

Article paru dans

A. KABASELE MUKENGE (éd.), *Bible et promotion humaine. Mélanges en l'honneur du Professeur P.-M. Buetubela Balemba*, UCC-Médiaspaul, Kinshasa, 2010, p. 19-36.

Une ample louange au Dieu qui libère

L'arrière-plan exodique du « Hallel pascal » (Ps 113–118)

André Wénin

Université catholique de Louvain
1348 Louvain-la-Neuve (Belgique)

« *Bible et promotion humaine...* » Je voudrais ici honorer un exégète qui s'est illustré par sa lecture du Livre dans une dynamique de promotion des êtres humains. Un tel engagement est non seulement cohérent avec la Bible elle-même ; il est aussi essentiel dans un monde où l'humain est trop souvent sacrifié à l'économique – cette idole dénoncée par Jésus sous le nom de Mammon. Pour cet hommage, j'ai retenu la thématique de l'exode, qui inscrit au cœur même du premier Testament l'aspiration profonde à voir l'être humain et les peuples promus dans leur liberté et leur dignité – une aspiration que les prophètes et Jésus à leur suite ont reprise pour en faire un impératif pour les croyants. Cette thématique, je l'aborderai non pas à partir du livre de l'Exode, mais à partir d'un groupe de psaumes qui, bien qu'ils ne parlent guère explicitement de la libération d'Israël, y a été traditionnellement lié dans le Judaïsme : il s'agit de la série des Ps 113–118. Je l'aborderai ici comme ensemble et à partir d'une méthode qui, plutôt que de s'intéresser à l'histoire de la composition des textes, s'attache à leur réception par le lecteur dans un travail d'interprétation requis par le texte lui-même, tel qu'il se présente dans la forme canonique de la Bible. Plus précisément, il s'agira de présenter une hypothèse de lecture unifiée de ce groupe de psaumes, qui fasse droit à la présence du Ps 114, le seul à introduire une référence explicite à la geste de la libération d'Israël d'Égypte.

Introduction

Vers le début du livre V du Psautier (Ps 107–150), un groupe de psaumes est présenté comme formant une unité, et cela, dès la tradition juive ancienne. Il s'agit des Ps 113–118, ensemble qu'il est convenu d'appeler le « Hallel égyptien », en raison de l'évocation de la sortie d'Égypte dans le Ps 114 (« Quand Israël sortit d'Égypte, et la maison de Jacob de chez un peuple barbare... »). Ce groupe est pour ainsi dire isolé par l'inclusion entre des psaumes alphabétiques 111–112 et 119, le deuxième et le troisième commençant par des maximes similaires (comparer 112,1-2 et 119,1-2)¹. Il est utilisé dans [20] la liturgie juive de la Pâque, ce dont témoigne déjà la Mishna qui rapporte une querelle entre rabbins sur la question de savoir quels psaumes lire avant et après le repas, la majorité se prononçant pour la lecture des Ps 113–114 avant et 115–118 après (*Mishna*, Pèsah X 5-6). C'est, du reste,

¹ À ce sujet, voir Y. ZAKOVITCH, *The Interpretative Significance of the Sequence of Psalms 111–112*, [20] 113–118, 119 ». Communication au Colloquium biblicum lovaniense LXII (2008), à paraître dans les Actes du colloque, dans la collection BETL (Peeters, Leuven) sous la direction de E. Zenger. Cette contribution stimulante a été à l'origine de cette recherche. Je me base ici sur le manuscrit distribué aux participants du colloque.

vraisemblablement à ce groupe de psaumes que fait allusion Mc 14,26 (// Mt 26,30) où il est dit que Jésus quitte l'endroit de la Cène « après avoir chanté les psaumes »². Ce Hallel est encore utilisé par les juifs dans les célébrations de la Pentecôte, de la fête des Tentes et de la Dédicace³.

Une question se pose à propos des psaumes, dont le groupement est appelé aussi le « Hallel pascal »⁴. Selon les auteurs, cet ensemble aurait été composé pour célébrer l'agir sauveur de Dieu lors de la sortie d'Égypte et du retour d'exil⁵. Le problème est que la seule allusion claire à l'exode dans cet ensemble est constituée par le Ps 114. D'où vient dès lors que toute la série ait été reliée aussi fortement à la libération d'Israël d'Égypte ? L'hypothèse que je voudrais vérifier ici par une lecture synchronique est que le Ps 114 introduit, à la suite du Ps 113, une clé de lecture qui, rétrospectivement, pousse à relire ce psaume pour y découvrir des harmoniques cachées. Après une telle introduction, les Ps 115–118 résonnent comme un déploiement poétique de la thématique de l'exode évoquée avec une puissance lyrique peu commune dans le Ps 114.

Psaume 113

Après deux psaumes alphabétiques, le Ps 113 se présente dans le TM comme une unité encadrée par une inclusion entre deux alléluias⁶. Il se compose [21] de deux strophes, laissant au centre une question « Qui est comme Adonaï notre Dieu ? »⁷, question amenée par ce qui précède et à laquelle répond ce qui suit. La première strophe est en effet une longue invitation à la louange d'Adonaï et de son Nom, parce qu'Adonaï est grandement élevé (v. 1-4). La seconde évoque quant à elle l'action de Dieu dans le monde humain, en particulier auprès des faibles, des démunis et des stériles (v. 5b-9). Le stique central (v. 5a) assure la transition en posant la question, que l'on peut décomposer en deux parties : en quoi Adonaï peut-il être dit « notre Dieu »⁸, et pourquoi mérite-t-il d'être loué et l'exalté ?

Dès après l'alléluia initial, un appel à la louange est lancé aux « serviteurs d'Adonaï », c'est-à-dire, selon l'usage du psautier, aux membres du peuple d'Adonaï, Israël. L'invitation à louer concerne spécifiquement le « nom d'Adonaï » (3 fois)⁹, qui doit également être « béni » (מְבָרָךְ), c'est-à-dire reconnu comme source de la vie. Cette louange est destinée à s'étendre

² Voir en ce sens la note de la TOB à Mc 14,26, G. RAVASI, *Il libro dei salmi. Commento e attualizzazione*. Vol. III° (101–150), Bologna, EDB, 1984, p. 235, et R. MEYNET, *Appelés à la liberté* (Rhétorique sémitique 5), Paris, Lethielleux, 2008, p. 144-145. Pour davantage de détail sur cette collection, voir J.-M. AUWERS, *La composition littéraire du Psautier. Un état de la question* (Cahiers de la Revue biblique 46), Paris, Gabalda, 2000, p. 28-29, 37-39, 93-94 (jeux de chiffres à l'intérieur du groupe de psaumes) et 104-105 (découpage des psaumes à l'intérieur de l'ensemble 113–118).

³ Voir J.-L. VESCO, *Le psautier de David traduit et commenté*. Vol. II (Lectio Divina 211), Paris, Cerf, p. 1074.

⁴ À ce propos, AUWERS, *o. c.*, p. 28.

⁵ Ainsi par exemple, J. SCHRÖTEN, *Entstehung, Komposition und Wirkungsgeschichte des 118. Psalms* (Bonner Biblische Beiträge 39), Weinheim, Beltz Athenäum, 1995, p. 91-112. L'interprétation remonte aux rabbins de l'ancien Israël (voir AUWERS, *o. c.*, p. 29 ; J.F. WILLEMS, « Les Psaumes dans la liturgie juive », dans *Bijdragen* 51 (1990) 397-417, voir p. 409 ; VESCO, *o. c.*, p. 1074.

⁶ Ceci, à moins que le second soit à relier au Ps 114 comme son *incipit*, comme c'est le cas dans une partie de la tradition manuscrite, y compris le texte consonantique du manuscrit de Leningrad, et d'autres grands manuscrits de la tradition massorétique, comme le Codex d'Alep.

⁷ [21] Voir MEYNET, *o. c.*, p. 144-145. On consultera cet ouvrage pour une structure complète de ce texte (p. 141-148).

⁸ Dans ce psaume, « notre Dieu » (אלהינו) est le septième et dernier nom divin après 6 usages du nom YHWH (sans compter les *Yah* du refrain de l'inclusion).

⁹ C'est la première fois que l'on trouve dans ce livre l'expression « louer le nom d'Adonaï ». Voir ensuite 135,1 et 148,5.13.

sans limite, à la fois dans le temps, « de maintenant jusqu'à toujours » (v. 2b), et dans l'espace, « du levant du soleil jusqu'à son couchant » – une expression qui renvoie également au temps puisqu'elle signifie « tout au long du jour » (v. 3a)¹⁰. La dimension verticale de l'espace est aussi évoquée pour souligner ce qu'il faut louer en Adonaï, à savoir son élévation au-dessus des nations et sa gloire dans les cieux, qui font de lui un Dieu incomparable. D'où la question du v. 5a soulignant précisément ce caractère incomparable d'Adonaï, le Dieu qui s'est lié à Israël : « Qui est comme Adonaï notre Dieu ? »

Lorsque le psalmiste entreprend ensuite de nommer ce qui rend Adonaï incomparable et donc digne de la louange de ses serviteurs, paradoxalement, il énumère des actions montrant qu'il ne reste pas enfermé dans une transcendance inatteignable, et que, s'il s'élève pour siéger – sur son trône (voir Ps 2,4) –, il s'abaisse aussi « pour voir ». Ainsi, en restant sur l'axe vertical, à l'opposé de la hauteur du Dieu roi vers lequel les serviteurs élèvent leur louange aux v. 4 et 5b, c'est vers le bas que se dirige l'attention, comme si le psalmiste suivait le mouvement et le regard divins qui, des cieux, descendent vers la terre. Là, le « voir » d'Adonaï débouche sur une action en faveur de différentes catégories d'humiliés, de gens « du bas de l'échelle » : le faible (דל), le pauvre (אביון) et la stérile (עקרה). En effet, les verbes indiquent ce que fait Dieu pour ces personnes : les élever (קום hifil, רום hifil, deux fois ישב [22] hifil), donc les rendre semblables à lui (voir רם au v. 4a, et ישב au v. 5b) en les installant au rang des nobles, des notables (נדרים). La femme en manque de progéniture connaît semblable inversion de son sort : « stérile de la maison », elle devient la « mère des fils ».

Ainsi, quand l'Exalté s'abaisse, les abaissés sont relevés et honorés, et les arbres morts portent du fruit dans la joie. Voilà pourquoi les fidèles d'Israël sont invités au début du psaume à louer le nom d'Adonaï en tout temps et en tout lieu : si Adonaï est incomparable dans son élévation, c'est parce qu'il sait rejoindre les plus bas en s'abaissant lui-même pour leur partager son élévation, tandis qu'il donne vie à ceux chez qui la mort sème l'infécondité.

Mais d'où vient donc que les serviteurs d'Adonaï soient appelés à cette louange spécifique ? Et qui sont ces faibles qu'il rejoint en s'abaissant, ces stériles à qui il donne de donner la vie ? Le Ps 114, bien que très différent, fournit une réponse à ces questions.

Psaume 114

Sans transition, en effet, la prière reprend par un vrai un petit bijou poétique, tout en parallélismes. La première strophe (v. 1-2) évoque la sortie d'Égypte, pays d'un peuple à la langue étrange – peuple « barbare », dit la traduction classique. Ce mouvement de sortie dont le peuple, Israël ou la famille de Jacob, est le sujet n'est que le premier acte d'une aventure aux accents théologiques marqués : « Juda devint son sanctuaire, Israël ses domaines ». Qu'est-ce à dire ? Deux interprétations sont envisageables : soit le verset parle du peuple lui-même qui devient sanctuaire de Dieu, propriété qu'il domine (משל) en tant que suzerain ; soit il évoque le territoire de Juda-Israël, sanctuaire de Dieu et domaine qui lui est propre. En réalité, il est impossible de trancher¹¹ : les deux sens semblent se superposer pour renvoyer

¹⁰ En ce sens, K. SCHAEFER, *Psalms* (Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative and Poetry), Collegeville, MN, Liturgical Press, 2001, p. 280-281.

¹¹ [22] Voir sur cette question H.J. KRAUS, *Psalmen II* (BKAT XV/2), Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1961, p. 781-782, ou A.A. ANDERSON, *The Book of Psalms* Vol. II. *Psalms 73–150* (New Century Bible), Grand Rapids, MI - London, Eerdmans - Marshall, Morgan & Scott, 1992, p. 784. VESCO, o. c., p. 1081 préfère la première possibilité, mais la seconde est retenue par M. GIRARD, *Les Psaumes redécouverts. De la structure*

d'une part à l'événement du Sinaï – l'alliance par laquelle Israël devient le peuple saint, le « domaine » de Dieu (Ex 19,4-6) –, et d'autre part à l'installation en Canaan, cette terre donnée par Dieu qui y règne sur son peuple (voir Ex 3,8.17 ; 6,6-8 ; 15,17-18). Cette indétermination est riche de sens : grâce à elle, le poème en effet s'ouvre sur l'évocation à la fois de la libération d'Égypte et de ses deux visées fondamentales : l'alliance par laquelle Adonaï devient le suzerain d'Israël et le don de la terre sanctifiée par la présence divine¹².

[23] Le verset 3 contient un autre raccourci saisissant où sont rapprochés deux moments comparables de l'aventure d'Israël : les deux passages d'un obstacle aquatique, la mer qui sépare l'Égypte et le désert, et le Jourdain qui fait frontière entre le désert et la terre promise. Les deux événements sont présentés de la même façon : c'est la réaction de fuite de la mer et du Jourdain face à ce qu'ils « voient ». Voilà qui suggère que ces deux moments cruciaux – la sortie et l'entrée – ont pour cadre une lutte, bien que l'adversaire ne soit pas désigné comme tel¹³. Quant aux montagnes et aux collines bondissant comme des animaux frénétiques, dans une danse sautillante (v. 4 et 6), elles sont sans doute une allusion à la montagne du Sinaï qui tremble au moment où Adonaï descend sur elle lorsqu'il vient faire alliance avec son peuple (Ex 19,9-19). Mais il ne faut pas exclure une possible allusion aux monts de Canaan et à leur forme, ce qui renforcerait l'unité du poème où les versets 2 et 4 se répondent par leur façon particulière d'évoquer à la fois le Sinaï et Canaan, et complètent les versets 3 et 5 où est évoquée la double entrée dans le désert et dans la terre. Cela dit, la raison du phénomène inusité n'est pas plus explicitée que l'identité de l'adversaire que fuient la mer et le Jourdain.

La raison de ce comportement plus qu'insolite des éléments de la nature est l'objet des questions qui leur sont posées aux versets 5-6 et qui soulignent l'étonnement que provoque cette agitation surprenante d'un monde mis sens dessus dessous au moment où Israël trouve sa liberté, entre en alliance avec Dieu, et pénètre dans la terre qui lui a été promise. Dans le contexte biblique, le lecteur comprend sans peine que le responsable de ces bouleversements ne peut être que celui qui a pouvoir sur la nature, le créateur lui-même¹⁴. Ces questions acquièrent ainsi un ton ironique, dans la mesure où le lecteur en connaît évidemment la réponse.

Les éléments ne répondront pas, d'ailleurs. C'est au contraire le poète qui dévoile lui-même l'identité de celui qui préside à tout ce remue-ménage : יְיָ, le seigneur, « le Dieu de Jacob », dont la présence, après avoir contraint les eaux à refluer pour laisser passer Israël, fait trembler la terre. Car c'est bien là la réaction que provoque une théophanie, que les signes préparent et désignent comme telle¹⁵. Néanmoins, à la fin du poème, il s'agit d'un appel adressé à la terre pour qu'elle tremble ou danse devant celui qui se montre maître de la création au point d'être capable de tirer l'eau de la pierre la plus dure. Cette dernière allusion renvoie en quelques mots au séjour d'Israël au désert, [24] en particulier à l'eau donnée par Dieu pour l'y faire vivre (Ex 17,6 ; Nb 20,8s), quand il plie la nature au service de son projet de libération et de vie.

au sens. 101–150, Québec, Bellarmin, 1994, p. 192. RAVASI, *o. c.*, p. 357, maintient l'ambiguïté qu'il estime porteuse de sens.

¹² En ce sens, le *miqdash* (sanctuaire) évoque indirectement le Temple de Jérusalem, comme le soulignent bien des auteurs. Voir par ex. MEYNET, *o. c.*, p. 151.

¹³ [23] Voir par ex. KRAUS, *o. c.*, p. 782, RAVASI, *o. c.*, p. 358 ou plus récemment SCHAEFER, *o. c.*, p. 282.

¹⁴ C'est ainsi que la plupart des commentateurs parlent de questions rhétoriques ; ainsi, L.C. ALLEN, *Psalms 101–150* (Word Biblical Commentary), Waco, TX, Word Books, 1983, p. 105 ; ANDERSON, *o. c.*, p. 784-785.

¹⁵ Le thème de la théophanie est souvent évoqué par les auteurs à propos de ce psaume (« la mer a vu... »). En ce sens par ex., RAVASI, *o. c.*, p. 358-360, ou VESCO, *o. c.*, p. 1082.

Ce psaume évoque ainsi, avec une force poétique peu commune, les péripéties de l'exode. Peu attentif à leur ordre chronologique, il épouse plutôt la dynamique des images. Ainsi, les événements qui ont permis à Israël de devenir libre, de sceller une alliance avec Dieu, de vivre au désert et d'entrer en Canaan sont présentés comme une vaste théophanie bouleversant la création. De la sorte, les faits relevant de l'ordre historique comme la victoire sur Pharaon (Ex 14), sur Amaleq (Ex 17), ou sur les Cananéens (Nb 21) s'effacent devant des événements naturels présentés sous une dimension cosmique, qui manifestent indirectement que, dans toute cette geste d'Israël, c'est bien la face du Dieu de Jacob, créateur et maître du monde, qui se dévoile.

Retour au Ps 113

Cela dit, il est frappant de constater qu'au début du Psaume 114, il n'est pas explicitement dit de qui il est question. Dans la phrase « Juda fut *son* sanctuaire, Israël *ses* domaines » (v. 2), les possessifs renvoient en effet à un sujet divin qui n'est pas nommé¹⁶, du moins si on lit le texte isolément. Mais si on lit le poème dans la foulée du Ps 113 – et notamment de son refrain final, « Louez Yah » –, l'identité du personnage à qui appartiennent Israël et Juda est on ne peut plus claire¹⁷. Aussi, même si, pour des raisons évidentes de style, la tradition n'a jamais lu les deux psaumes comme une unité littéraire, cette indétermination du début du Ps 114 peut constituer une invitation à les lire ensemble. Dans ce cas, la puissante évocation de la geste du salut d'Israël comme manifestation de la présence agissante d'Adonaï sur la nature dans l'histoire rejaillit rétrospectivement sur le Ps 113 et répond à des questions que ce dernier laisse pendantes, tout en lui ouvrant un nouvel espace d'interprétation. Reprenons donc la prière d'ouverture du Hallel à la lumière du Ps 114.

Si la voix du psalmiste d'Israël qui invite à « Louez Yah » (113,1.9b ; « Adonaï notre Dieu », v. 5) prolonge les motifs de louange génériques de 113,6-9 par le motif historique des faits de l'exode au sens large (Ps 114), alors, cette thématique, comme les eaux du Jourdain, reflue vers le poème précédent. [25] Les indices d'une telle lecture ne manquent pas dans le Ps 113, en effet. Ainsi, ceux qui, dès 113,1, sont appelés à louer ce sont les « serviteurs d'Adonaï ». Cette appellation évoque une thématique importante du récit de l'exode où Moïse – et Adonaï – réclament de Pharaon qu'il laisse sortir Israël d'Égypte « pour qu'il serve (עבד) son Dieu »¹⁸. De même, on l'a vu, l'objet spécifique de la louange et de la bénédiction en 113,1-3 est, pour la première fois dans le Psautier, le *Nom* d'Adonaï, YHWH. Or, ce nom est donné en lien direct avec la libération d'Égypte et identifie le Dieu qui envoie Moïse pour tirer le peuple de l'esclavage (Ex 3,14-15 ; 6,3-8). C'est ce même nom qu'Israël chante une fois libéré (Ex 15,11), ce à quoi fait puissamment écho le centre du psaume 113,5 lorsque, pour souligner l'incomparabilité d'Adonaï, il reprend la question centrale d'Ex 15 : « Qui est comme toi chez les dieux, Adonaï ? » (v. 11), en variant légèrement sa forme : « Qui est

¹⁶ [24] Les auteurs notent fréquemment cette absence (par ex. ALLEN, *o. c.*, p. 105), souvent expliquée comme créatrice d'une forme de suspense. Ainsi, J. TRUBLET, J.-N. ALETTI, *Approche poétique et théologique des psaumes* (Initiations), Paris, Cerf, 1983, p. 257, interprètent cette absence « comme une énigme que toute la seconde partie du poème [...] va essayer de résoudre. »

¹⁷ Voir VESCO, *o. c.*, p. 1079 pour les éléments qui lient le Ps 114 au 113 (notamment le terme « maison » qui peut fonctionner comme mot crochet entre 113,9 et 114,1) ; il insiste également sur le lien entre la question concernant l'incomparabilité de Dieu (113,5) et les effets de son action sur la création (114,3-6).

¹⁸ [25] Voir Ex 3,12 (première mention, dès la vocation de Moïse) ; 4,23 ; 7,16.26 ; 8,16 ; 9,1.13 ; 10,3.7.11.24 ; 12,23 ; voir encore 23,25 ; 12,25-26 ; 35,21, etc. Le Midrash *Tehillim* exploite déjà ce lien (voir ZAKOVITCH, *art. cit.*).

comme Adonaï notre Dieu ? »¹⁹. À cela, s'ajoute un autre contact important : Ps 113,4b évoque la gloire d'Adonaï dans les cieux, ce qui fait écho à l'épisode d'Ex 16 où, peu après sa libération d'Égypte, le peuple voit la gloire divine dans la nuée (Ex 16,7a.10).

Par ailleurs, le mouvement évoqué aux versets 5b-6 du Ps 113 n'est pas sans correspondance avec le récit de l'exode. Selon le psalmiste, Dieu siège dans les cieux mais s'abaisse pour voir jusque sur la terre, et ce qu'il voit alors semble déclencher son agir salvateur. N'est-ce pas ce que raconte Ex 2,23-24 quand il relate comment, touché par la plainte qu'il entend monter, Dieu « voit » les Israélites ? Plus loin, en parlant à Moïse, il dira : « J'ai vu, j'ai vu la misère de mon peuple... et j'ai entendu leur cri... Oui ! je connais ses souffrances et je suis descendu pour le délivrer » (Ex 3,7-8). En ce sens, les figures anonymes de personnes sauvées par Dieu, qu'évoque le Ps 113,7-8, peuvent être associés à l'expérience d'Israël lors de l'exode. En effet, la sortie d'Israël hors de l'abaissement que sont l'esclavage et l'oppression est similaire à ce qu'évoque le psalmiste quand il parle du faible et du pauvre tirés de leur état misérable pour être élevés au rang des princes. On peut même dire que la première expérience de ce genre est l'exode lui-même, modèle de tout salut accordé par Dieu²⁰.

On notera en outre que, par deux fois en 113,8-9, le verbe qui traduit le caractère durable du salut est שָׁבַח hifil (« il fait siéger/habiter »). Or, ce verbe [26] est plusieurs fois utilisé dans la Bible hébraïque pour signifier le terme de l'exode, quand Adonaï « fait habiter » Israël dans sa terre (1 S 12,8 ; Lv 24,43 ; voir Jr 32,37 ; Ez 36,33 ; Os 11,11). Le cas de la stérile est peut-être plus éloigné de l'expérience de l'exode. Néanmoins, si la עקרה est, comme le soutient Gianfranco Ravasi, une femme devenue stérile suite aux duretés de la vie²¹, alors on peut la rapprocher sans peine de l'Israël voué à la mort en Égypte (Ex 1), qui va trouver la joyeuse capacité de faire vivre ses fils grâce à la sortie d'Égypte.

Lu dans cette perspective, le Ps 113 apparaît comme un psaume fortement lié à la thématique de l'exode, qu'il élargit d'emblée en montrant comment la force libératrice de Dieu s'étend encore aujourd'hui vers les faibles, les pauvres, les miséreux et vers la stérile qui, comme Israël en Égypte, bénéficient de la faveur du Dieu qui se penche pour voir et qui prend en main leur cause. En ce sens, le Ps 114 vient donner au lecteur une clé qui précise sur quelle expérience « historique » d'Israël le psalmiste s'appuie pour chanter la gloire divine.

Le Psaume 115

Un premier constat peut être posé d'emblée : si, à première vue, le Ps 115 n'a pas grand-chose en commun avec le précédent²², des liens forts l'unissent en revanche au Ps 113. En particulier, le début et la fin présentent quelques rapprochements significatifs que Yair Zakovitch a bien mis en évidence²³. La louange du Nom dont il est question au début du Ps 113 revient en 115,1 : si, en 113,1-3, les « serviteurs d'Adonaï » sont invités à louer le Nom d'Adonaï dont la gloire est au-dessus des cieux (v. 4), au Ps 115,1, on entend ceux dont le Ps 114,1-2 a dit qu'ils ne sont plus les esclaves de l'Égypte mais « les serviteurs d'Adonaï »

¹⁹ La plupart des auteurs signalent cette citation. Voir KRAUS, *o. c.*, p. 777, ANDERSON, *o. c.*, p. 781 et surtout MEYNET, *o. c.*, p. 140.

²⁰ Si les auteurs mentionnent fréquemment le lien entre la seconde partie du Ps 113 et le cantique d'Anne (1 S 2, 1-10), ils ne soulignent guère le lien avec l'exode. Celui-ci ne peut-il apparaître qu'après la lecture du Ps 114 ?

²¹ [26] RAVASI, *o. c.*, p. 346.

²² Pour un relevé des quelques éléments communs, voir VESCO, *o. c.*, p. 1083-1084.

²³ ZAKOVITCH, *art. cit.*, p. 8-9.

(113,1), inviter leur Dieu qui est dans les cieux (115,3) à donner gloire à son Nom (115,1). De même, la question des nations en 115,2 (« Où donc est *leur Dieu* ? ») fait écho à celle du Ps 113,5 (« Qui est comme Adonaï *notre Dieu* ? ») ; et, si cette question est présentée comme inutile (« Pourquoi diraient-elles... ? »), c'est parce qu'elle a reçu sa réponse par avance en 113,4 : « Adonaï est exalté sur toutes les nations ». La finale du Ps 115 répond également au Ps 113. Ainsi, le couple « cieux et terre » dont Adonaï est le maître (113,5-6) est repris par deux fois en 115,15-16, où Adonaï apparaît comme le créateur du monde qui lui appartient tout entier, mais dont il confie la partie terrestre aux humains, là où, précisément, ils ont été [27] situés 113,7-8. De même, en 115,18, en plus de l'« alléluia » final, l'extension de la bénédiction due à Adonaï « de maintenant et jusqu'à toujours » forme une sorte d'inclusion avec 113,1-2 où il s'agit de bénir le Nom d'Adonaï « de maintenant et jusqu'à toujours ».

Entre ces deux poèmes qui se répondent ainsi, le Ps 114 introduit comme une brèche et attire donc l'attention. Mais pourquoi occupe-t-il une place qui semble incongrue ? Comme l'a écrit encore Yair Zakovitch : « Le Ps 114 n'a pas été placé au début du Hallel parce qu'il n'est pas caractéristique des psaumes du Hallel (par contraste avec le Ps 113). Le situer après le psaume d'ouverture du Hallel garantissait à la fois qu'il ne puisse être ignoré, et que le Hallel ne puisse continuer à être lu sans lui. »²⁴ À cet endroit précis de la série, il figure un peu comme un « exposant », qui affecte l'ensemble où il figure. Et de même que, rétrospectivement, le Ps 114 permet de percevoir de nouvelles connotations dans le poème qui précède, de même, il invite à lire le psaume qui suit sous un jour différent.

On l'a vu, dans le Ps 114, l'exode est évoqué en suggérant une théophanie dont on décrit les effets sur le cadre naturel où elle se produit. Mais aucune réaction humaine n'est enregistrée. Aucune « voix » ne se fait entendre, si ce n'est celle du poète qui évoque, interroge, invite les acteurs cosmiques impliqués à craindre Dieu. Mais ensuite, une fois que le poète a évoqué ce que Dieu fait pour les humains (113,5-9) et ce que son agir en faveur d'Israël provoque dans la création (114), les « serviteurs d'Adonaï » invités à louer Dieu et à bénir le nom de « celui qui est exalté au-dessus de toutes les nations » (113,1-4) prennent la parole en « nous » prenant pour ainsi dire le relais du poète²⁵. Ils parlent successivement d'eux-mêmes et des nations. D'eux-mêmes (115,1), ils affirment qu'ils n'entendent tirer aucune gloire de l'agir dont ils sont bénéficiaires (« pas à nous », à deux reprises) : à leurs yeux, tout est dû à Adonaï lui-même, à son amour fidèle et fiable (חסד et אמת) qui se manifeste dans la geste de l'exode et dans un agir qui le prolonge, en conformité avec sa promesse. Des nations (v. 2-3), ils affirment qu'il leur est impossible de mettre en cause l'existence et l'efficacité du Dieu d'Israël qui, dans les événements évoqués au Ps 114, montre avec éclat sa souveraineté (« notre Dieu est dans le ciel ») et sa puissance puisqu'il agit selon son désir, selon son bon plaisir (רצונו).

[28] Ce qui est chanté au psaume précédent l'atteste : vouloir nier Adonaï – à qui seul peuvent être attribués le mérite et la gloire de la libération d'Israël –, chercher à le ridiculiser (« Où est-il ? »), c'est se plonger soi-même dans le ridicule. D'autant plus que ce sont les

²⁴ [27] Voir *Ib.*, p. 9.

²⁵ C'est l'intuition de VESCO, *o. c.*, p. 1086, qui écrit : « Le début du Ps 115 est abrupt. Relié au Ps 114 qui précède, il l'est moins. On peut en effet supposer que le psaume célèbre l'intervention divine en faveur d'Israël lors de l'exode, toute à la gloire du Nom divin et non à celle d'Israël ». Selon RAVASI, *o. c.*, p. 373, il est possible que ce caractère abrupt soit lié à des adaptations lors de la réunion de la collection du Hallel. Au demeurant, la LXX et la Vulgate lient le Ps 115 au précédent (= Ps 113^{LXX}) : voir AUWERS, *o. c.*, p. 104 (et voir, brièvement, ci-dessous).

dieux de ces nations moqueuses qui sont inexistants, leurs idoles²⁶. L'ensemble de l'aventure de l'exode dont les phases essentielles sont évoquées au Ps 114 ne montre-t-elle pas à l'évidence que ces dieux sont effectivement impuissants : ceux de l'Égypte (dont parle Ex 12,12), d'Amaleq (Ex 17,8-16), des Amorites (Nb 21,10), de Moab (Nb 22-24) et de Madian (Nb 31), mais aussi des Cananéens (Jos 2-11) ? Du reste, s'ils sont impuissants, c'est, continue le Ps 115, parce qu'ils sont incapables de réaliser ce dont se montre capable le Dieu d'Israël : parler, voir, sentir, toucher, se déplacer, murmurer (v. 5-7). Or ce qui est impuissant peut-il rendre puissant ? Non : ceux qui s'y fient seront réduits à la même impuissance (v. 8)²⁷.

De là découle l'invitation pressante lancée ensuite à Israël, aux prêtres et à tous les fidèles – un concept qui, potentiellement du moins, peut déborder Israël²⁸ – à mettre leur confiance dans Celui qui, comme il l'a puissamment montré dans la geste de l'exode, est « leur secours et leur bouclier », défenseur efficace face aux puissances de mort (v. 9-11 : refrain) ; qu'ils se fient à celui qui bénit Israël, qui, au contraire des idoles qui réduisent à l'impuissance ceux qui s'appuient sur elles, promet la vie de ses fidèles pour lui assurer un avenir prospère (v. 14-15). Dans cette ligne, dans les versets 9 à 15, on peut lire, sur l'arrière-plan de l'exode, une allusion à l'alliance dont le ciment est la confiance d'Israël et dont le fruit est la bénédiction divine (voir Lv 26,3-13 et Dt 28,1-14), et, aux versets 4-8, une référence indirecte à la Loi du Décalogue dont la première partie cherche à éloigner Israël des idoles, œuvres de mains humaines (voir Ex 20,2-6 et 34,10-26).

En finale, le Ps 115 (v. 17-18) donne l'écho d'une nouvelle parole des serviteurs d'Adonaï dont on entendait la voix en « nous » au début du poème : au contraire des morts – qui sont sans doute les idolâtres –, ces « nous » qui, dans le prolongement du Ps 114, représentent ceux qu'Adonaï a fait vivre par la force déployée à l'exode, béniront et loueront Adonaï à jamais, reconnaissant en lui celui qui est la source de toute vie.

Lu de cette manière, dans le prolongement du Ps 114 et avec l'éclairage offert par l'allusion à l'exode, le Ps 115 se révèle parfaitement cohérent dans sa texture finale, alors que bien des commentateurs lui ont trouvé tant de défauts de composition. On comprend même pourquoi toute une tradition de [29] lecture juive et chrétienne a vu une unité dans les Ps 114-115, comme en témoignent de nombreux autres manuscrits hébreux dont celui de Leningrad, la Septante, Théodotion, la version syriaque ou encore la Vulgate.

Le psaume 116

À première lecture, au moins une attache claire lie entre eux les Ps 115 et 116. À la fin du premier (v. 17-18), « les morts..., ceux qui descendent au silence » sont opposés à « nous », ceux qui, mettant leur confiance en Adonaï, le « bénissent » pour la vie reçue (v. 14-15)²⁹. Dans le Ps 116, l'orant individuel raconte comment il a été libéré des liens de la mort et du shéol (v. 2-3.6.8-9.16d) par Adonaï sur qui il s'est appuyé (v. 2-4.15). En ce sens, le Ps 116 confirme ce que dit 115,9-11 : Adonaï est secours et bouclier pour qui met en lui sa confiance. Ce poème comporte deux parties qui se répondent l'une l'autre : la première raconte le salut

²⁶ [28] Le terme ici est עֲצִיבִיהֶם, qui fait écho et, pour ainsi dire, répond par un jeu de rimes au אֱלֹהֵיהֶם du v. 2. Ainsi, KRAUS, *o. c.*, p. 788, ou RAVASI, *o. c.*, p. 369.

²⁷ À ce sujet, voir par ex. MEYNET, *o. c.*, p. 164 et surtout P. BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre. La Loi de Dieu*, Paris, Seuil, 1999, p. 92-96.

²⁸ Sur cette question voir RAVASI, *o. c.*, p. 376

²⁹ [29] Sur le vocabulaire et l'emploi de la bénédiction dans le psautier, voir TRUBLET, ALETTI, *o. c.*, p. 143-152.

qui conduit le psalmiste à aimer le Dieu qui l'a délivré (v. 1-9), la seconde développe l'action de grâce de celui qui affirme sa foi après avoir été comblé par Dieu dans son humiliation, et qui accomplit ses vœux (v. 10-18)³⁰.

Essayons de voir comment ce psaume s'inscrit dans la continuité du Hallel. L'aventure de la libération évoquée poétiquement au Ps 114 démontre sans contestation possible la capacité d'Adonaï à sauver, à l'opposé des idoles inertes et impuissantes (voir Ps 115, 2-8). Israël est donc fondé à se fier à son Dieu qui bénit et donne vie, ce pourquoi il mérite d'être béni et loué de toujours à toujours – comme le dit la seconde moitié du Ps 115. Or, n'est-ce pas justement ce que fait le priant du Ps 116 ? L'expérience qu'il évoque dans la première partie de sa prière est clairement la libération de la mort. Certes, il n'est guère explicite concernant le danger auquel il a échappé grâce à Adonaï qu'il a supplié (v. 1) et appelé (v. 2)³¹. Néanmoins, le verset 3 est intéressant dans son insistance lexicale : « M'entourèrent les liens de la mort / et les angoisses du *shéol* m'ont trouvé / angoisse et affliction j'ai trouvé ». Dans le מצרי שאול et le צרה, on peut entendre une double allusion phonétique à l'Égypte (מצרים) comme lieu de mort et puissance mortifère, ce qui – au-delà du péril vécu par le suppliant – renvoie le lecteur à ce que raconte le début de l'Exode : d'une part la situation globale d'où Israël sera tiré (la mort que les égyptiens sèment en leur sein en Ex 1), encore évoquée en 116,10 par une autre expression de ce dont Adonaï a libéré le priant (« Je suis très humilié », [30] verbe ענה) qui renvoie aussi à l'humiliation d'Israël en Égypte (voir Ex 3,7-17 et 4,31) ; d'autre part, la situation précise d'Israël en Ex 14, quand, en proie à l'angoisse dans l'étau où il se trouve enfermé entre la mer et l'armée, le peuple crie vers Adonaï (v. 9-10). En ce sens, quand Ps 116,9 décrit ce qui se passe suite à l'intervention salvatrice de Dieu en disant « Je marcherai devant Adonaï dans les terres de la vie », ne fait-il pas entendre l'écho ce qui suit le salut d'Israël, à savoir la marche au désert ? Ainsi, à l'arrière-plan du Ps 116, l'exode apparaît comme le type de la délivrance accordée par Adonaï à ceux qui l'appellent et le supplient, et le caractère générique du danger évoqué par le psaume facilite un tel rapprochement. L'orant peut être comparé à Israël, dont la vie avait du prix aux yeux d'Adonaï (v. 15), à Israël que Dieu revendiquait comme son « serviteur » (v. 16a, 2 fois « ton serviteur », עבדך) et dont il a brisé les chaînes (v. 16b).

La réponse du priant du Ps 116 à ce qu'Adonaï a fait pour lui est exprimée globalement par deux verbes au début de chaque partie : « j'aime » au verset 1 et « je me fie » au verset 10, deux verbes que leur emploi absolu pousse à rapprocher l'un de l'autre. L'absence d'objet direct fait porter toute l'insistance sur l'attitude d'amour et de foi envers celui qui, appelé, a répondu en faisant grâce (v. 1), signe qu'il est miséricordieux, juste et plein de tendresse (v. 5). Ce qui se profile dans ces deux verbes pleins mis en évidence, est-ce autre chose que la relation d'alliance – ou en tout cas son fondement – relation par laquelle Israël consent à devenir serviteur de Dieu (voir v. 16) ? À la justice et à l'amour de Dieu, le croyant répond ainsi par l'amour et la foi en celui qui s'est montré digne de foi.

Dans la seconde partie du psaume, le lien d'amour et de foi qui s'est ainsi établi au cœur de l'expérience du salut trouve à s'exprimer dans des rites : élévation de la coupe et libation (v. 13), puis sacrifice de reconnaissance au Temple de Jérusalem (v. 17.19). Or, dans le grand

³⁰ Pour la structure de ce psaume, voir en particulier l'étude de MEYNET, *o. c.*, p. 179-185. L'ébauche que j'en donne se base seulement sur le contenu et le mouvement de la prière.

³¹ VESCO, *o. c.*, p. 1096, le souligne avec raison. Mais à ma connaissance, aucune étude ne fait le rapprochement entre ce péril imprécis et les événements racontés dans l'Exode.

récit de la libération d'Israël, les rites expriment et célèbrent l'alliance³². N'est-ce pas dans un contexte semblable qu'ils interviennent dans le Ps 116, au moment où, dans une dynamique d'échange typique de l'alliance, l'orant souhaite « rendre à Adonaï tout ce dont il l'a comblé » (v. 12) ? De même, c'est dans le Temple, à Jérusalem, que le psalmiste entend accomplir ses vœux, c'est-à-dire au lieu où culmine l'aventure de l'exode et de l'alliance, quand Dieu se rend présent au cœur du peuple qui a vécu l'histoire du salut (voir Ps 114,2).

[31] S'il en est ainsi, le psaume évoque indirectement le chemin de l'exode : l'angoisse de mort, le cri d'Israël et l'attention que Dieu lui réserve, la libération, l'attachement à Adonaï dans l'alliance, la célébration rituelle du salut, la présence de Dieu au milieu de ses serviteurs délivrés de leurs chaînes. Lu de cette manière, ce psaume individuel atteste à sa manière que l'aventure fondatrice d'Israël peut se rejouer pour le croyant, peut s'actualiser à nouveau pour celui qui, encerclé par la mort, invoque avec confiance le Dieu libérateur³³. Une fois libéré, ce priant, en annonçant à tout le peuple ce qu'il a vécu (v. 14b.18b), témoigne solennellement que l'exode n'est pas un fait passé, mais qu'il est toujours d'actualité ! D'où son invitation finale « Louez Yah », invitation lancée à tous pour qu'ils se joignent à sa reconnaissance.

Le psaume 117

De nouveau, il n'y a guère de lien explicite entre le psaume de plus court de tout le livre et les autres psaumes du Hallel, en particulier le Ps 116 qui le précède. Pourtant, une reprise signale clairement la continuité entre ces deux poèmes puisque les derniers mots du Ps 116 (v. 19b : « Louez Yah ») résonnent à nouveau en 117,1a (« Louez Adonaï »)³⁴. Ce crochet ne peut masquer toutefois un glissement important. L'alléluia de la fin du Ps 116 conclut un psaume prié par un individu qui, à la fin, se trouve à Jérusalem dans un cadre cultuel en présence de tout le peuple d'Adonaï (v. 18b) ; le Ps 117, en revanche, suppose une autre situation puisque toutes les nations y sont invitées à la louange (v. 1) par une collectivité, un « nous », qui proclame la puissance de l'amour fidèle (דסח) d'Adonaï et la constance de sa vérité fiable (אמח). Est-il possible d'en dire plus de ce « nous » ? Dans le cadre du Hallel, sans doute, car le « nous » intervient une première fois en 115,1, où il chante précisément les deux « qualités » divines pour lesquelles Adonaï est objet de louange au Ps 117, ces « qualités » découvertes au cœur de l'expérience de l'exode évoquée dans le Ps 114³⁵ : « Non à nous, Adonaï, non à nous, mais à ton Nom donne gloire pour ta דסח et ta אמח » (115,1). Dans le cadre du Hallel, cette collectivité, ce « nous » ne peut donc être qu'Israël.

Cette déduction permise par les liens internes des psaumes du Hallel donne de comprendre la place du Ps 117 dans son contexte. Le priant individuel du Ps 116 a évoqué l'expérience du salut qu'il a vécue et dont le modèle est l'exode, lui qui dit avoir été libéré par Dieu de la mort et être entré alors [32] en alliance avec lui par l'amour et la foi ; ensuite, dans un contexte rituel, au Temple, il raconte à « tout le peuple » d'Adonaï ce qui l'a amené à faire les vœux qu'il est en train d'accomplir (116,14.18) : ce faisant, il réactive en Israël la

³² [30] Il est difficile de préciser ce que représente cette coupe ; voir KRAUS, *o. c.*, p. 796 ; ANDERSON, *o. c.*, p. 794, ou RAVASI, *o. c.*, p. 386 ; il s'agit peut-être de libations que l'on trouve par ex. en Ex 29,40-41, en Lv 6,14 ; 23,18.37 ; Nb 6,1 ; 15,5-19 ; 28, 7.14-15. La référence est plus simple en ce qui concerne les sacrifices de reconnaissance ou d'action de grâce (voir par ex. Lv 7,12-15 ; 22,29).

³³ [31] En cela, il rejoint la seconde partie du Ps 113 où la continuité de l'œuvre de l'exode est également soulignée.

³⁴ VESCO, *o. c.*, p. 1096 le souligne.

³⁵ Ce « nous » revient en inclusion en 115,18 dans l'invitation finale à bénir Dieu.

mémoire de l'exode avant d'inviter finalement ses interlocuteurs à « louer Yah ! ». Alors – et c'est le Ps 117 –, « tout le peuple » d'Adonaï répond par une louange factitive³⁶, en invitant à son tour toutes les nations à louer son Dieu pour l'amour et la fidélité qu'il a montrés envers Israël dans l'aventure passée mais toujours actuelle de la libération et de l'alliance, dans l'expérience d'un salut toujours offert – comme le montre encore le récent témoignage de l'orant du Ps 116.

Ainsi, les nations qui, suite à l'aventure de l'exode qui a amené Israël dans sa terre (Ps 114), ne peuvent plus nier l'existence et la puissance d'Adonaï (115,2), sont à présent invitées, en abandonnant leurs idoles incapables de faire vivre (115,4-9), à cesser leurs moqueries³⁷ pour se joindre à la louange d'Israël, et à entrer de la sorte dans le cercle des « craignant Adonaï » (115,11) qui mettent en lui leur confiance comme Israël et qui, comme lui, reçoivent la bénédiction (115,13), et quittent le cercle des « morts » enfermés à jamais dans leur incapacité à louer Yah (115,17)³⁸.

[33]

Le psaume 118

Encadré par une inclusion formée des versets identiques 1 et 29 où sont donnés le thème et le ton du poème articulé autour de la reconnaissance, de l'action de grâce (הודא, Hifil), le Ps 118 s'inscrit dans la continuité du précédent. La chose est soulignée par la présence de mots crochets entre les quatre premiers versets et le Ps 117. « Louez Yah » de 117,1 est repris dans le « Rendez grâce à Adonaï » (118,1), le double כן de ce verset (« oui », ou « car ») faisant écho à celui qui ouvre 117,2. Quant au refrain quatre fois répété en 118,1-4 (« Oui, pour toujours est son amour fidèle [הודא] »), il reprend chacun de ses éléments aux deux membres du verset 2 de 117. Cette ouverture du nouveau poème correspond au déploiement, au sein même d'Israël, de la louange à laquelle celui-ci convie les nations au Ps 117. Ainsi, ceux qui, en 118,2-4, sont invités à dire l'amour fidèle d'Adonaï (Israël, maison d'Aaron, craignant Adonaï) sont les mêmes que 115,9-11 appelle à la confiance en Adonaï et en son secours, et qui font l'objet d'une annonce de bénédiction en 115,12-13. L'invitation qui leur est lancée ici fait appel à leur expérience de fidèles israélites qui savent, grâce à leur histoire de libération

³⁶ [32] Pour cette forme de louange typique d'Israël, voir TRUBLET, ALETTI, *o. c.*, p. 119-124 ou A. WÉNIN, *Le livre des Louanges. Entrer dans les Psaumes* (Écritures 6), Bruxelles, Lumen Vitæ, 2008, p. 43-44. Cette forme de louange est particulièrement utilisée pour chanter les hauts faits de Dieu dans l'histoire de son peuple.

³⁷ Ce rapprochement est suggéré par RAVASI, *o. c.*, p. 404.

³⁸ Théologiquement, ceci est à comprendre dans le cadre de « l'élection d'Israël » et de « son rapport aux autres peuples », comme l'exprime MEYNET, *o. c.*, p. 190. Israël est élu – en lien notamment avec les Pères, l'exode et l'alliance – en vue du salut de tous, de leur bénédiction (cf. Gn 12,1-3 ; Ex 19,4-6), et cela, quoi qu'il en soit de l'histoire où les nations l'ont opprimé ou combattu. « Il faut [...] que le peuple, autrefois esclave et soumis, soit souverainement libre de toute rancœur pour inviter “toutes les nations”, comprises celles dont il a été libéré, à louer le Seigneur son Dieu. Le comble, c'est que ces peuples, dont l'Égypte et Babylone, sont appelés à glorifier le Dieu qui les a privés de leurs esclaves. Ce faisant, il les libérerait eux aussi de l'esclavage, celui qu'ils exerçaient sur les autres. Vainqueurs et vaincus se retrouvent ainsi ensemble libérés. » (p. 140). En invitant toutes les nations à louer le Dieu qui l'a libéré et lui a donné la vie, Israël témoigne de la bénédiction dont Adonaï est capable. Si les nations reçoivent ce témoignage d'Israël et se joignent à sa louange, elles en seront, elles aussi, bénéficiaires, et l'élection d'Israël atteindra ainsi son but. Mais pour cela, il faut non seulement qu'Israël soit libre de toute convoitise par rapport à l'élection, mais aussi que les nations renoncent à jalouser Israël et acceptent de se réjouir avec lui de ce que « son amour [d'Adonaï] a été fort pour nous [Israël] » et que, ainsi, la solidarité d'Adonaï soit établie pour toujours (117,2). Voir pour ceci : A. WÉNIN, *Abraham : élection et salut. Réflexions exégétiques et théologiques sur Genèse 12 dans son contexte narratif*, RTL 27 (1996), p. 3-24.

sans cesse réactivée, que la confiance en Adonaï débouche sur la bénédiction et la vie, comme l'explicite 118,5-9.

En 118,5, un « je » reprend la parole. Sans doute peut-on comprendre que, par-delà le Ps 117 où Israël invite les nations à la louange, c'est ici l'orant du Ps 116 qui reprend la parole³⁹. En effet, celui qui, aux versets 1 à 4, invite à confesser l'amour d'Adonaï, déclare au verset 5 : « De l'angoisse, *j'ai appelé Yah*, il m'a répondu en me mettant au large, Yah ! ». Cette voix rejoint clairement celle qui, du fond de l'affliction et de l'angoisse, disait en 116,3-4 « *Au nom d'Adonaï j'appelais* », avant d'attester qu'Adonaï l'a sauvé et délivré (v. 6, « il m'a sauvé » et v. 8, « tu as libéré ma vie de la mort »). Au Ps 116 cependant, le péril reste générique : c'est la mort (v. 3.8). Ici, il est décrit avec davantage de précision comme un combat où le priant est encerclé par l'ennemi menaçant (quatre fois, aux v. 10-14), une description balisée par le curieux refrain : « par le nom d'Adonaï, oui ! je les coupe », où l'expression « par le nom... » semble désigner le moyen utilisé pour vaincre les ennemis entourant la victime⁴⁰. L'agresseur a encerclé l'orant, il l'a poussé pour qu'il tombe (v. 13) mais Adonaï s'est montré le plus fort : il a secouru, il a sauvé son fidèle⁴¹ (v. 13-14).

[34] Le secours et le salut ainsi évoqués au Ps 118,5-14 me semblent avoir pour horizon l'expérience du salut lors de la traversée de la mer en Ex 14 :

- v. 5 : quand le psalmiste appelle dans l'angoisse, Dieu le met au large, comme il le fait pour Israël au-delà de la mer (Ex 14,10, angoisse et cri ; v. 30-31 : libération) ;
- v. 6 : l'appui d'Adonaï libère de la peur qu'inspire l'ennemi humain (voir Ex 14,13-14 ; 15,9-10) ;
- v. 7 : Adonaï l'ayant secouru, le psalmiste « voit » ses ennemis dont il a triomphé comme Israël a vu l'Égypte morte et la victoire d'Adonaï (Ex 14,30-31) ;
- v. 8-9 : en Adonaï, la confiance est bien placée, comme celle que Moïse insuffle aux israélites (Ex 14,13-14) ;
- v. 10-14 : les ennemis menaçants qui encerclent leur victime, ces nations agressives ont bien leur type dans l'Égypte et la mer d'Ex 14.

On a souligné – et à juste titre – que la mention des « nations » dans cette partie du Ps 118 suppose que le « je » qui prie n'est pas individuel mais collectif. Il s'agirait donc d'Israël qui célèbre la victoire remportée avec son Dieu contre la mort, ce qui prolonge le thème de l'exode, lieu de victoires multiples d'Adonaï sur « toutes les nations » en faveur d'Israël⁴². Ce rapprochement se recommande en particulier par le verset 14 qui, au centre du psaume (qui est aussi le terme de l'évocation du péril dont Adonaï a délivré les siens), cite mot à mot le début du cantique de Moïse et des fils d'Israël après qu'ils ont constaté la victoire d'Adonaï sur l'Égypte (Ex 15,2a) : « Ma force et mon cantique, c'est Adonaï. Il fut pour moi le salut »⁴³.

³⁹ [33] Voir en ce sens, VESCO, *o. c.*, p. 1101 : « Le Ps 118 renoue [...] avec l'invitation du Ps 116 (116, 2, 4, 13, 17 ; 118, 5) jailli d'une situation de "resserrement" ». Il signale ensuite les nombreux liens que l'on peut faire entre les deux psaumes.

⁴⁰ Le verbe « couper » (חָלַל *hifil*) signifie exactement « circoncire ». Serait-ce une allusion à ce que David a fait avec ses victimes philistines en 1 S 18,25-27 ? C'est en ce sens que va RAVASI, *o. c.*, p. 425 qui cite pour ce sens Dhorme et Dahood. En français, le meilleur équivalent serait sans doute « tailler en pièces ». Pour une autre solution, voir par ex. ANDERSON, *o. c.*, p. 800 ou ALLEN, *o. c.*, p. 120.

⁴¹ En hébreu, עָזַר, « secourir » (v. 13), fait écho au substantif עֶזְרָה, « secours », employé trois fois en 115,9-11 pour qualifier Adonaï lui-même.

⁴² [34] Sur ce point, voir plus haut, p. 9, où j'énumère les nations vaincues par Adonaï dans la geste de l'exode.

⁴³ Il convient de rappeler ici que le premier psaume du Hallel, Ps 113, cite – également en son centre – Ex 15,11 (voir ci-dessus p. 6). L'ensemble est ainsi encadré par deux citations du Cantique de la Mer, comme pour

Ce lien formel partiellement répété au verset 21b (« Tu as été pour moi le salut ») est, selon Roland Meynet, amplifié dans le Ps 118 par deux autres allusions à Ex 15 : en 118,15b-16, les trois occurrences de « la droite » d'Adonaï victorieux rappellent Ex 15,6 où est mentionnée deux fois « ta droite, Adonaï » à propos de victoire sur l'ennemi⁴⁴. Quant au verset 28b (« Mon Dieu je t'exalte »), il fait écho à Ex 15,2 (« Lui est mon Dieu... je l'exalte »)⁴⁵. J'ajouterais un dernier rapprochement verbal significatif, avec Ex 14, cette fois : pour [35] dire qu'« Adonaï illumine » (וִיֹאֵר), Ps 118,27a utilise une forme verbale qui n'est employée ailleurs qu'en Ex 14,20 pour parler de la nuée qui « illumine » la nuit lors du passage de la Mer⁴⁶. De manière plus lâche, le fait que le cri de joie (רִנָּה) et de salut se fasse entendre « dans les tentes des justes » (Ps 118,15) ne peut-il être lu comme une allusion à l'exode où, après la libération, Israël campe sous la tente au cours de son périple au désert (voir Ex 16,16 ; 18,7 ; 33,10b, etc) ? De même, aux versets 17-18, la thématique d'un châtement non mortel – une mise à l'épreuve qui « corrige » (יִסֵּר) – ne rappelle-t-elle pas les épisodes de l'aventure de l'exode où Adonaï éduque Israël (voir Dt 8,2-5). On le voit, le réseau d'allusions plus ou moins directes à l'aventure de l'exode est serré dans ce dernier psaume du Hallel égyptien.

La finale du poème (118,22-28) se déploie comme une liturgie, à l'instar de la deuxième partie du Ps 116. Là, le rite était individuel. Ici, il est collectif et célèbre l'élection d'Israël – pierre rejetée par les bâtisseurs. Cette « merveille en nos yeux » (118,23) opérée par Adonaï, n'est-elle pas elle aussi liée à l'exode ? En effet, c'est dans ce contexte de la sortie d'Égypte (Ex 4,6-8) et de l'alliance au Sinaï (Ex 19,5-6) que le projet d'élection d'Israël est déclaré pour la première fois explicitement. Et c'est sa réalisation qui, précisément, fait d'Adonaï le Dieu d'Israël (« pour nous... mon Dieu ») que célèbre la fin du Ps 118,27-28. Enfin, c'est dans le contexte de l'exode et de l'alliance que Dieu révèle à son peuple sa bonté et son amour fidèle, que chante, en écho au Ps 117, l'inclusion du Ps 118 : « Rendez grâce à Adonaï, oui ! il est bon. Oui ! pour toujours est son amour fidèle » (v. 1 et 29)⁴⁷.

Conclusion

Même si, dans le Hallel, les allusions explicites à l'exode ne sont présentes qu'au Ps 114 et dans les citations d'Ex 15 (v. 11 en 113,5, et v. 2 en 118,14.21b.28), elles peuvent servir de clé pour relire l'ensemble de la série comme une louange au Dieu de l'exode, un Dieu qui montre sa bonté et son amour fidèle (Ps 117 ; 118,1.29) dans la libération d'Israël⁴⁸. Car ce processus est toujours susceptible de s'actualiser en faveur du croyant qui met en Adonaï sa confiance lorsqu'il se voit confronté au péril de mort du fait d'agresseurs extérieurs. Cette libération est à la fois individuelle et collective. Elle est toujours le fait de Dieu qui, élevé aux cieux, regarde vers la terre pour [36] intervenir en vue du salut (Ps 113,5-9 ; 115,9-13 ; 116,1-

souligner le thème de l'exode de manière plus explicite. Le lien entre Ps 118,14 et Ex 15,2 est souvent signalé (ainsi, KRAUS, *o. c.*, p. 806 ; ALLEN, *o. c.*, p. 124 ; VESCO, *o. c.*, p. 1107).

⁴⁴ Voir MEYNET, *o. c.*, p. 197, mais déjà SCHAEFER, *o. c.*, p. 289 qui signale en note que « The Exodus tradition informs the language of Psalm 118 », et cite en particulier les parallèles avec Ex 15.

⁴⁵ SCHAEFER, *o. c.*, p. 289 ; MEYNET, *o. c.*, p. 203.

⁴⁶ [35] Le lien entre les deux passages est signalé par la grande Massore.

⁴⁷ Au terme de cette rapide lecture, on peut être d'accord avec SCHAEFER, *o. c.*, p. 288, quand il écrit que chacun des cinq psaumes qui précèdent le Ps 118 dans le Hallel anticipent des thèmes et des motifs de ce dernier poème.

⁴⁸ De manière significative, MEYNET, *o. c.*, p. 137 intitule « Hymnes à la liberté » la partie de son ouvrage consacrée à l'étude rhétorique du Hallel égyptien.

6.8-9 ; 118,5.10-15.22-23). Elle apparaît comme la source de la confiance du peuple dans toutes ses composantes – et même, peut-être, au-delà des limites de l’Israël historique, chez les « craignant Dieu » – (115,9-11 ; 116,7.10-11 ; 118,6-9), source surtout de la louange, de la bénédiction et de l’action de grâce adressées à Dieu (113,1-4 ; 115,1.17-18 ; 116,19 ; 117,1-2 ; 118,1.15-16.19.21.24.28-29). Cette exultation se traduit en particulier par le culte à Jérusalem, avec des offrandes, sacrifices, chants et processions (116,12-14.17-19 ; 118,15-16.19-20.26-27). Au fond, n’est-il pas possible de lire le Hallel comme une réponse multiforme à la question de 113,5 : « Qui est comme Adonaï notre Dieu ? », une réponse qui se nourrit largement de la geste de l’exode où éclate l’amour fidèle de celui qui relève le pauvre et choisit comme tête d’angle la pierre rejetée des bâtisseurs ?

Attention. En écrivant ces lignes, je ne prétends nullement que les psaumes du Hallel pascal ont été composés à partir du modèle de l’exode. J’affirme seulement que leur rassemblement dans la collection « indexée » par le Ps 114 – en raison même de son hétérogénéité dans la série – permet, et peut-être même réclame, une lecture en lien avec la geste de l’exode, cette aventure racontée dans la Torah, qui va de la libération d’Égypte à l’entrée dans la terre, et même – au-delà de la Torah – à l’arrivée à Jérusalem avec, en son cœur le sanctuaire (Ps 118,19-27). C’est bien là en effet l’arc temporel couvert par la puissante évocation du Ps 114. Et c’est sans doute, comme l’a pressenti très tôt la tradition juive, ce lien profond – et pour cela pas toujours perceptible – à l’exode qui assure bel et bien l’unité théologique de cet ensemble que la tradition a si justement nommé « Hallel pascal ».

André Wénin
Faculté de théologie
Grand-Place 45 / L3.01.01
B- 1348 Louvain-la-Neuve