comme une demande de bénédiction pour manifester sa puissance sur ses serviteurs et leurs fils. Le terme פְּעֹלָה que le

⁷⁶⁷ G. WARMUTH, הִדָּר, p. 336.

⁷⁶⁸ On utilise parfois le terme équivalent הֹרֵד pour signifier la force, ou la puissance de Dieu. (cf. Ps 45, 4; 96, 6 (1 Ch 16, 27); 145, 5; Pr 5, 9-10; Voir aussi M. Zvi. BETTLER, *God is the King*, pp. 60-61.

⁷⁶⁹ Ici, le terme הִדָּר est le parallèle de la voix puissante de Dieu, est donc une expression du pouvoir divin.

psalmiste utilise en parallèle à הדר, fait allusion au travail de Dieu dans la création du monde ainsi que dans l'histoire d'Israël. Dans ce sens, il signifie, « exploits », comme dans Dt 32, 4; Ps 92, 5. L'évocation des œuvres de Dieu à la création et dans l'histoire d'Israël apparaît comme une célébration de la victoire de Dieu, à la fois sur les forces du mal, sur les monstres marins. (Pss; 89, 10-15; 93, 4; 104, 5-9),⁷⁷⁰ ainsi que sur les divinités étrangères, comme aussi le Pharaon de l'Égypte (Ps 87, 4).

Eu égard à ce qui vient d'être dit, on peut affirmer que le quatrième livre du Psautier à travers la description de la puissance de Dieu dans la création : Dieu est l'auteur des cieux (Ps 102, 26), il a fondé (יסד) la terre (Ps102, 26), il a fait (עשה) l'homme (Ps 96, 5. 6; 100, 3), il a planté (נטע) l'oreille (Ps 94, 9), et a façonné (יצר) l'œil (Ps 95, 5-6); il a envoyé son souffle au Ps 104, 30 et ils sont créés (ברא). Il est celui qui renouvelle la surface du sol. Il a fait (עשה) la mer et les continents que ses mains ont formés (יצר). Toutes ces œuvres, מעשה (Ps 104, 24), faites de ses mains, avec sagesse, présentent la puissance de Dieu sur l'homme, démontrent la victoire de Dieu, comme le gage de la nouvelle vie que l'homme sollicite auprès de Dieu.⁷⁷¹

Le motif de הדר sera repris au Ps 96, 6, où il est le parallèle de תפארת, « beauté ». Ici, הדר célèbre la grandeur de Dieu devant les divinités des peuples. Le psalmiste oppose la grandeur de Dieu aux idoles vaines (אלילים Ps 96, 5), fabriquées par l'homme. La présence du terme תפארת à côté de הדר forme un binôme de totalité qui suggère la dignité royale (Pss 21, 6; 104, 1; 111, 3). Dans ce sens, הדר sera associé au jugement que Dieu exerce sur le monde.⁷⁷² Enfin, le motif הדר apparaît au Ps 104, 1 dans la continuité des idées énoncées à la fois au Ps 90, 16 et 96, 6. En effet, comme au Ps 90, 16, l'hymne de création qu'est le Psaume 104, célèbre la grandeur

⁷⁷⁰ P. GRUSSON, *Bible et Royauté*, pp. 42-43.

⁷⁷¹ Pour E. BEAUCAMP, *La théologie des psaumes*, p. 42, « La geste créatrice est un prélude à la geste rédemptrice. Le salut d'Israël vient achever l'œuvre de la création. Aussi, le témoignage final du génie de l'Architecture sera-t-il donné, non par la splendeur des étoiles, mais par le peuple élu restauré dans sa gloire »

⁷⁷² G. WARMUTH, הדר, p. 337 est aussi associé au jugement que Dieu exerce sur le monde (Ps 96, 6). Pour E. BEAUCAMP, *La théologie des psaumes*, p. 30, La tâche de juger revient comme une prérogative au Dieu roi. Dieu juge. « Le jugement, la justice, et la paix est le programme du Roi-YHWH.

de l'intervention de Dieu dans la création du monde et dans l'histoire d'Israël, d'une part et d'autre part, le Ps 104, 1 loue la grandeur et la majesté céleste de Dieu.⁷⁷³

Comme on peut le voir, le Psaume 90 à travers l'évocation de הָדָר, suggère le thème de la majesté et du règne de Dieu. On le voit par l'évocation de l'intervention de Dieu à la création du monde et dans l'histoire d'Israël, Dieu est présenté comme le maître du monde et de l'homme. Ce motif de la création suggère la victoire de Dieu devant les forces du mal, et devant les divinités des peuples. A la suite du Ps 90, 16, les Psaumes 96, 6 et 104, 1 reprennent le motif הָדָר pour marquer la distance qui sépare Dieu de l'homme d'une part et d'autre part, pour célébrer sa majesté céleste. On peut donc dire que la raison d'être de ce motif dans un Psaume 90 à la suite du Ps 89 se veut comme une réponse à l'angoisse du psalmiste à propos de la fragilité des institutions de l'homme évoquée à la fin du troisième livre du Psautier, d'une part et d'autre part, sa présence dans le Psaume 90, qui se trouve être à l'introduction du quatrième livre du Psautier, constitue une ébauche de l'importance que révèle ce motif au sein du quatrième livre du Psautier.

d. L'identification du serviteur dans le quatrième livre du Psautier.

De façon générale, le titre עֶבֶד tire son origine du verbe עָבַד,⁷⁷⁴ « servir ». Aussi, la fonction de serviteur, se rapporte à une personne qui est subordonnée à un maître. Mais cette signification se modifie ou se précise suivant la situation, la qualité du sujet et la nature de l'ouvrage à faire. En effet, le fait que l'on travaille à quelque chose et pour quelqu'un d'une façon imposée ou librement, est la condition de serviteur, volontaire ou non (Gn 9, 25-27; 12, 16; 14, 14; 17, 13). Très souvent, par politesse, par révérence ou par modestie, on se dit serviteur de quelqu'un parce que l'on est disposé à le servir (Gn 18, 3; 19, 19; 32, 4), ou qu'on lui est attaché par

⁷⁷³ G. WARMUTH, הָדָר, p. 337.

⁷⁷⁴ Le verbe עָבַד apparaît 271 fois au *qal*. Les autres formes restantes où l'on voit le verbe c'est le *ni*, (4 fois) et deux fois au *pu*., 8 fois au *hi*., et 4 fois au *ho*., Le substantif עֶבֶד apparaît 805 fois, et le terme עֲבָדָה 145 fois. Le verbe עָבַד apparaît dans un nombre réduit dans les psaumes (28 fois) et dans les livres prophétiques (27 fois). De la même façon, le substantif עֶבֶד est aussi faiblement attesté dans la littérature prophétique (En Isaïe, on note cependant 40 occurrences du terme). Voir C. LINDHAGEN, H. RINGGREN, U. RUERSWORDEN, H. SIMIAN-YOFRE, עֶבֶד, p. 381.

obéissance, fidélité, et/ou par dévouement.⁷⁷⁵ A ce titre, la dénomination serviteur de Dieu, devient un titre spécial pour désigner des personnes qui ont une relation privilégiée avec Dieu. Aussi, il s'apparente à une mission divine. Le terme עבד est utilisé aussi dans un sens technique pour désigner la fonction des prêtres et des lévites (Ez 44,11; Ps 113, 1; 134, 1; 135,1). Dans certains cas, le titre désigne d'une façon plus large les vrais fidèles de YHWH (Gn 50, 7; Ps 34, 23; 35, 27; 69, 37; 79, 2. 10; 89, 56; 90, 13. 16; 102, 15; 105, 6), ou toute la nation d'Israël dans Dt 32, 36; Jr 30, 10; 46, 27; Is 41, 8-9; Ps 89, 51; 136, 22. Comme on peut s'en rendre compte, le substantif עבד génère une signification variée de sens qu'il faudra préciser dans ses différents usages dans les Psaumes du quatrième livre du Psautier.

Aussi, l'étude que nous voudrions entreprendre consistera à prendre le mot serviteur dans un sens historique. Une telle orientation dans l'interprétation du mot עבד, nous aidera à cibler à la fois leur identité et partant à découvrir le contexte dans lequel ce mot est utilisé dans le quatrième livre du Psautier.

α. Les fidèles de YHWH (Ps 90, 13. 16).

On ne saurait étudier le contexte du mot serviteur עבד dans le Psaume 90, 13. 16, sans faire intervenir le sens qu'il porte dans le Psaume 89. En effet, comme nous l'avons démontré précédemment, le Ps 89 présente plusieurs correspondances littéraires et thématiques avec le Ps 90. Cependant, pour connaître l'identité des personnes qui se cachent derrière ce titre, il faudrait considérer la détresse qui se reflète aux versets 39–52. En effet, les promesses de YHWH et ses louanges ont été remises en question par le trouble et la violence de la catastrophe qu'Israël a connus. On le voit, le roi davidique a été humilié par la défaite; les murs et les fortifications de sa ville ont été réduites en poussière (v. 41); la couronne du roi a été profanée (vv. 40. 42), son épée a été retournée contre lui (v. 44), et les jours de sa jeunesse ont été écourtés (v. 46). Donc, le problème du Ps 89 n'est pas celui de l'humiliation du roi, mais plutôt de la violation de l'alliance que YHWH a conclue avec son peuple. Le psalmiste s'interroge sur le hiatus entre le gage divin de la perpétuité de la dynastie davidique et le flagrant contraste entre l'idéal promis et la réalité actuelle.⁷⁷⁶ C'est dans ce contexte que se dévoile la préoccupation du psalmiste, qui

⁷⁷⁵ G. AUZOU, *De la servitude au service*, p. 80.

⁷⁷⁶ Malachie dans les années 500–450 avant notre ère réfléchit sur les mêmes questions.

porte le mépris et la honte des ennemis de YHWH, et exprime sa douleur et son incompréhension en implorant YHWH de se rappeler que ceux qui méprisent ses fidèles serviteurs (v. 52). Dans ce sens, à la suite de l'élection de David, comme représentant du Seigneur (cf. Ps 78, 70-71), et symbole de l'alliance entre YHWH et l'homme (Ps 89, 2), ceux qui se confient à Dieu sont concernés par la promesse de Dieu de les protéger continuellement. Cette alliance éternelle dont parle le prophète, ne peut pas être annulée, même après la destruction de Juda, encore moins, à cause de l'absence du roi. Dans la plainte du psalmiste à la fin du livre troisième du Psautier, le psalmiste fait retentir la promesse de YHWH, comme en Isaïe.

Dans ce sens, il n'est pas question de comprendre la plainte du psalmiste comme un appel au rétablissement de la monarchie davidique, mais plutôt comme un rappel de la promesse de Dieu d'intervenir en faveur de son peuple.⁷⁷⁷ A travers la demande du psalmiste, suppliant Dieu de se raviser en faveur de ses serviteurs, le Ps 90 lui aussi s'y greffe pour se préoccuper du sort des serviteurs et de leurs enfants (cf. vv. 13, 16). Pour ce faire le psalmiste compare la ruine de la monarchie à la fleur qui dessèche (v. 5), et la situation politique au lendemain de l'Exil babylonien est comparée à la période des pérégrinations d'Israël dans le désert sous la conduite de Moïse. Dans ce sens, la prière du psalmiste est dans ce cadre une requête adressée à Dieu, afin qu'il perpétue l'œuvre de ses mains.⁷⁷⁸ L'œuvre de YHWH, c'est l'intervention sollicitée en faveur de son peuple, et sa gloire c'est la manifestation éclatante de sa puissance. Le psalmiste a demandé que cette œuvre s'étende jusqu'au temps futur, et qu'elle dure donc au moins deux générations encore.⁷⁷⁹ C'est justement cette requête qui est perceptible à la fin de l'Exil et à la période post-exilique. Ainsi, le Deutéro-Isaïe présente le nouvel Israël comme une nouvelle communauté des serviteurs de Dieu, attendant la manifestation de sa gloire comme dans le désert (Is 54, 17; cf. aussi Is 56, 6; 63, 17; 65, 8-9. 13, 14-15; 66, 14; Ne 1, 6.

⁷⁷⁷ C'est à ce niveau qu'il existe des rapports très étroits entre les Psaumes et Isaïe. On note à ce propos l'observation de U. BERGES, « Who Were the Servants », p. 2: «According to my judgment, the connections between the Servants in Isaiah and the Psalter are far too narrow and too exclusive as to list them simply under the rubric of a common language in the post-Exilic period. The fact that the concept of Servants is employed in some other places, especially in Nehemia, in a more general way does not speak against the proposed thesis but has to be explained as the successful efforts of the גוֹלָה-party and its descendants to co-opt the sectarian concept of the Servants».

⁷⁷⁸ Cf. Is 66, 5.

⁷⁷⁹ E. PODECHARD, *Le Psautier*, p. 127.

7. 10-11). Dans ce sens, עֶבֶד s'interprète comme le gage d'une relation de foi qui se prolonge dans le futur entre Dieu et ses fidèles.⁷⁸⁰

Pour M. E. TATE, le Psaume 90 doit probablement son existence à des copistes compositeurs et interprètes des psaumes qui pendant la période post-exilique, ont enseigné la communauté. Ainsi, pour lui, le psalmiste est probablement un de ces serviteurs, qui a accepté YHWH comme le seul qui donne une loi juste.⁷⁸¹

Comme on peut s'en rendre compte, le substantif עֶבֶד se comprend ici comme le paradigme de la nouvelle relation entre Dieu et son peuple.⁷⁸² A cet effet, ce titre qui désignait autrefois une fonction spéciale,⁷⁸³ n'est plus réservé à quelques individus,⁷⁸⁴ mais il devient aux versets 13 et 16 un titre désignant l'ensemble de la communauté d'Israël (Ps 136, 22), c'est-à-dire une communauté bien spécifique (Ps 102, 29), la communauté de ceux qui ont connu des épreuves et qui attendent une intervention de YHWH. La signification de ce titre reflète la mentalité d'une époque post-exilique, que l'on retrouve aussi dans Isaïe. En effet dans Is 42, 1 le substantif עֶבֶד est utilisé comme le parallèle de בַּחִיר. Les deux termes בַּחִיר et עֶבֶד sont presque synonymes, et traduisent la relation privilégiée qui unit YHWH à son peuple Israël (cf. Ps 105, 6). Cependant, si en Is 43, 20 le titre de בַּחִיר ne concerne que le peuple du nouvel Exode, c'est finalement en Is 45, 4 que le titre בַּחִיר désigne tout Israël, ou tout le peuple descendant des Patriarches (cf. Is 65, 9. 15. 22). Dans ce sens, avec ce titre, la communauté post-exilique est appelée à s'identifier aux anciens, auxquels le titre était autrefois attribué. Au sujet du temps de l'homme, le

⁷⁸⁰ W. BRUEGGEMANN, *Le message des Psaumes*,

⁷⁸¹ M. E. TATE, *Psalms, II*, p.438. Toutefois, on peut dire avec S. E. GILLINGHAM, «The levitical singers and the editing of the Hebrew Psalter», p. 120: « the Levitical singers, were responsible for bringing together the collection of hymns and prayers we know as the Psalter as a collection of prophetic songs for second Temple liturgy. This does not mean we have to assume that the Levites were the actual composers of many of these songs; although they may well have adapted and edited some of them, their main influence is seen in the way they preserved and, in some cases, arranged them».

⁷⁸² G. AUZOU, *De la servitude au service*, pp. 79-80.

⁷⁸³ L. KOEHLER & W. L. BAUMGARTNER, עֶבֶד, p. 775.

⁷⁸⁴ Cf. Ex 32, 13; Dt 9, 27; 1 Ro 8, 66; Jr 7, 25. 35. 15; 44, 4; 2 R 9, 7; 17, 13; Ez 38, 17. Dans le quatrième livre du Psautier, il est attribué d'abord au patriarche Abraham (Ps 105, 42, 105, 6), puis à Moïse, et à toute la communauté qui dépend de lui (Ex 14, 31; Nb 12, 7; Dt 34, 5; Jos 1, 2. 3. 7; Jos 9, 24; Jos 11, 5; 24, 29; Jg 2, 8, 24; 1 R 8, 53. 56; 2 R 21, 8; Is 20, 3; MI 3, 22; Dn 9, 11; Ne 1,7; 9, 14; 10, 30; 1 Ch 6, 34; 2 Ch 24,9; Ps 105, 26).

titre de עֶבֶד insinue la prolongation de la durée de vie de la communauté fidèle, dans la mesure où l'homme n'est plus défini comme אָנוּשׁ un « être fini », « malade », « frêle », et « mortel », mais il devient un être qui espère et attend recevoir la bonté ou la faveur de Dieu.⁷⁸⁵

Eu égard à ce qui vient d'être dit, on peut conclure que le titre des serviteurs de Dieu devient une indication de l'espoir du peuple pour une future restauration au Ps 102, 13-23.⁷⁸⁶ Ce titre constitue la base d'un nouveau type de rapport entre YHWH et son peuple. Dès lors, il n'est pas impossible que c'est à l'un de ses serviteurs qui s'attribue le titre de Moïse, que soit attribué ce Psaume pour intercéder au nom de toute la communauté⁷⁸⁷ d'une part et d'autre part, pour exhorter sa communauté.

β. Les serviteurs officiant dans le temple (Ps 102, 29).

Le Psaume 102 est une composition liturgique formée de deux parties⁷⁸⁸ primitivement distinctes, jointes, plutôt que fondues ensemble.⁷⁸⁹ En effet, il existe une première partie sur la plainte du malheureux angoissé et abattu (vv. 3-13) et une seconde partie, sur le rétablissement immédiat de Sion, et l'annonce du règne messianique universel (vv. 14-22). Les versets 24-29 forment une sorte d'épilogue qui revient un instant à la lamentation, mais pour repasser aussitôt à la confiance, fondée sur l'éternité et l'immutabilité de YHWH. Dans cette perspective, le Ps 102

⁷⁸⁵ U. BERGES, « Wo were the servants », p. 6.

⁷⁸⁶ U. BERGES, « Wo were the servants », p. 9.

⁷⁸⁷ F. L. HOSSFELD & E. ZENGER, *Psalmen*, pp. 608-609, on note ce qui suit: « Die gleich zweimal gesetzte Selbstbezeichnung 'deine Knechte' (vv. 13b.16a) ist darüber hinaus ein deutliches Indiz für den Kreis, aus dem diese Ergänzung bzw. die Komposition des vierten Psalmenbuches kommt. Die 'Knechte JHWHs' begegnen im Psalter nur in den redaktionellen Versen Pss 34, 23; 69, 37, sodann in den Zionsklage Ps 79, 2.10, am Schluß der Klage Ps 89, 51, in dem mit Ps 90 verwandten Ps 102, 15. 29, in dem Geschichtpsalm 105, 25, am Anfang des Pesach-Hallels Ps 113, 1 im Schlußpsalm des Wallfahrtspsalters Ps 134, 3 und in dem Großen Halle Ps 135,1. 14. Fast immer ist ein expliziter Bezug zu Zion und ein Gegenüber zu den Völkern gegeben-wie im Jesabuch, in dessen Schlußredaktion die Konstellation Knechte JHWHs (Plural)-Zion-Völker eine entscheidende Rolle spielt. Die Bezeichnung 'deine Knechte' ist vor diesem Hintergrund ein weiteres Argument für die redaktionelle Provenienz von vv. 13-17 ». Dans le même sens, voir aussi M. E. TATE, *Psalm*, p. 438: « We may assume that the speaker is one of the servants whose prayer is designed to encourage and instruct his/her distressed fellow servants ».

⁷⁸⁸ Voir B. DUHM, *Psalmen*, pp. 237-239; E. G. BRIGGS, *Psalms*, vol. 2, 317, p. 318; H. SCHMIDT, *Die Psalmen*, p. 184; S. MOWINCKEL, *Psalmen-studien*, vol. 1, p. 166.

⁷⁸⁹ Au sujet de la composition du Psaume 102, J. CALES, *Les Psaumes*, p. 250 note ce commentaire, mais sans jamais trancher sur une date précise du Psaume. « Le Psaume tel qu'il se présente pourrait dater manifestement soit des derniers temps de l'Exil, soit, au plus tard, des premiers temps de la restauration. Sa deuxième partie composante, s'il est vraiment composite, est clairement de la même époque. La première peut être plus ancienne, sans qu'on en puisse rien dire de plus précis ».

oppose la réalité présente à l'optimisme des Psaumes qui acclament le règne de YHWH. On le voit, le psalmiste s'apitoie sur le sort de Sion qui est détruite (v. 15), et se trouve comme à l'agonie. Il parle du sort du peuple qui ne pourra s'assembler pour servir YHWH, que lorsque celui-ci aura rebâti Sion (v. 17).⁷⁹⁰ Il y apparaît dès lors deux supplications : celle d'un malade qui implore Dieu de le garder en vie (vv. 2-12; 24-25), et celle d'une communauté qui prie YHWH pour relever les ruines de son temple (vv. 14-23; 26-29). On peut cependant noter que le retour au v. 24 de la plainte individuelle et la reprise au v. 25 du thème de la fragilité de l'existence (cf. vv. 4.12) ont pour objectif de montrer que ce Psaume doit être interprété uniquement comme la prière de tout Israël, qui implore Dieu pour le retour et le rétablissement du temps passé. On a l'impression que le Ps 79, 11 par la mention de אֲסִיר, « prisonnier », trouve écho dans le Psaume 102, 21.⁷⁹¹ Le Psaume 102 paraît être en tout cas une continuité du Psaume 69 dont il reprend aussi bien des traits littéraires que des traits thématiques.⁷⁹² En effet, le Psaume 69 met en relief la cause de l'infortune de tous les humiliés, leur attachement à Dieu, ou leur zèle pour sa maison (v. 8-10). C'est à cause de cet amour qui les unit à Dieu, que ces serviteurs connaissent l'adversité qui les pousse aux gouffres du Shéol. Il reste que ce Psaume soulève des questions sur son contexte historique:

S'agit-il d'une allusion explicite à la période avant l'Exil, comme l'insinue le Ps 69, 10: *כי-קנאת ביתך אכלתני וחרפות חורפך נפלו עלי*⁷⁹³ ou d'une situation post-exilique comme le supposent les versets 36-37 ?⁷⁹⁴ La question reste en suspens. Toujours est-il que le psalmiste livre ici le motif de son espérance au dernier verset du psaume, à travers le salut de Sion et la restauration de Juda.⁷⁹⁵

⁷⁹⁰ J. M. AUWERS, *La composition littéraire*, p. 55.

⁷⁹¹ Voir aussi Is 51, 6. 27.

⁷⁹² On peut comparer les différents versets de deux psaumes : 69 18//102, 3; 69, 18// 100, 17 ; 69, 36// 100, 18; 69, 33//102, 29; 69, 37// 102). La signification de ces parallèles ne pourrait pas être clarifiée sans une étude attentive du Ps 69.

⁷⁹³ Mais on peut aussi interpréter le v. 10 comme une référence au projet futur d'une personne qui aurait le zèle de rebâtir la maison de Dieu. En effet, après 539 l'expression peut faire allusion, non au temple, mais à la maison de foi utilisée dans un sens large. Voir, R. D. ANDERSON, *The division and Order of the Psalms*, p. 389.

⁷⁹⁴ A. WEISER, *Die Psalmen*, p. 493; U. BERGES, « Wo were the servants », p. 15 donne à partir de sa référence aux serviteurs peuvent être datés avec une certaine certitude très probablement à la période post-exilique, c'est-à-dire à l'époque de Néhémie ».

⁷⁹⁵ Cette fin du psaume est comme ajoutée d'après DUHM, BRIGGS, et H. SCHMIDT. (voir E. PODECHARD, *Le Psautier*, p. 303.

Par ailleurs, le sens et l'identité de ces serviteurs peuvent se dégager à travers le substantif זרע, qu'on rend par les termes la « race » ou « semence ». En effet, le Psaume 69, 37 seul texte du second livre du Psautier, qui porte la mention, « race des serviteurs », confirme le besoin d'une motivation sincère des participants au culte de YHWH dans le temple, à travers leurs critiques sur le culte des sacrifices. Au v. 36, le psalmiste parle de la reconstruction de Sion. Il renoue avec Is 40, 9 et 44, 26. Dès lors, l'interprétation de ces versets pourrait s'éclairer à partir du sens que lui donne Is 53, 10; 59, 21; 61, 9; 65, 9; 66, 22. Par conséquent, on pourrait comprendre le substantif זרע dans un sens métaphorique. Il exprime la solidarité entre les ancêtres patriarcaux et leurs descendants. Dans ce sens, son évocation insinue la continuité des bénédictions divines des enfants des serviteurs. Aussi, זרע articule plus que de simples liens du sang d'individu avec ses pères, pour exprimer une cohésion organique au sein de l'histoire sous le contrôle de Dieu.⁷⁹⁶ Le choix de ce substantif à côté du terme קנאה au v.10, que l'on traduit par zèle, ou jalousie, désigne ici une activité intense d'une personne au service de Dieu (Ps 119, 139; 2 R 10, 16).⁷⁹⁷

On le voit, le psalmiste, qui est plein de zèle pour la gloire de YHWH et pour son culte (vv. 8-10. 31), s'élève de son cas individuel à la cause nationale (Ps 31, 24-25; 102, 13-23), d'autant que cette cause est celle de toute la communauté d'Israël, considérée comme les fidèles de YHWH (v. 2.14.15.16.18-19).⁷⁹⁸ Le psalmiste s'attribue ce titre de serviteur au v. 18, et celui de pauvre, אני au v. 30. Il apparaît ici comme le porte-parole des humiliés (ענויים) (v. 33) et des souffrants, des indigents et des captifs, de ceux qui cherchent Dieu. On constate à travers l'évocation des fonctionnaires du temple, un transfert des charges, qui passe de David aux serviteurs de Dieu. On le voit, le soin de la ville et du temple, longtemps assuré par le roi revient aux serviteurs. Dans ce contexte, le psalmiste plaide pour une future restauration des serviteurs et de leurs enfants (v. 29). De plus, ce titre vise les fonctionnaires qui exercent le métier d'écrivains et de formateurs de la communauté, comme à l'époque

⁷⁹⁶ H. D. PREUSS, זרע, 161-162.

⁷⁹⁷ J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, p. 609.

⁷⁹⁸ M. GIRARD, *Les Psaumes*, p. 250.

de la restauration sous Néhémie (1 Chr 26, 20-28).⁷⁹⁹ Is 44, 26 porte la même annonce relative au redressement de Jérusalem.

Eu égard à ce qui vient d'être dit, on peut arguer que le titre עֶבֶד, en Ps 102, 15 s'inscrit dans un contexte de lamentation, où visiblement les serviteurs sont en lamentation devant les ruines de pierre du temple de Jérusalem. Dans ce sens, ces serviteurs qui regrettent la chute du temple et qui implorent le Seigneur pour sa restauration,⁸⁰⁰ ne pourraient être comparés qu'aux serviteurs souffrants du corpus d'Is 40-66.⁸⁰¹ Il s'agit des travailleurs du temple qui souffrent de sa disparition. Au v. 29, le substantif עֶבֶד oriente le message du Psaume vers l'espérance d'une restauration future du peuple. En effet, le psalmiste demande l'intervention de YHWH pour les enfants des serviteurs, comme au Ps 90, 16.⁸⁰² Les fils des serviteurs de Dieu et leur semence ou leur postérité, résideront à jamais dans Jérusalem reconstruite, d'après les oracles de Jérémie 33,16. Donc, dans l'utilisation de tous ces titres עֶבֶד, la marque des rédacteurs, ou du milieu qui a produit ce Psaume, est loin d'être négligeable. On pourrait penser que ces rédacteurs ont reformulé le Psaume, en l'adaptant au texte du serviteur souffrant d'Isaïe.⁸⁰³ Par conséquent, la mention de עֶבֶד est insérée dans une ancienne plainte individuelle.⁸⁰⁴ On voit cette reformulation du Psaume à travers deux faits : d'abord au Ps 102, 28 avec la reprise de la formule אֲנִי הוּא (Is 41, 4; 43, 10. 13. 25; 46, 4; 48, 12; 51, 12; 52, 6 (cf. Dt 32, 39). Mais aussi, à travers la reprise du verbe שָׁכַן « demeurer » (cf. Ps 102, 29; 69, 37 et Is 65, 8-9). Dans ce sens, le Psaume 102 apparaît comme une composition individuelle qui apparaît dans la liturgie comme l'expression d'une prière communautaire.⁸⁰⁵ L'espoir du psalmiste réside sur YHWH lui-même. L'assurance de

⁷⁹⁹ Voir M. E. TATE, *Psalms*, p. 202.

⁸⁰⁰ M. DAHOOD, *Psalms III*, p. 788.

⁸⁰¹ B. GOSSE, « Le quatrième livre comme une réponse à l'échec de la monarchie », p. 243, étudie des affinités littéraires entre les deux corpus textuels (Ps 102 et Is 40-66).

⁸⁰² On peut comparer les deux corpus textuels : Pss 102,29; 90,16). Le Ps 102 fait une sorte d'inclusion avec le Ps 90 dont il reprend les thèmes principaux : la nature éphémère de l'homme (Ps 102, 4.12; 90, 5-6; 9-10); le contraste entre cette destinée et l'éternité divine (Ps 102, 13. 25-28; 90, 1-2.4) ; l'épreuve ressentie comme un rejet de la part d'un Dieu qui s'est mis en colère (Ps 102, 10-11; 90, 7-8) ; l'assurance que Dieu relève et maintient pour toujours ses serviteurs (Ps 102, 29; 90, 16) et qu'il les affermit (Ps 102, 29; 90, 17). Cette stabilité est la caractéristique des œuvres divines (Pss 89, 3. 5. 22. 38; 90,17; 93, 1. 2; 96, 10; 99, 4; 101, 7; 102, 29; 103,19)

⁸⁰³ U. BERGES, « Who Were the Servants », p. 10.

⁸⁰⁴ G. BRUNERT, *Ps 102 im Kontext des Vierten Psalmenbuchs*, p. 189.

⁸⁰⁵ S. MOWINCKEL, *Psalms*, p. 121.

la permanence de Dieu est la réponse à son écrasante fragilité. Donc en louant la confiance, il se tourne de nouveau vers YHWH, comme l'éternel roi pour d'innombrables générations d'hommes. Cette royauté est nécessairement manifeste dans le temps et l'espace de leur expérience historique. Dans ce sens la foi peut prendre la forme d'un espoir centré sur les promesses prophétiques de Dieu.

γ. Les serviteurs comme la semence d'Abraham (Ps 105, 25-26).

Le substantif עַבְדָּא au singulier s'applique à Abraham, comme ancêtre de l'humanité en Ps 105, 6. 42, tandis qu'en Ps 105, 25-26, עַבְדָּא au pluriel, désigne Israël, caractérisé comme la race et la semence d'Abraham. On peut dire qu'il existe une corrélation entre les quatre mentions du titre עַבְדָּא. En effet, dans ce Psaume qui rappelle l'histoire d'Israël, comme serviteur et nation de Dieu (cf. vv. 25. 37. 43), le fait d'attribuer ce titre honorifique au patriarche (vv. 6. 42) revient à dire que l'illustre patriarche a parfaitement correspondu au choix divin (Gn 26, 24; Ex 32, 13; Dt 9, 27; Ne 9, 8). A cet effet, le titre עַבְדָּא se comprend comme un idéal que les psalmistes proposent à Israël (cf. Ps 19, 12. 14; 27,9; 35, 27; 69, 18). Le Deutéro-Isaïe appliquera à Israël, le titre de serviteur (Is 41,8. 9; 42). Dans la foulée, le titre עַבְדָּא sera appliqué aussi au prophète lui-même (Is 50, 10) et à Cyrus (Is 42, 1; 43, 10; 44, 26). Dans le même sens, les expressions que le psalmiste utilise dans le Psaume rappellent celles de Is 41,8 : « Israël mon serviteur, Jacob que j'ai choisi, semence d'Abraham ». ⁸⁰⁶ La mention de « semence d'Abraham, ton ami », réapparaît aussi en 2 Chr 20,7. ⁸⁰⁷ Ici, le psalmiste considère le patriarche comme la source de tous les bienfaits des serviteurs dont font mention les versets 25-26 (cf. Is 41, 8. 9). Dans ce sens, cette désignation, « la race d'Abraham », porte en elle-même une mission. Elle rappelle Gn 15, 5 : « Il le mena dehors et lui dit : contemple donc le ciel, compte les étoiles si tu peux les compter. Puis il lui dit : telle sera ta descendance (זרע) ».

⁸⁰⁶ L'expression « semence d'Israël » désigne ici, les Exilés en Jr 33, 26.

⁸⁰⁷ Cette désignation souligne l'élection dont Israël a été l'objet, tandis que le titre de « élu » ou « choisi » (cf. 105, 6. 43) s'étend à tous les fils de Jacob. En dehors du Psautier, le substantif rxb se rencontre dans la Bible essentiellement dans le livre d'Isaïe et uniquement dans la deuxième et troisième partie. En Is 42, 1 le qualificatif est attribué au serviteur, en parallèle avec ce terme comme en Ps 89, 4 et 105, 6. En Is 43, 20 le qualificatif (בְּחֵרָה) concerne le peuple du nouvel Exode, en Is 45, 4 Israël, et en Is 65, 9. 15. 22, c'est le peuple descendant des Patriarches qui est concerné, cf. Is 65, 9.

La figure d'Abraham comme figure spéciale pour les nations est confirmée dans le Ps 47, 10 : « Les princes des peuples se sont rassemblés : c'est le peuple du Dieu d'Abraham ». Aussi, les frontières des nations et d'Israël deviennent perméables au moyen de leur culte commun de Dieu d'Abraham.⁸⁰⁸

Dans la lecture continue du Psautier, l'appel du psalmiste dans le Psaume 106, 47: « sauve-nous, rassemble-nous au milieu des nations », en lien avec le Ps 107, 3 : « Il a rassemblé de tous les pays, du levant et du couchant, du nord et de la mer », marque le début de l'époque de la restauration dans laquelle les serviteurs ont joué un grand rôle.⁸⁰⁹ Comme on peut le voir, ces ressemblances entre les deux derniers Psaumes du quatrième livre donnent au sens du substantif עֶבֶר une valeur estimable proche du Deutéro-Isaïe. En effet, dans Isaïe, Is 41, 8 le titre עֶבֶר est en relation avec celui de בָּחַר (« élu » ou « choisi »). A cet effet, le sens du titre עֶבֶר est à prendre dans une connotation religieuse, différent du sens qu'on lui donnait en Israël avant l'Exil, où seul le roi et les dirigeants, spécialement les élus du peuple, avaient le droit de le porter.⁸¹⁰ Dans ce contexte, le substantif עֶבֶר dans le Psautier et dans le Deutéro-Isaïe, désigne Israël comme le serviteur choisi du Seigneur et son représentant. Ce concept traditionnel du serviteur-choisi reçoit dès lors une nouvelle orientation pour l'avenir. Israël démocratise la notion de serviteur, comme l'ont fait les autres peuples du Proche-Orient ancien. En Babylonie, par exemple, la royauté était censée provenir du ciel. Et les rois recevaient leur autorité grâce à une élection divine. La relation habituelle qui existait entre les rois et les dieux était celle du

⁸⁰⁸ K. SEYBOLD, *Die Psalmen*, p. 194 note ce commentaire: « Der Gott Abrahams ist identisch mit dem Gott Jakobs und dem Gott der Völker. Seine Gemeinde weitet sich aus zur Völkergemeinschaft. Die kultische Feier aber macht das Königtum Jhwhs über die ganze Welt manifest ».

⁸⁰⁹ On ne que noter les ressemblances entre le Ps 106, 45 : « Il se souvint de son alliance avec eux, et dans sa grande fidélité il se ravisa » et Is 67, 3.: Je rappellerai les bienfaits du Seigneur, les louanges célébrant le Seigneur, selon tout ce que le Seigneur a mis en œuvre pour nous, oui, sa grande bonté pour la maison d'Israël, qu'il a mise en œuvre pour eux selon sa tendresse, prodigue en bienfaits. Les ressemblances entre Is 63, 7-64 et Ps 106, sont nombreuses : (en hébreu) rébellion (Ps 106, 7; Is 63, 10); les actions de YHWH à travers son nom (Ps 106, 8; Is 63, 12.14); la position de Moïse (Ps 106, 16-18; Is 63,11-12); l'intercession de Moïse (Ps 106, 23; Is 63, 11-12).

⁸¹⁰ Le titre de עֶבֶר était attribué autrefois aux patriarches, qui ont reçu la promesse d'une multitude de descendants et la possession de la terre pour toujours (Ex 32, 13; Dt 9, 27). Il sera attribué à Moïse (Jos 1, 7.13; 2 R 18, 12; 20, 6; Ps 105, 6; Nb 12, 7), à Caleb (Nb 14, 24 et à Josué (cf. Jos 24, 29). Après la période des Pères fondateurs d'Israël, le titre sera attribué aux prophètes avec une demande spéciale que YHWH leur fait (Moïse, cf. Dt 34, 10 ; Elie 1 R 2 9, 36 ; 10, 10 ; Is 20, 3 ; Joas, 2 R 14, 25). Le titre a été aussi attribué aux rois d'Israël (David, 2 R 19, 24; 20, 6; Ps 105, 6. 42 ; Eliakim, Is 22, 20 ; Hezechias 2 Chr 32, 16, Zorobabel Ag 2, 23).

serviteur et maître.⁸¹¹ Ces rois étaient considérés comme des représentants des dieux sur terre. Le Deutéro-Isaïe a adopté cette métaphore du Proche-Orient ancien afin de réinterpréter la notion traditionnelle de serviteur-choisi. Il a intégré cette métaphore en Israël, dans le cadre des anciennes conceptions politiques. Dans l'ancien Proche-Orient, les empereurs ainsi que le Seigneur et leurs vassaux ont été désignés comme des serviteurs. La relation qui existe entre ces deux (Seigneur-serviteur) était celle d'un Pacte.⁸¹² Par le biais de conventions de thèses, ces suzerains (seigneurs) exigeaient fidélité inconditionnelle et obéissance de leurs vassaux. Ils prenaient également en charge ceux qui étaient obéissants, et les protégeaient. Dans les traités entre l'empereur et le vassal, le langage du Seigneur-serviteur est interchangeable avec celui du Père-fils : roi Achab était donc le serviteur / vassal et fils de Teglath-pileser (2 R 16, 7-9).⁸¹³ En fait, l'histoire d'Israël et de la Judée avait convaincu ces déportés, en leur montrant qu'ils subissent encore les conséquences des petits royaumes, dépendant fortement par leur fidélité aux grands guerriers-empereurs de l'époque. On voit cette identification entre peuple de Dieu et serviteurs de Dieu apparaître à la fin du Psautier. En effet, les deux mentions du titre « serviteur » dans le cinquième livre du Psautier font allusion aux serviteurs de YHWH, qui officient dans le temple. L'expression עבדי יהוה désignant on le sait les prêtres qui avaient pour fonction de bénir l'assemblée (Dt 10, 8; 21, 5), mais elle pourrait aussi désigner comme ici, la communauté liturgique tout entière (Pss 113, 1 ; 135, 1).⁸¹⁴

A cet effet, le Ps 135, 1-2 et le Ps 134, 1 interpellent à la fois les serviteurs de YHWH, en général, mais également, ceux qui se tiennent dans la maison de YHWH. La répétition du terme נחלה « héritage » ou « patrimoine » (Ps 135, 12) et le chiasme: (serviteurs // peuple), et (peuple// serviteurs) (vv. 9-12), ont pour but de mettre en

⁸¹¹ cf. Sargon II, Assurbanipal, et Nabuchodonosor II, tous ont été des serviteurs de leurs dieux.

⁸¹² On lira avec intérêt l'article de C. LINDHAGEN, H. RINGGREN, U. RUERSWORDEN, H. SIMIAN-YOFRE, עבד, p. 376-405.

⁸¹³ Osée était le serviteur/vassal de Shalmaneser (2 R 17, 3) et Joachim le serviteur / vassal de Nabuchodonosor.

⁸¹⁴ Le Targum insère un vocatif au v.2 pour préciser qu'il s'agit bien des prêtres, dont l'office consiste à se tenir dans la maison de YHWH (Dt 10, 8; 18, 7; 1 Ch 23, 30), ce que la communauté faisait aussi quelquefois (Lv. 9,5; Jr 7,10). Le v.1 du Ps 135 reprend le Ps 113, 1 s'adresse vraisemblablement à l'assemblée liturgique qui inclut tout Israël (v.19). 11QPs intervertit l'ordre : « Louez, serviteurs de YHWH, louez le nom de YHWH, louez Yah ». La LXX, la Syr et Jér ont « Louez... serviteurs, le Seigneur ». « Qui vous tenez dans la maison de YHWH » (Ps 135, 2), reprend le Ps 134, 1 ». Voir J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, p. 1257.

relief la condition d'Israël comme vrai serviteur et peuple de YHWH, (cf. v. 4) par opposition aux autres nations qui n'honorent pas YHWH de la même manière. Le motif de cette intervention est explicité au v. 14, identique, aux deux premiers stiques de Dt 32, 36. Il s'agit pour YHWH de rendre justice à son peuple et d'avoir pitié de ses serviteurs (Ps 135, 14).⁸¹⁵ Dans ce sens, il signifie que Dieu a éprouvé de la compassion pour ses serviteurs et qu'il a changé d'attitude à leur égard (Nb 23,19; Dt 32,36). C'est en raison de cette compassion qu'il est intervenu en faveur d'Israël lors de l'Exode. Dans ce sens, Dieu est toujours prêt à intervenir de nouveau. Ce changement d'attitude est une preuve de la relation affective et effective qui existe entre YHWH et son peuple. Comme dans Dt 32, 46, le Ps 135, 14 utilise le même verbe נחם en parallèle avec le verbe יָרַךְ pour signifier le rétablissement d'Israël dans son droit, ainsi que le réconfort que YHWH lui apporte.⁸¹⁶ Aussi, dans les deux derniers livres du quatrième livre du Psautier (Ps 105-106), le titre des serviteurs de Dieu, autrefois attribué à Abraham, à Moïse, devient une indication de la relation privilégiée que YHWH Dieu d'Israël entretient avec tous ses fidèles, issus de la descendance et de la famille d'Abraham, son serviteur. Cette relation privilégiée l'engage à protéger ses fidèles aussi bien dans le présent que dans le futur.

En guise de conclusion, nous pouvons dire que le titre de serviteurs occupe une place capitale dans le Psautier, nul n'en doute. Cette considération se voit à travers son usage dans les cinq livres du Psautier. Cependant, son utilisation dans le quatrième livre du Psautier, dépend largement du sens que lui attribue le Deutéro-Isaïe. En effet, à la suite des études qui ont démontré des liens littéraires étroits qui existent entre les Psaumes et Deutéro-Isaïe,⁸¹⁷ on peut dire qu'il existe des thèmes communs, mais aussi des traits littéraires qui permettent de lire en parfaite harmonie les sens des termes et des substantifs récurrents dans les deux corpus littéraires. En effet, dans les Psaumes, comme en Isaïe, le substantif עֲבָדִים n'est pas seulement un titre honorifique, mais plutôt l'expression de l'espérance d'Israël pendant la période post-exilique. Entre Isaïe et les Psaumes, on doit noter à la fois quelques ressemblances, mais aussi des divergences. On le voit, dans les deux corpus, les

⁸¹⁵ D'après la traduction de la LXX et la Vg, « Il se laisser fléchir ».

⁸¹⁶ J. L. VESCO, *Le Psautier de David*, p. 1262.

⁸¹⁷ Le premier auteur à avoir consacré ses recherches sur le terme chez Isaïe fut J. BLENKINSOPP dans ses deux études : «The Servants of the Lord in Third Isaiah : Profile of a Pietistic Group in the Persian Epoch, pp. 1- 23; J. BLENKINSOPP, *A Jewish sect of the Persian Period*, pp. 5-20.

serviteurs sont participants actifs à la formation de ces rouleaux. Et ce, depuis l'Exil jusqu'à la période de la restauration sous Néhémie. Dans les deux corpus, les serviteurs apparaissent comme ceux qui portent un souci pour la reconstruction de Jérusalem, et pour le soutien des pauvres dans le besoin. Au regard de l'enseignement sur la sainteté qu'il renferme, il est probable que les serviteurs du temple soient à l'origine de l'attribution du substantif עֶבֶד à toute la communauté post-exilique. En effet, enseigner la crainte de Dieu comme fait le psalmiste, revient à affirmer l'attente du secours divin que caractérisait la prière des prêtres au temple. Loin d'être une peur, la crainte de Dieu est le fondement d'une vie heureuse, et le plus sûr chemin d'un avenir qui, malgré les difficultés, conduit au bonheur. Mais leur position est mise en avant dans les derniers chapitres d'Isaïe, alors qu'ils sont absents dans les Psaumes 138-145, 146-150.

On peut donc dire que le substantif עֶבֶד est le fondement d'une réinterprétation de la notion de serviteur et de l'élu du Seigneur. Dans ce sens, le Seigneur est considéré comme אֲדֹנָי, le maître souverain, tandis que Israël est considéré comme son vassal, עֶבֶד.⁸¹⁸ Eu égard, à cette densité sémantique, mais aussi à l'importance de ce substantif, dans la prise en compte de sa dimension religieuse, l'étendue du substantif עֶבֶד doit refléter finalement un nouveau type de rapport entre YHWH et son peuple. Il désigne non seulement les fonctionnaires du temple, mais aussi tout Israël, qui confesse Dieu comme le roi du monde.⁸¹⁹

⁸¹⁸ U. BERGES, « Who Were the Servants », pp. 1-18, décrit l'évolution historique du binôme « serviteur – élu du Seigneur » en Israël. (1) Avant l'Exil, seul le roi (David) était d'abord considéré comme le serviteur choisi ; (2) L'élection de David apparaît comme éternelle. On retrouve diverses références chez les Ezékiel et Jérémie. (cf. Ez 37, 25 ; Jr 33, 20-21). (3), Après la monarchie, le second Isaïe démocratise le concept traditionnel du serviteur-choisi. Ainsi, il lui donne une nouvelle orientation.

⁸¹⁹ Selon U. BERGES, « Who Were the Servants », pp. 1-18: « C'est dans ce cadre qu'on trouve chez Isaïe, par exemple, la notion du « serviteur anonyme ». Ce dernier est décrit comme un témoin, capable de comprendre. Il est la lumière qui ouvre les yeux aux aveugles et même des ténèbres, ceux qui sont dedans, étant donné que lui-même a une partie de la cécité. Le serviteur anonyme est une image théologique ouverte qui n'est pas complètement liée à une figure historique, ni avec un individu ni avec un collectif. Il est celui qui permet à toute personne qui prend ses fonctions d'actualiser cette figure au moins partiellement. Il apparaît comme modèle pour un cercle plus large qui inclut également Israël. Ils sont serviteurs de Dieu ».

5. Conclusion.

Après avoir démontré le lien que le Psaume 90 entretient avec l'interrogation du psalmiste à la fin du troisième livre du Psautier, et ainsi étudié l'impact du Psaume 90 dans le quatrième livre du Psautier, il nous faudrait dégager le résultat de cette étude, qui met en exergue le Psaume 90 comme une grille de lecture du quatrième livre du Psautier. Dans ses travaux, N. L. DE CLAISSE-WALFORD avait déjà montré que le Psaume 90, comme tous les autres psaumes qui se trouvent au début de chaque livre, doivent être lus comme des introductions des livres.⁸²⁰ E. ZENGER qui lui emboîte les pas, va considérer ces introductions comme des ajouts tardifs, servant à des fins rédactionnelles.⁸²¹ Dès lors, on a pris l'habitude de regarder les psaumes introductifs des livres comme des textes qui orientent l'interprétation du livre qu'ils introduisent. A cet effet, les Psaumes introductifs permettent de rejoindre un type de lecture pratiqué par la communauté priante à l'époque même de la rédaction du texte.⁸²² Une telle hypothèse est nettement perceptible dans le cas du quatrième livre du Psautier, à travers le Psaume dit de Moïse. En effet, dès le début du livre, Moïse est sollicité comme le serviteur de Dieu, le seul qui a pu faire fléchir Dieu et a pu obtenir le pardon de Dieu pour le péché d'Israël. Ce Psaume, comme l'annonce son intitulé se doit être interprété comme un rappel de la foi de l'époque où YHWH était le refuge d'Israël. A l'image du Psaume 90 qui se fonde sur le passé d'Israël, pour rappeler l'époque où Dieu était le refuge de son peuple, le livre quatrième du Psautier fait de ce rappel du passé, un enseignement, et un vrai culte de mémoire pour Israël. Ce livre réservera une large part aux enseignements de l'Exode, et fera mention de noms des patriarches dans le but de renouveler le temps de l'Exode pour Israël après l'Exil. Ce temps du passé qui ouvre le Psaume est rappelé dans un but pédagogique. Il relie l'homme au passé et constitue un nouveau départ pour la nouvelle relation entre Dieu et son peuple.⁸²³ De plus, à travers le choix de ses thèmes et de ses indications temporelles, le psalmiste soulève d'une part, les questions relatives à la fragilité humaine (vv. 1-10), et d'autre part, présente les réponses qu'il réserve à cette épineuse question (vv. 11-12). Eu égard à la place qu'il occupe dans le quatrième livre du Psautier, le Psaume 90 résume à lui tout seul

⁸²⁰ N. L. DECLAISSE-WALFORD, *Reading from the Beginning*, p. 81-88.

⁸²¹ E. ZENGER, « Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung ? » pp. 397- 413.

⁸²² J. L. VESCO, « L'approche canonique », p. 501.

⁸²³ F. L. HOSSFELD & E. ZENGER, *Psalms II*, p. 425.

toute la problématique du quatrième livre, et fonctionne à la manière d'une grille de lecture de l'ensemble des corpus qu'il introduit.⁸²⁴

En effet, le Psaume 90 présente les motifs de présence de Dieu à côté de son peuple comme réponse à la fragilité humaine. Dieu est ainsi présenté comme le refuge de l'homme. Une telle appellation fait découvrir le contexte du Psaume, mais aussi donne lieu à la compréhension des autres dénominations divines, qui font nettement voir la nécessité de Dieu à côté de son peuple. De plus, abordant explicitement la question de la fragilité humaine aux versets 3-6, le Psaume 90 considère l'homme à la fois comme un être mortel, (אנוש), et un être issu de la poussière (אדם). La réponse à cette question se trouve être développée aux versets 15-16 par la mention du substantif הדר de Dieu. Enfin, la question du lien entre la colère et le péché de l'homme des versets 7-10, du Psaume 90, trouve sa réponse aux versets 13-14 à travers l'évocation de la חסד de Dieu. Le quatrième livre du Psautier reprend le schéma dégagé par le Psaume 90. En effet, le thème du Dieu comme refuge se trouve à l'introduction du quatrième livre du Psautier, aux Psaumes 90-92. Ce thème introduit le thème du règne de Dieu qui constitue le thème majeur du quatrième livre du Psautier. De plus, la question du lien que le psalmiste établit entre colère et péché de l'homme, est aussi présent dans le quatrième livre du Psautier. La réponse que le quatrième livre réserve à cette question est identique à celle dégagée dans le Psaume 90. En effet, l'évocation de la חסד divine, comme réponse à la colère de Dieu trouve une place dans les Psaumes 94, 18; 98, 2; 103, 4. 8. 11. 17; 106, 7. Cette חסד est associée à l'exercice de Dieu, présenté comme roi d'Israël. De la même façon, le sens du thème de la הדר dans le quatrième livre du Psautier, donne lieu à un développement des réponses sur la grandeur de Dieu à côté de l'homme dans les Psaumes 90, 16; 96, 6; 104, 1. Ce motif éclaire d'un jour nouveau les thèmes de la création, du jugement, et de la restauration, qui sont corollaires à la conception du Dieu comme roi d'Israël et de l'univers tel que le quatrième livre l'aborde. Enfin, le quatrième livre du Psautier parle du nouveau rapport qui s'établit entre le serviteur et le roi. Aussi, le titre de עבד que le psalmiste

⁸²⁴ Cette conclusion est une réponse à la critique de J. M. AUWERS, « Où va l'exégèse du Psautier ? », p. 386, au sujet de l'absence d'une étude analytique sur les liens thématiques et littéraires évidents entre l'introduction du livre quatrième et les psaumes du quatrième livre du Psautier.

réserve à la communauté d'Israël devient en même temps le gage de la nouvelle relation qu'Israël est appelé à entretenir avec YHWH, considéré comme אֱלֹהֵינוּ, le maître du monde et de l'histoire. Comme on peut s'en rendre compte, la question de l'existence de l'homme, et de ses fragilités dans le quatrième livre aboutit à l'évidence du rapport entre les serviteurs et son Roi. Ce livre, à l'instar du Psaume 90 projette la communauté humaine si précaire vers le temps futur.⁸²⁵ Hanté par la question du devenir de l'homme, du monde, de la vie et du temps de l'homme, le livre quatrième du Psautier invite son lecteur à se situer dans ce devenir et à se fonder sur l'éternité de Dieu, pour échapper aux affres que suscite la situation dramatique de l'homme dans ses problèmes de fragilité. Toute la perspective de la prière du psalmiste est orientée vers cet avenir qui se dessine uniquement à travers le retour de Dieu, source d'explosion de joie.

Tous ces thèmes du Psaume 90 sont repris dans le quatrième livre du Psautier dans le but d'éclairer le message théologique du livre. Par conséquent, le Ps 90 se comprend comme une clé de lecture et un texte qui oriente la lecture du message théologique du quatrième livre.

On peut dès lors à partir de cette observation sur l'importance du Psaume 90 dans le quatrième livre du Psautier, affirmer sans peur d'être contredit, que l'interprétation d'un Psaume particulier, à partir de la place qu'il occupe dans un livre donné, est à même d'apporter une lumière nouvelle sur le message qu'il renferme d'une part, et d'autre part d'éclairer d'un jour nouveau le contexte du livre dans lequel il se trouve. Avec une telle orientation de lecture, le Psaume 90 dans toute sa splendeur se doit être lu comme un écrit de sagesse, qui porte en son sein une portée très dense pour l'intelligence du message théologique du quatrième livre du Psautier. Par conséquent, on peut lire non seulement ce Psaume 90, mais aussi tous les autres, non seulement comme des chants et des cantiques qu'on exécutait dans des circonstances bien déterminées, mais comme des écrits qui ont été préservés pour instruire le peuple, et pour donner des réponses aux questions nouvelles qui se posent dans la communauté des croyants. Une telle approche donne au *Sitz im Leben in der Literatur* toute son importance.

⁸²⁵ R. ALTER, *L'art de la poésie*, p. 177.

6. Le Psaume 90 et les écrits de sagesse.

La catastrophe nationale indéterminée dans laquelle Israël était tombée a poussé la littérature sapientielle à réfléchir sur la faiblesse humaine en général, et sur le temps de l'homme en particulier. Cette littérature sapientielle témoigne de la crise intellectuelle, religieuse et morale, que subissaient quantité d'âmes dans le Judaïsme post-Exilien. Cette crise était provoquée par l'avènement de l'individualisme religieux, à travers le regain d'un pessimisme plus incisif dans le domaine moral.⁸²⁶ Cette crise à la suite de l'échec de la monarchie davidique, a touché la valeur de la vie humaine. Le livre de Job, par exemple, ne craint pas de remettre en question l'existence de la providence divine. Il s'interroge sur le sens du monde et de la destinée, et sur la nécessité de la sagesse pour l'homme. D'après lui, la sagesse à demander ne consiste pas à connaître Dieu et ses desseins, mais plutôt à savoir se définir par rapport à Dieu. Le livre de Qohélet quant à lui, affirme le néant de la vie et du monde de l'homme. A cet effet, la réponse du Psaume 90 sur la reconnaissance de la nature transitoire et réaliste de l'homme en présence de son Dieu, est une des pistes que la littérature sapientielle de l'époque après l'Exil, a tenté de définir, pour aider l'homme à assumer ses contrariétés. Cette sagesse a trouvé son soutien dans la foi de ses ancêtres, et dans les relations que Dieu a entretenues avec les patriarches, dans l'histoire d'Israël. Cette réponse du Psaume 90 s'inscrit dans le courant de la sagesse post-exilique, qui amène l'homme à assumer les contrariétés de son existence, et d'autre part à s'abandonner entre les mains de Dieu de qui viendra son secours. Pour mieux dégager l'originalité de la réponse du psalmiste, il nous faudrait étudier les réponses des autres écrits de sagesse, en occurrence les livres de Job et de Qohélet. Ces deux livres ont la particularité d'avoir touché les questions de l'existence humaine dans son rapport avec la souffrance.⁸²⁷ Un tel intérêt aide à mieux comprendre la réponse du Psaume 90.

⁸²⁶ J. STEINMANN, *Le livre de Job*, p. 21.

⁸²⁷ C. FORSTER, *Begrenztes Leben als Herausforderung*, p. 201.

a. Le Psaume 90 et Job

Par la majesté de son sujet, la noblesse de ses personnages, l'admirable beauté de sa langue, la puissance de sa poésie, l'harmonie de sa composition, le drame de Job est sans conteste l'un des chefs-d'œuvre de la littérature sapientielle.⁸²⁸ A bien lire ce livre, on peut en effet constater que l'une des grandes questions qu'il soulève est celle de la justice de Dieu qui apparaît dans les deux discours : 38-41. Dans ces discours, Dieu est ainsi présenté comme celui qui se préoccupe de sa création. Il est assez puissant pour assurer l'existence de la création, mais non pour empêcher la permanence du chaos.⁸²⁹ Dans ses entretiens avec ses amis et avec Dieu, Job acquiert une juste appréciation de lui-même et de la vie. Dans l'épilogue, il ne gaspille plus sa « fortune en holocaustes pour l'expiation de péchés imaginaires, mais fournit à ses filles les moyens nécessaires pour l'acquisition d'une indépendance économique et sociale. Job se défait de l'illusion narcissique qui consiste à croire que tout ce qui lui arrive lui a été spécialement préparé par Dieu en personne, mais plutôt il comprend que la souffrance fait partie de la condition humaine ».⁸³⁰ Aussi Job se révolte contre un monde qui semble laisser libre cours à l'arbitraire divin.

Dans ce sens, à la question de la souffrance humaine, c'est-à-dire, de son origine, de sa cause, ou plus exactement de sa raison d'être, le livre de Job ne réserve malheureusement aucune réponse satisfaisante. Néanmoins, de ses entretiens avec ses amis, il émane quelques réponses fragmentaires. Ainsi, on peut y lire que la souffrance est considérée comme une punition pour les péchés, ou comme un avertissement ou encore pour une raison divine impénétrable. A cet effet, le livre de Job est très proche des Psaumes. Il présente avec les Psaumes plusieurs affinités.⁸³¹ « On peut affirmer que Job se rattache étroitement à l'ambiance des

⁸²⁸ J. STEINMAN., *Le livre de Job*, p. 17; Voir aussi F. I. ANDERSEN, *Job*; D.J. A. CLINES, « Job », pp. 559–592; E. A. DHORME, *Commentary on the Book of Job*; R. GORDIS, *The Book of Job: Commentary, New Translation, and Special Notes*; N. C. HABEL, *The Book of Job*; M. H. POPE, *Job*; S. TERRIEN, « The Book of Job: Introduction and Exegesis », pp. 877–1198; D.J. A. CLINES, « The Arguments of Job's Three Friends », pp. 199–214; R. GORDIS, *The Book of God and Man: A Study of Job*; M. TSEVAT, « The Meaning of the Book of Job », pp. 1–37; C. WESTERMANN, *The Structure of the Book of Job: A Form-Critical Analysis*.

⁸²⁹ E. A. KNAUF & P. GUILLAUME, « Job », p. 508.

⁸³⁰ E. A. KNAUF & P. GUILLAUME, « Job », p. 509.

⁸³¹ S. TERRIEN, *Psalms*, p. 646.

psaumes, justement par les deux éléments apparemment les plus contradictoires de son inspiration. En Job en effet, s'exprime, à la fois, la religion 'théocentrique', joyeuse et triomphale des hymnes qui traduisent un si vif sentiment de la nature, lumineuse et animée- et la religion torturée, 'anthropocentrique', amère et presque désespérée des plaintes de malades où Dieu n'apparaît plus que comme le guérisseur des plaies, le médecin des incurables et le dernier consolateur des mourants ». ⁸³² Ces affinités sont nettement remarquables avec le Psaume 90. En effet, dans Jb 8, 9: « Nous ne sommes que d'hier (תמול), nous ne savons rien, car nos jours ne sont qu'une ombre sur la terre », la définition qu'il donne à la nature humaine est proche de Ps 90, 4. L'auteur poursuit la même présentation du temps de l'homme dans Jb 9, 25 : « Mes jours battent à la course les coureurs, ils ont fui sans avoir vu le bonheur ». Cette thématique rappelle le Ps 90, 10. Ici, en Jb 9, 25, trois images de vitesse sont utilisées pour indiquer le flux de la vie : ברחה, רוץ, קלל. Dans Jb 14, 1 « L'homme enfanté par la femme est bref de jours et gorgé de tracasseries », le thème de la fragilité humaine est attesté à l'instar du Ps 90, 10. Jb 14, 2 enchaîne sur le destin rapide et fragile de l'homme avec l'image de la plante comme au Ps 90, 5-6. ⁸³³ En ce qui concerne le rapport entre le temps de l'homme et celui de Dieu, Job 36, 26 s'exprime comme dans le Ps 90, 4 : « Vois, Dieu est grand et nous ne comprenons pas. Le nombre de ses ans est incalculable ». La même sagesse comme dans Ps 90, 12 est demandée dans Jb 28, 28 : « La crainte du Seigneur, voilà la sagesse. S'écarter du mal, c'est l'intelligence ». ⁸³⁴ La finalité de la sagesse est la même que dans le Psaume 90, 12. L'ignorance de la sagesse est la cause des malheurs pour l'homme. Dans Job comme au Ps 90, 12, la sagesse implique la crainte de Dieu, la fuite du péché et, garantit une longue vie (Ps 111, 10 et Prov 1, 7).

Eu égard à ce qui vient d'être dit, on peut affirmer que la conception de la sagesse est la même de part et d'autre. ⁸³⁵ Job est proche du Psaume 90 en ce qui concerne la question de la rétribution et de la souffrance humaine. Le livre de Job, maintient qu'une attitude véritablement religieuse ne consiste pas à se livrer à une résignation

⁸³² J. STEINMANN, *Le livre de Job*, p. 60-61.

⁸³³ Voir aussi dans Pss 102,12/ 144, 4/ 1 Ch 29,15/ Gn 29,20/ Ps 103, 15-16.

⁸³⁴ Voir l'étude de H. P. MÜLLER, « Hiob und seine Freunde », pp. 55-59.

⁸³⁵ E. PODECHARD, *Le Psautier*, p. 128.

passive, mais invite à acquérir le courage d'entrer dans la confrontation avec Dieu. En clair, comme dans le Psaume 90, ce livre véhicule une morale de vie qui aide l'homme à vivre avec ses fragilités.

b. Le Psaume 90 et Qohélet.

Le livre de Qohélet⁸³⁶ est un essai de dialogue entre les civilisations hébraïque et hellénistique. L'auteur critique vivement la sagesse traditionnelle: à l'encontre de la société traditionnelle, qui s'appuie sur la maximisation du profit (יתרון) introduite par le gouvernement des Ptolémées. Qohélet exprime cette douloureuse structure d'exclusion politique et d'intégration économique à travers son pessimisme.⁸³⁷ Il présente une conception d'un monde stable, et stratifiée. Ainsi, par exemple, loin de se scandaliser contre le fait qu'il y existe un clivage entre riches et pauvres, Qohélet s'en sert pour illustrer l'absurdité du monde. Le problème auquel est confronté Qohélet, est d'ordre épistémologique. Pour lui en effet, la vérité est inatteignable. L'homme peut s'en approcher, sans la trouver. Le sage non plus n'est pas en mesure de la trouver (Qo 8,17). C'est dans ce contexte que Qohélet, aborde la question du temps comme un thème indépendant. Il insiste d'abord sur le fait que pour toutes choses, il y a un temps, une heure fixée, et une heure déterminée (Qo 3, 1-8).

Cette connaissance des temps distincts pour des actes contradictoires naît de l'expérience des limites de l'homme. Tout ne lui réussit pas à chaque instant de la même manière, parce que divers moments se conjuguent en occasions favorables au succès ou à l'insuccès, et l'homme ne peut pas non plus se comporter à chaque heure d'une manière identique, parce que la contradiction se produit en lui-même. Sur ce point, on pourrait noter quelques ressemblances avec le Psaume 90. En effet, Qohélet à l'instar du Psaume 90, 3, Ce n'est pas l'homme qui fixe les divers moments de la vie. Les temps s'imposent à lui. L'homme ne peut les maîtriser. Cela

⁸³⁶ A. BARUCQ, «Qohéleth (ou livre de l'Ecclésiaste) », pp. 610–674; E. BICKERMAN, *Four Strange Books of the Bible*; R. BRAUN, *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie*; J. ELLUL, *Reason for Being: A Meditation on Ecclesiastes*; M. V. FOX, *Qohelet and His Contradictions*; J. GAMMIE, and L. PERDUE, *The Sage in Israel and the Ancient Near East*; C. R. HARRISON, *Qoheleth in Social-historical Perspective*; J. A. LOADER, *Polar Structures in the Book of Qohelet*; J. PEDERSEN, *Scepticisme Israélite*; G. von RAD, *Wisdom in Israel*; E. RENAN, *L'Ecclésiaste*; H. H. SCHMID, *Wesen und Geschichte der Weisheit*; G. SHEPPARD, *Wisdom as a Hermeneutical Construct*; C. F. WHITLEY, *Koheleth: His Language and Thought*; R. N. WHYBRAY, *Ecclesiastes*.

⁸³⁷ A. BUEHLMANN, « Qohélet », p. 548.

lui cause les plus grandes difficultés (Qo 3, 9; 8, 6). Dieu lui a imposé cette peine, car il a fixé les temps, de même qu'il a mis dans l'homme la conscience de la fuite du temps. C'est pourquoi les relations de l'homme avec le temps sont incroyablement complexes (Qo 3, 11). Ce qui est déconcertant, c'est le fait que Dieu a assigné à chaque heure son occupation. Il a donné à l'homme de poser la question du passé et de l'avenir par rapport à chaque heure. Dans ce sens, l'homme de Qohélet ne peut pas saisir la totalité de l'œuvre de Dieu et le sens de la fuite du temps. C'est la raison pour laquelle, il tâtonne et cherche ce qui a précédé et ce qui va suivre sans pouvoir embrasser la totalité des circonstances.

Quelle conséquence en déduit le Qohélet ? Il ne choisit ni l'hédonisme nihiliste, ni la résignation sceptique, cependant il demande à l'homme de prendre position lui-même en face des bons comme des mauvais jours selon la connaissance qu'il a des circonstances immuables (Qo 7, 14). Par conséquent, Qohélet oppose l'éternité de la création, (עולם) (Qo 3, 11), à la contingence (מקרה) (Qo 3, 19; 9, 3) de la vie humaine que l'homme ne pourrait s'en réjouir. Dans le même sens, il montre l'impuissance de l'homme de découvrir l'œuvre de Dieu (Qo 3, 11), ni de connaître l'avenir (Qo 3, 22), ni la mort (Qo 3, 20; 8, 8). Aussi, sur le chapitre de la fragilité humaine, la critique de Qohélet porte sur toute activité humaine. Le terme עמל qu'il utilise (Qo. 1, 3; 3, 9) représente la futilité de chaque action ou de chaque profession productive, y compris la profession intellectuelle (Qo 2, 21; 8, 17). Ce עמל peut soit s'hériter (Qo 2, 19), soit être accaparé (Qo 2, 21), il peut devenir une addiction (Qo 2, 23). Le profit (יתרון) est le but du עמל (Qo 1, 3; 3, 9); mais le profit non plus n'apporte rien, étant lui-même transitoire (Qo 2, 11).

Après cette critique radicale sur la vanité de la vie, que reste-t-il à l'homme ? Pour l'homme, la vie est relative, limitée, et transitoire, néanmoins elle est très agréable. La vie est l'unique valeur pour Qohélet (Qo 9, 4). On retrouve dans la pensée de Qohélet des réponses très proche à la fois du stoïcisme, de l'épicurisme et du cynisme. Seulement au lieu de faire place à l'homme dans un univers apparemment désordonné, comme l'enseignent ces philosophes, Qohélet réserve à Dieu son rôle

primordial. Il est prêt à sacrifier l'homme plutôt que d'amoindrir Dieu. Et en cela, il est profondément sémite.⁸³⁸

Comme on peut s'en rendre compte, la sagesse que véhicule Qohélet est proche du Ps 90.⁸³⁹ Cependant, contrairement à la sagesse que prône le psalmiste, l'homme, dans Qohélet n'en tire pas de bénéfice pour sa vie future. On le voit, dans le Ps 90, 13. 16, le psalmiste demande la bénédiction pour les serviteurs et leurs enfants. Pour le psalmiste, la sagesse ainsi demandée fait prolonger les jours de l'homme jusque dans les générations à venir. Dans ce sens, l'avenir est postulé comme une solution collective pour résoudre la question de la fragilité humaine,⁸⁴⁰ tandis que dans Qohélet 1, 11; 2, 16; 2, 11, le sage exclut toute possibilité de souvenir dans le passé et ne projette aucune vision d'avenir pour l'homme. Qo 2,16 dit explicitement : « car il n'y a pas de souvenir du sage, pas plus que de l'insensé, pour toujours. Déjà dans les jours qui viennent, tout sera oublié: Le sage meurt comme l'insensé ». Dans ce sens, Qohélet exclut toute possibilité de continuité de vie. La question de la fragilité humaine semble être pour lui un thème qui n'ouvre à aucune possibilité d'espérance, comme le fait le Psaume 90, 13. 16.

⁸³⁸ A. GELIN, *Les idées maîtresses de l'AT*, p. 11.

⁸³⁹ C. FORSTER, *Begrenztes Leben*, p. 250.

⁸⁴⁰ Voir Sir 39-11; 40,19; 41,10-13. Voir C. FORSTER, *Begrenztes Leben*, p. 252.

Quatrième partie : SYNTHESE.

Une étude sur la fragilité humaine pour quelle finalité ?

Préciser le genre littéraire d'un Psaume, retrouver l'hypothétique occasion qui l'a fait naître et définir le sens spécifique des termes qu'il utilise, sont autant d'objectifs nobles pour comprendre un Psaume, certes, mais ils ne permettent guère de mieux saisir le Psaume dans le contexte où il se trouve actuellement dans le Psautier. Ce qui importe, c'est la question du sens théologique à découvrir, qui donne un appui certain à l'hypothèse de la composition littéraire du Psautier. A cet effet, le message théologique du Psaume 90, plus que tout autre, est le seul à mettre en évidence la fragilité du temps de l'homme comme un argument et un moyen que le psalmiste utilise pour découvrir l'éternité du temps de Dieu. Une telle lecture des Psaumes, à la tête des Psaumes du règne de YHWH, permet de considérer la notion du temps de l'homme comme point de départ de la réflexion du psalmiste, et comme clé de lecture de tout le quatrième livre du Psautier. Aussi, pour recueillir les résultats de cette étude, et ainsi mieux voir notre contribution dans l'exégèse de ce Psaume, nous aimerions présenter, en guise de conclusion, quelques enjeux littéraires et théologiques qu'elle dégage.

1. La conception du psalmiste sur la fragilité humaine.

La brièveté de l'existence humaine a offert aux poètes hébreux un accès significatif, par voie de contraste, à l'inconcevable atemporalité de Dieu. La perception du temps par conséquent, invite à une forme nouvelle d'intériorité, dans la reconnaissance du caractère précaire et dépendant de l'existence humaine. Dans cette perspective, le Psaume 90 considère la fragilité de l'homme comme un code-cryptogramme de la sagesse. C'est donc à travers la reconnaissance de la fragilité de l'homme, qui ne doit plus être considérée comme une punition, mais plutôt comme une voie de sagesse, que s'appuie la réflexion du psalmiste, pour véhiculer un nouveau contenu de la foi. Pour le psalmiste en effet, Dieu est maître du temps et des Temps. Il est le maître du temps et de l'histoire de l'homme.⁸⁴¹ Cette affirmation de foi d'Israël que le psalmiste exprime dans ce Psaume, se comprend comme une confirmation de l'unicité de Dieu, comme un Dieu, maître de la création et de l'histoire. Le psalmiste a su définir ce Dieu comme celui qui a créé le monde, mais aussi comme celui qui a

⁸⁴¹ S. TERRIEN, *The Psalms*, p. 49.

guidé Israël dans le passé et continuera à le guider dans l'avenir. Il n'y a aucune confusion possible entre la création et la créature. Le Seigneur ne créait pas la terre d'Israël seul, mais il a élu Israël pour devenir, par l'obéissance à des préceptes divins, un peuple saint, un trésor unique, un royaume de prêtres.⁸⁴² On pourrait comprendre par là que le temps de l'homme a sa source en Dieu. C'est-à-dire que Dieu a créé le temps pour maîtriser l'homme.

A cet effet, sous forme de prière, תפלה le psalmiste présente la réalité de la fragilité de l'existence humaine de deux manières. D'une part, à travers la comparaison de l'homme et de Dieu et d'autre part, à travers la ressemblance de l'homme et de l'herbe. En effet, le temps de l'homme est décrit à la lumière du temps de Dieu. Ce temps de Dieu s'exprime par le biais des expressions familières à l'homme, et par les nombreux anthropomorphismes qui traversent tout le texte. Ces traits anthropomorphiques inspirent aussi bien la proximité que l'éloignement entre Dieu et l'homme. Il y a donc des différences notables entre Dieu et l'homme. On peut le voir, Dieu est éternel. Le temps n'a aucune incidence sur son être. Il vit avant le cosmos et les montagnes. Il règle la vie de la nature végétale, et la nature humaine. Tout est dans ses mains, c'est à dire le Cosmos, la nature végétale et la nature humaine. On le voit, c'est dans la constatation de cette réalité, que l'homme, décrit comme, אנוש, être de nature éphémère, vient à admirer la grandeur de Dieu. Aussi, le psalmiste en arrive à décrire le temps de l'homme à travers sa ressemblance avec l'herbe. Le cycle de la vie de l'homme et de l'herbe est ainsi décrit dans un cadre narratif, qui se résume en un seul jour. En effet, tous les deux, sont décrits comme des créatures de Dieu. Tous deux sont régis par les mêmes règles : ils naissent, ils grandissent et ils disparaissent (vv. 5-6). Cependant, l'homme est quand même différent de l'herbe parce qu'il est peut bénéficier du pouvoir de son intelligence pour compter ses jours (v. 12), et prendre conscience de ses faiblesses, et finalement rétablir sa relation avec Dieu.

Dans ce sens, en définissant le temps de Dieu comme éternel, faisant de Dieu créateur le Dieu de toute l'histoire de l'humanité, le psalmiste écarte les problèmes irréductibles et insolubles qui pourraient se poser dans la compréhension du temps

⁸⁴² S. TERRIEN, *The Psalms*, p.49.

de l'homme. L'homme comprend son temps comme limité, et lié à sa condition de créature. Aussi, au dire du psalmiste, la fragilité de l'homme ne doit en aucun cas être considérée comme un fait accidentel. Elle n'est pas non plus considérée comme un mal, mais seulement, inhérente à sa condition humaine.⁸⁴³ Comme on peut s'en rendre compte, partant de ce motif, le psalmiste relativise la souffrance qu'occasionne la fragilité du temps de l'homme. Il chante avec sérénité l'éternité de Dieu et la permanence de la souveraineté de Dieu sur tous les temps de l'homme, comme une expression de sa foi. La reconnaissance du temps de l'homme est donc l'expression de sa foi en Dieu créateur de l'homme, du cosmos et de la nature. Ce réalisme constitue à la fois une réponse au pessimisme que nous retrouvons dans les premiers versets du Psaume (vv. 1-10), et que le psalmiste essaie de dépasser par l'acceptation de la sagesse au verset 11-12, et dans les versets 13-17.

Ainsi dans ce Psaume 90, le thème des fragilités de l'homme n'est en aucun cas un concept pessimiste, mais bien une réalité lucide et acceptable. Lucide par rapport à sa vulnérabilité, et acceptable par rapport à ses limites. On peut dans ce sens à partir de ce Psaume reconnaître comment une limite peut devenir une occasion pour saisir ce que l'homme n'a pas, et ainsi parcourir un bout de chemin avec ses fragilités, avec sérénité. A la lumière de cette exégèse, l'étude sur le temps de l'homme dans le Psaume 90, éclaire d'un jour nouveau la question du rapport de l'homme fragile avec Dieu-éternel. Cette lecture est rendue possible grâce à la lecture continue du psaume dans son ensemble. Dans ce sens, plutôt que de se limiter aux aspects négatifs et tristes de la vie de l'homme que le psalmiste présente dans les versets 1-12, l'on gagnerait à lire le Psaume 90 dans son ensemble comme une instruction de sagesse : « apprends-nous à bien compter nos jours, que nous arrivions à la porte de la sagesse (Ps 90, 12). Aussi, le Psaume 90 permet d'entrer dans la sagesse qui consiste à se réconcilier avec la limite et sa vulnérabilité, en apprenant à y voir, au delà du mal qu'elles peuvent occasionner, la chance de s'ouvrir à une vie d'alliance avec Dieu. Cette sagesse dès lors, consiste à inventer un autre rapport avec Dieu. Cette nouvelle vision du temps de l'homme, présente dans les versets 13-17, s'avère être les réponses à la fragilité humaine.

Par ailleurs, le thème de temps de l'homme favorise à travers l'étude des indications temporelles présentes dans le Psaume 90, la compréhension de la conception

⁸⁴³ A. WENIN, *Le livre des Louanges*, p. 149.

linéaire du temps biblique. Ainsi on peut distinguer l'existence d'un temps de la création (v. 2), d'un temps de la vie marquée par les différents âges de l'homme (v. 10), un temps de la mort et de la souffrance de l'homme (vv. 9-10), un temps passé (v. 1), un temps présent (vv. 7-10), et un temps futur (vv. 13-17). Tous ces temps invitent l'homme à ne pas ignorer la fragilité de son existence, mais surtout à prendre conscience de sa différence avec Dieu, seul capable de transformer son existence fragile en une existence qui dure (v. 16). Dans le quatrième livre du Psautier en effet, le temps passé est décrit à travers l'évocation des noms des patriarches. Ces noms d'Abraham, d'Isaac et de Jacob traduisent non seulement la foi de ces illustres patriarches, mais aussi insinuent la présence de Dieu à travers les différentes époques et les différentes générations des hommes qui se succèdent. Finalement, le Dieu des toutes les générations dont parle le Ps 90,1-2 est celui qui a vécu avec Abraham. A cet effet, la mention du nom d'Adam (« Fils d'adam v.3 »), ancêtre de l'homme et de l'humanité jusqu'à la nomination de tous les enfants d'Adam au v. 16, tend à mettre en exergue l'unité du genre humain et établit une continuité entre les hommes du temps passé, présent et futur. Aucun des hommes n'est exempté de ce destin. Aussi, le temps passé, présent et futur sont liés dans ce Psaume comme un seul temps de l'homme, qui est entre les mains de Dieu. Cette thématique de la continuité est un des enjeux essentiels de la conception du temps d'après le Psaume 90. En définitive, le temps passé, présent, et futur forment une unité synthétique en mouvement où ces aspects du temps ont un rôle et une signification définis rapport au dessein de Dieu.⁸⁴⁴

2. La fragilité humaine comme une stratégie rhétorique.

Depuis G. H. WILSON,⁸⁴⁵ des auteurs ont démontré que le quatrième livre du Psautier constitue la réponse à la question du psalmiste à la fin du troisième livre. Aussi, à la suite de la lamentation du psalmiste sur la ruine de la monarchie davidique à la fin du troisième livre, le quatrième livre du Psautier relance l'interrogation sur la

⁸⁴⁴ M. BEAUDE, *Le temps*, p.194.

⁸⁴⁵ G. H. WILSON, *The Editing of the Hebrew Psalter*, p. 215, note à ce sujet: «In my opinion, Pss 90 – 106 function as the editorial 'center' of the final of the Hebrew Psalter. As such this grouping stands as the 'answer' to the problem posed in Ps 89 as to the apparent failure of the Davidic covenant with which Books One–Three are primarily concerned. Briefly summarized the answer given is: (1) YHWH is king; (2) He has been our 'refuge' in the past, long before the monarchy existed (i.e., in the Mosaic period); (3) he will continue to be our refuge now that the monarchy is gone; (4) Blessed are they that trust in him. The following is a brief sketch of the interrelationships between the 17 pss of Book Four ».

permanence de la **חסד** divine (Pss 89, 2. 29. 34; 90, 14) : « Où sont donc les amours de YHWH et la fidélité qu'il avait jurée à David ? ». Cette plainte du psalmiste s'appuie sur la promesse de YHWH dans 2 S 7, 15 : « Ma fidélité (**חסד**) ne s'écartera point de lui, comme je l'ai écartée de Saül, que j'ai écarté devant toi ». On retrouve le même substantif, **חסד**, à propos de la dynastie de David (2 Chr 6,42 ; Is 55, 3), conformément à la prophétie de Nathan.⁸⁴⁶ La même idée est exprimée dans 2 S 22, 51 : « Il donne de grandes victoires à son roi, il agit avec bonté, (**חסד**) envers son messie, envers David et sa dynastie, pour toujours ». Ici aussi, la bonté (**חסד**) se réfère à la préservation de la dynastie de David. Dans sa prière, le roi Salomon va se référer à cette prophétie dans 1 R 3, 6 (par 2 Ch 1,8) : « Tu as traité ton serviteur David, mon père, avec une grande bonté (**חסד**) parce qu'il a marché devant toi avec loyauté, justice et droiture de cœur à ton égard, tu lui comme gardé cette grande fidélité en lui donnant un fils qui siège aujourd'hui sur son trône ». Comme on peut le voir, la **חסד** est toujours rappelée à l'occasion d'une épreuve qu'Israël considère comme le châtement de Dieu. C'est la même **חסד** qui est aussi demandée dans ce contexte, après la chute de la monarchie de David.

La réponse du psalmiste sur la permanence de la **חסד** divine apparaît avec clarté dans le quatrième livre du Psautier. En effet, dans une première section littéraire, les Psaumes 90-92, liés thématiquement autour du thème de Dieu-refuge de l'homme fragile, recentrent la question de la fragilité de l'homme en fonction du thème de l'éternité de Dieu. A travers les correspondances thématiques de ces Psaumes, se dessine l'itinéraire théologique du psalmiste qui va de la plainte du psalmiste sur la fragilité de l'homme, à l'action de grâce pour Dieu pour la protection qu'il assure en faveur de son fidèle. A cet effet, la demande de la **חסד** de Dieu formulée au Ps 90, 14, va évoluer en promesse au Ps 91, 16, pour finalement se traduire en motif d'action de grâce au Ps 92, 2-3, pour le salut que Dieu donne à son peuple :
« Qu'il est bon de célébrer le Seigneur et de chanter pour ton nom, Dieu Très-Haut. De proclamer dès le matin ta fidélité (**חסד**) et ta loyauté durant les nuits ».

⁸⁴⁶ H. J. ZOBEL, **חסד**, p. 58. Voir 2 S 7.15. Cette expression est formulée autrement dans Ps 21,8.

Ainsi, par delà, la protection que YHWH assure à ses fidèles, le Ps 92 présente une ébauche de réponse à l'angoisse exprimée par le psalmiste à la fin du troisième livre. Cette **חסד** de Dieu constitue à la fois la réponse à la demande du Ps 90, 13, et la raison d'être de l'action de grâce du psalmiste dans le Ps 92, 3. Dans le même sens, les Psaumes dits du règne de YHWH, (Pss 93-100), qui font suite à cette première section littéraire du quatrième livre du Psautier, vont continuer à explorer le champ de la **חסד** de Dieu pour son peuple. Ici cependant, la permanence de la **חסד** de Dieu se trouve être en connexion de manière explicite avec le thème du règne de Dieu. Dans ce sens, les Psaumes 93-100 proclament la reconnaissance de la puissance de Dieu comme créateur du cosmos, de la nature et de l'homme, dont le règne n'a pas de fin. La **חסד** est ainsi présenté comme une présence de Dieu à côté de son peuple. La **חסד** est à l'œuvre dans l'action et l'intervention de Dieu auprès de son peuple. Aussi, la **חסד**, considérée comme une aide divine, vient au secours de l'homme dans la tourmente (Ps 94, 18). Elle reste la seule force de l'homme (Ps 26, 3; 41, 4; 119, 117), mais aussi la seule motivation qui pousse Dieu à agir en faveur de l'homme (Ps 98, 3). A la fin de cette section littéraire, le Ps 100, 5, identifie Dieu à sa **חסד**, et en fait comme au Ps 92, 3 la raison d'être de son action de grâce. Dans la troisième section littéraire du quatrième livre, les Psaumes 101-106 présentent la **חסד** en connexion avec le thème de la restauration du peuple. Dans cette troisième section, après une absence prolongée dans les Psaumes 93-100, le nom de David refait surface, pour célébrer la **חסד** de YHWH (Ps 101, 1) et sa tendresse **רחם** (Ps 103, 13). Au Ps 103, 7-8, le psalmiste reprend explicitement la formule d'Ex 34, 6 : « Le Seigneur, Dieu est miséricordieux et bienveillant, lent à la colère, plein de fidélité et de loyauté ». C'est au nom de cette **חסד** que Moïse dans le désert a supplié Dieu, et celui-ci l'a exaucé. (Ex 32, 12).

On peut dire au regard de ce qui vient d'être dit, que le quatrième livre du Psautier en réponse à la question de la fragilité de l'homme, présente la **חסד** comme un geste concret d'assistance et d'amour de Dieu à l'égard de l'homme. En parlant de la **חסד**, le psalmiste voudrait signifier que Dieu écoute, pardonne, et restaure. Cette **חסד** est la qualité première de Dieu de l'alliance. Le Dieu des psalmistes est essentiellement un Dieu fidèle sur qui on peut compter en tout temps et en toute situation.

Aussi, l'interrogation du psalmiste trouve dès lors la réponse dans le quatrième livre du Psautier, à travers la permanence de la חסד de Dieu auprès de son peuple. Cette חסד demeure la seule motivation qui justifie son intervention en faveur de l'homme.

Dans cette perspective, la question du temps de l'homme plus précisément, de la limite de l'existence de l'homme, apparaît comme une stratégie rhétorique pour solliciter cette חסד divine. Avec P. DRIJVERS, on note que dans les Psaumes de supplication, plusieurs motifs, comme la confession des péchés et la pénitence qui s'expriment par le jeûne et la mortification, la faiblesse native de l'homme, la brièveté et la fragilité de la vie de l'homme, sont autant des thèmes que le pénitent exploite pour solliciter la faveur et la bonté de Dieu.⁸⁴⁷ Nulle part dans le Psautier le pénitent ne demande à YHWH de lui épargner un châtement qu'il aurait mérité à cause de son péché. Le pécheur n'accomplit aucun sacrifice d'expiation ni un quelconque rite purificateur, dont il aurait à prendre l'initiative pour obtenir le pardon de Dieu. Mais il n'a d'autres recours que la pitié de YHWH (Ps 102, 14; 103, 13). Aussi, cherche-t-il à émouvoir Dieu en évoquant la brièveté de la vie humaine (Ps 89, 48; 90, 10; 103, 15-16) que son absence rend absurde et vide. Dans ce sens, l'homme pour qui la fuite du temps et la fragilité de son existence sont source et cause de souffrances, ne peut qu'implorer la bonté de Dieu pour mettre fin à ses souffrances. En évoquant dans ce sens la fragilité de l'homme, le psalmiste désire convaincre YHWH de ne pas oublier sa nature faible, et ainsi de revenir vers lui. La fragilité sert d'argument en vue d'obtenir la faveur de Dieu. Le Psaume 90 n'est pas le seul à utiliser cette stratégie. Au Ps 25, 18, le psalmiste argue aussi sa misère et sa faiblesse : « vois ma 'misère' (עמל) et regarde ma peine ». Il étale la misère liée à sa nature, et évoque la bonté de Dieu comme autrefois au v. 6

Dans le quatrième livre du Psautier, cette misère de l'homme est présentée à côté de la bonté de Dieu, dans deux psaumes, les Psaumes 90 et 103. Les ressemblances entre les deux Psaumes sont frappantes. On le voit, les fautes (עוין) de l'homme sont évoquées (Pss 90, 7-8; 103, 3. 10. 12), de même que la permanence de la bonté divine (חסד) sur les fidèles de YHWH (Ps 90, 14; 103, 4. 8. 11. 17-18), le rassasiement (שבוע) que YHWH accorde à l'homme (Ps 90, 14; 103, 5), l'intercession

⁸⁴⁷ P. DRIJVERS, *Les Psaumes. Genres littéraires et thèmes doctrinaux*, p. 115.

de Moïse (Ps 90, 1; 103, 7). Dans les deux Psaumes aussi, le psalmiste termine sa supplication par demander, comme Moïse dans le désert la faveur de Dieu : la pitié, (נחם) de YHWH pour ses serviteurs (Pss 90, 13; 103, 13). Cette proximité entre les deux Psaumes, amène à interpréter dans le même sens ces deux poèmes. En effet, ils sont une réflexion théologique qui se fonde sur la relation entre la bonté de Dieu, et la fragilité de l'existence de l'homme. A l'instar de Moïse dans le désert (Ex 32, 12-13) qui ne plaide pas la cause du peuple coupable, ni ne présente d'excuse, mais qui s'appuie sur la bonté de Dieu, et lui demande de s'examiner soi-même, le psalmiste au verset 13, renouvelle cette demande sur la permanence de la bonté de Dieu en faveur de son peuple. En reprenant le même thème, le Psaume 6, 5 unit les deux demandes, à savoir, le renoncement de la colère de Dieu et la permanence de la bonté de Dieu. En effet, le psalmiste dit explicitement « Reviens, Seigneur, délivre-moi, sauve-moi à cause de ta fidélité ». L'utilisation de la formule *שובה יהוה* est identique dans les deux Psaumes (Pss 6, 5; 90, 13). Cette dénomination divine *יהוה* dans ce verset est à juste titre, une allusion à la familiarité entre YHWH et Israël, qui est censé protéger son peuple, et ses serviteurs.⁸⁴⁸ On peut dire que le psalmiste est conscient qu'il s'adresse à un Dieu proche, que ses pères ont connu. Ici, le psalmiste à travers l'évocation du Dieu de ses pères à qui il fait confiance, il affirme à la fois la continuité du temps de la communauté des serviteurs, et relativise le sentiment de douleur et de souffrance que l'homme éprouve par rapport à la fragilité de son temps.

Evoquer donc la fragilité humaine dans ce cadre, n'est ni un mal, encore moins un malheur, mais au contraire, un des lieux où se révèle la tendresse de Dieu».⁸⁴⁹ A cet effet, présenter la fragilité du temps de l'homme dans un corpus qui affirme non seulement l'éternité de Dieu, mais également son règne éternel, et devient une stratégie que le psalmiste utilise pour solliciter la *חסד* Dieu comme le maître du temps et de l'histoire de l'homme, aussi bien dans le passé, le présent que dans l'avenir. Comme le note R. ALTER, la fragilité de l'existence de l'homme devient ici un thème fondamental, mais aussi un accès significatif, pour véhiculer une perception tout à fait originale de la foi.

⁸⁴⁸ W. H. SCHMIDT, « Der du die Menschen lässt sterben », p. 127.

⁸⁴⁹ A. WENIN, *Le livre des Louanges*, p. 156.

CONCLUSION GENERALE.

Que les psaumes soient des poèmes, nul n'en doute. Et ils n'ont pas manqué de chantres pour en célébrer la beauté. La littérature poétique à travers la variété de ses procédés et de ses structures permet d'exprimer une perception distincte, parfois radicalement nouvelle du temps, de l'espace, de l'histoire, de la création et du destin de l'individu.⁸⁵⁰ L'étude du Psaume 90 que nous venons de faire ne peut que confirmer ces évidences. Pour ce Psaume attribué à Moïse, et doublé d'une thématique sur le temps de l'homme, il apparaît presque nécessaire de découvrir sa raison d'être dans le Psautier et la particularité de son thème pour la compréhension du thème du règne de YHWH dans le quatrième livre du Psautier. Le Psaume 90, dit « Psaume de Moïse », renferme un double objectif : il est à la fois une parole d'un homme adressée à son Dieu pour obtenir la faveur de sa bonté et une parole de sagesse mise dans la bouche du plus grand personnage de l'Ancien temps, pour inviter le peuple d'Israël à tenir un équilibre entre le réalisme de son existence pénible et son espérance en Dieu. A cet effet, le Psaume 90 porte un projet d'espérance. Il est à ce titre le produit d'une littérature sapientielle post-exilique, qui n'a d'autre but que de réveiller la foi et la confiance du peuple d'Israël, à travers la reformulation des termes et la résurgence des écrits qui rappellent la fidélité de Dieu à l'égard de son peuple, comme dans le passé. Pourtant, l'objectif de cette étude n'était pas tant de mettre en lumière le regard que l'homme biblique portait sur ses fragilités, mais plutôt de fixer l'attention sur les réponses que le psalmiste donne à l'épineuse question du temps de l'homme comme un thème théologique, et ainsi de dévoiler une forme nouvelle d'intériorité dans la reconnaissance du caractère précaire et dépendant de l'existence humaine.

Pour ce faire, cette recherche, comme l'indique son objectif, a été menée selon deux axes majeurs. Le premier qui s'est voulu essentiellement exégétique, avait pour but de dégager le message fondamental du Psaume à partir de l'interprétation de ses indications temporelles. Aussi, trois démarches critiques nous ont aidés à finaliser cette quête. La critique textuelle, la première menée dans ce cadre, avait pour objectif de dépouiller le texte hébreu massorétique de tous les éléments susceptibles de corrompre son interprétation. Le défi était d'assumer les leçons difficiles du texte hébreu et de tenter de les résoudre à partir du texte hébreu massorétique lui-même. Néanmoins, nous avons pu mener, en marge de cette critique du texte hébreu

⁸⁵⁰ R. ALTER, *L'art de la poésie hébraïque*, p. 158.

massorétique, une étude critique de la version de la LXX, dont les résultats ont révélé, d'une part la présence d'écarts importants entre les deux versions, et d'autre part, la divergence théologique dans la façon de comprendre les deux versions. A ce sujet, les recherches menées dans le cadre des études sur la LXX, nous ont aidées à considérer le texte du Psaume 90, dans ses deux versions, comme des textes comportant une autonomie et une cohérence propres.

A l'issue de cette critique textuelle, cette recherche a pu élucider l'épineuse question de la structure littéraire du Psaume 90. En effet, à la suite des observations de H. GUNKEL sur la double origine du texte, notre hypothèse de travail a été de regarder l'ensemble du Psaume 90 comme une unité littéraire. Aussi, à l'aide de la radiographie des éléments structurels du texte, nous avons pu lire le motif de la fragilité humaine, bien présent dans la première partie comme le thème majeur de l'ensemble du Psaume. Ce motif de la fragilité humaine s'est vu représenté l'objet même de la plainte du psalmiste aux versets 1-12, mais aussi s'est révélé comme une réponse aux questions sur le phénomène du temps de l'homme et sur son lien avec la souffrance de l'homme. On retrouve les réponses à cette question dans les derniers versets du Psaume 13-17 qui portent l'espérance du psalmiste. L'avantage d'une telle lecture de radiographie structurelle avait pour objectif d'unir les deux parties du Psaume comme un texte unique. En ce sens, les deux parties doivent être considérées comme deux mouvements d'un même discours poétique.

L'étude de la structure du Psaume 90 a ouvert la voie à l'analyse sémantique des indications temporelles présentes dans ce Psaume. Cette hypothèse de lecture a été considérée comme le point de départ de notre interprétation du Psaume 90. Nous avons pu envisager la manière dont le temps est représenté à travers ses variations (le jour, la nuit, le soir, l'aube), ses différents aspects (ponctuel, cyclique, unique, long, bref) et sa chronologie (passé, présent, futur). L'objectif était de cerner l'impact, mais aussi de montrer l'apport de la notion de temps pour la compréhension du message du Psaume 90. A la suite de ces résultats, nous avons pu isoler le motif du temps de l'homme, ou plutôt celui de la fragilité de son existence, à la fois comme thème majeur, mais aussi comme une stratégie rhétorique que le psalmiste a utilisé pour livrer le message théologique du Psaume 90. Le motif de la fragilité de l'existence de l'homme se dégage dès lors dans ce Psaume comme une

caractéristique de la condition de nature et un trait du destin commun de tous les hommes, et d'autre part, comme une occasion pour l'homme de reconnaître l'éternité de Dieu. Une telle réflexion aide à comprendre la fragilité de l'existence de l'homme, non comme une punition divine, mais comme une réalité positive. En plus des indications temporelles au sens strict, que regorge ce Psaume, nous avons encore pu étudier, à l'aide des formes verbales, des métaphores et des indices temporels, d'autres formes de temps qu'il comporte. Aussi, avons-nous pu établir un rapport entre les trois temps de l'homme présentés dans le Psaume. Dans ce rapport, l'époque des patriarches est évoquée comme modèle du temps présent et gage du nouveau rapport que le serviteur de Dieu est censé établir avec son Dieu. Dès lors, nous avons considéré la présentation du temps de l'homme dans le Psaume 90 en trois phases: le temps passé, le temps présent et le temps futur. Pourtant, ces différents temps de l'homme doivent être regardés comme des phases d'un seul temps donné par le créateur. Ces temps se présentent comme des moments interconnectés et indépendants. Dans ce sens, le Psaume se termine en présentant avec fierté le projet d'espérance qu'il porte pour la restauration d'Israël. On peut dire à cet effet que bien qu'il ne soit pas à proprement parler un traité sur le temps de l'homme, le Psaume 90 donne un aperçu de la sagesse sur les questions de la fragilité du temps de l'homme à l'époque post-exilique. Dans ce sens, le Psaume 90 se trouve être un puissant chant d'espérance et d'assurance en Dieu.

Dans un deuxième axe, essentiellement théologique, l'objectif a été de dégager les implications de cette notion plurielle du temps du Ps 90 pour la compréhension du message du quatrième livre du Psautier. D'une part, il s'agissait à proprement parler d'étudier le lien qui existe entre le Ps 90 et les Psaumes du quatrième livre, et d'autre part, d'évaluer la question de la place et de la fonction du Psaume 90 au sein du quatrième livre. A l'aide de la concaténation des mots qui lient les différents Psaumes du quatrième livre, nous avons pu lire les Psaumes de ce quatrième livre comme autant de chapitres d'un seul livre. Le message du quatrième livre apparaît dès lors avec netteté : Il existe une unité et une cohérence littéraires entre les dix-sept Psaumes du quatrième livre du Psautier. A l'issue de ces analyses des Psaumes, nous avons présenté le Psaume 90, non seulement comme une introduction, mais aussi comme un Psaume-programme du livre quatrième du Psautier. En effet, à l'introduction du quatrième livre des Psaumes du règne de YHWH, le Psaume a pu

mettre, l'un contre l'autre, les thèmes de la fragilité de l'homme, et celui du règne de Dieu. Comme on a pu le voir, les Psaumes du quatrième livre, à la suite du Psaume 90, présentent la fragilité de l'homme, identifié à Israël, déchu à la suite de la monarchie de David, et l'invitent à renouer avec la foi de Moïse, l'intercesseur par excellence d'Israël. Comme au Psaume 90, le psalmiste s'attribue le rôle de Moïse et sollicite le motif de la fragilité du temps de l'homme pour comprendre le thème du règne de Dieu, en montrant que, contrairement à la fragilité de l'existence de l'homme et de ses institutions, le temps de Dieu est éternel. Son règne n'ayant ni début, ni fin. Il montre que la seule prise de conscience de cette réalité est une invitation à entrer dans la sagesse (Ps 90, 12). Aussi, le Psaume 90 présente-t-il une autre conception de la fragilité de l'existence de l'homme : ce thème se trouve ici dépouillé de tout son contenu péjoratif et pessimiste, pour fonctionner comme une leçon de sagesse. Il se comprend comme une clé de lecture des Psaumes du Règne de Dieu. Ainsi, ces deux thèmes : la fragilité de l'existence humaine et le règne de YHWH, forment une unité indissociable. Dans ce sens, le Psaume 90 énonce déjà, contrairement à la plainte exprimée par le psalmiste à la fin du troisième livre, la nouveauté qu'apporte le quatrième livre : il annonce la permanence de la bonté de Dieu envers son peuple. Dieu est roi de l'univers, sa fidélité et sa bonté sont éternelles. Il le manifeste à l'égard de tous ses serviteurs comme à l'époque où il était le refuge d'Israël.

De plus, le Psaume 90 se doit-être lu comme une grille de lecture ou un Psaume-programme du quatrième livre du Psautier, dont, il énonce les thèmes qui sont développés dans le quatrième livre du Psautier. A ce titre, cette étude a révélé l'importance des indications temporelles majeures du Psaume 90, qui reviennent dans le quatrième livre comme une réponse à la question posée par le psalmiste à la fin du troisième livre du Psautier. Dans ce sens, la mention de Moïse et le titre de עבד, ont été étudiés dans une visée historique comme des indices temporelles, tandis que les motifs de חסד et de la הדר ont été regardés dans un sens théologique comme des réponses à la fragilité de l'existence humaine, et aux effets de la colère de Dieu sur l'homme. A la faveur de cette étude, nous avons pu constater que ces deux titres sont porteurs des messages qui aident à mettre en lumière la conception du temps de l'homme que le psalmiste véhicule dans ce Psaume. En effet, la mention du nom de Moïse est utilisée dès le premier Psaume de ce livre comme un

indice du temps passé. Par ce nom, le psalmiste évoque le passé comme une proposition de foi pour le temps présent et temps le futur. Dans le contexte du quatrième livre du Psautier, cette conception du temps qui découle du Psaume 90 s'avère être une ébauche de réponse à la question de l'échec de la monarchie davidique qui conclut le livre troisième du Psautier. Le grand homme des temps glorieux du passé, bien avant David, vient intercéder en faveur de son peuple, pour relancer la confiance en Dieu et susciter une espérance au cœur des croyants. Avec cette lecture, le temps passé n'est jamais loin derrière les hommes, mais il est projeté en avant. Il revient dans le temps présent, pour préparer dans le temps futur, des relations harmonieuses avec Dieu. Le psalmiste recourt au temps des Pères (le temps passé) pour construire une espérance en un avenir avec Dieu. Cette conception du temps, avec le passé qui revient et qui s'actualise pour orienter le présent et l'avenir, fut un lieu où Israël a puisé sa force pour vivre et braver ses difficultés présentes. Dans ce sens, on peut comprendre que pour le psalmiste, le passé, le présent et l'avenir sont appréhendés comme des instants de vie de l'homme. Hier, aujourd'hui et demain sont interconnectés et servent à l'homme pour la vie. Ce langage, avec des indications temporelles mises au service de la littérature psalmique, donne au Psaume 90 la stature d'une vraie leçon de sagesse et d'une vraie clé de lecture pour comprendre le thème du livre quatrième du Psautier : YHWH est en effet Eternel, et il accorde à l'homme qui croit comme à l'époque de Moïse la chance de bénéficier de ses nombreuses grâces, car il protège son serviteur. Quant au titre de עֶבֶד, il se conçoit non seulement comme une indication du prolongement du temps de l'homme dans l'avenir, mais aussi comme un indice de l'espoir que porte tout un peuple en la puissance créatrice de son Dieu.

La conclusion de cette étude ne pourra être qu'une hypothèse pour éclairer les recherches bibliques sur la question de la fragilité de l'homme d'une part et d'autre part pour enrichir le débat sur la recherche canonique du Psautier.

Concernant le thème de la fragilité de l'homme, avec le Psaume 90 on peut noter que l'homme peut affirmer sa foi en Dieu, comme maître des temps et de l'histoire de l'homme, sans être perturbé par les limites que lui impose son état d'être mortel. Dans ce sens, la foi que prône le Psaume 90 rime avec réalisme. Ce réalisme de la vie apparaît comme une condition indispensable pour reconnaître et affirmer la

souveraineté de Dieu comme maître des temps. Accepter cette condition de créature fragile, c'est reconnaître que l'homme partage le même sort avec toutes les créatures de Dieu, mais en plus, est capable de s'ouvrir à la sagesse, une sagesse capable de l'aider à assumer le destin fragile de son existence et à assumer sa (ses) fragilité(s) humaine(s). Aussi, plutôt que de se limiter aux apparentes fragilités de l'homme, qui ne sont du reste que l'expression de la condition normale de l'homme, le Psaume 90 pousse loin la réflexion de l'homme en l'amenant à regarder le temps passé où Israël, à travers l'intercession de Moïse, a bénéficié de la présence de Dieu. Le recours au temps passé renouvelle le projet d'espérance qui se fonde sur la bonté et sur la fidélité de Dieu pour ses serviteurs.

De plus, la prière de Moïse dans le Psaume 90, comme dans Ex 32, éclaire d'un jour nouveau le thème de la bonté de Dieu. En effet, dire que Dieu est lent à la colère et plein d'amour, se comprend comme un appel au retour vers Dieu. Dès lors, plaider la faveur de Dieu en arguant la faiblesse et la vulnérabilité de l'homme se doit être interprété comme une stratégie rhétorique. Dans ce sens, aux prises avec cette question du temps de l'homme, qui au départ peut être perçu comme un message de tristesse et de désolation, où l'homme fragile, mortel, qui ressemble à une herbe, pour qui le temps est comme un jour, la durée de sa vie est limitée, et qui brûle devant le feu de la colère de Dieu, se révèle une vision positive de la vie. Grâce à l'intercession de Moïse, la réponse à cette question est loin d'être négative. Le Psaume 90 propose à l'homme d'assumer la condition de sa nature et de compter sur la bonté de Dieu. Ce réalisme traduit le sentiment du peuple d'Israël après l'Exil, qui espère et attend des matins ensoleillés et le retour en grâce de Dieu auprès de son peuple.

Une double perspective clôt l'étude du Psaume 90. D'une part, eu égard à la tension entre le réalisme de la vie et l'espérance en Dieu, le Psaume 90 s'avère être une philosophie de vie, qui aide l'homme à vivre avec ses fragilités. L'homme comprend les illusions de sa toute-puissance, pendant que ses institutions vacillent au gré du temps, mais que demeure l'alliance avec Dieu au-delà des institutions des hommes. Ainsi, se rendre compte des limites du génie humain et les accepter avec humilité s'avère être une attitude de grande sagesse. D'autre part, en considérant le motif de la fragilité du temps par rapport au thème du règne de Dieu, le temps de l'homme

apparaît comme une stratégie pour solliciter la bonté de Dieu envers son peuple. Le psalmiste demande à l'homme de ne pas oublier sa vulnérabilité, de ne pas se barder de certitudes, surtout de l'illusion que les humains pourraient triompher durablement. Se mettre dans la condition de l'homme frêle et fragile pour solliciter la faveur de Dieu met en valeur l'intercession de Moïse, le seul à qui Dieu a révélé sa manière d'agir. Dans le Psaume 90, la raison d'être d'une telle prière reste cette conviction : Dieu est lent à la colère et miséricordieux. Un tel Psaume de Moïse dans le Psautier de David restitue à la bonté de Dieu sa valeur permanente, et à Dieu sa véritable place de créateur de l'homme. Il l'aime et lui pardonne ses égarements. Aussi, plutôt que de s'enfermer dans les souffrances liées à la brièveté de son temps, l'homme doit porter son regard sur la bonté de Dieu, qui n'abandonne jamais son serviteur. A la question du psalmiste sur la fragilité de l'homme, le Ps 90 présente une ébauche de réponse : l'homme est appelé à prendre conscience de ses fragilités, et à ne jamais oublier que par le travail de ses mains (v. 11-12). Dieu lui assure la continuité de la vie (v. 16) à travers sa חסד (v. 14). Cet art de vivre repose sur la bonté, רַחֲמֵי, de Dieu, qui donne sa part d'éternité à ses serviteurs. Dans ce sens, au début du quatrième livre, ce message révèle une stratégie à double volet : il s'agit d'une part d'amener l'homme à relativiser ses fragilités, et d'autre part, à accepter de se laisser conduire par la lumière de Dieu.

Par rapport au débat sur la recherche canonique du Psautier, cette étude révèle l'importance du lien à établir entre un Psaume précis et le livre dans lequel il se trouve. A cet effet, l'interprétation d'un Psaume particulier, à partir de la place qu'il occupe dans un livre donné, est à même d'apporter une lumière nouvelle sur le message qu'il renferme d'une part, et d'autre part d'éclairer d'un jour nouveau le contexte du livre dans lequel il se trouve. Une telle orientation rehausse l'importance du Psautier comme un livre. Cette hypothèse est d'autant plus vérifiable à travers l'étude que nous avons menée par le biais d'un thème, sur la place du Psaume 90 à l'intérieur du quatrième livre du Psautier. Cette étude a pu se pencher sur les termes que le Psaume a utilisés pour indiquer les fragilités de l'homme et sur les réponses qu'il réserve à cette question. Elle a aussi jeté un regard sur l'impact de ce Psaume dans le livre quatrième du Psautier et ainsi, examiné au moyen des mots crochets qui relient les dix-sept Psaumes du quatrième livre, l'unité thématique et la cohérence de ce corpus que nous reconnaissons à juste titre comme le cœur

théologique du Psautier.⁸⁵¹ On peut dire à cet effet que la question de la fragilité humaine abordée dans ce livre se trouve être en rapport avec les souffrances de l'homme à la suite de la chute la monarchie et de l'Exil du peuple d'Israël. Ce motif de la fragilité humaine se trouve être éclairée par le biais des réponses que chaque Psaume lui réserve dans le quatrième livre du Psautier. Dans ce sens, tout le livre quatrième du Psautier se veut être une réponse à la question sur la chute de la monarchie à la fin du troisième livre du Psautier.

A la fin de cette étude, force nous est d'affirmer que nous avons pu lire le Psaume avec son thème comme une pièce maîtresse de ce grand ensemble littéraire qu'est le quatrième livre du Psautier. Et à partir de ce thème, nous avons pu déceler l'intention des rédacteurs du Psautier. Le Psaume 90 oriente la lecture du quatrième livre du Psautier. Dans cette perspective, l'intérêt pour la configuration canonique du Psautier se veut être une autre manière de lire et de comprendre les Psaumes et le Psautier. Car si le Psautier se comprend comme un livre à part entière, les Psaumes doivent être considérés comme des chapitres interconnectés par des thèmes et des mots crochets, qui favorisent la compréhension du livre dans son ensemble. Une telle considération éclaire à la fois le message théologique du Psautier et donne au *Sitz im leben in der Literatur* toute son importance. Comme une bonne introduction du livre quatrième du Psautier, le Psaume 90 prépare la voie à une traversée qui éclot telle une fleur au cœur du jardin des Psaumes du règne de YHWH.

⁸⁵¹ J. C CLINTON McCANN, *A theological introduction to the Book of Psalms*, p. 155.

VI. Liste des abréviations et sigles.

1. Ouvrages, revues et collections

Bib	Biblica
BCH	Bulletin de correspondance hellénique
BK	Biblischer Kommentar
BL	Biblical Literature
BN	Biblische Notizen
BP	Biblical Perspective
BTB	Biblical Theology Bulletin
BVC	Bible et Vie Chrétienne
BZ	Biblische Zeitschrift
BZAW	Beihefte der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CE	Cahiers Evangile
CBL	Collectanea Biblica Latina
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CRB	Cahiers de la Revue Biblique
DBS	Dictionnaire de la Bible Supplément
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FN	Festschrift Nötscher
HThR	Harvard Theological Review
Int	Interpretation
JBL	Journal of Biblical Literature
JBQ	Jewish Bible Quarterly
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JSJ	Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JSS	Journal of Semitic Studies
JTS	Journal of Theological Studies
LV	Lumen Vitae
NRT	Nouvelle Revue Théologique
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung
RA	Revue Augustienne
RB	Revue Biblique

RivB	Rivista Biblica
RE	Review and Expositor
RHPPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
RScR	Revue des Sciences Religieuses
RT	Revue Thomiste
RThP	Revue de Théologie et de Philosophie
RTL	Revue Théologique de Louvain
SBE	Studia Biblica et Ecclesiastica
SBT	Seminar für biblische Theologie
SE	Sciences et Esprit
SJOT	Scandinavian Journal of the Old Testament
SJT	Scottish Journal of Theology
PIBA	Proceedings of the Irish Biblical Association
PTR	Princeton Theological Review
T	Theologika
TGUOS	Transactions of the Glasgow University Oriental Society
TZ	Theologische Zeitschrift
VT	Vetus Testamentum
VTS	Vetus Testamentum Supplement
VS	Vie Spirituelle
WTJ	Westminster Theological Journal
WBC	Word Biblical Commentaries
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZTK	Zeit für Theologie und Kirche

VII. BIBLIOGRAPHIE

1. Textes, concordances, grammaires, dictionnaires.

a) Textes

α) Éditions de la Bible

ELLIGER, K./RUDOLPH, W., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1984.

RAHLFS, A., *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum X. Psalmi cum Ordis*, Göttingen, Vanderhoeck & Ruprecht, 1967.

RAHLFS, A., *Septuaginta. Editio altera*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2004.

β) Traductions de la Bible

DESEILLE, P., *Les Psaumes. Prière de l'Eglise. Le Psautier des Septante*, Ymca Press, 1979.

DHORME, E., *La Bible de la Pléiade II*, Paris, Gallimard, 1959.

γ) Littérature patristique

AUGUSTIN., *Commentaire du Psautier*, PL XXXVIII, Bibliotheca Cleri Universae, 1861.

ATHANASE., *Commentaire du Psautier*, PG XXVII, Bibliotheca Cleri Universae, 1857.

BASILE, *Homiliae in Ps 1, 3 ad v. 1*, PG XXIX, Bibliotheca Cleri Universae, 1857.

EUSEBE, *Commentaire sur le Ps 62, ad v.2-3*, PG XXIII, Bibliotheca Cleri Universae, 1967.

GREGOIRE DE NYSSE, *Sur les Titres des Psaumes*, Paris, Cerf, 2002.

JEROME, *Commentaire du Psautier*, PL. XXIX, Bibliotheca Cleri Universae, 1865.

δ) Textes rabbinique et littérature juive médiévale

BRAUDE, W. G., *Midrash Tehillîm*, Yale Judaica Series 13; 2 vols; New Haven, Yale University Press, 1959.

BUBER, S., *Midrash Tehillîm*, Vilna, Romm, 1891.

RABBI AVROHOM CHAIM FEUER, *Midrash Tehillîm*, Published ArtScroll, Mesorah Publications, 1985.

GRUBER, M. I., *Rashi's commentary*, Boston, Brill Leiden, 2004.

b) Concordances, dictionnaires, grammaires, philologie biblique

ALETTI, J. N/ GILBERT, M/ SKA, J. L/ VULPILLIERS, S., *Vocabulaire raisonnée de l'exégèse biblique*, Paris, Cerf, 2005.

BAILLY, A., *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1894.

BALZ, H/ SCHNEIDER, G., *Exegetisches Wörterbuch zu Neuen Testament*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1980.

BAUER, W/ ARNT, W/ GINGRICH, F. W., *A Greek English lexicon of the New Testament and the Other Early Christian literature*. University of Chicago Press, 1992.

BAUMGARTNER, W/ KOEHLER, L., *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*. New York-Köln, Leiden-Brill, Leiden-Boston-Köln, 1999.

BLASS, F/ DEBRUNNER, A/ REHKOPF, A., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.

BOTTERWECK, G. J/ RINGGREN, H/ FABRY, H.J., *Theological Dictionary of the Old Testament*, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan Rapids, 1977-2001.

CHANTRAINE, E P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, 2 vol. Paris, Editions Klincksieck, 1990.

CLINES, D. J. A. (éd), *The Dictionary of Classical Hebrew*, 4 vol., Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993-1998.

EVANS, T. V., *Verbal Syntax in the Greek Pentateuch. Natural Greek Usage and Hebrew Interference*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

GESENIUS, W., *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 18^{ème} édit, Berlin/ Heidelberg, Springer, 1987-2010.

GROSS, W., *Verbform und Funktion. wayyiqtol für die Gegenwart ? Ein Beitrag zur Syntax poetischer althebräischer Texte*, St. Ottilien, EOS-Verlag, 1976.

HATCH, E/ REDPATH, H., *A Concordance to the Septuagint*, Oxford, Clarendon Press 3 vols, 1897-1906.

JOÜON, P., *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, Institut Biblique Pontifical, 1923.

JOÜON, P/ MURAOKA, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, 2 vols, Rome, Institut Biblique Pontifical, 2000.

KOPF, L., « Arabische Etymologien und Parallelen zum Bibel wörterbuch », *VT* 8, 1958, 161-215.

LETTINGA, J. P., *Grammaire de l'hébreu biblique*, Leiden, Brill, 1980.

LIDDELL, H. G/ SCOTT, R., *A Greek English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

LUST, J/ EYNIKEL, E/ HAUSPIE, K., *A Greek English Lexicon of Septuagint*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1992.

MICHEL, D., *Grundlegung einer hebräischen Syntax*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1977.

MOULTON, J. H/ MILLIGAN, G., *The Vocabulary of the Greek New Testament*, Londres, Hodder & Stoughton, 1952.

MURAOKA, T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint, Chiefly of the Pentateuch and the Twelve Prophets*, Louvain, Peeters, 2002.

OLOFSSON, S., *The LXX version. A Guide to the Translation Technique of the Septuagint*, Stockholm, Almquist & Wiksell, 1990.

PREVOST, J. P., *Petit Dictionnaire des Psaumes*, CE. 71, Paris, Cerf, 1990.

REHKOPF, F., *Septuaginta-Vokabular*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

REYMOND, P., *Dictionnaire d'Hébreu et d'Araméen Bibliques*, Paris, Le Cerf / Société Biblique Française, 1991.

RÖMER, T/ MACCHI, J. D., *Guide de la Bible hébraïque*, Genève, Labor et Fides, 1982.

SPICQ, C., *Lexique Théologique du Nouveau Testament*, Fribourg, Suisse/ Paris, Editions universitaires de Fribourg / Cerf, 1991.

THACKERAY, H. St J., *A Grammar of the Old Testament in Greek according to the Septuagint*, Cambridge, Cambridge University Press, 1909.

WALTKE, M/ O'CONNOR, B., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 1990.

WATSON, G. E., *Classical Hebrew Poetry*, New York, Clark, 1984.

c) Critique textuelle

ABU - Alliance Biblique Universelle, *Compte Rendu préliminaire et provisoire sur le travail d'analyse textuelle de l'Ancien Testament Hébreu*, vol 3, Stuttgart, United Bible Societies, 1977.

BARTHELEMY, D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament, Tome 4. Les Psaumes*. Fribourg/Göttingen, Academic Press Fribourg/Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.

TOV, E., *Textual criticism of the Hebrew Bible*, Second revised edition, Minneapolis, Fortress Press, 2001.

2. Commentaires et études sur les psaumes

ALDEN, R. L., « Chiastic Psalms I-II-III. A Study in the Mechanics of Semitic Poetry in Psalms 1-150 », *JETS* 17, 1974, 11-18.

ALETTI, J. N/ TRUBLET, J., *Approche poétique et théologiques des Psaumes. Analyse et Méthodes*, Coll. Initiations, Paris, Cerf, 1983.

ALONSO SCHÖKEL, L./CARNITI, C., *Salmos II : 73–150, traducción, introducciones y comentario* Estella, Navarra, 1996.

ANDERSON, A. A., *The Book of Psalms*, 2 vols, London, Oliphants, 1972.

ANDERSON, R. D., *The Division and Order of the Psalms*, *WTJ* 56, 1994, 219-241.

AUFFRET, P., « L'étude structurelle des Psaumes. Réponses et Compléments », *SE* 48, 1972, 45-60.

AUFFRET, P., « Essai sur la structure littéraire du Psaume 90 », *Bib* 61, 1980, 262-276.

AUFFRET, P., « Et moi sans cesse avec toi. Etude structurelle du Psaume 73 », *SJOT*, 9, 1995, 241-276.

AUFFRET, P., « Yahve règne : Etude structurelle du Psaume 93 », *ZAW* 103, 1991, 101-109.

AUFFRET, P., « Merveilles à nos yeux. Etude structurelle de vingt psaumes dont celui de 1 Ch 16,8-38 », Berlin/New York, De Gruyter, 1995, 31-55.

AUWERS, J. M., « Tendances actuelles des études psalmiques. A propos de quelques ouvrages récents sur le Psautier », *RTL* 28, 1997, 79-97.

AUWERS, J. M., « Le David des Psaumes et les psaumes de David », dans ACFEB, *Figures de David à travers la Bible*, publié sous la direction de L. DEROUSSEAU & J. VERMEYLEN, Paris, Cerf, 1999, 187-224.

AUWERS, J. M., « Les Psaumes 70-72. Essai de lecture canonique », *RB* 101, 1994, 242-257.

AUWERS, J. M., « L'organisation du psautier chez les Pères grecs », dans *Le Psautier chez les Pères* (coll. *Cahiers de Biblia Patristica*, 4), Strasbourg, Centre d'Analyse et de documentation Patristiques, 1994, 37-54.

AUWERS, J. M., *La composition littéraire du Psautier. Un état de la question*, Paris, Gabalda, 2000.

AUWERS J. M., « Les voies de l'exégèse canonique du Psautier », dans AUWERS, J. M/ DE JONGE, H. J. (éds.), *The Biblical Canons*, Leuven, Leuven University Press, 2003, 5-26.

AUWERS, J. M., « Où va l'exégèse du Psautier ? Bilan de six années d'études psalmiques (1995-2000) », *RTL* 32, 2001, 374-410.

AUWERS, J. M., « Le Psautier comme livre biblique. Edition, rédaction, fonction », dans ZENGER, E., *The Composition of the Book of Psalms*, Leuven, Peeters, 2010, 67-89.

BALENTINE, S. E., « Turn, o Lord ! How long? », *RE* 100, 2003, 465-481.

BALLARD, H. W. et alii., *An introduction to Wisdom Literature and the Psalms*, Macon, Mercer University Press, 2000.

BARBIERO, G., *Das erste Psalmenbuch als Einheit* (Österreichische Biblische Studien 16), Francfort, Peter Lang, 1999.

BARTH, C., « Concatenation im ersten Buch des Psalters », dans B. BENZING (éd.), *Wort und Wirklichkeit. Studien zur Afrikanistik und Orientalistik I*, FS E. L. RAPP, Meisenheim am Glan, Hain, 1976, 30-40.

BEAUCAMP, E., « Psaume 90, Impatiemment le serviteur de Dieu attend un retour en grâce », *VS* 99, 1958, 481-486.

BEAUCAMP, E., *La théologie des psaumes: Un dialogue avec le Dieu vivant*, Blois, Ed. Notre Dame de la Trinité, 1968.

BEAUCAMP, E., « Les Psaumes », *DBS* IX, Paris, Cerf, 1973.

BEAUCAMP, E., *Le Psautier. Ps 73-150*, Paris, Gabalda, 1979.

BEAUCAMP, E., *Israël en Prière. Des Psaumes au Notre Père*. Paris, Cerf, 1985.

BERGES, U., « Who were the servants ? » A Comparative Inquiry in the book of Isaiah and the Psalms, dans J. C. De MOOR/H. F. Van ROOY (éds.), *Past-Present, Future. The Deuteronomistic history and the prophets*, Leiden, Brill, 2000, 1-18.

BERGES, U., « Der Zorn Gottes in der Prophetie und Poesie Israels auf dem Hintergrund altorientalischer Vortstellungen », *Bib* 85, 2004, 305-330.

BLOEMENDAAL, W., *The headings of the Psalms in the East Syrian Church*, Leiden, Brill, 1960.

BONNARD, P., *Le Psautier selon Jérémie*, Paris, Cerf, 1960.

BONS, E., « Liminaire », *RScR*, 77, 2003, 435-438.

BONS, E., « Le Psaume 7 dans la version de la LXX », *RScR* 77, 2003, 512-528.

BONS, E., « Liminaire », *RScR* 83, 2009, 311-312.

BONS, E., « La version grecque du Psaume 23(22). Observations sur le texte de départ de l'exégèse patristique », *RScR* 83, 2009, 325-335.

BOOIJ, T., « Psalm 90, 5-6: Junction of two traditional motifs », *Bib* 68, 1987, 393-396.

BOURGUET, D., « La structure des titres des Psaumes », *RHPhR* 61, 1981, 109-124.

BRENNAN, J. P., « Psalms 1-8: Some Hidden Harmonies », *BTB* 10, 1980, 25-29.

BRIGGS, E. G., *A critical and exegetical commentary on the Book of Psalms*, II, Edinburgh, 1907.

BROWN, W. P., *Seeing the Psalms : a theology of metaphor*, LVL, Westminster, 2002.

BRUEGGEMANN, W., *The Message of the Psalms; A theological Commentary* Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1984.

BRUEGGEMANN, W., « Bounded by Obedience and Praise: The Psalms as Canon », *JSOT* 50, 1990, 63-92.

BRUEGGEMANN, W., « The Psalm as Prayer », dans P. MILLER (éd.), *The Psalms and the life of faith*, Minneapolis, Fortress, 1995, 189-213.

BRUNERT, G., *Psalm 102 im Kontext des vierten Psalmenbuches*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1996.

CALES, J., *Le livre des Psaumes*, 2 vols, Paris, Beauchesne, 1936.

CALOZ, M., *Etude sur la LXX Origénienne du Psautier*, Fribourg (Suisse), Editions Universitaires, 1978.

CASTELLINO, G., *Libro dei Salmi*, Turin, Marietti, 1955.

- CHEYNE, T. K., *The Book of Psalms*, London, Kegan Paul, Trench, 1888.
- CHILDS, B. S., *Psalm Titles and Midrashic Exegesis*, *JSS* 16, 1971, 137-50.
- CHILDS, B. S., « Reflections on the Modern Study of the Psalms », dans *Magnalia Dei. The Mighty Acts of God. Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G. E. WRIGHT*, New York, Doubleday, 1976, 377-388.
- CLIFFORD, R., « What does the psalmist ask for in Psalms 39, 5 and 90, 12 ? », *JBL* 119, 2000, 59-66.
- CLIFFORD, R., « Psalm 90 Wisdom Meditation or Communal Lament ? », dans P. W. FLINT and P. D. MILLER, (éds), *The Book of Psalms. Composition and Reception*, Leiden, Brill, 2005, 190-205.
- CLIFFORD, R., « Psalm 89: A lament over Davidic Ruler's Continued Failure », *HTR* 73, 1980, 35-47.
- CLINTON McCANN, J.C., « The Psalms as Instruction », *Int.* 46, 1992, 117-128.
- CLINTON McCANN, J. C./ TANNER, B., « Moses, Psalm 90 and the Shape of the Psalter », Unpublished paper presented to the Book of Psalms Group at the Society of Biblical Literature Annual Meeting in San Francisco, 22 November 1992.
- CLINTON McCANN, J. C. Jr., *A Theological Introduction to the Book of Psalm: The Psalm as Torah*, Nashville, Abingdon Press, 1993.
- CLINTON McCANN, J. C. Jr. (ed)., *The Shape and Shaping of the Psalter* (JSOT.SS 159), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993.
- COHEN, A., *The Psalms*, Soncino Books of the Bible. Hindhead, Surrey: Soncino, 1945.
- COLE, R., *The Shape and Message of Book III. (Psalms 73-89)* (JSOT.SS 307), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999.
- CONDAMIN, A., « L'araignée méditative », *RScR* 6, 1916, 129-131.
- COOPER, A. M., « The Life and Times of King David according to the Book of Psalms », dans FRIEDMAN R. E., *The Poet and the Historian. Essays in Literary and Historical Biblical Criticism* (Harvard Semitic Museum 26) Chico, Scholars Press, 1983, 117-131.
- CORTESE, E., « E se il Salmo 73 lo recitano i poveri ? », *RivB* 43, 1995, 55-76.
- CORTESE, E., « Sulle redazioni finali del Salterio », *RB* 106, 1995, 66-100.
- COULOT, C/ HEYER, R/ JOUBERT, J. (éds.), *Les Psaumes. De la liturgie à la littérature*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2006.

COUROYER, B., « Dieu ou roi ? Le vocatif dans le Psaume 94, 1-9 », *RB* 78, 1971, 233-241.

CORREA, T et alii., « Caracteristicas de la poesia hebrea biblica », *Theologika* 19/2, 2004, 200-226.

CREACH, J. F. D., « The Shape of the Four Books of Psalter and the Shape of Second Isaiah », *JSOT* 80, 1998, 63-76.

CREACH, J. F. D., *Yahweh as Refuge and the Editing of the Hebrew Psalter* (JSOT.SS 217), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996.

CRENSHAW, J. L., « The Expression *mî yodia* in the Hebrew Bible », *VT* 36, 1986, 274-288.

DAHOOD, M., *Psalms*, Vol 1-3, Garden City, Doubleday, 1965-1970.

DAHOOD, M., « Interrogative *kî* in Psalm 90, 11; Isaiah 36,19 and Hosea 13,9 », *Bib* 60, 1979, 573-574.

DAVIES, G. H., « Psalm 95 », *ZAW* 85, 1973, 183-195.

DECLAISSE WALFORD, N. L., *Reading from the Beginning, The Shaping of the Hebrew Psalter*, Macon, Georgia, Mercer University Press, 1997.

DEISSLER, A., *Le livre des Psaumes*, Paris, Beauchesne, 1968.

DELITZSCH, F., *Die Psalmen*, Giessen, Brunnen Verlag, réimpression 2005.

DESCOURTIEUX, P., « Le Psaume 23(22) chez les Pères Latins, de Cyprien à Bède le Vénérable », *RScR* 83 3, 2009, 365-393.

DEVREESSE, R., *Les anciens commentateurs grecs des Psaumes* (Studi e Testi 264), Rome, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1970

DE WETTE, W. M. L., *Commentar über die Psalmen* (ed. BAUR, G), Heidelberg, Mohr, 5^{ème} édit., 1856.

DORIVAL, G/ MUNNICH, O., *Selon les Septante*, Paris, Cerf, 1995.

DORIVAL, G., « A propos de quelques titres des Psaumes », *RScR* 73, 1999, 165-176.

DRIJVERS, P., *Les Psaumes, genres littéraires et thèmes doctrinaux*, Paris, Cerf, 1958.

DRIVER, G. R., « Old problems Re-examined », *ZAW* 80, 1968, 174-183.

DUHM, B., *Die Psalmen*, Tübingen, Mohr, ²1922.

ERBELE-KÜSTER, D., « Le Psaume 57 comme prière », *RScR* 77, 2003, 497-511.

FABRE, E. M., *Vers une lecture unifiée du Psautier*. Mémoire présenté pour l'obtention de la licence en théologie biblique à l'Institut d'Etudes Théologiques, Bruxelles, juin, 1998.

FEISSEL, D., « Notes d'épigraphie chrétienne (VII - XXIII). Une inscription de Salamine de Chypre et les citations du Ps 90 », *BCH* 108, 1984, 571-579.

FLINT, P. W., « The Book of Psalms in the light of Dead Sea Scrolls », *VT* 48, 1998, 453-472.

FLINT, P. W., « The Dead Sea Psalms scrolls and the book of Psalms », *VT* 51, 2001, 403-405.

FORSTER, C., *Begrenztes Leben als Herausforderung: Das Vergänglichkeitsmotiv in weisheitlichen Psalmen*, Zurich, Pano, 2000.

FÜGLISTER, N., *Les Psaumes, Prière poétique*, Paris/Tournai, Editions Salvator/Casterman, 1967.

FRICKER, D., « Interpréter le Psaume 23(22), entre hier et aujourd'hui », *RScR* 83, 2009, 395-409.

GELSTON, A., « Editorial arrangement in Book IV of the Psalter », dans *Genesis, Isaiah and Psalms. A festschrift to honour Professor John Emerton for his eightieth birthday*, Leiden, Brill, 2010, 165-176.

GESE, H., « Die Entstehung der Büchereinteilung des Psalter », dans J. SCHREINER (éd.), *Wort, Lied und Gottesspruch* (FS J. ZIEGLER), t. 2: Beiträge zu Psalmen und Propheten (Forschung zur Bibel, 2), Wurtzbourg, Echter, 1972, 57-64.

GILLMAYR-BUCHER, S., « Body Images in the Psalms », *JSOT* 28, 2004, 301-326.

GILLMAYR-BUCHER, S., « The Psalm Headings. A Canonical Relecture of Psalms », dans AUWERS, J. M/ DE JONGE, H. J. (Ed.), *The biblical Canons*, Leuven, Leuven University Press, 2003, 247-254.

GILLINGHAM, S. E., *The Exodus Tradition and Israelite Psalmody*, *SJT* 52, 1, 1999, 19-46.

GILLINGHAM, S. E., «The Levitical singers and the editing of the Hebrew Psalter». dans E. ZENGER (éd.), *The Composition of the Book of Psalms*, Leuven, Uitgeverij Peeters, 2010, 91-123.

GILLINGHAM, S. E., *The poems and Psalms of the Hebrew Bible*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

GIRARD, M., *Les Psaumes. Analyse structurelle et Interprétation*, 3 vol., Coll. Recherches, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1984 et 1995.

GIRARD, M., « L'exégèse des psaumes ». Etat de la recherche (1980-1992), dans M. GOURGUES et LABERGE (éds), *De bien des manières". La recherche biblique*

aux abords du XXI^e siècle. Actes du Cinquantenaire de l'ACEBAC (1943-1993) (Lectio Divina 163), Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf 1995, 119-145.

GOITEN, S. H., « Mao'n. A reminder of sin Ps 90 », *JSS* 10, 1965, 52-53.

GOLOVANOV, I., « Integrität des vierten Psalmensbuches », *BN* 119/120, 2003, 63-70.

GOULDER, M. D., *The Fourth Book of the Psalter* (JSOT.SS 26), Sheffield, Sheffield University Press, 1975.

GOULDER, M. D., *The Psalms of the Sons of Korah* (JSOT.SS 26), Sheffield, Sheffield University Press, 1982.

GOSSE, B., « Le quatrième livre du Psautier (Ps 90 –106), comme réponse à l'échec de la royauté Davidique », *BZ* 46, 2002, 239-252.

GUNKEL, H., *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 4^{ème} édit, 1985.

GUNKEL, H., *An introduction to the Psalms: the genres of the religious lyric of Israel*. (tr. NOGALSKI, J. D), Mercer Library of Biblical Studies, Macon, Ga., Mercer University Press, 1998.

GRAETZ, H., *Kritischer Commentar über die Psalmen nebst Text und Übersetzung. vol. I*, Breslau, Schottlaender, 1882.

GRIBOMONT, J/ THIBAUT, A., « Méthode et esprit des traducteurs du Psautier grec », *CBL*13, 1959, 51-105.

GZELLA, H., *Lebenszeit und Ewigkeit. Studien zur Eschatologie und Anthropologie des Septuaginta-Psalter* (BBB 134), Berlin, Philo, 2002.

HAGLUND, E., *Historical Motifs in the Psalms*, Uppsala, Gleerup, 1984.

HARRESLSON, W. A., « A meditation on the wrath of God: Psalm 90 », dans MERRILL. A. / OVERHOLT. W. (éds) *Scripture in History and Theology* (C. RYLAARSDAM volume), Pittesburgh, Picwick, 1977, 181-191.

HERBERT, A. S., *Isaiah 1-39* (Cambridge New English Bible Commentary), Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

HERBERT, A. S., *Isaiah 40-66* (Cambridge New English Bible Commentary), Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

HENGEL, M., *The Septuagint as christian scripture, its prehistory and the problem of its Canon*, *Old Testament Studies*, Edinburg & New York, T & T Clark, 2002.

HIEBERT, R. J. V/ COX, J. C/ GENTRY, P. J., (éds), *The Old Greek Psalter. Studies in Honour of Albert Pietersma*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001.

HIEKE, T., « Psalm 80 and Its Neighbors in the Psalter. The context of the Psalter as a Background for Interpreting Psalms », *BN* 86, 1997, 36-43.

HOSSFELD, F. L., « Ps 89 und das vierte Psalmenbuch (Ps 90-106) », dans OTTO, E. / ZENGER, E (éds)., *Mein Sohn bist du (Ps 2, 7). Studien zu den Königspsalmen* (SBS 192), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2002, 173-183.

HOSSFELD, F. L/ ZENGER, E., *Die Psalmen 1-50* (DNEB, 29), Würzburg, Echter Verlag, 1993.

HOSSFELD, F. L/ ZENGER, E., « Neue und alte Wege der Psalmenexegese, Antworten auf die Fragen von M. Millard und R. Rendtorff », *BI* 4, 1996, 332-343.

HOSSFELD, F. L/ ZENGER, E., *Psalmen 51-100*, Freiburg, Herder, 2000.

HOSSFELD, F. L/ ZENGER, E., *Psalms II. A Commentary on Psalms 51-100*, (Hermeneia), Minneapolis, MN, Fortress, 2005.

HOWARD, D. M., « A contextual Reading of Psalms 90-94 », dans CLINTON McCANN J. (éd), *The Shape and Shaping of the Psalter* (JSOT.SS 159), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, 108-123.

HOWARD, D. M., *The structure of Psalms 93-100* (Coll. *Biblical and Judaic Studies from the University of California*, San Diego, 5), Winona Lake [IN], Eisenbrauns, 1997.

HUPFELD, H., *Die Psalmen übersetzt und ausgelegt*, vol. II, Gotha, Perthes, 1867.

JEFFERSON, H. G., « Le Psaume 93 », *JBL* 71, 1952, 155-160.

JOHNSON, P. S., et alii (éds). *Interpreting the Psalms. Issues and approaches*, Leicester, Apollos Inter-Varsity Press, 2005.

KEEL, O., *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 5^{ème} éd., 1996.

KISSANE, E. J., *The Book of Psalms*, Dublin, Browne & Nolan, 1953-1954.

KLEER, M., « *Der liebliche Sänger der Psalmen Israels* ». *Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen* (BBB 108), Berlin, Philo, 199.

KOCH, K., « Der Psalter und seine Redaktionsgeschichte », dans K. SEYBOLD/ E. ZENGER (éds)., *Neue Wege der Psalmenforschung* (FS W Beyerlin) (Herders Biblische Studien, 1), Fribourg (Brigau), Herder, 1994, 243-277.

KOENEN, K., *Jahwe wird kommen, zu herrschen über die Erde. Ps 90-110 als Komposition* (BBB 101), Weinheim, Beltz Athenäum, 1995.

KÖNIG, E., *Die Psalmen*, Gütersloh, Bertelsmann, 1927.

KRAUS, H. J., *Psalmen*, tr. H. C. Oswald, Mineapolis, Augsburg, 1979.

KRÜGER, T., « Psalm 90 und die Vergänglichkeit des Menschen », *Bib* 75, 1994, 191-219

LE BOULLUEC, A., *L'unité du texte : la visée du Psautier selon GREGOIRE DE NYSSE. Texte et ses représentations*, Paris, Presses de l'Ecole normale Supérieure, 1987.

LEVENSON, J. D., « A technical meaning for no'am in the Hebrew Bible », *VT* 35, 1985, 61-67.

LEVIN, C., « Die Entstehung der Büchereinteilung des Psalters », *VT* 54, 2004, 83-90.

LEWIS, C. S., *Reflections on the Psalms*, Glasgow, Collins, 1979.

LIPINSKI, E., « Psaumes », *DBS*, vol. 9, 1973.

LIPSYC, S. S., « Les Psaumes dans la tradition juive », dans C. COULOT/ R. HEYER/ J. JOUBERT (éds.), *Les Psaumes. De la liturgie à la liturgie*, Presses universitaires de Strasbourg, 2006, 83-106.

MAILLOT, A/ LELIEVRE, A., *Les Psaumes II*, Genève, Paris, Labor et Fides, 1966.

MARTILLA M., *Collective reinterpretation in the Psalms*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.

MAYS, J. L., « The Place of the Torah-Psalms in the Psalter », *JBL* 106, 1987, 3-12.

MAYS, J. L., « The Centre of the Psalms », dans BALENTINE S. E. & BARTON J. (éds.), *Language, Theology, and the Bible. Essays in Honor of James Barr*, Oxford, Clarendon, 1994, 231-246.

MAYS, J. L., *The Lord Reigns. A theological Handbook to the Psalms*, Louisville (Kentucky), Westminster John Knox Press, 1994.

MACINTOSH, A., « The Spider in the Septuagint version of Psalm. XC, 9 », *JTS* 23, 1972, 113-117.

MILHAU, M., « Le Grec, une clé pour l'intelligence des Psaumes. Etude sur les citations grecques du Psautier », *RA* 36, 1990, 67-79.

MITCHELL, D. C., *The Message of the Psalter. An Eschatological Programme in the Book of Psalms* (JSOT.SS 252), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.

MICHEL, D., *Tempora und Satzstellung in den Psalmen*, Bonn, Bouvier, 1960.

MILLER, P. D. Jr., *Interpreting the Psalms*, Philadelphia, Fortress Press, 1986.

MINKOFF, H., « The Name of God in Psalms », *JBQ* 31, 2003, 230-236.

MOMMER, P., « Samuel in Ps 99 », *BN*, 30, 1985, 27-30.

MONLOUBOU, L., *L'imaginaire des psalmistes. Psaumes et symboles*, Paris, Cerf, 1980.

MONLOUBOU, L., *Les Psaumes et les autres écrits*, Paris, DDB, 1990.

MOWINCKEL, S., *The Psalms in Israel's Worship* (2 vols; trans D.R. Ap Thomas), Oxford, Blackwell, 1962.

MÜLLER, H. P., « Der 90. Psalm : Ein paradigma exegetischer Aufgabe », *ZTK* 81, 1984, 265-285.

MÜLLER, H. P., « Sprachliche Beobachtungen zu Ps XC 5f », *VT* 50, 2000, 394-400.

MUNNICH, O., « Indices d'une Septante originelle dans le Psautier Grec », *Bib* 63, 1982, 406-416.

MUNNICH, O., *Etude lexicographique du Psautier dans la Septante*, Paris, Cerf, 1982.

MUNNICH, O., « La Septante des Psaumes et le groupe kaige », *VT* 33, 1983, 75-89.

MURPHY, R. E., « The Faith of the Psalmist », *Int* 34, 1980, 229-239.

NASUTI, H. P. *Defining the Sacred Songs. Genre, Tradition and the Post-Critical Interpretation of the Psalms* (JSOT.SS 218), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999.

NIELSEN, K., The Variety of Metaphors about God in the Psalter; Deconstruction and Reconstruction ? *SJOT*, 16/1, 2002, 151-159.

NIEMEYER, C. T., *Het problem van de rangschikking der Psalmen*, Leiden, Luctor et emerge, 1950.

NEUBAUER, A., « The Authorship and the Titles of the Psalms According to the Early Authorities », *SBE* 2, 1890, 1-58.

NOGALSKI, J., *Introduction to Psalms. The genres of the Religious Lyric of Israel*, Mercer University Press, Macon, Georgia, 1998.

NÖTSCHER, F., *Die Psalmen*, Würzburg, Echter, 1947.

OEMING, M., *Das Buch der Psalmen. Psalm 1-41*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2000.

OESTERLEY, W. O. E., *The Psalms, translated with Text-Critical and Exegetical Notes*, Bd, I, London, SPCK, 1939.

OLSHAUSEN, J., *Die Psalmen*, Leipzig, Hirzel, 1853.

PARDEE, D., « Structure and Meaning in Hebrew Poetry: The Example of Psalm 23 », *Maarav* 5/6, 1990, 239-280.

PARSONS, M. C., « Reading a Beginning/ Beginning a Reading: Tracing Literary Theory on Narrative Openings », *How Gospels Begin*, ed. Dennis Smith, *Semeia* 52, Atlanta Scholars, 1990.

PODECHARD, E., *Le Psautier. Traduction littérale, Explication historique et notes critiques*, Lyon, Faculté Catholique de Lyon, 1954.

RADERMAKERS, J., « Les Psaumes et Nous. Quelques ouvrages récents », *NRT*, 124, 2002, 630-639.

REINDL, J., « Weisheitliche Bearbeitung von Psalmen; Ein Beitrag zum Verständnis der Sammlung des Psalter », *VT Supplement Series*, 32, 1981, 333-356.

RENAUD, B., « La cohérence littéraire et théologique du Ps 89 », *RScR* 69, 1995, 419-435.

RENAUD, B., « Un oracle prophétique (2 S 7) invalidé. Une approche du Ps 89 », dans J. G. HEINTZ (éd), *Oracles et prophéties dans l'antiquité*. Actes du colloque de Strasbourg 15-17 Juin 1995, Paris, 1997, 215-229.

REUBEN, C., *La traduction des Psaumes de David par C. MAROT: Aspects poétiques et théologiques*, Paris, Champion, 2000.

RONDEAU, M., *Les commentaires patristiques du Psautier (III et V siècles). Les travaux des Pères grecs et latins sur le Psautier. Recherches et Bilan*, Rome, Institut Pontifique des études orientales, 1982.

ROSE, A., « Le Règne du Dieu saint: lecture juive du Ps 99 », *BVC* 14, 1957, 91-97.

SABOURIN, L., *Le livre des Psaumes. Traduit et interprété*. Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1988.

SARNA, N. M., « The Psalms Superscriptions and the Guilds », dans S. STEIN & R. LOEWE (éds), *Studies Jewish religions and intellectual History* (FS A. ALTMANN), Alabama, University of Alabama Press, 1979, 281-300.

SAWYER, J. F. A., « An analysis of the Content and Meaning of the Psalm-Headings », *TGUOS*, 22, 1967-1968, 26-38.

SCHENKER, A., *Septante et Texte Massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 2 - 14*. Paris, Gabalda, 2000.

SCHNOCKS, J., *Vergänglichkeit und Gottesherrschaft. Studien zu Psalm 90 und dem vierten Psalmenbuch* (BBB 140), Berlin, Philo, 2002.

SCHNOCKS, J., « Ehe die Berge geboren wurden, bist du ». Die Gegenwart Gottes im 90. Psalm », *BiKi* 54, 1999, 163-169.

SCHNOCKS, J., « Mose im Psalter », dans A. GRAUPNER/ M. WOLTER (éds.), *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions*, Berlin, De Gruyter, 2007.

SCHMIDT, W. H., « Der du die Menschen lassest sterben: Exegetische Anmerkungen zu Ps 90 » dans F. CRÜSEMANN et alii. (éds.), *Was ist der Mensch...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments*, Munich, Kaiser, 1992, 115-130.

SCHREINER, J., « Zur Stellung von Psalm 22 im Psalter », dans J. SCHREINER (éd.), *Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22* (FzB, 60) Würzburg, Echter, 1988, 241-277.

SCHREINER, S., « Erwägungen zur Struktur des 90. Psalms », *Bib* 59, 1978, 80-90.

SEYBOLD, K., « Zu den Zeitvorstellungen in Psalm 90 », *TZ* 53, 1997, 97-108.

SEYBOLD, K., *Introducing the Psalms*, trans R. G. Dunphy, Edinburgh, Clark, 1990.

SEYBOLD, K., *Die Psalmen. Eine Einführung*, Stuttgart, Kohlhammer, 1991.

SLOMOVIC, E., « Toward an Understanding of the Formation of Historical Titles in the Book of Psalms », *ZAW* 91, 1979, 350-380.

SMITH, M. S., « The Theology of the Redaction of the Psalter: Some Observations », *ZAW* 104, 1992, 408-412.

STEYMANS, H. U., « Le Psautier messianique - une approche sémantique » dans E. ZENGER (éd.), *The Composition of the Book of the Psalms*, Leuven, Peeters, 2010, 141-197.

TANNER, B. L., *The Book of Psalms Through the Lens of Intertextuality* (SBL 26), New York, P. Lang, 2001.

TATE, M. E., *The Psalms 51-100* (Word Biblical Commentary, 20), Dallas, Texas, Word Books, 1990.

TERRIEN, S., *The Psalms. Strophic Structure and Theological Commentary*, Michigan/ Cambridge, Eerdmans, 2003.

THIRTLE, J. W., *The Titles of the Psalms. Their Nature and Meaning explained*, Londres, Frowde, 1904.

THOMPSON, L., « Kingship and the Wrath of God: or Teaching Humility », *RB* 109, 2002, 161-196.

THOMAS, D. W., « A note on זָרְמַתֶּם שְׁנֵה יְהוָה in Psalm XC, 5 », *VT* 18, 1968, 267-268.

TOURNAY, R., *Notes sur les Psaumes*, Paris, Cerf, 1955.

TOURNAY, R., « Le Psaume 110 », *RB* 67, 1960, 5-41.

- TRUBLET, J., « La poétique des Psaumes », *LV* 202, 1991, 55-73.
- TSEVAT, M., « Psalm 90, 5 », *VT* 35, 1985, 115-117.
- TUR-SINAI, N. H. « Psalm 90, 5 », *VT* 16, 1951, 309.
- URBROCK, W. J., « Mortal and miserable man: a form-critical investigation of Ps 90 », *Society of Biblical Literature Seminar Papers*, 110, 1974, 1-33.
- USPENSKY, B., *A poetics of composition: The structure of the Artistic Text and Typology of compositional form* (trad. ZAVARIG, V & WITIG, S)., Berkeley/Los Angeles, California University Press, 1975.
- VAN DER PLOEG, J. P. M., « Le Psaume XCI dans une Recension de Qumran », *RB* 72, 1965, 210-217.
- VAWTER, B., « Post Exilic Prayer and Hope », *CBQ* 37, 1975, 460-470.
- VEIJOLA, T., « Zum Problem der Tempora in der Psalmenübersetzung », *Verbum et calamus* (Studia Orientalia 99), Helsinki, Finnish Oriental Society Helsinki, 2004, 385-399.
- VEIJOLA, T., *Verheissung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms*, Helsinki 1982.
- VERMEYLEN, J., « Il y a psaume et psaume. Faut-il encore parler de « genres littéraires à propos des Psaumes ? », dans AUWERS, J. M., Di PEDE, E., NOCQUET, D., VERMEYLEN, J., VIALLE, C., WENIN, A., *Psaumes de la Bible, psaumes d'aujourd'hui*, Paris, Cerf, 2011, 7-34.
- VESCO, J. L., « Livres Poétiques et Sapientiaux », *CRB* 28, 1990, 155-181.
- VESCO, J. L., « L'approche canonique du Psautier », *RT* 92, 1992, 482-502.
- VESCO, J. L., *Psaumes: cris d'hommes et voix de Dieu*, Marseille, la Thune, 2002.
- VESCO, J. L., « Le Psaume 18, lecture davidique », *RB* 94, 1987, 5-62
- VESCO, J. L., *Le Psautier de David*, Paris, Cerf, 2006.
- VIGNOLO, R., « Imparare a contare, imparare a pregare. Un commento al Salmo 90 », *Revista del Clero* 9, 2001, 577-591.
- VINEL, F., « Interpréter le Psaume 23(22) » : sens littéral, sens historique ». *RScR* 83, 2009, 337-352
- VON RAD, G., *Israël et la sagesse*, Genève, Labor et Fides, 1971.
- VON RAD, G., « Psalm 90 », dans *God at Works in Israel* (Tr. J. H. MARKS), Nashville, Abingdon, 1980, 210-223.

- VOSTE, J. M., « Sur les titres des Psaumes dans la Peshitta surtout d'après la recension orientale », *Bib* 25, 1944, 210-235.
- WAHL, H. M., « Psalm 90,12: Text, Tradition und Interpretation », *ZAW* 106, 1994, 116-123.
- WALLACE, R., *The narrative effect of book IV of the Hebrew Psalter*, New York, P. Lang, 2007.
- WALSH, J. T., « Two Notes on translation and the syntax of *terem* », *VT* 49, 1999, 264-266.
- WALTKE, B. K., *A Canonical Process Approach to the Psalms*, dans J. S/ P. D. FEINBERG (éds.), *Tradition and Testament* (FS C.L. Feinberg), Chicago, Moody, 1981, 3-18.
- WALTKE, B. K., « Superscripts, Postscripts, or Both ? », *JBL* 110, 1991, 583-596.
- WEBER, B., *Psalm 77 und sein Umfeld. Eine poetologische Studie* (BBB 103), Weinheim, Beltz Athenäum, 1995.
- WEISER, A., *Die Psalmen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.
- WENIN, A., *Le livre des Louanges. Entrer dans les Psaumes*, Bruxelles, Lumen vitae, 2001.
- WESTERMANN, C., « Der 90. Psalm », *Forschung am Alten Testament* (Theologische Bücherei Altes Testament 24), Munich, Kaiser, 1964, 344-350.
- WESTERMANN, C., *The Psalms, structure, content and Message*, Minneapolis, Augsburg, 1980.
- WESTERMANN, C., « Psalm 90: A thousand Years are But as Yesterday », dans *The Living Psalms* (Tr. PORTER, J. R.), Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1989, 156-165.
- WHITLEY, C., « The Text of Psalm 90, 5 », *Bib* 63, 1982, 555-557.
- WHYBRAY, N., *Reading the Psalms as a Book* (JSOT.SS 222), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1966.
- WILCOCK, M., *The Message of the Psalms: songs for the people of God* Nottingham, Inter-Varsity Press, 2001.
- WILSON, R. D., « The Headings of the Psalms », *PTR* 24, 1926, 1-37; 353-395.
- WILSON, G. H., *The Editing of the Hebrew Psalter* (SBLDS 76), Chico CA., Scholars Press, 1985.
- WILSON, G. H., « The Use of 'Untitled' Psalms in the Hebrew Psalter », *ZAW* 97, 1985, 404-413.

WILSON, G. H., «The Use of Royal Psalms at the Seams of the Hebrew Psalter», *JSOT*, 35, 1986, 85-94, 1986.

WILSON, G. H., « *Shaping the Psalter*. A consideration of Editorial linkage in the Book of the Psalms », dans CLINTON McCANN, J. C. Jr. (ed.), *The Shape and Shaping of the Psalter* (JSOT.SS 159), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993.

WILSON, G. H., « The Qumran Psalms Scroll (11 QPs) and the Canonical Psalter: Comparison of Editorial Shaping », *CBQ* 59, 1997, 448-464.

WILSON, G. H., « A first Century C.E Date for the closing of the Book of Psalms », *JBQ* 28, 2000, 102-110.

ZENGER, E., « New Approaches to the Study of the Psalms », *PIBA* 17, 1994, 37-54.

ZENGER, E., « Israel und die Kirche im gemeinsamen Gottesbund. Beobachtungen zum theologischen Programm des 4. Psalmenbuches », dans M. MARCUS, E. W. STEGEMANN & E. ZENGER (éds.), *Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog* (FS E. Ehrlich), Fribourg (Brigau), Herder, 1991, 238-257.

ZENGER, E., « Das Weltenkönigtum des Gottes Israels (Ps 90-116) », dans N. LOHFINK/ E. ZENGER, *Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen* (SBS 154), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1994, 151-178.

ZENGER, E., « Der Psalter als Buch: Beobachtungen zu seiner Entstehung, Komposition und Funktion », dans ZENGER, E. (éd), *Der Psalter in Judentum und Christentum*, Fribourg-en Brigau, Herder, 1998.

ZENGER, E. (éd), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte*, Fribourg-en Brigau, Herder, 2001.

ZENGER E., *The Composition of the Book of Psalms*, Leuven, Peeters, 2010.

ZIEGLER, J., « Die Hilfe Gottes 'am Morgen' », *Alttestamentliche Studien* (BBB 1), Bonn, Hanstein, 1950, 281-288.

3. Autres études.

ALBREKTSON, B., *History and the Gods. An essay on the idea of Historical Events as Divine Manifestation in the Ancient Near East and Israel*, Lund, Gleerup, 1967.

ALONSO SCHÖKEL, L., *Poésie Hébraïque*, DBS VIII, Paris, Cerf, 1972.

ALONSO SCHÖKEL, L., *A Manual of Hebrew Poetics* (SubBi 11), Rome, Institut Biblique Pontifical, 1988.

ALTER, R., *L'art de la poésie biblique*, Edinburgh, Clark, 2003.

ANDERSEN, F. I., *Job*. Leicester, Tyndale, 1976.

ARTUS, O., *La naissance du Judaïsme*, Paris, Cerf, 1999.

AUZOU, G., *De la servitude au service*. Etude du livre de l'Exode, Paris, Ed. de l'Orante, 1961.

BALENTINES, S. E/ BARTON, J., *Language Theology and the Bible*, FSJ BARR Oxford, 1994.

BARTHELEMY, D., « L'Ancien Testament a mûri à Alexandrie », *TZ* 21, 1965, 358-370.

BARR, J., *Biblical Words for Time*, SBT 1/33, 1969.

BARR, J., *Sémantique du langage biblique*, Paris, Cerf, 1988.

BARTH, Ch., בִּקְרָה, *TDOT* II, 217-228,

BARUCQ, A., « Qohéleth (ou livre de l'Ecclésiaste) », *DBSup* IX., 1977, 609-674,

BEAUDE, M., *Théologie du temps. Le temps comme référence et la visée du royaume de Dieu*, Paris, Cerf, 1991.

BERG, H., *Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung*, München / Stuttgart, Kösel/ Calwer, 1991.

BESNARD, A. M., *Le Mystère du nom*. Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé, Paris, Cerf, 1962.

BEYSE, K. M., חֶלֶד, *TDOT*, IV, 397-399.

BICKERMAN, E., *Four Strange Books of the Bible*, New York, Schocken, 1967.

BLENKINSOPP, J., « The Servants of the Lord in Third Isaiah: Profile of a Pietistic Group in the Persian Epoch », *PIBA* 7, 1983, 1-23.

- BLENKINSOPP, J., « A Jewish sect of the Persian Period », *CBQ* 52, 1990, 5-20.
- BLOCHER, H., « Yesterday, Today, Forever: time, times Eternity », *BP TynB* 52/2, 2001, 183-202.
- BONNARD, P., *Le Psautier selon Jérémie. Influence littéraire et spirituelle de Jérémie sur 33 Psaumes*, Paris, Cerf, 1960.
- BONRAISIN H. R., « Les livres bibliques d'époque perse » dans E. M LAPERROUSAZ (éd.), *La Palestine à l'époque perse*, Paris, Cerf, 1994.
- BONS, E., « Le vocabulaire de la servitude dans la Septante du livre de Ruth », *JSJ*, 32, 2002, 153-163.
- BONS, E. (éd.), *Car c'est l'amour qui me plaît, non le sacrifice, Recherches sur Osée 6,6 et son interprétation juive et chrétienne*, Leiden, Brill, 2004.
- BOTTERO, J., *L'épopée de Gilgamesh. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, Paris, L'aube des peuples, 1992.
- BOTTERWECK, G.J., דָּר, *TDOT III*, 169-181.
- BRAUN, R., *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie* (BZAW 130), Berlin, De Gruyter, 1973.
- BRIEND, J., *Dieu dans l'écriture*, Paris, Cerf, 1992.
- BRINKTRINE, J., « Dominus regnati a ligno », *BZ* 10, 1966, 105-107.
- BRISEBOIS, M., *Introduction aux méthodes historico-critiques*. Montréal, Héritage et Projet, 1986.
- BROYLES, C. C. (éd.), *Interpreting the Old Testament: A guide for Exegesis*. Baker Book House, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2001.
- BRUEGGEMANN, W., *Israel's Praise : Doxology against Idolatry and Ideology*, Philadelphia, Fortress, 1988.
- CAIRD, G. B., *The language and imagery of the Bible*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1997.
- CARTER, C. E., *The Emergence of Yehud in the Persian Period. A Social and demographic Study* (JSOT.SS 294), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999.
- CAZELLES, H., « La question de lamed auctoris », *RB* 56, 1949, 93-101.
- CHILDS, B. S., *Introduction to the Old Testament as Scripture. Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia, Westminster, 1970.
- CHILDS, B. S., *Wisdom in Theology. The Didsbury Lectures*, Grand Rapids, MI Eerdmans, 1992.

CHINTZ, J., « Death in the Bible », *JBQ* 32, 2004, 98-103.

CLINES, D.J. A., « Job », dans HOWLEY, G. C. D., *A Bible Commentary for Today*, London, Pickering & Inglis, 1979, 559–592.

CLINES, D.J. A., « The Arguments of Job's Three Friends », dans CLINES, D. J. A., GUNN, D. M, & HAUSER, A. J., (éds), *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature*, (JSOT.SS 19), Sheffield, Sheffield University Press, 1982, 199–214.

CONRAD, J., מְנִיָּה, *TDOT* VIII, 396-401.

COPPENS, J., « La mission du serviteur de YHWH et son statut eschatologique », *ETL* 48, 1972, 343-371.

CRÜSEMANN, F., *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*. (WMANT 32), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969.

DAVIES, P. R., *In Search of Ancient Israel* (JSOT.SS 148), Sheffield, Sheffield University Press, 1992.

DEBERGE, P., *L'Exégèse aujourd'hui : déplacements et ouvertures. Les nouvelles voies* (Lectio Divina 190), Paris, Cerf, 2002.

DE PURY, A., « Le Canon de l'Ancien Testament » dans T. RÖMER/ J.D MACCHI/ C. NIHAN (éds), *Introduction à l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève, 2004, 17-39.

DE PURY, A. (éd). *Le Pentateuque en question*, Genève, Labor et Fides, 1991.

DE VAUX, R., *The Early History of Israel*, Philadelphia, Westminster Press, 1978.

DE VAUX, R., *Les institutions de l'Ancien Testament*, vol I/ II, Paris, Cerf, 1958.

DE VRIES, S. J., *Yesterday, Today and tomorrow*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1975.

DHORME, E., *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en accadien*, Paris, Cerf, 1963.

DHORME, E. A., *Commentary on the Book of Job*, London, Thomas Nelson, 1967.

DORIVAL, G/ MUNNICH O., *Selon les Septante*, Paris, Cerf, 1995.

DUESBERG, H. & FRANSEN, L., « La critique de la sagesse par le Qoheleth », dans *Les scribes inspirés*, Maredsous, Editions de Maredsous, 1969, 537-592.

EISSFELDT, O., אֲדָנִי, *TDOT* I, 59-72

ELLUL, J., *Reason for Being: A Meditation on Ecclesiastes*, Grand Rapids, Eerdmans, 1990.

- FOX, M. V., *Qohelet and His Contradictions* (BLS 18), Sheffield, Almond, 1989.
- FREEDMAN, D. N., O'CONNOR, M. P., יהוה, *TDOT V*, 500-521.
- GALBIATI, E., *La struttura letteraria dell'Esodo*, Rome, Editiones Paulinae, 1956.
- GAMMIE, J., PERDUE, L., *The Sage in Israel and the Ancient Near East*. Winona Lake, IN, Eisenbrauns, 1990.
- GELIN, A., *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1949.
- GERSTENBERGER, E., תפלה, *TDOT XI*, 567-577.
- GILBERT, M (éd.), *La Sagesse de l'Ancien Testament*, Leuven, Leuven University Press, 1979.
- GORDIS, R., *The Book of Job: Commentary, New Translation, and Special Notes*. New York, Jewish Theological Seminary of America, 1978.
- GORDIS, R., *The Book of God and Man: A Study of Job*. Chicago, University of Chicago Press, 1965.
- GOSSE, B., *Structuration des grands ensembles bibliques et intertextualité à l'époque perse*, (BZAW 246), Berlin, De Gruyter, 1997, 72-79.
- GRAPPE, C & INGELAERE, J. C., *Le Temps et les Temps dans les littératures juives et chrétiennes au tournant de notre ère*, Leiden, Brill, 2006.
- GRELOT, P., *Sémitismes*, *SDB*, 67, 1992, 333-424.
- GRUSSON, P., *Bible et Royauté*, CE 83, Paris, Cerf, 1993.
- HAAG, H., בני־אדם, *TDOT III*, 159-165.
- HABEL, N. C., *The Book of Job*, London: SCM, 1985
- HAMONVILLE, D. M., *Les Proverbes, La Bible d'Alexandrie XVII*, Paris, Cerf, 2000.
- HARRISON, C. R., *Qoheleth in Social-historical Perspective*, Ann Arbor, UMI, 1991.
- HARL, M/ DORIVAL, G/ MUNNICH, O., *La Bible grecque des Septante. Du Judaïsme hellénistique au christianisme ancien*. Paris, Cerf, 1988.
- HARL, M., *La langue de Japhet. Quinze études sur la Septante et le Grec des chrétiens*, Paris, Cerf, 1992.
- HELFMEYER, F. J., כלה, *TDOT VII*, 157-164.
- HENGEL, M., *The Septuagint as christian scripture, its prehistory and the problem of its Canon*, Old Testament Studies, T & T Clark, Edinburg & New York, 2002.

HIMBAZA, I & SCHENKER, A. (éds), *Un Carrefour dans l'histoire de la Bible. Du texte à la théologie au II siècle avant J.C.*, Fribourg/Göttingen, Academic Press Fribourg/Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.

JACOB, E., *Théologie de l'Ancien Testament*, Paris, Delachaux & Niestlé S.A Neûchatel, 1955.

JANOWSKI, B., *Theologie und Exegese des Alten Testaments / der Hebräischen Bibel. Zwischenbilanz und Zukunftsperspektiven* (SBS 200), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2005.

JENNI, E., « Das Wort *ólam* im Alten Testament », *ZAW* 64, 1952, 197-248. 65, 1953, 1-35.

JOBES, K.H/ SILVA, M., *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2000.

JOOSTEN, J., « Elaborate Similes - Hebrew and Greek. A study in Septuagint. Translation Technique », *Bib* 77, 1996, 227-236.

JOOSTEN, J., « The Knowledge and use of Hebrew in the Hellenistic period Qumran and the Septuagint », dans MURAOKA, T & ELWOLDE, J. F.(éds)., *Diggers at the Well. Proceeding of a third international symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira*, Leiden, Brill, 2000, 115-136.

JOOSTEN, J., LE MOIGNE P., *L'apport de la Septante aux études sur l'Antiquité. Actes du colloque de Strasbourg 8-9 novembre 2002*, Paris, Cerf, 2005.

KOCH, K., כּוֹן, *TDOT* VII, 89-101.

KOSMALA, H., גְבוּרָת, *TDOT* II, 367-382.

KUYPER, L. J., « The repentance of God », *VT* 9, 1959, 91-94.

KUYPER, L. J., « The suffering and Repentance of God », *JTS* 22, 1969, 257-277.

LAMARCHE, P., *Zacharie IX-XIV. Structure littéraire et messianisme*, Paris, Gabalda, 1961.

LANDES, G., « The Canonical Approach to Introducing the Old Testament; Prodigy and Problems », *JSOT* 16, 1980, 32-39.

LAPERROUSAS, E. M., *La palestine à l'époque perse*, Paris, Cerf, 1994.

LEONAS, A., *Recherches sur le langage de la Septante*, Fribourg, Suisse/Göttingen, Academic Press Fribourg/Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.

LIPINSKI, E., *La royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël* Brussels, Paleis der Academiën, 1965.

LINDHAGEN, C., RINGGREN, H., U. RUETERSWORDEN, SIMIAN-YOFRE, H., עבד, *TDOT X*, 381.

LOADER, J. A., *Polar Structures in the Book of Qohelet* (BZAW 152), Berlin, De Gruyter, 1979.

LONG, B., « Notes on the Biblical use of *ad olam* », *WTJ* 41, 1978, 54-67.

LOHFINK, N/ ZENGER, E., *The God of Israel and the nations. Studies in Isaiah and the Psalms*, Collegeville, Minn., Liturgical Press, 2000.

LOWTH, R., *Leçons sur la poésie sacrée des Hébreux*, tr M. SICARD, Lyon, Avignon, 1812.

LUND, N. W., *Chiasmus in the New Testament. A study in Formgeschichte*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1942.

MAAS, F., אדם, *TDOT I*, 75-87.

MAAS. F., אנוש, *TDOT I*, 345-348.

MAINVILLE, O., *La Bible au Creuset de l'histoire. Guide d'exégèse historico-critique* Montréal, Médias Paul, 1995.

MARTIN-ACHARD, R., *Et Dieu crée le ciel et la terre*, Genève, Labor et Fides, 1979.

MAZZINGHI, L., *Histoire d'Israël. Des origines à la période romaine*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2007.

MEYNET, R., *Lire la Bible*, Paris, Flammarion, 1996.

MEYNET, R., *Quelle est donc cette Parole ? Lecture « rhétorique » de l'Évangile de Luc (1-9 et 22-24)*, Paris, Cerf, 1979.

MEYNET, R., *Initiation à la rhétorique biblique. « Qui donc est le plus grand ? »*, *Initiations*, Paris, Cerf, 1982.

MEYNET, R., *L'Analyse rhétorique, Initiations*, Paris, Cerf, 1989.

MORGAN, F., *Between Text and Community: The Writings in Canonical Interpretation*, Minneapolis, Fortress Press, 1990.

MOWINCKEL, S., *Psalmen Studien*, IV, Oslo, Kristiania, 1923.

MÜLLER, H. P., *Hiob und seine Freunde*, Zurich, EVZ, Verlag, 1970.

MUILENBURG, J., « The Biblical View of Time », *HThR* 54, 1961, 225-271.

NAUTIN, P., *Origène : sa vie, son œuvre*, Paris, Beauchesne, 1977.

NEGOITA, A., הנה, *TDOT* III, 321-324.

NEUSNER, J., *Self-Fulfilling Prophecy: Exile and Return in the History of Judaism*, Atlanta, Scholars Press, 1990.

NORTHROP, F., *The great code. The Bible and Literature*, University of Toronto Press, 2006.

NICCACCI, A., « La lode del creatore. L'inno egiziano di Atone e la tradizione biblica », dans *Diaconus Verbi*, Fs M.J. Fucak, Zagreb, 1995, 137-159.

NIEUVIARTS, J., et alii., *Les nouvelles voies de l'exégèse*, Paris, Cerf, 2002.

OEMING, M., *Das Alte Testament als Teil des christlichen Kanons ? Studien zu gesamtbiblischen Theologien der Gegenwart*, Zürich, Pano Verlag, 2001.

OTZEN, B., בהל, *TDOT* II, 3-5.

OTTOSON, M., ארץ, *TDOT* I, 388- 405.

PARMENTIER, E., *L'Écriture vive. Interprétations chrétiennes de la Bible*. Genève, Labor et Fides, 2004.

PATRICK, D., «The Translation of Job 42:6», *VT* 26, 1976, 369-71.

PAUL, A., *Et l'homme créa la Bible. D'Hérodote à Flavius Josèphe*, Paris, Bayard, 2000.

PEDERSEN, J., *Scepticisme Israélite*. Cahiers de *RHPR*. Paris, Alcan, 1931.

PIDOUX, G., « La notion biblique du temps », *RThP*, 2, 1952, 120-125.

PLÖGER, J. G., ארמוה, *TDOT*, I, 88-98.

POPE M. H., *Job* (3d éd), Garden City, NY, Doubleday, 1973.

PREUSS, H. D., מעון, *TDOT* VIII, 449-452.

PREUSS, H. D., זרע, *TDOT* IV, 143-162.

PUECH, E., *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle ? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien. vol. 2: Les données qûmranienues et classiques*, Paris, Gabalda, 1993.

RATSCHOW, C. H., « Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems », *ZTK* 51, 1954, 360.-387.

RENAN, E., *L'Ecclesiaste*, Paris, Levy, 1890.

RENDTOFF, R., *The Canonical Hebrew Bible: A Theology of the Old Testament*. Deo Publishing, Leiden, XIV, 2005.

RICHTER, W., *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971.

RINGGREN, H., עֵד־מִתִּי, *TDOT*, IX, 101-102.

ROSE, A., « Le Règne du Dieu saint»: lecture juive du Ps 99 », *BVC* 14, 1957, 91-97.

RÖMER, T., *The future of the Deuteronomistic history*, Leuven, Leuven University Press, 2000.

RÖMER, T., *Introduction à l'Ancien Testament*, Paris, Labor et Fides, 2004.

SÆBØ, M., יוֹם, *TDOT* VI, 7-32.

SANDERS, J., *From sacred story to sacred text*, Philadelphia, Fortress Press, 1987.

SANDERS, J., *Adaptable for life: The nature and function of Canon in form sacred story to sacred text*, Philadelphia, Fortress Press, 1987.

SCHENKER, A., « Les initiatives de la Septante et de l'édition protomassorétique à la fin du 3^e ou au 2^e siècle » dans I. HIMBAZA/ A. SCHENKER., *Un carrefour dans l'histoire de la Bible. Du texte à la théologie au IIe siècle avant J.C*, Göttingen/Fribourg, Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 112-130.

SCHMID, H. H., *Wesen und Geschichte der Weisheit* (BZAW 101), Berlin, Töpelmann, 1966.

SEKINE, M., « Erwägungen zur hebräischen Zeitauffassung », *VT Supplement Series*, 9, 1963, 66-82.

SHEPPARD, G., *Wisdom as a Hermeneutical Construct* (BZAW 151), Berlin, De Gruyter, 1979.

SKA, J. L., *Introduction à la lecture du Pentateuque*. Bruxelles, Lessius, 2000.

SKEHAN, P. W., *Qumran and Old Testament Criticism*, dans M. DELCOR (Ed), *Qumran. Sa piété, sa théologie et son milieu*. BETL, 46, Gembloux, Paris, Duculot, Louvain University Press, 1978, 163-182.

SODEN, W., « Tempus und Modus im Semitischen », dans FRANKE. H., (Ed)., *Akten des XXIV Internationalen Orientalistenkongresses in München*, 1959, 263-265.

SPICQ, C., « Bénignité, mansuétude, douceur, clémence », *RB* 54, 1947, 321-339.

STEINMAN, J., *Le livre de Job*, Paris, Cerf, 1955.

STIGLMAIR, A., לילה, *TDOT VII*, 533-542.

TALMON, S., הָרָה, *TDOT III*, 427-447.

TASSIN, C., *Le Judaïsme, de L'Exil au temps de Jésus*, CE 55, Paris, Cerf, 1986.

TENGSTRÖM, S., חָלָף, *TDOT IV*, 432-435.

TERRIEN, S., « The Book of Job: Introduction and Exegesis », dans *The Interpreter's Bible*, New York and Nashville, Abingdon, 1954. 3, 877-1198.

THOMAS, D & THOMPSON, L., « Kingship and the Wrath of God or Teaching Humility », *RB* 109, 2002, 161-196.

TOV, E., « Greek words and Hebrew meanings » dans MURAOKA, T., *Symposium on Septuagint lexicography* (SCS 28) Melbourne, Atlanta, 1990.

TSEVAT, M., « The Meaning of the Book of Job », dans *The Meaning of the Book of Job and Other Biblical Studies*, New York, Ktav, 1980, 1-37.

USPENSKY, B., *A poetics of composition: The structure of the Artistic Text and Typology of compositional form*. tr. C. ZAVARIN & S. B. WITTIG., University of California, 1973.

VAN DYKE PARRUNAK, H., « Some axioms for literary architecture », *Semitics* 8, 1982, 2-4.

VANHOYE, A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Paris, DDB, 1976.

VERMEYLEN, J., « L'affaire du veau d'or (Ex 32-34). Une clé pour la question deutéronomiste ? », *ZAW* 97, 1985, 1-23.

VESCO, J. L., « Abraham, actualisation et relectures », *RSPT* 55, 1971, 33-80.

VOITILA, A., *Présent et imparfait de l'indicatif dans le Pentateuque grec. Une étude sur la syntaxe de traduction* (Publications de la société d'Exégèse de Finlande, 79), Helsinki-Göttingen, 2001.

Von RAD, G., *Wisdom in Israel*. Nashville, Abingdon, 1972.

WALLIS, R., *Le temps, quatrième dimension de l'esprit*, Paris, Flammarion, 1966.

WARMUTH, G., הָרָה, *TDOT III*, 335-341.

WELLHAUSEN, J., *The sacred Books of the Old Testament*, 14, Leipzig, Hinrichs, Wertheimer, 1895.

WENIN, A., « Moïse entre fiction et Histoire », *LV*, 248, 2000, 19-27.

WESTERMANN, C., *The Structure of the Book of Job: A Form-Critical Analysis* (tr. C. A. MUENCHOW), Philadelphia: Fortress, 1981.

WESTERMANN, C., *Théologie de l'Ancien Testament*, Paris, Labor et Fides, 1985.

WHITLEY, C. F., *Koheleth: His Language and Thought* (BZAW 148), Berlin, De Gruyter, 1979.

WHYBRAY, R. N., *Ecclesiastes*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1989.

WILCH, J. R., *Time and Event*, Leiden, E.J. Brill, 1969.

WOLFF, H. W., *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1974.

ZOBEL, H. J., קס"ד, *TDOT V*, 44-64.

ZVI BRETTLER, M., *God is King. Understanding an Israelite metaphor*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1989.

Robert ABELAVA

LE PSAUME 90 ET LES FRAGILITES HUMAINES

Analyse sémantique et lecture contextuelle.

Le motif de la fragilité humaine dans le Psaume dit « de Moïse » est appréhendé dans une vision positive. Elle se présente sous les traits de l'acceptation plutôt que du rejet. Elle relative l'apparente souffrance humaine, et suggère la reconnaissance positive du destin de l'homme, comme une voie de sagesse. Aussi, plus qu'une simple lamentation, le Psaume 90 se comprend véritablement comme une réponse de sagesse à la question des limites de l'existence de l'homme et de ses fragilités. Dès lors, on peut considérer les limites du temps qui s'imposent à la nature de l'homme, non comme le fait d'une série d'accidents sans signification, mais bien comme une conséquence de la nature de l'homme considéré comme un être créé, à partir de la terre. Dans cette perspective, les métaphores verbales et nominales ainsi que les nombreuses indications temporelles que le psalmiste utilise dans ce Psaume, doivent être lus comme le reflet de sa sérénité devant le phénomène de fuite de temps, d'échec ou de malheur qui peut affecter l'homme dans son existence. Dans le contexte difficile de la fin de l'Exil, les réponses du Psaume 90 se veulent être une leçon de vie pour amener l'homme à reprendre courage et continuer à espérer, malgré les souffrances qu'il traverse à la suite de l'échec de la monarchie de David et la destruction du temple de Jérusalem. Dès lors, à l'ouverture du quatrième livre du Psautier, l'attestation de ce motif dans le Psaume 90, se comprend nettement comme une clé de lecture, de ce livre hautement théocratique, et donne à la configuration canonique du Psautier une valeur estimable.

Mots clés : Psaume 90, fragilités humaines, temps de l'homme, analyse sémantique, lecture canonique.

Abstract.

The motif of human weakness, in the Psalm known as the Psalm of Moses is apprehended in a positive vision. It has the features of acceptance rather than rejection. It relativizes the apparent human suffering, and suggests the positive recognition of the destiny of man, as a way to wisdom. So, more than a mere lament, Psalm 90 can truly be understood as a response of wisdom to the question of the limits of the existence of man and his weaknesses. Therefore, the time limits imposed on the nature of man can be considered, not as a series of meaningless accidents, but truly as a consequence of the nature of man created from Earth. From this viewpoint the nominal and verbal metaphors, as well as the numerous temporal indications used by the psalmist in this Psalm, must be read as the reflection of his serenity faced with the phenomenon of the flight of time, failure or misfortune that may affect the human being. In the difficult context of the end of the Exile, the responses of Psalm 90 are intended to be a lesson of life to lead man to take courage and continue to hope, despite the suffering he goes through following the failure of the monarchy of David and the destruction of the temple of Jerusalem. Therefore, at the opening of the fourth book of the Psalter, the proof of this motif in Psalm 90, is clearly understood as a clue to reading this highly theocratic book, and gives the canonical configuration of the Psalter an estimable importance.

Key words: Psalm 90, frailty, time, semantic, contextual reading.