

Giovanna Maria PORRINO



LE POIDS ET LA GLOIRE

Gloire de Dieu, Gloire de l'Homme
la racine כבוד spécialement dans les livres
des Proverbes, de la Genèse, de l'Exode et des Psaumes

Essai de théologie biblique

Thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse),
pour obtenir le grade de docteur

Fribourg
2014

*Approuvé par la Faculté de théologie sur la proposition
des Professeurs Philippe Lefebvre (1er rapporteur) et
Piero Coda (2ème rapporteur). Fribourg, le 27 mai 2014.
Prof. Franz Mali, Doyen.*

Image de couverture : Enluminure Martin D' Aragon, *Le Buisson ardent*

Table des matières

Avant propos et remerciements	9
Sigles et abréviations	11
Introduction générale	12
Première partie :	
Quelques aspects de la racine כָּבֹד dans la Bible hébraïque et la LXX	19
Chapitre 1. Étude sémantique : la racine כָּבֹד	20
Introduction	20
1. Une constellation de mots pour dire le כָּבֹד	21
<i>Les termes associés au כָּבֹד</i>	21
- « Force » : עֹז	21
- « Richesse » : עֶשֶׂר	22
- « Face » : פְּנִים	23
- « Sagesse » : la חֵכְמָה et son immense valeur	25
- « Vie » : חַי	25
- « Salut » : יְשׁוּעָה et יִשְׁע	27
- « Humilité/humiliation » : עֲנָוָה	28
- « Louange » : תְּהִלָּה	31
- « Lumière » : אֹר	31
- Bilan : les noms associés à כָּבֹד	32
<i>De quoi, de qui, est dit le כָּבֹד</i>	32
- Le כָּבֹד des hommes	33
- Le כָּבֹד de YHWH	34
- Le כָּבֹד du Nom	35
- Le כָּבֹד de la Louange	36
- Bilan : les attributions du כָּבֹד	36
<i>La gloire autrement : les synonymes de כָּבֹד</i>	37
- « Majesté » : הוֹד	37
- « Splendeur » : הִדָּר	39
- « Beauté » : תְּפָאֶרֶת	40
- « Clarté » : נֹגַהּ	42
- Bilan : les synonymes de כָּבֹד	44

<i>Le revers de la gloire : les antonymes de כְּבוֹד</i>	45
- La honte: קְלוֹן.....	45
- Le déshonneur : כְּלִמָּה.....	46
- Le vide : רִיק.....	47
- Bilan : les antonymes de כְּבוֹד.....	49
<i>Abaissement et élévation : les racines שָׁפַל et רוּם</i>	50
<i>Bilan conclusif</i>	52
2. Richesse sémantique du verbe כָּבַד	53
<i>La racine כָּבַד comparée à שָׁקַל</i>	54
<i>La racine כָּבַד comparée à נָשָׂא</i>	55
- Un peuple « pesant ».....	55
- Le poids du péché.....	57
<i>La racine כָּבַד comparée à נָטַל</i>	59
<i>Synonymes et antonymes de כָּבַד</i>	60
- La racine verbale יָקַר : « être précieux ».....	60
- La racine verbale indiquant la légèreté : קָלָל.....	60
<i>Le verbe כָּבַד : du poids à la gloire</i>	63
- L'emploi de l'inaccompli du <i>piel</i>	64
- L'emploi singulier du <i>niphal</i>	65
<i>Bilan conclusif</i>	66
3. Poids et gloire : quel lien ?	68
<i>Excursus : le foie, un organe lourd</i>	69
<i>Quelle notion de poids ?</i>	71
- Un emploi singulier de l'adjectif.....	73
- Groupements humains pesants ou imposants.....	74
- Expériences de pesanteur touchant la chair de l'homme.....	74
- Un peuple pesant.....	75
- Le poids du joug.....	76
- Le poids du péché.....	76
- Le poids des hommes.....	76
- Le poids de Dieu, Dieu donnant du poids.....	78
- Bilan conclusif.....	79
Conclusion du premier chapitre	79
Chapitre 2. La racine כָּבַד et la notion d'honneur	81
1. La notion d'honneur dans le monde grec et la LXX	81

<i>La signification du mot τιμή</i>	81
<i>Le concept d'honneur en Grèce</i>	82
<i>L'emploi du mot τιμή et du verbe τιμάω dans la LXX</i>	83
<i>L'emploi du mot τιμή et du verbe τιμάω chez Philon et Flavius Josèphe</i>	85
2. Les occurrences de כבוד rendu par τιμή dans la LXX	86
<i>Le mot כבוד rendu en grec par τιμή</i>	86
- Les vêtements sacrés d'Aaron et de ses fils	86
- L'honneur des rois des nations	89
- Il n'y a pas d'honneur pour l'insensé	90
<i>Gloire et/ou honneur ? Le binôme δόξα και τιμή</i>	93
<i>Gloire et richesse : le binôme πλοῦτος και δόξα</i>	95
<i>Grâce et gloire: le binôme χάρις και δόξα</i>	97
<i>Autres traductions du mot כבוד en grec</i>	99
3. Les formes du verbe כבד traduites par τιμάω	99
<i>Les 10 occurrences à la conjugaison du piel</i>	100
- Les occurrences au piel du Pentateuque : l'honneur des parents	100
- Les occurrences au piel du Pentateuque : la gloire manquée de Balaam	103
- Trois occurrences au piel, dans le livre des Proverbes	108
1) L'honneur dû à YHWH	109
2) L'honneur dû à Dieu en tant que Créateur	112
3) La Sagesse et l'honneur	114
<i>Deux occurrences au pual, dans le livre des Proverbes</i>	118
- Pr 13,18 : honte et honneur	118
- Pr 27,18 : qui garde son Seigneur sera honoré	120
<i>Trois participes au niph'al</i>	121
Conclusion du deuxième chapitre	122
Chapitre 3. Honneur et gloire dans le livre des Proverbes	126
<i>« Honore le Seigneur » : Pr 3,9 ; 14,31 ; 7,1A (LXX)</i>	127
<i>La gloire, l'honneur et la Sagesse : Pr 3,16 ; 4,8 ; 8,17-18.24 ; 22,4</i>	128
- L'abeille désirée et la mère honorée	134
- Des sources d'eaux « glorieuses » ?	137
<i>La Gloire de la femme « gracieuse » : Pr 11,16</i>	147
<i>Gloire de l'homme : Pr 13,18 ; 20,3 ; 20,29 ; 21,21</i>	157
- L'homme, qui garde un avertissement, sera glorifié	158
- La gloire de l'homme s'abstenant des querelles	159
- Les cheveux blancs δόξα, « gloire », des anciens	162
- La gloire des « justes »	164

<i>La gloire de Dieu et la gloire du roi : Pr 14,28 ; 25,2</i>	165
- Splendeur et gloire du roi	166
- Gloire de Dieu et gloire du roi	166
<i>La recherche de la gloire : Pr 25,27</i>	169
<i>Sagesse, humiliation/humilité et gloire : Pr 15,33 ; 18,12 ; 22,4</i>	173
<i>Un abaissé d'esprit obtient la gloire : Pr 29,23</i>	180
Conclusion du troisième chapitre	184
Deuxième partie : Les chemins du כבוד en Genèse, Exode et Psaumes	187
Chapitre 4. Les chemins du כבוד : la Genèse	188
La racine כבד dans le livre de la Genèse	188
La racine כבד dans le cycle d'Abraham	189
<i>Un homme « pesant en argent et en or » (Gn 12,10 ; 13,2)</i>	189
<i>Pesanteur du péché (Gn 18,20)</i>	196
La racine כבד dans le cycle de Jacob	199
<i>Jacob, « un homme de poids » : richesse ou gloire du patriarche? (Gn 31,1)</i>	199
<i>Le fils le plus glorieux dans la maison de son père (Gn 34,19)</i>	206
La racine כבד dans le roman de Joseph	212
<i>Famine et don du pain (Gn 41,31 ; 43,1 ; 47,4.13)</i>	212
<i>« ... donne-nous du pain »</i>	214
<i>La gloire de Joseph, une gloire qu'il faut annoncer au père (Gn 45,13)</i>	216
<i>Les yeux « pesants » de Jacob (Gn 48,10)</i>	220
<i>La gloire de Jacob et le fils glorifié (Gn 49,6)</i>	222
<i>Une lamentation et un deuil « pesants » (Gn 50,9-11)</i>	226
Conclusion du quatrième chapitre	227
Chapitre 5. Les chemins du כבוד : l'Exode	232
1. La racine כבד dans le livre de l'Exode	232
<i>Les occurrences de la racine כבד dans l'Exode</i>	233
2. Du poids à la gloire (Ex 1-15)	234
<i>Moïse, un homme lourd de bouche et lourd de langue (Ex 4,10)</i>	234
<i>La pesanteur de l'asservissement et du cœur (Ex 5,9 ; 7,14)</i>	238
<i>Des fléaux « pesants » et l'appesantissement de Pharaon</i>	240
<i>Appesantir et endurcir : l'emploi des verbes כבד et חזק</i>	245
<i>La mort des premiers-nés</i>	250
<i>Je me glorifierai contre Pharaon</i>	256
- Le poids de Pharaon et le poids du Seigneur (Ex 14,4.17.18)	257

- Il les mena « avec pesanteur » (Ex 14,24-25).....	262
<i>Ex 15 : un hymne de gloire dans la LXX</i>	265
<i>Qu'est-ce que c'est ? Manne et gloire de YHWH (Ex 16,7.10)</i>	271
<i>Des mains « lourdes » et une « lourde » tâche (Ex 17,12 ; 18,18)</i>	277
- <i>Ex 17,12 : mains « pesantes » et « confiance »</i>	278
- <i>Ex 18,18 : une « lourde » parole et un peuple « pesant »</i>	281
3. La théophanie au Sināi (Ex 19).....	286
<i>Une nuée « pesante » (Ex 19,16)</i>	286
- « Nuée » et « nuages ».....	288
- La « nuée » en Ex 13-16.....	290
- La nuée « pesante » d'Ex 19,16.....	293
- Du poids à la gloire.....	298
4. La gloire et la nuée, la tente et la demeure (Ex 24-40).....	300
<i>La gloire de YHWH (Ex 24,16-17)</i>	302
- Voir Dieu sans mourir (Ex 24,1-11).....	303
- La gloire de YHWH, un « feu dévorant » (Ex 24,12-18).....	305
<i>Des vêtements de gloire (Ex 28,2.40)</i>	312
<i>Un lieu consacré par la gloire (Ex 29,43)</i>	317
- Le sanctuaire.....	317
- La demeure et la tente.....	318
- « Il sera consacré par ma gloire » (Ex 29,43).....	320
- Les cinq occurrences du verbe יָצַד dans l'Exode.....	323
- En guise de conclusion.....	327
<i>« De grâce, montre-moi ta gloire » (Ex 33,18.22)</i>	328
- YHWH parle à Moïse.....	328
- La tente hors du camp.....	329
- Moïse intercède auprès du Seigneur.....	331
- « Fais-moi voir ta gloire ».....	332
- Les treize mesures de l'amour de Dieu.....	335
- Le visage rayonnant.....	337
- Moïse a-t-il vu la gloire du Seigneur ?.....	340
<i>La tente et la demeure, la nuée et la gloire (Ex 40,34-38)</i>	342
- La Tente et la Demeure.....	344
- La nuée et la gloire.....	346
- La nuée couvre la tente, la gloire emplit la demeure.....	349
- Le verbe יָצַד et les passages parallèles à Ex 40,34-35.....	352
- « Je suis venu dans mon jardin » (Ct 5,1).....	354
- La Gloire divine, une Présence au milieu des fils d'Israël.....	357
Conclusion du cinquième chapitre.....	358

Chapitre 6. Les chemins du כבוד : les Psaumes	364
1. La racine כבד dans le livre des Psaumes	364
<i>Introduction</i>	364
<i>Les occurrences de la racine כבד dans les Psaumes</i>	367
- Deux substantifs : כבוד et כְבוֹדָה	367
- La racine verbale כָּבַד	369
Fréquence de la racine dans le Psautier	371
2. Le poids de l'iniquité	374
<i>Ps 32,4 : ta main pesait sur moi</i>	374
<i>Ps 38,5 : mes iniquités, comme un fardeau pesant, pèsent sur moi</i>	376
3. La gloire de Dieu et de son messie	381
« <i>Ma gloire</i> »	382
- <i>Ps 3,4 : YHWH « ma gloire », auprès de lui le salut</i>	383
- <i>Ps 4,3 : jusqu'où ma gloire dans la honte ?</i>	386
- <i>Ps 7,6 : ma gloire à la poussière !</i>	389
- <i>Ps 16,9-11 : exultera ma gloire, car tu n'abandonneras pas mon âme au Shéol</i> ...	393
<i>Ps 8,6 : un fils d'Adam couronné de gloire</i>	396
<i>Une réciprocité dans la gloire ?</i>	403
- <i>Ps 50,15 : je te délivrerai et tu me glorifieras</i>	404
- <i>Ps 86,12 : sauve ton serviteur... et je glorifierai ton nom pour toujours</i>	407
- <i>Ps 91,15 : avec lui, moi, dans l'adversité, je le délivrerai et je le glorifierai</i>	411
4. Gloire et salut	420
<i>La gloire du messie et le salut de Dieu</i>	421
- <i>Ps 21,6 : grande est sa gloire en ton salut</i>	421
- <i>Ps 62,8 : auprès de Dieu, mon salut et ma gloire</i>	424
- <i>Ps 79,9 : aide-nous, Dieu de notre salut, à cause de la gloire de ton nom</i>	426
- <i>Ps 85,10 : oui, proche... est son salut, pour que Gloire demeure en notre terre</i>	427
<i>Gloire du Nom ou Nom de la Gloire ?</i>	432
- <i>Ps 72,19 : et béni soit le Nom de sa gloire, pour toujours</i>	434
- <i>Ps 113,3-4 : loué est le Nom de YHWH et, au-dessus des cieux, est sa Gloire</i>	438
<i>Psalmodier la gloire de Dieu</i>	444
- <i>Ps 57,9 : réveille-toi, ma gloire !</i>	446
5. La gloire au Temple	450
<i>Le Temple, lieu de résidence de la gloire divine</i>	453
- <i>Ps 26,8 : ta maison, le lieu de résidence de ta gloire</i>	453
6. La gloire et l'épouse	456
<i>Ps 45,14 : toute glorieuse, la fille du roi</i>	457

- Le plus beau parmi les fils d'homme	457
- Toute glorieuse, la fille du roi.....	459
<i>Ps 87: des choses glorieuses, il est dit sur toi, ville de Dieu!</i>	462
7. Le Roi de la gloire et son règne glorieux	466
<i>Ps 24 : YHWH des armées, le Roi de la gloire</i>	467
<i>Ps 138,5 : grande est la gloire de YHWH</i>	470
<i>Ps 145, 11-12 : la gloire et la splendeur de son règne</i>	472
<i>Ps 149,5 : exultent les fidèles dans la gloire</i>	474
Conclusion du sixième chapitre	480
Conclusion générale	486
Index des références bibliques	502
<i>Occurrences de la racine כָּבֵד par livres bibliques</i>	502
<i>Liste des occurrences de la racine כָּבֵד par livre biblique</i>	503
<i>Liste des occurrences de l'adjectif כָּבֵד</i>	506
<i>Liste des occurrences du verbe כָּבֵד (108 versets, 114 occurrences)</i>	507
<i>Liste des occurrences du substantif כְּבוֹד (189 versets, 200 occurrences)</i>	508
<i>Liste des occurrences du substantif כָּבֵד</i>	509
<i>Liste des occurrences du substantif כְּבֹד</i>	509
<i>Liste des occurrences du substantif כְּבוֹדָה</i>	509
<i>Références bibliques</i>	510
Index des mots hébreux	519
Index des mots grecs	521
Index des auteurs cités	522
Bibliographie	523
<i>Bibles et outils informatiques sur la Bible</i>	523
<i>Dictionnaires et instruments de travail</i>	524
<i>Bibliographie spécifique sur le sujet</i>	525
<i>Bibliographie générale</i>	526

Avant propos et remerciements

En mars 2008 le professeur Philippe Lefebvre o.p. a accepté de diriger ma recherche doctorale portant sur la racine כָּבַד et la notion de כְּבוֹד dans la Bible hébraïque. Je tiens à lui adresser tous mes remerciements soit pour les cours de grand intérêt, que j'ai pu suivre durant les années académiques 2007-2011, soit pour l'accompagnement, plein d'attention, tout le long de ma recherche doctorale, qui, pour sa compétence exégétique, théologique, linguistique et littéraire, a recouvert plusieurs facettes. Je le remercie également pour ses remarques et encouragements, surtout dans des passages cruciaux de ma recherche. Son soutien stimulant m'a permis de progresser dans mon enquête, de surmonter les difficultés, de voir des aspects nouveaux du sujet, d'élargir mon horizon biblique et d'intégrer plusieurs aspects méthodologiques, herméneutiques et théologiques, contribuant ainsi à la rédaction du présent ouvrage.

Je remercie également le professeur Christophe Rico de l'Ecole Biblique et Archéologique de Jérusalem et directeur de Polis, Institut de Langues et Sciences Humaines à Jérusalem¹, pour l'aide, les remarques et les encouragements apportés à la rédaction du premier chapitre de cette thèse concernant l'étude sémantique sur la racine כָּבַד. Qu'il soit vivement remercié pour le temps qu'il a dédié à ma recherche.

J'adresse un vif remerciement à Aude Morisod, coordinatrice de l'aumônerie catholique suisse des gens du voyage, non seulement pour l'attentive révision de la langue française, mais aussi pour les féconds échanges sur le sujet qui nous ont fait vivre des moments de communion autour de nombreux passages bibliques dont traite la présente thèse.

Je remercie encore les professeurs, le bibliothécaire et le personnel de l'École Biblique de Jérusalem, pour m'avoir accueillie dans la bibliothèque de l'École, remarquable lieu d'étude, et l'Institut Polis, tout particulièrement Eyal Nahum, pour sa passion et pour son dévouement, lors du cours d'hébreu biblique que j'ai pu suivre en l'année 2012-2013, mais également pour l'entretien qu'il m'a accordé pour éclaircir quelques aspects linguistiques concernant le sujet de ma thèse.

Mes remerciements s'adressent encore à Margaret Karram², responsable du Mouvement des Focolari en Terre Sainte, pour m'avoir accueillie, durant mon séjour d'étude, dans la communauté

¹ Cf. <http://www.polisjerusalem.org/?lang=fr>.

² Le 27 octobre 2013, Margaret Karram, de nationalité israélienne, née en 1962 à Haïfa dans une famille catholique d'Arabes palestiniens, a reçu, conjointement avec Yisca Harani, née à Jérusalem dans une famille juive orthodoxe, le prix *Mount Zion 2013*. Le prix est décerné par la Mount Zion Foundation, qui a son siège auprès de l'Institut d'études judéo-chrétiennes (IJCF) de Lucerne et de l'abbaye bénédictine Sainte-Marie de Sion à Jérusalem, aux personnes ou institutions d'Israël œuvrant en faveur de la compréhension culturelle et interreligieuse entre le judaïsme, le christianisme et l'islam, ainsi qu'en faveur du processus de paix au Moyen-Orient.

de vie à Jérusalem, ainsi qu'aux autres membres des communautés de Haïfa et de Bethlehem, pour leur soutien et leur prière.

Enfin je remercie mes étudiants qui, lors des cours de théologie biblique auprès de l'Institut Mystici Corporis de Loppiano (Florence, Italie) et Montet (Broye), (Fribourg, Suisse), ont stimulé ma recherche par leurs questions et commentaires. Je remercie également tous ceux et celles avec qui j'ai eu des échanges enrichissants sur le sujet de la présente thèse et qui ont porté dans leur prière mon travail de recherche, et tout particulièrement Elisabeth Valton et Marie-Louise Zurkinden.

Je dédie ma thèse doctorale à ma mère, décédée le 2 février 2009 ; à Chiara Lubich³, fondatrice du Mouvement des Focolari, que je considère comme ma mère spirituelle ; à mon père et à ma famille ; aux membres du Centre de Rencontre et de Formation des Focolari de Montet (Broye) en Suisse, communauté de vie où j'ai vécu de janvier 1991 à mars 2012.

Que Jésus, Seigneur de la Gloire, puisse combler chacun et chacune de son ineffable Amour.

Jérusalem, le 4 novembre 2013

³ A la suite d'une longue maladie, après avoir reçu à l'hôpital la visite du patriarche œcuménique de Constantinople, Bartholomée I, et après avoir été réconfortée par une lettre personnelle de Benoît XVI, Chiara Lubich a rejoint la maison du Père le 14 mars 2008. Avant son passage ultime, des centaines de personnes se sont rendues à son chevet, en signe de remerciement et pour lui donner leur dernier adieu. Cf. <http://www.focolare.org/fr/chiara-lubich/chi-e-chiara/cronologia/>

Sigles et abréviations

AT	Ancien Testament
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
BJ	Bible de Jérusalem (Paris, 1998 ; 1 ^{ère} éd. 1958)
BETL	Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium
<i>CEv</i>	<i>Cahiers Evangile</i>
<i>CEvSup</i>	<i>Cahiers Évangile Supplément</i>
DS	Dictionnaire de Spiritualité
Dtr	deutéronomiste
DTAT	Dizionario Teologico dell' Antico Testamento (Marietti, 1978-1982)
DBS	Dictionnaire de la Bible, Supplément (Paris, 1928-)
E	document Eloihiste
GLAT	Grande Lessico dell' Antico Testamento
GLNT	Grande Lessico del Nuovo Testamento
J	document Yahwiste
<i>JSOTS</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series</i>
LD	Lectio Divina (Cerf, Paris)
<i>LTP</i>	<i>Laval théologique et philosophique</i>
LXX	Septuaginta, Ancien Testament Grec, édité par Alfred Rahlfs (Bibleworks)
<i>NRT</i>	<i>Nouvelle revue théologique</i>
NT	Nouveau Testament
OBO	Orbis Biblicus Orientalis
P	document Sacerdotal
PG	Patrologia Graeca (Migne, Paris)
PL	Patrologia Latina (Migne, Paris)
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique.</i>
<i>RivB</i>	<i>Rivista biblica</i>
<i>RTL</i>	<i>Revue théologique de Louvain</i>
<i>RTP</i>	<i>Revue de Théologie et de Philosophie</i>
TM	Texte Massorétique
TJ	Targoum Jonathan
TN	Targoum Neofiti
TO	Targoum Onkelos
TOB	Traduction (Ecuménique de la Bible (Paris, 2010)
Vg	Vulgate
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
VTSup	Vetus Testamentum Supplements
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAV	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>

N.B. Je citerai les textes de l'Ancien Testament selon le texte hébreu, en me fondant sur la traduction offerte par l'Ancien Testament interlinéaire, (parfois j'ai rendu le texte encore plus littéral en proposant une adaptation) ; pour le texte grecque de la LXX, je propose, là où elle est disponible, la traduction de la Bible d'Alexandrie. J'ai utilisé également d'autres traductions bibliques : BJ, TOB, Segond, Osty, Chouraqui, Meschonnic. En outre, le logiciel biblique *BibleWorks* a été un outil précieux pour mes recherches. Les livres bibliques sont cités avec les sigles de la Bible de Jérusalem.

Introduction générale

Le 11 août 2000, Chiara Lubich⁴, dans un discours adressé aux membres des Focolari rassemblés à l'Aula de l'Université de Fribourg (CH) à l'occasion de la Fête de Sainte Claire d'Assise, parla de la *Claritas*⁵, de la Gloire, en tant que lien unissant le Père au Fils (cf. *Jn* 17,1-5), mais aussi comme don que le Fils fait à ses disciples (cf. *Jn* 17,22). Ce jour-là, la fondatrice des Focolari exprima, deux fois, le désir que quelqu'un puisse approfondir cette thématique biblique, qui lui était si chère. Frappée par son invitation⁶ pressante, j'ai ressenti, au plus profond de moi, l'appel à relever ce défi. Pour des raisons de santé, c'est seulement en septembre 2008, quelques mois après le décès de Chiara Lubich, que j'ai pu entreprendre ma recherche doctorale qui concerne le déploiement de la racine קָבֹד dans plusieurs livres de l'Ancien Testament⁷.

Un approfondissement de la notion de Gloire a été entrepris par Thierry Scherrer⁸ qui, tout en soulignant l'importance de cette réalité pour la vie du chrétien et de tout homme, fait remarquer

⁴ Chiara Lubich naît à Trente, en Italie, le 22 janvier 1920 et reçoit à son baptême le prénom de Silvia. Ses parents sont typographes : sa mère est une chrétienne fervente, son père est socialiste. En 1943, appelée à animer le Tiers-Ordre franciscain, elle est attirée par le choix absolu de Dieu de Claire d'Assise, dont elle prend le nom. Le 7 décembre 1943, Chiara se consacre à Dieu pour toujours et fait vœu de chasteté. Ce jour est considéré comme la date de naissance du Mouvement des Focolari, qui en très peu de temps se répand dans le monde entier. Cf. <http://www.focolare.org/fr/chiara-lubich/chiara-chiara/cronologia/>

⁵ Chiara Lubich, dans sa jeunesse, a eu accès au texte latin de la Vulgate. C'est probablement pour cela qu'elle a parlé souvent de la *claritas* comme équivalent du mot *gloria*, accentuant ainsi le sens de « lumière » lié au mot. Quand, au début de l'ère chrétienne, les Latins ont cherché un équivalent pour traduire la notion de δόξα, qui dans la LXX traduit le terme hébreu קָבֹד, ils ont hésité entre *claritas* et *maiestas* et pour δοξάζω entre *clarificare* et *magnificare*. La Vetus Latina privilégia les termes *claritas* et *clarificare*, qui mettent l'accent sur l'idée de « lumière », alors qu'en Europe on adopta *maiestas* et *magnificare*. Mais à ces anciennes traductions, *claritas/clarificare* et *maiestas/magnificare*, on préféra les termes *gloria/glorificare* qui étaient plus directement inspirés par le terme grec δόξα. « Le succès de *gloria (glorificare)* a refoulé l'usage des autres traductions de δόξα (δοξάζω), mais celles-ci n'ont jamais complètement été supplantées. Dans la Bible, Jérôme a cru devoir respecter la tradition des versions anciennes en maintenant la pluralité des expressions et la liturgie romaine, elle aussi, a gardé les termes anciens à côté de *gloria*. Dans cette variété des termes, le latin a gardé les traces de la complexité du *kabod* hébreu. » Pour toute la note, cf. Christine MOHRMANN, « Note sur Doxa », *Études sur le latin des chrétiens*, « Storia e Letteratura, raccolta di studi e testi, 65 », Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1958, p. 284-286.

⁶ « ... bisogna fare questo studio tra la gloria e il carisma dell'unità ... » Cf. Chiara LUBICH, *La Claritas*, discours tenu à Fribourg, le 11.08.2000.

⁷ Dorénavant, nous utiliserons les sigles AT et NT, pour *Ancien Testament* et *Nouveau Testament*, TM pour *Texte Massorétique*, LXX pour indiquer la traduction en grec de la Septante, et Vg pour la traduction latine de Jérôme, sauf si dans les citations d'œuvres elles sont rapportées en toutes lettres.

⁸ Aujourd'hui, Thierry Scherrer, auteur en 1997 d'une thèse doctorale à la Grégorienne, intitulée *La gloire de Dieu dans l'œuvre de Saint Irénée*, est évêque de Laval. Il assume cette charge depuis le 21 mai 2008, jour de sa nomination par le pape Benoît XVI.

que la thématique de la Gloire, par rapport à d'autres thèmes bibliques, est restée relativement peu explorée. Voici la citation intégrale de ce passage :

« La Gloire qui, dans l'Ancien Testament, était l'apanage exclusif de Dieu, est, dans la personne même du Christ, donnée à l'homme, donnée à la créature. Jésus l'affirme explicitement dans sa prière sacerdotale : "La gloire que tu m'as donnée, dit-il à son Père, je la leur ai donnée" (Jn 17,22). Cet aveu bouleversant nous permet déjà d'appréhender un peu l'importance fondamentale de la notion de Gloire et son implication concrète dans notre existence d'hommes et de femmes créés et sauvés par Dieu. Dans la lumière de la Gloire, c'est tout le mystère de l'Église qui s'éclaire et, à travers elle, le mystère le plus personnel de chacune de nos vies appelées à s'épanouir dans le dynamisme du don. [...] Force est de constater cependant que *la notion de Gloire est restée jusqu'ici relativement peu explorée alors même que, nous venons de le dire, son importance est fondamentale⁹ en christianisme¹⁰.* »

Relevant donc un double défi, par ce travail de recherche doctorale je me suis proposé d'explorer, dans le corpus biblique de l'AT, les occurrences de la racine hébraïque קָבַד (verbe, adjectif et substantif), afin de découvrir la théologie qui se déploie à partir de l'usage que les auteurs de la Bible font de ce vocabulaire. Dès le début de mon enquête, plusieurs questions d'ordre méthodologique et herméneutique ont émergé et m'ont conduite à poser des choix fondamentaux, qui ont guidé, durant cinq années, toute ma recherche doctorale aboutissant au présent ouvrage.

Au commencement de mon enquête, en lisant plusieurs articles relatifs à la racine קָבַד, j'ai remarqué que certains auteurs distinguent, soit pour le verbe soit pour le substantif, un sens concret et un sens « théologique ». Il y aurait, d'une part, un premier emploi « non théologique »

⁹ Hans Urs VON BALTHASAR parle, lui aussi, de la gloire comme d'un « thème biblique fondamental ». Cf. *La gloire et la Croix, Les Aspects esthétiques de la Révélation, Théologie III, Ancienne Alliance*, traduit de l'allemand par Robert Givord, Aubier, 1974, p. 20. Dans la dernière décennie, la thématique de la gloire a été objet de réflexion et d'étude, dans des perspectives différentes, par deux philosophes italiens ; il s'agit d'Emmanuele Severino et de Giorgio Agamben. Cf. les titres de leurs ouvrages dans la bibliographie en fin de volume.

¹⁰ Cf. Th. SCHERRER, *Nous avons contemplé sa gloire*, Parole et Silence, 2003, p. 8-9. C'est moi qui souligne. Cet auteur s'est intéressé à la thématique de la gloire chez Irénée de Lyon. Cf. *La gloire de Dieu dans l'œuvre d'Irénée*, « Tesi gregoriana, serie Teologia 31 », Roma, Ed. Pontificia Università Gregoriana, 1997. Déjà Maurice Carrez, en 1957, avait remarqué que le thème de la gloire, contrairement à la thématique de l'esprit, n'avait pas fait l'objet d'abondantes études. Cf. M. CARREZ, *La gloire de Dieu. Étude des diverses notions de Gloire dans les écrits de l'Ancien Testament et du Judaïsme*, Thèse présentée à la Faculté Libre de Théologie de Paris, pour obtenir le grade de licencié en théologie, Paris, 1957, p. 4. Un exemplaire de cette thèse se trouve à la Bibliothèque de l'École Biblique et Archéologique Française (EBAF) de Jérusalem. Thomas A. Meger, dans sa dissertation pour l'obtention du titre de docteur en théologie, fait le même constat. Cf. Thomas A. MEGER, *The notion of the divine glory in the Hebrew Bible. An essay in biblical theology*, dissertation presented in partial fulfilment of the requirements for the degree of doctor of theology, Université catholique de Louvain, 1966, p. iv. La thèse de Meger est composée de deux volumes. Dans le premier, l'auteur présente la notion de *kabod* dans le Psautier, dans le Pentateuque et le livre d'Ézéchiel ; dans le deuxième, il s'intéresse à la notion de *kabod* dans la littérature prophétique, surtout en Isaïe.

de la racine désignant la lourdeur des réalités de la vie humaine comme la famine, le deuil, le joug pesant, l'endurcissement, l'oppression, la pesanteur ou encore la richesse, l'honneur, l'estime, et, d'autre part, un deuxième emploi « théologique » désignant, au moyen du verbe, l'action de donner gloire à Dieu, de Le glorifier, et indiquant, au moyen du substantif, la gloire de YHWH¹¹. Cette distinction m'a paru d'emblée trop scolaire, trop conventionnelle et distante de la mentalité sémitique de l'homme de la Bible. De ce constat a surgi la thèse fondamentale qui a conduit ma recherche doctorale : démontrer que c'est *l'ensemble du vocabulaire* dérivant de la racine כָּבֹד, y compris les occurrences considérées comme « non théologiques », qui concourt à faire émerger toute une réflexion sur les réalités « lourdes » et les réalités « glorieuses » ; toutes ces réalités s'interrogent mutuellement et se font écho dans les textes bibliques, tissant ainsi toute une pensée théologique autour du thème de la Gloire.

La deuxième question a concerné plutôt un choix méthodologique : suivre le déploiement de la racine dans un livre biblique bien déterminé, par exemple le livre de l'Exode, ou bien dans plusieurs corpus bibliques. La première option, par le fait de se concentrer sur un livre bien précis et donc sur un matériau plus restreint, aurait peut-être permis une plus grande spécialisation dans le livre en question. La deuxième option, s'élargissant à plusieurs corpus, se présentait comme plus ardue à cause de l'énorme quantité des textes à analyser, mais en même temps elle offrait l'avantage de saisir le déploiement de la racine sur plusieurs livres. J'ai donc opté pour cette deuxième alternative, qui m'a semblé offrir une plus grande richesse dans la saisie du thème, tout en étant consciente des écueils et des difficultés qui auraient pu surgir de cette étude de la racine s'étendant sur plusieurs livres bibliques. L'idée de fond qui a conduit ma recherche a été donc celle de proposer au lecteur *une traversée des plusieurs textes bibliques* à la lumière de ce thème allant de la *pesanteur* à la *gloire*, pour en apercevoir, de livre en livre, ses constantes et ses spécificités. De là le titre de la présente thèse : *Le poids et la gloire, gloire de Dieu et gloire de l'Homme*.

Pour explorer la notion de כָּבֹד, le terme hébreu qui dit la gloire de Dieu et celle de l'homme, la démarche typique de la *théologie biblique*, telle qu'elle est définie par Dominique Barthélemy¹², m'a semblée la plus adaptée, tout en privilégiant une *approche littéraire* des textes,

¹¹ Cf. C.WESTERMANN, « KBD Essere pesante », *DTAT*, Marietti, Torino, 1978, col. 686-701.

¹² Très éclairant est le propos du P. Dominique BARTHÉLEMY : « On ne peut tenter [...] une "théologie biblique" qu'en tenant compte de deux exigences : 1. Se refuser d'isoler un livre ou même un Testament, alors que c'est *l'ensemble de la Bible* qui se noue comme une tragédie en ses cinq actes ; 2. Centrer le regard *sur ce que Dieu nous dit de Lui*. [...] La théologie biblique s'appuie sur la capacité intégratrice de certaines grandes vues d'ensemble, qu'il s'agisse d'intégrer des notions en apparence opposées, ou les étapes, en apparence hétérogènes, d'un développement. » Cf. *Dieu et son image. Ébauche d'une théologie biblique*, Paris, Cerf, 2009, p. 11-12.

et en y intégrant les résultats des recherches exégétiques concernant le sujet. Dans ma démarche d'analyse des textes bibliques, la priorité a été donnée *au texte canonique*¹³ tel qu'il se présente dans le TM. Brevard S. Childs décrit trois mouvements caractérisant la « dialectique du cercle herméneutique » d'une telle approche : 1) « l'exégète interprète le texte isolé à la lumière du témoignage total de l'Ancien Testament et, *vice versa*, il comprend la totalité de l'Ancien Testament à la lumière du texte isolé » ; 2) l'exégète interprète l'Ancien Testament à la lumière du Nouveau Testament et, *vice versa*, il comprend le Nouveau Testament à la lumière de l'Ancien » ; 3) « l'exégète interprète le témoignage de l'Ancien Testament à la lumière de la réalité théologique elle-même et, *vice versa*, il comprend la réalité théologique à la lumière du témoignage de l'Ancien Testament »¹⁴. Pour l'explication du texte biblique, nous avons retenu donc le principe herméneutique d'« expliquer la Bible par la Bible » qui, comme l'indique A. Robert, « s'éclaire principalement par elle-même »¹⁵. » En outre, le TM est souvent comparé à la traduction grecque de la LXX¹⁶ ; cette démarche s'est révélée très féconde et parfois riche en surprises. Une attention

¹³ Sur l'approche canonique du texte biblique, cf. la synthèse offerte par D. BARTHÉLEMY, « La critique canonique », *Découvrir l'Écriture*, « Lectio Divina. Hors Série 2 », Paris, Cerf, 2000, p. 197-237 ; à la fin de ce chapitre, l'auteur présente un choix bibliographique des œuvres de Brevard S. Childs et de James A. Sanders (promoteurs de l'exégèse canonique), ainsi que de la très vaste littérature sur le sujet. Très éclairantes, pour mon approche du texte biblique, ont été les études sur les controverses autour de la vérité historique de la Bible, concernant particulièrement découvertes archéologiques et formation du texte biblique, réunies par Smuel Trigano, cf. « Controverse sur la Bible », *Pardès* 2011/2 (N° 50) ; cette revue rassemble, pour la majeure partie, les interventions aux colloques « Qui a écrit la Torah ? » [7 novembre 2010], et « La Bible a-t-elle dit vrai ? » [6 février 2011], organisés par le Collège des études juives de l'Alliance israélite universelle durant l'année 2011 ; « D'où vient la Torah ? Culture et révélation », *Pardès* 2012/1 (N° 51). Le sommaire de ces deux revues est disponible en ligne aux liens suivants : <http://www.cairn.info/revue-pardes-2011-2.htm> et <http://www.cairn.info/revue-pardes-2012-1.htm>. Certaines interventions sont aussi disponibles sur le site <http://www.akadem.org>. Le terme *Pardès* indique une méthode exégétique employée par les maîtres talmudiques et kabbalistes (mais également par les Pères de l'Église). La tradition juive a vu dans l'étude des textes quatre niveaux de compréhension ou d'interprétation : 1) le *Pshat*, « simple, ordinaire, facile », indique le sens obvie, *le sens littéral* ; 2) le *Rémèz*, d'une racine signifiant « signe, clin d'œil », signale *le sens allusif, symbolique* ; 3) le *Drash* (ou *déracha*), la racine indiquant l'action de « chercher, interpréter, commenter », d'où dérive le mot *midrash*, nomme l'interprétation homilétique ; 4) le *Sod* (secret), indique le sens secret, le sens mystique ; d'où l'acronyme PRDS, lu PaRDèS, mot d'origine perse (Paradis), présent dans le Talmud et les textes de la Kabbale. Cf. Geoffrey WIGODER (éd.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, adapt. en français sous la dir. de Sylvie Anne GOLDBERG, Paris, Cerf, 1993, col 847 ; David BANON, « Questions de méthode », *RTP*, 1974 (XXIV), p. 167.

¹⁴ Cf. D. BARTHÉLEMY, « La critique canonique », p. 198-199.

¹⁵ Cf. A. ROBERT, « Les attaches littéraires bibliques de Prov. I-X », *RB*, (1934), n.1, p. 42.

¹⁶ Le terme hébreu *דֹּבָר* a été rendu en grec, par les traducteurs de la LXX, par *δόξα*. Dans la présente enquête, je ne rentrerai pas dans la grande complexité qui a caractérisé l'évolution de sens de ce terme. Sur le problème des origines de *δόξα* dans la LXX et l'adoption de ce terme comme équivalent normal de *דֹּבָר*, dont il a embrassé tous les sens, « y compris le sens religieux », cf. KITTEL, G. VON RAD, *δόξα*, *GLNT*, vol. II, col. 1348-1358 ; Ch. MOHRMANN, « Note sur Doxa », p. 277-286 ; Arthur Michaël RAMSEY, « L'histoire d'un mot. Le choix des LXX », *La gloire de Dieu et la transfiguration du Christ*, traduit de l'anglais par Dom Marie Mailhé, « Lectio Divina 40 », Paris, Cerf, 1965, p. 27-31 ;

particulière a été donnée au phénomène d'intertextualité¹⁷ existant entre les récits et les écrits de différentes traditions.

Un autre élément à souligner est le fait que, tout le long de mon enquête, j'ai gardé à l'esprit ce principe herméneutique important : celui de la relecture chrétienne des textes de l'AT, qui s'appuie sur les paroles du Christ en Lc 24,25-27.44¹⁸. Dans le respect de ces textes appartenant en premier lieu à la tradition juive, j'ai signalé les divers éléments bibliques que la tradition chrétienne a attribués au Christ, dans la perspective de *l'accomplissement de l'Écriture en Jésus de Nazareth*¹⁹, et tout particulièrement le mouvement d'abaissement et d'élévation, typique de certains passages où il est question de la gloire. Ce mouvement, saint Paul, dans l'hymne aux Philippiens, l'attribue de façon éminente au Christ mort et ressuscité, lui qui... :

« ... s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort,
à la mort sur une croix.
C'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé
et lui a conféré le Nom qui est au-dessus de tout nom,
afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse,
dans les cieux, sur la terre et sous la terre,
et que toute langue confesse que le Seigneur, c'est Jésus Christ,
à la gloire de Dieu le Père. » (Ph 2, 8-11 TOB).

La présente thèse²⁰ s'articule en deux grandes parties, chacune constituée de trois chapitres. La première partie a pour but de mettre en évidence quelques aspects de cette racine dans la Bible

Frederic RAURELL, « *Doxa* » en la teologia i antropologia dels LXX, « Col·lectània Sant Pacià 59 », Barcelona, Editorial Herder, 1996 ; Th. SCHERRER, « Note préliminaire : *Les emplois de doxa et de ses équivalents latins dans l'Avdarsus Haereses* », *La gloire de Dieu dans l'œuvre de Saint Irénée*, ..., p. 5-12 ; H. U. VON BALTHASAR, *La gloire et la Croix*, ..., *Ancienne Alliance*, ..., p. 50-51.

¹⁷ Sur le sujet, cf. Sophie RABAU, *L'intertextualité*, « GF Corpus Lettres 3059 », GF Flammarion, 2002 ; Daniel MARGUERAT, Adrian CURTIS, *Intertextualité : la Bible en échos*, « Le Monde de la Bible 40 », Genève, Labor et Fides, 2000, p. 5-10.

¹⁸ Sur cet aspect, cf. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne*, Paris, Cerf, Città del Vaticano, Libreria Ed. Vaticana, 2001, p. 23-24 ; Philippe LEFEBVRE, « Dossier : mode d'emploi. Lire les récits de résurrection », *La vie spirituelle*, 2000 n. 735, p. 229-239.

¹⁹ Pour une juste compréhension des notions de « relecture » et d'« accomplissement » de l'AT à la lumière du Christ, cf. *Le peuple juif et ses Saintes Écritures* ..., p. 46-54.

²⁰ Le lecteur ne trouvera pas, dans cet ouvrage, un chapitre faisant le « status quaestionis » sur les recherches qui, depuis plus d'un siècle, se sont intéressées à la thématique du כְבוֹד biblique. Un tel travail a été effectué par M. Carrez, dans sa thèse pour obtenir la licence en théologie. Je renvoie donc à la lecture de ce travail. Cf. M. CARREZ, « Quelques études sur la gloire de Dieu (Kévod Yahvé et Doxa Théou) », *La gloire de Dieu* ..., p. 10-23. L'auteur présente brièvement le résultat des travaux de Von Gall (*Die Herrlichkeit Gottes*, Giessen 1900), Wilhelm Caspari (*Die Bedeutungen der Wortsippe Kabod im Hebraischen*, Leipzig 1908), Johannes Schneider, (*Doxa, Eine Bedeutungsgeschichtliche Studie*, Gütersloh, 1932), Helmut Kittel, (*Die Herrlichkeit Gottes*, Giessen 1934), Gerhard Von Rad (article du *Theologisches Wörterbuch*, tome II, p. 240-245), Harald Riesenfeld (« La Gloire », *Jésus Transfiguré*,

hébraïque. Le premier chapitre, par une analyse sémantique qualitative de passages bibliques choisis, vise à montrer les caractéristiques spécifiques du substantif כְּבוֹד et du verbe כִּבֵּד, en les comparant à des mots qui leur sont associés, ou qui tissent avec ces deux termes des relations de synonymie ou d'antonymie. Si cette enquête sémantique met, d'une part, en évidence la spécificité de la racine כִּבֵּד, face à d'autres racines bibliques, elle fait émerger, d'autre part, toute une arborescence de mots autour du concept biblique de gloire. À la fin de ce premier chapitre, une attention particulière est donnée à la notion de poids, typique de la racine כִּבֵּד, et aux réalités de la vie humaine qui sont définies, par les auteurs bibliques, comme « pesantes ».

Le deuxième chapitre s'intéresse à une autre signification de cette racine biblique, qui, dans certains cas, assume la valeur d'« honneur », d'« estime », et d'« honorer, être honoré ». La recherche se focalise, ici, sur les textes bibliques où כְּבוֹד et כִּבֵּד ont été rendus, dans le grec de la LXX, par τιμή et τιμάω. À la présentation de la notion d'honneur dans le monde grec, fait suite l'analyse des passages bibliques concernés. Puisque la majorité de ces occurrences se situe dans le livre des Proverbes, il m'a semblé opportun de m'intéresser, ensuite, aux autres occurrences de ce corpus biblique, qui offre, sous formes de maximes, la pensée des sages autour de ce thème biblique. Cette présentation constitue le troisième chapitre de cette première partie. Le livre des Proverbes souligne le paradoxe d'un Dieu haut et élevé demeurant avec les humiliés, mais également le paradoxe de l'humiliation qui précède la gloire, signalant ainsi un double mouvement de haut en bas et de bas en haut, déjà constaté au premier chapitre. La dernière occurrence de recueil présente un homme, défini comme « abaissé d'esprit » ; c'est bien cet homme qui obtiendra la gloire. Ce proverbe étonnant fait surgir la question de l'identité de ce personnage énigmatique.

Après avoir analysé les occurrences de la racine כִּבֵּד dans ses acceptions de « poids » et d'« honneur », nous avons entrepris un nouveau parcours. Si, d'une part, nous désirions étoffer la réponse sur l'identité de l'abaissé d'esprit de *Pr* 29,23, d'autre part, il nous fallait démontrer, de façon encore plus avérée, si la famille de mots dérivant de la racine כִּבֵּד a été l'objet d'un projet littéraire de la part des auteurs bibliques, et comprendre également comment ces auteurs ont mis en scène²¹ ces mots, s'appuyant sur leur ample champ sémantique, allant du poids à la gloire. S'ouvre ainsi la deuxième partie de la thèse, que nous avons intitulée « les chemins du כְּבוֹד », le

Lund 1947). Cf. aussi, Stephen J. NICHOLS, « The Glory of God, Present and Past », in Christopher W. MORGAN, Robert A. PETERSON (ed.), *The Glory of God*, Wheaton Illinois, Crossway, 2010, p. 23-46.

²¹ La notion d'une « mise en scène » des mots dans les récits bibliques, je la tiens de Philippe Lefebvre.

but de cette partie étant celle de découvrir les sillons « glorieux » que la racine a tracés dans trois livres bibliques de grand intérêt.

Le quatrième chapitre s'intéresse aux occurrences de la racine dans le premier livre de la Bible, la Genèse : si, d'une part, cette racine relie le vocabulaire à des expériences négatives, perçues comme « lourdes », telles la famine, la vieillesse, le deuil, d'autre part, cette même racine présente trois hommes, Abraham, Jacob et Joseph qui, avant d'obtenir richesse et/ou gloire, traversent des chemins d'humiliation. Le cinquième chapitre suit le développement de la racine כָּבֵד dans le livre de l'Exode. C'est la partie la plus importante de mon enquête qui dévoile le projet littéraire et théologique que les auteurs, ou les rédacteurs bibliques, ont inscrit dans le récit exodique en exploitant le large champ sémantique de cette racine hébraïque. De la pesanteur de l'esclavage, le récit nous conduit vers la manifestation de la gloire du Seigneur à l'Horeb. Un homme, touché dans sa chair par une lourdeur qui pourrait empêcher la mission que Dieu lui confie, demande à voir le כְּבוֹד du Seigneur, et œuvre, suivant un modèle divin, à la construction de la tente de la rencontre où la gloire de YHWH établit sa demeure. Le dernier chapitre suit les chemins de כָּבֵד/כְּבוֹד dans le livre des Psaumes. Le Psautier développe la notion de כְּבוֹד telle qu'elle se présente dans la prière des Israélites qui montent au Temple pour contempler la gloire divine, comme l'avait fait jadis Moïse, en montant sur la montagne de Dieu, au Sinaï. Le Psautier magnifie la gloire de YHWH, de son règne, et la gloire de son Messie.

Dans la deuxième partie de ce parcours doctoral, nous avons choisi deux compagnons de route. Rachi, le grand commentateur médiéval, a été notre guide, avec ses précieuses interprétations²², tout le long de notre voyage dans les livres de la Genèse et de l'Exode. St. Augustin, avec son commentaire sur le livre des Psaumes, nous a conduits de psaume en psaume, nous ouvrant à l'interprétation chrétienne du Psautier à la lumière du Christ mort et ressuscité.

²² Le commentaire de Rachi (Rabbi Shlomo ben Itzhak HaTzarfati) aux textes de la Torah est accessible en ligne au lien suivant : <http://www.sefarim.fr/>.

Première partie :

Quelques aspects de la racine פָּקַד dans la Bible hébraïque et la LXX

Chapitre 1. Étude sémantique : la racine כָּבַד

Introduction

À la lecture des articles de dictionnaires²³ présentant la racine hébraïque כָּבַד, on est frappé par une distinction commode, mais apparemment artificielle, qui partage le vocabulaire – et tout particulièrement le verbe כָּבַד et le substantif כְּבוֹד – en deux catégories définies comme suit :

- a) « non théologique » : les auteurs classent sous cette appellation les occurrences verbales indiquant l' *être pesant* ou l' *être honoré*, mais également l'adjectif ou les substantifs lorsqu'ils signalent la *pesanteur* d'une réalité et l' *honneur* dû à quelqu'un ;
- b) « théologique » : on groupe ici les formes verbales attribuées au Dieu d'Israël, pour indiquer sa glorification, et le substantif כְּבוֹד, lorsqu'il désigne la gloire de YHWH.

Partant de la conviction que cette distinction est peu conforme à la mentalité sémitique et biblique, je voudrais démontrer par ma recherche doctorale : 1) que la notion de poids soutient les notions d'honneur et de gloire ; 2) que c'est l'ensemble du vocabulaire de la racine כָּבַד, ainsi que toute une constellation de mots apparaissant dans les mêmes contextes, qui concourt à tisser une théologie de la gloire. Mais, avant de suivre le déploiement littéraire et théologique de la racine dans un livre biblique donné, il est nécessaire de mener une enquête sémantique préalable, afin de présenter la grande richesse polysémique²⁴ de la racine כָּבַד recouvrant, pour le verbe, les notions d'« être pesant », d'« honorer/être honoré », de « glorifier/être glorifié », et, pour le substantif, l'idée de « poids », d'« honneur » et, enfin, de « gloire ».

L'enquête, qui va suivre, sera qualitative plutôt que quantitative²⁵. Elle se fondera sur des exemples qui nous aideront à préciser l'emploi sémantique de la racine כָּבַד dans un passage biblique déterminé. Nous devrions ainsi être en mesure de bien cerner la notion de « gloire » et de « poids », qui se dégage de ces occurrences. Notre démarche suivra un plan ainsi réparti: 1) chercher à définir la notion de כְּבוֹד en comparant le mot avec des termes qui lui sont souvent associés ; 2) déterminer à quelle réalité ou personnage biblique est attribué le כְּבוֹד ; 3) confronter le mot

²³ Cf. C. WESTERMANN, « כָּבַד kbd Essere Pesante », in E. JENNI, C. WESTERMANN, *DTAT*, vol. 1, col. 687-688 ; sur cette racine, cf. aussi Ch. DOHMEN, P. STENMANS, « כָּבַד I/II *kābēd*, כָּבַד *kōbed*, כְּבוֹדָה *ke-būddā*, כְּבוֹדָה *kebēdut* », J. BOTTERWECK, H. RINGGREEN, ed. italiana a cura di P. G. BORBONE, *GLAT*, vol. IV, Brescia, Paideia, 2004, col. 174-185 ; M. WEINFELD, « כָּבַד *kābōd* », *GLAT*, vol. IV, col. 186-204 ; Placide DESEILLE, « Gloire de Dieu », *DS*, t. VI, 2004, col. 421-436.

²⁴ Sur la multiplicité de sens des racines hébraïques, cf. D. BANON, « Questions de méthode », *RTP* 1974 (XXIV), p. 161-169.

²⁵ Pour une présentation exhaustive des diverses occurrences de la racine, je renvoie aux articles susmentionnés.

avec ses synonymes et ses antonymes ; 4) à partir de quelques occurrences du verbe כָּבַד, essayer de cerner les notions de poids, d'honneur et de gloire spécifiques à la racine ; 5) en conclusion, s'interroger sur la nécessité de conjuguer les diverses notions de poids, d'honneur et de gloire pour apercevoir la théologie de la gloire que les divers auteurs bibliques ont inscrite dans leurs textes.

1. Une constellation de mots pour dire le כָּבוֹד

Avec ses 200 occurrences, le mot כָּבוֹד est, parmi les substantifs dérivés de la racine כָּבַד, celui qui apparaît le plus fréquemment dans le TM²⁶. Le terme peut assumer les significations de « richesse », d'« honneur » et de « gloire ». Pour appréhender le concept que les auteurs bibliques avaient de כָּבוֹד, nous allons étudier les passages où ce terme apparaît entouré d'autres mots qui en manifestent la richesse. Dans cette première partie, feront l'objet de notre analyse : 1) des termes qu'on trouve souvent associés à כָּבוֹד ; 2) les personnages, ou autres réalités, auxquels le כָּבוֹד est attribué ; 3) des mots qui sont dans une relation de synonymie, ou d'antonymie, avec כָּבוֹד.

Les termes associés au כָּבוֹד

- « Force » : עֹז

Le terme עֹז, « force²⁷ », revient 94 fois dans la Bible ; 44 de ces occurrences apparaissent dans le Psautier. L'étendue sémantique du mot est remarquable, indiquant la « force », le « pouvoir » et la « puissance », mais assumant également le sens de « refuge ». Le mot peut indiquer la force physique d'un animal ou d'un homme, plus rarement celle d'une femme²⁸ ; עֹז indique également la puissance d'un roi symbolisée par son sceptre (*Jr* 48,17 ; *Ps* 110,2), la force d'une ville (*Is* 26,1 ; *Jr* 51,53 ; *Pr* 18,19) et de ses fortifications (*Jg* 9,51 ; *Am* 3,11 ; *Pr* 21,22). Le passage de *2S* 6,14 (cf. *1Ch* 13,8) montre le roi David dansant, avec toute sa force, devant l'arche du Seigneur. En sens métaphorique, on indique, avec עֹז, la force intérieure de l'âme (*Ps* 138,3), mais surtout les divers aspects de la force et de la puissance de YHWH, se manifestant aux hommes et à son peuple dans sa majesté déroutante, mais également comme une force qui est aide et protection.

²⁶ Voici les autres substantifs dérivés de כָּבַד : כְּבֵד, « foie », (14x) ; כִּבְד, « poids, pesanteur », (4x) ; כְּבוֹדָה, « abondance, gloire », (3x) ; כְּבֵדוּת, « pesanteur, lenteur », (1x) ; cf., dans les annexes, la liste des occurrences de la racine.

²⁷ Sur le terme, cf. A. S. VAN DER WOUDE, « עֹז 'zz ESSERE FORTE », *DTAT*, t. 2, col. 228-232 ; S. WAGNER, « עֹז 'zz », *GLAT*, vol. VI, 2006, col. 601-616.

²⁸ Cf. la femme vaillante de *Pr* 31,17.

Dans plusieurs passages, עֹז est associé à כְּבוֹד²⁹. Le psalmiste invite à donner gloire et force au Seigneur : הִבּוֹ לַיהוָה כְּבוֹד וְעֹז, (Ps 29,1 ; cf. 1Ch 16,28 ; Ps 96,7). En Ps 63,3, le psalmiste David affirme avoir contemplé au sanctuaire וְכְבוֹדְךָ וְעֹזְךָ, « ta force et ta gloire », c'est-à-dire la force et la gloire de YHWH. Dans plusieurs passages, le Seigneur est invoqué comme עֹזִי, « ma force », (Ex 15,2 ; Ps 28,7 ; 59,18 ; 118,14 ; Is 12,2 ; Jr 16,19) et c'est en Ps 62,8 que l'expression עֹזִי est mise en parallèle avec כְּבוֹדִי :

על־אלהים ישעי וכבודי צור־עזי מחסי באלהים:	Sur Dieu mon salut et <i>ma gloire</i> , le rocher de <i>ma force</i> , mon refuge (est) en Dieu.
--	--

On retrouve עֹז associé à la racine verbale כָּבַד en Is 49,5. Il s'agit du mystérieux serviteur qui atteste : וְאֶפְכַד בְּעֵינֵי יְהוָה וְאֱלֹהֵי הָיָה עֹזִי, « je serai glorifié aux yeux de YHWH et mon Dieu est ma force ». C'est donc en employant ces deux locutions, עֹז, « ma force », et כְּבוֹדִי, « ma gloire », que le psalmiste-David (cf. Ps 3,4) et le serviteur isaïen s'adressent à Dieu en l'invoquant : אֱלֹהֵי, « mon Dieu ». L'association entre עֹז et כְּבוֹד rend donc la notion de force, avec toutes les nuances mentionnées plus haut, proche du champ sémantique de la gloire soulignant ainsi une qualité intrinsèque du כְּבוֹד.

- « Richesse » : עֶשֶׂר

Voici un deuxième terme associé à כְּבוֹד. La racine עֶשֶׂר exprime l'idée de surabondance, indiquant qu'un objet, une chose, est si abondant qu'il dépasse la norme. Dans le TM, on rencontre le verbe, l'adjectif et le substantif³⁰.

Le discours biblique sur la richesse est varié et couvre plusieurs facettes : 1) la richesse fait partie de la vie de l'homme ; elle est une réalité positive et il vaut la peine de s'engager pour l'obtenir au moyen d'un gain honnête ; 2) elle est donc le résultat de l'activité de l'homme, le fruit de son travail ; elle est liée à la responsabilité individuelle de chacun ; 3) mais la richesse concerne également les relations économiques et sociales, voilà pourquoi, dans les textes prophétiques et dans les écrits de sagesse, on dénonce le mauvais usage de la richesse par ceux qui s'enrichissent en exploitant le pauvre et l'indigent ; 4) plusieurs passages expriment la notion que seulement

²⁹ Ce rapprochement a été signalé par F. RAURELL : « Il concetto espresso da *kābōd* rappresenta una delle categorie teologicamente più ricche di significato della Bibbia. Se la santità, *qādōš*, esprime la trascendenza di Dio, *kābōd* definisce la sua immanenza. [...] Il *kēbōd yabwēh* è una realtà essenzialmente dinamica per Israele, in quanto spiega la sua costituzione come popolo. Il *kābōd* di Dio è essenzialmente il suo potere. Questa equivalenza è notevole soprattutto nei LXX dove δόξα spesso è sinonimo di δύναμις. La storia di Israele rappresenta la dimostrazione pratica della forza di Dio, che ha assistito il suo popolo "con mano potente e con braccio teso." », « Gloria », *Enciclopedia della Bibbia*, vol. 3, Torino-Leumann, Elle Di Ci, 1970, col. 1300-1301.

³⁰ Sur cette racine, cf. M. SÆBØ, « עֶשֶׂר 'āšar », *GLAT*, vol. VI, 2006, col. 1117-1124.

YHWH rend pauvre ou riche (*IS* 2,7 ; *ICh* 29,12) et qu'uniquement sa bénédiction enrichit l'homme (*Pr* 10,22). En Proverbes, le sage affirme également qu'une bonne réputation vaut mieux qu'une grande richesse (*Pr* 22,1)³¹.

Le mot עֶשֶׂר est souvent associé à des termes qui lui confèrent une connotation positive, surtout lorsqu'on parle de la richesse d'un roi. Emblématique, en ce sens, est le passage redondant d'*Est* 1,4a qui cumule les termes afin de magnifier la richesse d'Assuérus, roi de Perse, lorsqu'il donne un banquet à Suse, capitale de son vaste royaume, pour manifester toute sa grandeur :

בְּהִרְאֹתוֹ אֶת־עֶשֶׂר כְּבוֹד מַלְכוּתוֹ וְאֶת־יָקָר תְּפָאֲרַת גְּדוּלָתוֹ	Pour montrer la richesse de la gloire de son royaume et la précieuse splendeur de sa grandeur.
--	--

Dans ce passage, les deux expressions à l'état construit, sont parallèles : le mot עֶשֶׂר correspond à יָקָר, כְּבוֹד à תְּפָאֲרַת, et מַלְכוּת à גְּדוּלָה. Les termes choisis par l'auteur du livre soulignent la grandeur glorieuse de ce roi et de son règne, comprenant aussi une richesse hors pair. Ce passage du livre d'Esther, d'une part, nous dévoile que עֶשֶׂר est bien un terme associé à כְּבוֹד et, d'autre part, il témoigne du rapport de synonymie existant entre כְּבוֹד et תְּפָאֲרַת, terme qui nous intéressera plus loin.

La paire de mots עֶשֶׂר וְכְבוֹד, se retrouve dans d'autres passages pour désigner : 1) *le roi David*, qui meurt rassasié de jours, de richesse et de gloire, עֶשֶׂר וְכְבוֹד, שִׁבְעַת יָמִים עֶשֶׂר וְכְבוֹד, (*ICh* 29,28), ainsi que d'autres roi de la lignée davidique (*2Ch* 17,5 ; 18,1 ; 32,27) ; 2) *le roi Salomon*, à qui YHWH donne un cœur sage, לֵב חָכָם, en y ajoutant richesse et gloire, עֶשֶׂר וְכְבוֹד, (*IR* 3,12-13 ; cf. *2Ch* 1,12) ; 3) *Sagesse*, qui possède en sa main droite, בְּיַמִּינָהּ, de nombreux jours, et dans sa main gauche, בְּשֵׁמֶלֶאֱוִלָהּ, עֶשֶׂר וְכְבוֹד, richesse et gloire, (*Pr* 3,16 ; cf. 8,18). Dans le chant de bénédiction que David adresse à YHWH, la richesse et la gloire viennent du Seigneur : מִלְּפָנֶיךָ, litt. « et la richesse et la gloire de devant tes faces » (*ICh* 29,12). Ces passages dévoilent : a) que עֶשֶׂר וְכְבוֹד appartiennent à YHWH et à Sagesse ; b) que ces deux réalités sont données en partage au roi messie. Le כְּבוֹד peut donc être lié à la possession de la richesse, עֶשֶׂר.

L'enquête menée jusqu'ici nous ouvre deux nouvelles voies à explorer, nous conduisant aux associations existantes entre כְּבוֹד et פְּנִים, d'une part, et entre כְּבוֹד et חֻכְמָה, d'autre part.

- « Face » : פְּנִים

Nous venons de voir que עֶשֶׂר וְכְבוֹד viennent « de devant *les faces* » de Dieu. Ceci nous invite à rechercher s'il existe une association entre כְּבוֹד et פְּנִים.

³¹ *Ibid.*, col. 1122-1123.

En hébreu, le mot פָּנִים ne revient jamais au singulier, car il appartient à la catégorie des *plurality tantum*. La LXX le traduira par *πρόσωπον*, terme recouvrant l'ample richesse sémantique du terme hébreu : visage, côté, façade, face, superficie. Le substantif פָּנִים revient environ 400 fois dans le TM ; 10% des ces occurrences se réfère à des choses, le 50% à des hommes, les occurrences restantes sont attribuées à YHWH³².

Le passage biblique, sur lequel je m'appuie pour l'association entre כְּבוֹד et פָּנִים, est celui d'Ex 33,18-20. Ce texte montre, en effet, une convergence très significative de כְּבוֹד avec פָּנִים. Suite à l'épisode du veau d'or, Moïse intercède auprès de Dieu. L'entretien a lieu dans la tente, où YHWH parle אל-פָּנִים, « face-à-face », avec son élu. À la conclusion de ce colloque, de ce vis-à-vis émouvant, Moïse ose demander à voir la gloire du Seigneur. C'est donc, dans ce contexte, qu'apparaît un parallélisme très parlant entre כְּבוֹד et פָּנִים :

(v. 18) וַיֹּאמֶר הָרְאֵנִי נָא אֶת־כְּבוֹדְךָ:	Et il dit : « <u>Fais-moi voir</u> , s'il te plaît, <i>ta gloire</i> »
וַיֹּאמֶר אֲנִי אֵעָבִיר כָּל־טוֹבִי עַל־פָּנֶיךָ וְקִרְאתִי בְשֵׁם יְהוָה לְפָנֶיךָ וְחִנַּתִּי אֶת־אֲשֶׁר אֲחֹן (v. 19) וְרַחֲמֹתַי אֶת־אֲשֶׁר אֲרַחֵם:	Et Il dit : « Je ferai passer <u>toute ma bonté</u> <i>devant tes faces</i> et je proclamerai <u>le nom de YHWH</u> <i>devant tes faces</i> et je fais grâce à qui je fais grâce, et je fais miséricorde avec qui je fais miséricorde. »
וַיֹּאמֶר לֹא תוּכַל לִרְאֹת אֶת־פָּנַי (v. 20) כִּי לֹא־יִרְאֵנִי הָאָדָם וְחַי:	Et Il dit : « Tu ne peux <u>voir</u> <i>mes faces</i> , car l'homme ne peut me voir et vivre. »

Dans ce passage, qui sera amplement commenté dans le chapitre consacré au livre de l'Exode, il est important de signaler la correspondance entre אֶת־כְּבוֹדְךָ et אֶת־פָּנֶיךָ : les deux mots sont des compléments d'objet, les deux dépendent du verbe רָאָה, « voir », les deux sont attribués au personnage de YHWH. Dans ces versets, l'auteur pose donc un lien très étroit entre la gloire et la face du Seigneur. Au v. 19, l'auteur biblique met en parallèle encore deux autres termes : כָּל־טוֹבִי et יְהוָה שֵׁם, voulant ainsi suggérer que ces deux réalités sont, elles aussi, associées à כְּבוֹד comme des manifestations de la gloire divine. Moïse ne pourra voir ni la gloire divine, ni la face de son Seigneur, mais seulement ses arrières. L'association entre כְּבוֹד et פָּנִים est tellement étroite, que, dans le récit, les deux termes sont traités comme des quasi-synonymes.

³² Cf. H. SIMIAN-YOFRE, « פָּנִים pānîm », *GLAT*, vol. VII, 2007, col. 193-227 ; surtout col. 201-202.

- « Sagesse » : la חֵכְמָה et son immense valeur

Nous avons vu plus haut que la חֵכְמָה possède עֵשֶׂר וְכַבֹּד. Nous reprenons ici l'occurrence de Pr 3,15-16 qui parle de l'immense valeur de Sagesse³³ :

<p>יְקָרָהּ הִיא (מִפְּנֵי) [מִפְּנֵי] : וְכָל-הַפְּעִיף לֹא יִשׁוּבָהּ:</p>	<p>Elle est <i>plus précieuse</i> que les perles et tous tes plaisirs ne ressembleront pas à elle,</p>
<p>אֶרְךְ יָמִים בְּיְמֶינָהּ בְּשִׂמְאוּלָהּ עֵשֶׂר וְכַבֹּד:</p>	<p><i>Longueur de jours</i>, dans sa droite dans sa gauche, <i>richesse et gloire</i>.</p>

Dans ce passage, la חֵכְמָה est qualifiée de יְקָרָה, « précieuse ». Dans l'AT, la racine יָקַר apparaît 73 fois ; dix de ces occurrences se trouvent dans les passages en araméen. La racine est très fréquente dans les textes postexiliques, ainsi que dans la littérature sapientielle, recouvrant les significations d'« être précieux », « être de valeur », mais également d'« être rare ». Avec יָקַר on peut également exprimer la profondeur d'une relation personnelle : le terme assume alors la signification de « précieux », « cher », dans un sens affectif, et donc d'« aimé », « appréciée³⁴ ». Le terme יְקָרָה peut donc exprimer, ici, soit l'incalculable valeur de Sagesse, soit le fait que la חֵכְמָה est « appréciée », et donc « aimée », par l'homme qui l'a choisie. Ainsi, Sagesse dispense à celui qui la possède longue vie, richesse et gloire, propriétés qui lui appartiennent. Posséder la חֵכְמָה, c'est posséder son כְּבוֹד. C'est elle, en effet, qui offre le כְּבוֹד à l'homme, ce don qui, avec la vie, a une valeur sans égale. La racine יָקַר désigne donc indirectement une autre qualité intrinsèque du כְּבוֹד. Puisque le כְּבוֹד est un don de Sagesse, il s'agit d'une réalité qui, comme Sagesse, est « précieuse », mais également « chère » et « appréciée ».

- « Vie » : חַי

Sagesse possède, dans sa main gauche, richesse et gloire et, dans sa main droite, une longueur de jours. L'expression אֶרְךְ יָמִים désigne une longue vie, une vie rassasiée de jours. Notre investigation se dirige donc maintenant vers un autre terme : חַי, « vie ».

La racine חיה est très employée dans le TM, avec ses 777 occurrences. La signification fondamentale du verbe au *qal* est : « être/rester en vie », en opposition à « mourir/être mort ». Comme vocable pour désigner la vie, l'hébreu emploie le terme pluriel חַיִּים, toujours déterminé, fondamentalement, par le contraste avec les antonymes « mourir » et « mort ». Le mot revient 148 fois

³³ Sur le questionnement de Sagesse comme personnification féminine, cf. Françoise MIES, « "Dame sagesse" en Proverbes 9: une personnification féminine ? », *RB*, (2001) vol.108, p.161-183 ; sur le même sujet, vu d'une toute autre perspective, cf. Ph. LEFEBVRE, « La sagesse : rencontre de l'homme et de la femme. Méditation biblique », *La Vie Spirituelle*, 1999, n. 731, p. 201-209.

³⁴ Cf. S. WAGNER, « יָקַר jāqar », *GLAT*, vol. III, 2003, col. 998-1010.

dans le TM, la majorité des occurrences se trouvant en *Pr* (33x) et *Ps* (26x). Le mot, pouvant indiquer la durée de la vie (cf. *Gn* 3,14.17, etc.), assume également la signification d'existence, se rapprochant ainsi de נַפֶּשׁ. Mais חַיִּים, contrairement à נַפֶּשׁ, n'est pas une caractéristique qui appartient en propre à l'homme : elle est un don qui vient de Dieu³⁵. Le terme est mis en parallèle avec כְּבוֹד en *Pr* 22,4 :

עֲקֵב עֲנָוָה יִרְאֵת יְהוָה עֲשֶׂר וְכָבוֹד וְחַיִּים:	Conséquence de l'humilité : la crainte de YHWH, richesse, et gloire et vie.
--	--

Le sage fait découler de la עֲנָוָה quatre propriétés : la crainte du Seigneur, la richesse, la gloire et la vie. Le proverbe grec diffère de l'hébreu : en effet, dans la LXX, ces quatre qualités ne sont pas une conséquence de l'humilité, mais elles sont générées par Sagesse : γενεὰ σοφίας. Pour la LXX, donc, c'est Sagesse qui engendre crainte, richesse, gloire et vie ; le grec³⁶ harmonise ainsi cette sentence avec celles de *Pr* 3,16 et 8,18.

Le parallélisme, que le sage pose entre les termes כְּבוֹד et חַיִּים, se rencontre également en deux psaumes attribués à David, où le don de la vie est étroitement lié à la gloire. En *Ps* 16,9.11, le psalmiste chante :

לָכֵן שָׂמַח לִבִּי וַיִּגַּל כְּבוֹדִי אַרְבָּעֵי עָשָׂר יָשְׁכֵן לְבַטַּח:	Voilà pourquoi, se réjouit <i>mon cœur</i> et exulte <i>ma gloire</i> , même <i>ma chair</i> demeure en sûreté ;
תּוֹדִיעֵנִי אֶרְחַח חַיִּים שִׁבְעַת שְׂמֵחוֹת אֶת־פְּנֵיךָ נְעִמּוֹת בְּיַמִּינְךָ נֶצַח:	Tu me feras connaître <i>la route de la vie</i> , rassasiement de joies devant ta face, délices en ta droite sans fin.

L'exultation de l'être tout entier du psalmiste David, signalée par la mise en parallèle de trois vocables avec le suffixe du possessif, לִבִּי כְבוֹדִי בְּשָׂרִי, « mon cœur », « ma gloire », « ma chair », repose sur la certitude que YHWH n'abandonnera pas son fidèle au Shéol (cf. v. 10). Le Seigneur lui fera connaître le chemin qui conduit à la vie, un don parmi les délices que Dieu a dans la main droite, בְּיַמִּינְךָ, litt. « dans ta droite ». On retrouve ici la même idée qu'en *Pr* 3,16 : חַיִּים, la vie, est dans la droite de Dieu et de Sagesse.

En *Ps* 21,5-6 le lien de כְּבוֹד avec חַיִּים est encore plus manifeste :

³⁵ Pour ce paragraphe, cf. G. GERLEMAN, « חייה *hjh* VIVERE », *DTAT*, vol. 2, col. 475-483.

³⁶ Nous reviendrons ultérieurement sur ces passages du livre des Proverbes.

חַיִּים שְׁאַל מִמֶּךָ נְתַתָּה לִּי אַרְךָ יָמִים עוֹלָם וָעֶד :	<i>La vie</i> il a demandé de toi, tu lui as donnée <i>une longueur de jours</i> , pour toujours et perpétuité,
גְּדוֹל כְּבוֹדוֹ בִּישׁוּעָתְךָ הוֹד וְהַדָּר תִּשְׁוֶה עָלָיו: (v. 6)	grande <i>sa gloire</i> en ton salut, majesté et splendeur tu mets sur lui.

Ici, le כְּבוֹד est parallèle à la vie que le psalmiste David a demandée au Seigneur. YHWH lui donne, en effet, une abondance de vie exprimée en termes d'éternité par trois expressions mises côte à côte : אַרְךָ יָמִים, עוֹלָם וָעֶד, cette dernière expression revient également en *Pr* 3,16 et en *Ps* 91,16. En conclusion, on peut affirmer que c'est auprès de Dieu et auprès de Sagesse que se trouve la vie en abondance et que le mot כְּבוֹד est associé à une vie sans fin. En fait, כְּבוֹד et חַיִּים sont deux dons provenant de YHWH et de Sagesse. D'ailleurs, l'auteur de ces deux versets semble bien suggérer une relation d'identité entre חַיִּים, אַרְךָ יָמִים et כְּבוֹד : posséder le כְּבוֹד c'est aussi jouir de la vie, d'une abondance de jours, pour toujours et à perpétuité.

Mais, dans ce *Ps* 21, on constate une association ultérieure : le כְּבוֹד est lié, dans l'hymne, au terme יְשׁוּעָה, « salut ». Notre enquête va donc s'enrichir d'un nouvel élément.

- « Salut » : יְשׁוּעָה et יִשַׁע

Dans la Bible hébraïque, la racine יִשַׁע, avec ses 354 occurrences, est très employée par les auteurs bibliques. La majorité de ses attestations est concentrée dans les *Ps* (136x) et dans le corpus prophétique (100x, dont 56x dans le Deutéro-Isaïe). Le verbe a presque exclusivement YHWH comme sujet et le peuple comme objet d'un salut venant de Dieu. La notion fondamentale que la racine recouvre est celle de secourir une personne en difficulté. Du substantif יְשׁוּעָה on compte 78 occurrences. Le terme apparaît, pour la première fois, dans l'hymne des bénédictions de Jacob sur ses fils : לִישׁוּעָתְךָ קוֹיָתִי יְהוָה : « en ton salut j'espère, YHWH » (*Gn* 49,18). Les deux occurrences du livre de l'Exode désignent, par ce terme, la victoire du Seigneur sur Pharaon, d'abord annoncée, puis chantée par Moïse au moment du passage de la mer (*Ex* 14,13 ; 15,2). Le terme est employé fréquemment dans les *Ps* (45x) et en *Is* (19x)³⁷.

Nous avons vu qu'en *Ps* 21,6 יְשׁוּעָה est rapprochée de כְּבוֹד³⁸ ; le psalmiste parle, en effet, de la grande gloire du roi messie découlant du salut que YHWH lui a accordé :

³⁷ Sur cette racine, cf. J. F. SAWYER, « יִשַׁע *js^c* », *GLAT*, vol. IV, 2004, col. 98-125.

³⁸ Cet aspect a été relevé par F. Raurell : « Strettamente vincolato al concetto “gloria-potenza” è quello di “gloria-salvezza” [...]. Questo aspetto soteriologico di “gloria” eserciterà il suo influsso sulla teologia neotestamentaria di “gloria”. Il Dio che venne nel passato e il Dio che verrà nel futuro, sempre per aiutare il suo popolo, è il Dio della “gloria”. » F. RAURELL, « Gloria », ..., col. 1301.

... גדול כבודו בישועתך ...	Grande est sa gloire en ton salut, ...
----------------------------	--

À la différence des mots analysés jusqu'ici, les deux termes, כבוד et ישועה, ne sont pas coordonnés par la conjonction ו, « et », mais sont mis dans une relation de dépendance, voire d'inclusion : la gloire du messie David est grande et elle paraît être contenue dans le salut que YHWH offrira au roi. En deux autres psaumes, c'est un autre substantif dérivé de la racine ישע, qui est associé au כבוד : il s'agit du mot ישע, qui revient 36 fois dans la Bible, dont 20 attestations se trouvent dans le Psautier. Significative, pour mon propos, est l'association de כבוד et ישע dans les Ps 62,8 et 85,10 :

על־אלהים ישעי וכבודי (Ps 62,8) צור־עני מחסי באלהים:	Sur Dieu, mon salut et ma gloire, le rocher de ma force, mon abri (est) en Dieu.
אדן קרוב ליראי ישעו (Ps 85,10) לשכן כבוד בארצנו:	Oui, proche pour ceux qui le craignent son salut, pour que demeure gloire en notre terre.

En Ps 62,8, ישע et כבוד sont joints étroitement : ישעי וכבודי, « mon salut et ma gloire » ; le double emploi du possessif souligne qu'il s'agit du salut et de la gloire du suppliant. Dieu lui-même, invoqué par le psalmiste comme le rocher de sa force, est le fondement de ces deux réalités si désirées par le psalmiste-David. En Ps 85,10 le salut s'élargit à tous ceux qui craignent YHWH : la proximité du salut, venant de Dieu, ouvre la voie à l'habitation de la gloire sur la terre. Nous retrouvons la relation de dépendance entre les deux mots, signalée plus haut : si en Ps 21,6 la gloire semble être contenue dans le salut de Dieu, en 85,10 le psalmiste annonce que la proximité du salut de Dieu est la condition nécessaire pour que la gloire puisse demeurer³⁹ dans le pays. Le salut semble donc devancer le כבוד et le manifester.

- « Humilité/humiliation » : ענוה

Comme vu plus haut, en Pr 22,4, le כבוד est une conséquence de la ענוה et on rencontre cette étonnante association encore en deux proverbes (Pr 15,33 et 18,12). Le terme ענוה dérive de la racine ענה. Les mots dérivant de ענה sont chargés négativement, puisque cette racine exprime l'idée d'« être plié », « être soumis ». Elle souligne également l'expérience liée à la misère dans toutes ses différentes facettes. Par ce vocabulaire, on désigne l'homme, ou la femme, se trouvant dans une condition d'humiliation, de faiblesse existentielle, ou bien de danger. Chez les traduc-

³⁹ Dans le cadre de cette enquête sémantique, je me limite simplement à signaler le lien que l'auteur du psaume établit ici avec le verbe שכן, qui remémore au lecteur le récit exodique de la gloire demeurant sur la tente du désert. Ce sera dans le chapitre dédié au livre de l'Exode que seront analysés les nombreux liens textuels reliant כבוד à שכן.

teurs LXX, qui ont essayé de rendre la richesse de nuances de la terminologie hébraïque, on remarque une préférence pour le vocabulaire lié à $\tau\alpha\pi\epsilon\iota\nu\acute{o}\omega$: « rendre bas, humble », lier⁴⁰ ». En effet, le verbe עָנָה signifie « être abattu, affligé », mais aussi, selon les divers modes du verbe, « maltraiter, humilier, opprimer », « faire sentir à quelqu'un sa dépendance ». Le substantif עָנִי indique l'« humiliation », l'« affliction », la « pauvreté ». Ces termes sont rendus en grec, comme on vient de le dire, par des mots de la famille $\tau\alpha\pi\epsilon\iota\nu$ ⁴¹, signifiant « humilier, abaisser » et « humiliation, abaissement ». Cette « pauvreté », cet « abaissement », est toujours le résultat d'une violence, le mot n'indiquant pas, premièrement, une « vertu cultivée par quelqu'un »⁴².

Si le terme עָנִי indique en général la misère, sous ses différentes formes de tourment, d'humiliation, d'oppression, le mot עֲנָוָה semble plutôt désigner l'humilité, le contentement. Selon Martin-Achard⁴³, עֲנָוָה peut assumer, en effet, les valeurs d'« humilité », de « douceur », de « complaisance ». Nous avons dit, plus haut, qu'en *Pr* 22,4 le sage parle de la gloire comme récompense de l'humilité, après avoir affirmé deux fois qu'avant la gloire il y a l'humilité :

<p>יִרְאַת יְהוָה מוֹסֵר חֲכָמָה וְלִפְנֵי כְבוֹד עֲנָוָה:</p>	<p>La crainte de YHWH (est) discipline de sagesse et avant la gloire, l'humilité. (<i>Pr</i> 15,33)</p>
<p>לִפְנֵי-שֹׁרֵר יִגְבֶּה לִב־אִישׁ וְלִפְנֵי כְבוֹד עֲנָוָה:</p>	<p>Avant la ruine s'élève le cœur de l'homme, mais avant la gloire, l'humilité. (<i>Pr</i> 18,12)</p>

Face à ces deux proverbes, affirmant qu'avant le כְבוֹד il y a la עֲנָוָה , plusieurs questions se posent. Comment traduire le terme עֲנָוָה ? Par « humiliation » ou par « humilité » ? Le mot peut-il embrasser les deux notions ? Comment le sage peut-il affirmer cela ? À partir de son expérience même ou de l'expérience de personnages bibliques dont il connaît les péripéties (Joseph, Moïse, David, le psalmiste) ? Nous essayons de répondre ici aux deux premières questions, les autres, nous les aborderons dans le chapitre dédié au livre des Proverbes.

Focalisons maintenant notre attention sur le terme hébreu עֲנָוָה pour essayer de répondre aux questions susmentionnées. Dans les *Ketouvim*, le mot revient en *Ps* 18,36 ; 45,5 ; *Pr* 15,33 ;

⁴⁰ Cf. R. MARTIN-ACHARD, « ענה, *nh* II ESSERE MISERO », *DTAT*, vol. 2, col. 307-315 ; E. S. GERSTENBERGER, « ענה, *ānā II* », *GLAT* ; vol. VI, 2006, col. 887-914.

⁴¹ Cf. W. GRUNDMANN, « $\tau\alpha\pi\epsilon\iota\nu\acute{o}\varsigma$, $\tau\alpha\pi\epsilon\iota\nu\acute{o}\omega$, $\tau\alpha\pi\epsilon\iota\nu\omega\sigma\iota\varsigma$, $\tau\alpha\pi\epsilon\iota\nu\acute{o}\phi\rho\omega\nu$, $\tau\alpha\pi\epsilon\iota\nu\acute{o}\phi\rho\sigma\acute{o}\sigma\upsilon\nu\eta$ » in G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *GLNT*, vol. XIII, Paideia, 1981, col. 821-892.

⁴² Pour ce paragraphe, cf. Ph. LEFEBVRE, *De la Bible hébraïque à la Bible grecque (LXX)*, polycopié des cours, année 2006-2007, p. 10-15.

⁴³ Cf. R. MARTIN-ACHARD, « ענה, *nh* II essere misero », vol. 2, col. 312.

18,12 ; 22,4⁴⁴. La question que nous nous sommes posée est la suivante : ce mot peut-il assumer la nuance d'humiliation, d'abaissement ?

Pour répondre à cette question, il est intéressant de comparer les traductions de עֲנָוָה dans la LXX et la Vg :

	TM	LXX	Vg
<i>Ps</i> 18,36	וְעֲנֻתְךָ	καὶ ἡ παιδεία σου	et disciplina tua
<i>Ps</i> 45,5	וְעֲנָוָה	καὶ πραΰτητος	et mansuetudinem
<i>Pr</i> 15,33	עֲנָוָה	⁴⁵	humilitas
<i>Pr</i> 18,12	וְלִפְנֵי כְבוֹד עֲנָוָה	καὶ πρὸ δόξης ταπεινοῦται	et antequam glorificetur humiliatur
<i>Pr</i> 22,4	עֲקֵב עֲנָוָה	γενεὰ σοφίας	finis modestiae

Regardant le tableau, on s'aperçoit que le terme fait l'objet de plusieurs options de traduction : le traducteur du *Ps* 18 l'interprète comme παιδεία, « correction, éducation », alors que le même mot, en *Ps* 45,5, est rendu par πραΰτης, « douceur », « mansuétude ».

Significative pour notre propos, est l'interprétation de *Pr* LXX 18,12 : le traducteur a rendu le mot avec le présent passif du verbe ταπεινώω, signifiant « il [le cœur de l'homme] est humilié, abaissé » ou bien, à la voix réfléchie, « il s'humilie, il s'abaisse ». La Vg traduit ainsi le stique b de *Pr* 18,12: *et antequam glorificetur humiliatur*, suivant le grec et rendant par deux verbes les substantifs כְבוֹד et עֲנָוָה. À la lumière des traductions grecque et latine de *Pr* 18,12, il nous semble pouvoir affirmer que עֲנָוָה peut assumer, entre autres, la nuance d'« humiliation ». L'affirmation hébraïque עֲנָוָה כְבוֹד וְלִפְנֵי peut, à mon avis, avoir une double compréhension : « et avant la gloire, l'humiliation », mais également « et avant la gloire, l'humilité », car cette vertu découle de l'acceptation d'un état d'humiliation, vécu par un homme ou une femme.

En conclusion, on peut affirmer qu'avant d'obtenir le כְבוֹד, un homme peut être placé dans une situation d'עֲנָוָה, d'humilité ou d'humiliation. Et l'homme humilié, lorsqu'il expérimente le salut de Dieu, fait éclater sa תְהִלָּה, sa « louange » ; voici un autre mot qui se trouve souvent associé à כְבוֹד.

⁴⁴ Le terme revient encore en *So* 2,3, où le prophète invite à rechercher justice et humilité.

⁴⁵ Le traducteur grec rend de façon très libre cette maxime et il parle d'un « commencement de la gloire » : ἀρχὴ δόξης. Pour un approfondissement, je renvoie à l'étude de כְבוֹד dans le livre des Proverbes.

- « Louange » : תְּהִלָּה

Le terme תְּהִלָּה, dérivant de la racine verbale הלל, « louer », dont la majorité des occurrences a pour objet YHWH, signifie « louange⁴⁶ ». Dieu est l'objet de la louange en raison de ses œuvres. Voilà pourquoi, Il est invoqué comme אֱלֹהֵי תְהִלָּתִי, « Dieu de ma louange » (Ps 109,1). Le prophète Jérémie, demandant au Seigneur de le sauver, s'adresse à Lui en disant : « car ma louange, c'est toi », כִּי תְהִלָּתִי אַתָּה, (Jr 17,14). Significatif pour notre propos est le passage d'Is 42,8, où תְּהִלָּה et כְּבוֹד sont mis en parallèle :

אֲנִי יְהוָה הוּא שְׁמִי וְכְבוֹדִי לֹא אֶחָר לְאֲחֵנִי וְתְהִלָּתִי לְפָסִילִים:	Je (suis) YHWH, tel <i>mon nom</i> , et <i>ma gloire</i> à un autre, Je ne donnerai pas, ni <i>ma louange</i> aux idoles.
---	---

En ce verset, quatre termes sont associés entre eux. Dans la phrase nominale du premier stique, il y a une étroite association, entre le tétragramme, יְהוָה, et le « nom » : שְׁמִי. Dans le deuxième stique, le verbe, positionné au centre de la phrase, régit les deux objets : on remarque l'étroite correspondance entre שְׁמִי, « mon nom », וְכְבוֹדִי, « et ma gloire », et וְתְהִלָּתִי, « et ma louange », ces deux derniers mots signalant deux propriétés spécifiques du Seigneur.

- « Lumière » : אֹר

Dans deux passages du prophète Isaïe (Is 58,8 ; 60,1), le כְּבוֹד est associé à אֹר pour souligner l'aspect lumineux du כְּבוֹד יְהוָה. Dans l'AT, la signification fondamentale de cette racine verbale est : « être clair », et, au *hiphil*, « diffuser la lumière », « éclairer ». Le substantif אֹר, qui en dérive, désigne la « luminosité », la « splendeur », et également la « lumière » du jour.

Le thème de la lumière étant très vaste et riche, je me limite, dans le cadre de cette étude, à signaler l'emploi métaphorique de אֹר qui indique entre autres : 1) le salut venant de YHWH (Is 9,1) ; 2) la parole de Dieu comme lumière sur le chemin du psalmiste (Ps 119,105 ; Pr 6,23) ; 3) le bonheur et la joie des justes (Pr 13,9). Dans plusieurs passages, la lumière est vue comme un chemin conduisant aux demeures de Dieu (Ps 43,3). Voilà pourquoi, le prophète Isaïe exhorte le peuple à marcher à la lumière de YHWH (Is 2,5 ; cf. Pr 4,18). Dans les textes théophaniques, la lumière est associée à la personne de Dieu. En Ex 13,21 et 14,20, on désigne, par ce vocabulaire, la nuée ignée qui illumine et conduit, de nuit, les Israélites dans leur marche au désert⁴⁷.

Voici les deux passages d'Isaïe, mentionnés plus haut, où אֹר et כְּבוֹד sont mis côte à côte :

⁴⁶ Sur le mot תְּהִלָּה, cf. H. RINGGREN, « הלל *hll* I e II », *GLAT*, vol. II, 2002, col. 469-470.

⁴⁷ Pour un approfondissement du thème et sur ce paragraphe, cf. S. AALEN, « אֹר 'ôr », *GLAT*, vol. I, 1988, col. 315-358.

<p>אז יבקע כשחר אורך וארכתך מהרה תצמח והלך לפניך צדקך כבוד יהוה יאסף:</p>	<p>Alors jaillira comme l'aube <i>ta lumière</i>, et ta cicatrisation très vite germera, et marchera devant toi ta justice <i>la gloire de YHWH</i> fermera la marche pour toi. (Is 58,8)</p>
<p>קומי אורי כי בא אורך וכבוד יהוה עליך זרח:</p>	<p>Lève-toi, <i>deviens lumière</i>, car est venue <i>ta lumière</i> et <i>la gloire de YHWH</i> sur toi a surgi. (Is 60,1)</p>

Dans ces deux versets, le thème de la lumière est étroitement associé à celui de la gloire. Dans le premier texte, la venue du כבוד est comparée à l'arrivée de la lumière, quand elle point à l'aurore du jour. Dans le deuxième, l'arrivée de אור, la lumière, est parallèle au lever de la gloire du Seigneur. Le terme אור ajoute donc au כבוד la notion de luminosité, de splendeur. On pourrait conclure qu'en joignant אור à כבוד, le prophète a voulu souligner son caractère épiphannique. À la manifestation du כבוד est associé, donc, un rayonnement lumineux. Voici encore une association qui révèle une autre caractéristique intrinsèque du כבוד, qui possède en lui-même un éclat semblable à celui de la lumière ; cet aspect est bien souligné par la métaphore : comme surgit la lumière du jour, ainsi le כבוד יהוה se lève.

- Bilan : les noms associés à כבוד

Nous avons étudié jusqu'à présent des termes que les auteurs bibliques rapprochent souvent de כבוד et qui en révèlent plusieurs facettes. Le כבוד possède force et puissance et, là où il y a une immense richesse, il y a aussi du כבוד. Le כבוד, en Ex 33, est presque synonyme de פנים, la face de Dieu. Ce sont YHWH et Sagesse qui offrent à l'homme⁴⁸ le כבוד. Le terme est également associé à une vie sans fin et à un salut venant de Dieu qui soulève un homme de son état d'humiliation/humilité. Cette condition d'humiliation/humilité est présentée comme un état qui précède la gloire. Le כבוד est encore relié à la תהלה car l'Israélite est invité à donner au Seigneur gloire et louange. La dernière association, rapprochant כבוד et אור, fédère la notion de « gloire » avec celle de « lumière ». La manifestation du כבוד, et en particulier la manifestation du כבוד יהוה, est en effet toujours liée à un phénomène lumineux.

De quoi, de qui, est dit le כבוד

Après la présentation des mots associés à כבוד, notre attention va se focaliser sur les réalités et les personnages bibliques à qui on attribue le כבוד. Dans la Bible, le כבוד est alloué à plusieurs

⁴⁸ En Ap 5,12 c'est l'Agneau immolé qui est digne de recevoir tous ces dons : δύναμιν καὶ πλοῦτον καὶ σοφίαν καὶ ἰσχὺν καὶ τιμὴν καὶ δόξαν καὶ εὐλογίαν, c'est-à-dire la puissance, la richesse, la sagesse, la force, l'honneur, la gloire, et la louange.

réalités : il y a un כְּבוֹד de la nature⁴⁹, un כְּבוֹד attribué à des hommes, un כְּבוֹד qui est le propre du Dieu d'Israël. Dans cette section, nous présenterons brièvement le כְּבוֹד des hommes, le כְּבוֹד de YHWH, le כְּבוֹד de son Nom, le כְּבוֹד de sa louange.

- Le כְּבוֹד des hommes

Le premier personnage biblique à qui on attribue le כְּבוֹד est Jacob. En Gn 31,1 les fils de Laban parlent de la gloire, probablement dans le sens de la richesse, que Jacob a acquise auprès de Laban. En effet, la première mention biblique du mot כְּבוֹד se rencontre en Gn 31,1 : כְּלִי-הַקְּבֹד הַזֶּה. L'autre passage où l'on parle de la gloire du patriarche est Gn 49,6 : Jacob parlant de sa personne dit : כְּבוֹדִי, « ma gloire⁵⁰ ». Le deuxième personnage à qui, dans la Genèse, on attribue la gloire est le fils aîné de Jacob et Rachel. Joseph, qui au pays d'Égypte n'est second que par rapport à Pharaon, charge ses frères de porter cette nouvelle à son père, Jacob : וְהַגַּדְתֶּם לְאָבִי אֶת-כְּלוֹ-כְבוֹדִי בְּמִצְרַיִם : « Annoncez à mon père toute ma gloire en Égypte » (Gn 45,13). Le terme כְּבוֹד se réfère ici au rang d'honneur que le fils de Jacob détient au pays d'Égypte.

Dans le livre de Job, il est deux fois question du כְּבוֹד. Job lance une terrible accusation à Dieu : כְּבוֹדִי מֵעַלֵּי הַפְּשִׁיט וַיִּסַּר עֲטֹרַת רֹאשִׁי : « ma gloire, du dessus de moi, Il a ôté et Il a enlevé la couronne de ma tête » (Jb 19,9). Par la présence de trois pronoms suffixes, le passage insiste sur la dépossession subie par Job : Dieu lui a arraché le כְּבוֹד et a enlevé la couronne de sa tête. Job se trouve dépossédé de ce qui comptait le plus à ses yeux. Dans ce texte, on remarque que le כְּבוֹד est une réalité intrinsèque à l'être de l'homme, fondant sa dignité⁵¹. En 29,20, une espérance jaillit ; la gloire de Job pourra être restaurée, une nouvelle gloire semble surgir : כְּבוֹדִי הָדָשׁ עִמָּדִי, « ma gloire (sera) nouvelle chez moi ». En Job, l'expression כְּבוֹדִי, est un terme anthropologique indiquant la dignité personnelle : le halo glorieux entourant sa personne, que Job a perdu, et qu'il espère retrouver.

L'expression כְּבוֹדִי revient encore en plusieurs psaumes pour indiquer la personne du psalmiste, qui parle de lui-même en disant : כְּבוֹדִי, « ma gloire » (Ps 4,3 ; 7,6 ; 16,9 ; 57,9). Si le psalmiste peut se définir ainsi, c'est que YHWH couronne de gloire le fils de l'homme (cf. Ps 8,6). Le terme כְּבוֹד semble donc indiquer le prestige d'une personne, la réalité qui constitue la dignité profonde d'un homme. Dans la Bible, il est encore question de la grande gloire du roi-messie (Ps

⁴⁹ Cf. la gloire de la forêt en Is 10,18.

⁵⁰ Dans les deux passages, le mot est en *scriptio defectiva*. Nous reviendrons plus loin sur ces deux occurrences et sur le sens que peut assumer cette écriture du mot par défaut.

⁵¹ Gerhard von Rad signale que souvent le כְּבוֹד est référé à l'homme ; il revient comme synonyme de *nefes* ou *hajjim* ; le כְּבוֹד est donc « qualcosa di palpabile, di concreto, una *gravitas* su cui si fonda la posizione dell'uomo nella comunità, e al tempo stesso quasi un termine antropologico. » G. VON RAD, « C. kâbôd nell'Antico Testamento », *GLNT*, vol. II, 1966, col. 1360.

21,6) ; de la gloire de la femme gracieuse (*Pr* 11,16) ; de la gloire des sages (*Pr* 3,35). Dans le livre des Proverbes, en outre, le sage mentionne des actions permettant à l'homme d'obtenir le כְּבוֹד : s'abstenir des querelles, (*Pr* 20,3), rechercher bonté et fidélité (*Pr* 21,21).

- Le כְּבוֹד de YHWH

Le personnage⁵² biblique par excellence, de qui on dit la gloire, est YHWH, le Dieu d'Israël. Plusieurs passages bibliques invitent à donner à YHWH la gloire qui lui est due :

בְּנֵי שֵׁי־נָא כְבוֹד לַיהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל	Mon fils, <i>donne gloire</i> à YHWH le Dieu d'Israël... (<i>Jos</i> 7,19)
וְנָתַתֶּם לְאֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל כְבוֹד	Et <i>donnez</i> au Dieu d'Israël <i>gloire</i> ... (<i>IS</i> 6,5)
הִבּוּ לַיהוָה כְבוֹד	<i>Donnez</i> à YHWH <i>gloire</i> ⁵³ ... (<i>1Ch</i> 16,28)

La gloire étant une propriété intrinsèque de YHWH, les auteurs bibliques emploient fréquemment la chaîne construite כְּבוֹד יְהוָה, « gloire de YHWH », qui soude presque en un seul mot les deux réalités. Dans la Bible, cette forme à l'état construit fait sa première apparition en *Ex*16,7.10 au moment où le Seigneur va donner la manne au peuple affamé. L'expression se limite uniquement à quelques livres bibliques ; voici les statistiques des occurrences du כְּבוֹד יְהוָה par livre biblique :

Corpus TM	Livre	Total occurrences
Torah	<i>Ex</i> 16,7.10 ; 24,16.17 ; 40,34.35 <i>Lv</i> 9,6.23 <i>Nb</i> 14,10.21 ; 16,19.42 ; 20,6	13x
Prophètes	<i>IR</i> 8,11 <i>Is</i> 40,5 ; 58,8 ; 60,1 <i>Ez</i> 1,28 ; 3,12.23 ; 10,4 (2x) ; 10,18 ; 11,23 ; 43,4.5 ; 44,4 <i>Ha</i> 2,14	15x
Écrits	<i>Ps</i> 104,31 ; 138,5 ; <i>2Ch</i> 5,14 ; 7,1.2.3	6x

C'est donc dans le livre de l'Exode, que la chaîne construite כְּבוֹד יְהוָה fait sa première apparition : la gloire de YHWH apparaît au désert, descend ensuite au Sinaï, pour demeurer enfin dans le sanctuaire. Mais, c'est dans le livre d'Ézéchiel, que l'on rencontre presque le tiers de occurren-

⁵² Sur la phénoménologie des personnages bibliques et sur le personnage de Dieu comme être de parole, cf. Jean-Pierre SONNET, « I Personaggi », *L'alleanza della lettura, questioni di poetica narrativa nella Bibbia ebraica*, Roma, GBP, 2011, p. 161-228.

⁵³ Cette même formulation se rencontre également en *1Ch* 16,29 et *Ps* 29,1.2 ; 96,7.8

ces de cette expression (10 sur 34). La chaîne construite **כְּבוֹד יְהוָה** apparaît souvent en lien avec le lieu où YHWH a choisi de demeurer : le sanctuaire itinérant du désert, le temple salomonien, la ville de Sion⁵⁴, le temple eschatologique d’Ézéchiël.

À côté du **כְּבוֹד יְהוָה**, apparaît une autre chaîne construite plus rare, qui attribue la gloire à « Dieu » : il s’agit du **כְּבוֹד** de **אֱל** ou de **אֱלֹהִים**. Cette expression, avec des variantes, se retrouve uniquement en *Ez*, *Pr* et *Ps* : **כְּבוֹד אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל**, « la gloire du Dieu d’Israël », (*Ez* 8,4 ; 9,3 ; 10,19 ; 11,22 ; 43,2) ; **כְּבוֹד־אֱל**, « la gloire de Dieu », (*Ps* 19,2) ; **אֱל־הַכְּבוֹד**, « le Dieu de la gloire », (*Ps* 29,3) ; **כְּבוֹד אֱלֹהִים**, « la gloire de Dieu », (*Pr* 25,2).

Le **כְּבוֹד** est une réalité qui appartient en propre au Seigneur ; YHWH ne cédera pas à un autre cette réalité qu’Il appelle : **כְּבוֹדִי**, « ma gloire », (cf. *Is* 42,8 ; 48,11 ; 66,18.19 ; *Ez* 39,21 ; *MI* 1,6). Et le psalmiste en s’adressant à YHWH l’invoque comme **כְּבוֹדִי**, « ma gloire » (*Ps* 3,4), et l’acclame comme **מֶלֶךְ הַכְּבוֹד**, « le roi de la gloire » (cf. *Ps* 24). Il faut encore signaler que l’un des derniers hymnes du Psautier célèbre la gloire éclatante du règne de YHWH : **וּכְבוֹד הַדָּר מְלִכּוֹתָו** (*Ps* 145,11.12). Le **כְּבוֹד** est donc attribué également au règne de YHWH, un règne de gloire et de splendeur.

- Le **כְּבוֹד** du Nom

Le terme **שֵׁם**, dont on compte 778 occurrences au singulier et 86 au pluriel, est référé souvent aux hommes, mais dans la majorité des occurrences il désigne le nom de YHWH. En effet, la chaîne construite **שֵׁם־יְהוָה** apparaît 87 fois dans le TM. Connaître le nom de quelqu’un ouvre un accès à sa personne, permet d’entrer en relation avec autrui. En cela consiste la requête de Moïse lorsqu’il demande le nom au Dieu des Patriarches, lors de la théophanie du buisson ardent (cf. *Ex* 3,13). Et c’est en sauvant les fils d’Israël de la servitude égyptienne que YHWH « s’est fait un nom éternel, un nom glorieux » (*Is* 63,12.14)⁵⁵. En deux passages, l’expression **שֵׁם־יְהוָה** est mise en parallèle avec son **כְּבוֹד**. Les deux termes peuvent être compris comme synonymes :

וַיִּירָאוּ מִמַּעֲרֵב אֶת־שֵׁם יְהוָה וּמִמְזֻרְח־שָׁמֶשׁ אֶת־כְּבוֹדוֹ	Et ils craindront, depuis le couchant, <i>le nom de YHWH</i> et, depuis le soleil levant, <i>sa gloire</i> . (<i>Is</i> 59,19a-b)
וַיִּירָאוּ גוֹיִם אֶת־שֵׁם יְהוָה וְכָל־מְלָכֵי הָאָרֶץ אֶת־כְּבוֹדוֹ	Et craindront, les nations, <i>le nom de YHWH</i> , et les rois de la terre, <i>ta gloire</i> . (<i>Ps</i> 102,16)

En d’autres textes, apparaît la chaîne construite **כְּבוֹד שְׁמוֹ**, la gloire de son Nom (cf. *1Ch* 16,29 ; *Ps* 29,2 ; 66,2 ; 79,9 ; 96,8 ; 115,1). En trois passages (*1Ch* 16,29 ; *Ps* 29,2 ; 96,8) revient

⁵⁴ Cf. *Ps* 102,17 ; *Is* 24,23 ; 60,1-2 ; 66,2.

⁵⁵ Sur ce terme, cf. A. S. VAN DER WOUDE, « שֵׁם šēm NOME », *DTAT*, vol. 2, col. 845-869 ; pour le lien avec **כְּבוֹד**, cf. col. 865.

l'exhortation : **הָבוּ לַיהוָה כְּבוֹד שְׁמוֹ**, « donnez au Seigneur la gloire de son Nom ». Le Nom du Seigneur est donc digne de gloire. Toutefois, on reste étonné face à deux versets, où l'auteur biblique exhorte à bénir le Nom de la Gloire :

<p>קוּמוּ בְּרַכּוּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם מִן־הָעוֹלָם עַד־הָעוֹלָם וַיְבָרְכוּ שֵׁם כְּבוֹדְךָ וּמְרוֹמָם עַל־כָּל־בְּרָכָה וְתִהְיֶה:</p>	<p>Levez-vous, bénissez YHWH votre Dieu, depuis toujours pour toujours et qu'ils (/on) bénisse(nt) <i>le nom de sa Gloire</i> surpassant toute bénédiction et louange. (Ne 9,5b)</p>
<p>וַיְבָרֵךְ שֵׁם כְּבוֹדוֹ לְעוֹלָם וַיִּמְלֵא כְּבוֹדוֹ אֶת־כָּל־הָאָרֶץ אֲמֵן וְאֲמֵן:</p>	<p>et béni <i>le Nom de sa Gloire</i> pour toujours, et que soit remplie de <i>sa Gloire</i>, toute la terre... (Ps 72,19)</p>

Si avec l'expression **כְּבוֹד שְׁמוֹ**, « la gloire de son Nom », l'auteur biblique semble signaler la gloire qui revient à YHWH, le tétragramme sacré, le nom propre du Dieu d'Israël, on se demande quelle réalité se cache derrière ces deux expressions : **שֵׁם כְּבוֹדוֹ/שֵׁם כְּבוֹדְךָ**, « le Nom de ta/de sa Gloire ». Les deux chaînes construites semblent suggérer que la Gloire de YHWH possède un nom qui lui est propre : voici une énigme à découvrir dans la suite de notre enquête.

- Le **כְּבוֹד** de la Louange

En Ps 66,2 on peut remarquer un parallélisme fort intéressant. Au **כְּבוֹד־שְׁמוֹ** correspond le **כְּבוֹד תְּהִלָּתוֹ** ; le psalmiste invite à chanter au Seigneur la gloire de son Nom et à lui donner une louange de gloire :

<p>זַמְרוּ כְּבוֹד־שְׁמוֹ שִׁימוּ כְּבוֹד תְּהִלָּתוֹ:</p>	<p>Chantez <i>la gloire de son nom</i>, Célébrez <i>la gloire de sa louange</i>.</p>
--	--

Le stique est formé de deux phrases exactement parallèles : deux verbes à l'impératif suivi de deux compléments d'objets. Au **כְּבוֹד־שְׁמוֹ** répond, en écho, le **כְּבוֹד תְּהִלָּתוֹ**. Ici, le **כְּבוֹד** est dit de la **תְּהִלָּה**, il s'agit donc d'un aspect, d'une qualité, de la **תְּהִלָּה**. Chanter la gloire du nom de YHWH c'est aussi célébrer la gloire de sa louange. L'Israélite est invité non seulement à chanter la gloire du Nom, mais aussi à célébrer la louange glorieuse du Dieu d'Israël.

- Bilan : les attributions du **כְּבוֹד**

Nous avons vu que le **כְּבוֹד** peut être attribué à des hommes : à Jacob, à son fils Joseph, aux sages et à la femme gracieuse des *Proverbes*. L'homme peut perdre sa gloire, mais en lui surgit l'espérance d'une nouvelle gloire à venir. Tout particulièrement le **כְּבוֹד** est attribué à YHWH, formant ainsi la chaîne construite **יהוה כְּבוֹד** qui relie les deux termes en une expression unique. Le psalmiste et le Seigneur, parlant de leur propre gloire, emploient le même langage en disant :

כְּבוֹדִי. D'autres expressions, toujours à l'état construit, soulignent la gloire du Nom de Dieu, la gloire de sa Louange et la gloire de son Règne.

La gloire autrement : les synonymes de כְּבוֹד

Dans cette partie, nous allons présenter les divers mots qui, dans les textes bibliques, sont mis en parallèle avec le substantif כְּבוֹד et sont traités comme ses synonymes. Ces termes appariés au mot כְּבוֹד associent, au champ sémantique de ce terme, les notions de majesté, splendeur, beauté et clarté.

- « Majesté » : הוֹד

Le terme הוֹד, « majesté », est employé uniquement en hébreu. Dans le TM, on compte 24 attestations⁵⁶ de ce substantif qui sert à énoncer la majesté de Dieu (*Is* 30,30 ; *Ha* 3,3 ; *Ps* 111,3) et du roi (*Jr* 22,18 ; *Ps* 21,6 ; 45,4 ; *Dn* 11,21). Il s'applique également à des hommes (*Nb* 27,20 ; *Pr* 5,9 ; *Dn* 10,8), au peuple (*Os* 14,7), aux animaux (*Za* 10,3 ; *Jb* 39,20), aux plantes (*Os* 14,7). La LXX rend הוֹד⁵⁷ surtout par δόξα (9x) et ἐξομολόγησις (4x).

Le Chroniste, en *1Ch* 29,11-12, met sur les lèvres de David un hymne de bénédiction à YHWH. Dans ce passage, à côté de הוֹד, l'auteur énonce d'autres attributs qui sont le propre du Seigneur : גְּדוּלָה, « grandeur » ; גְּבוּרָה, « force », תְּפָאֲרֹת, « beauté » ; נִצָּח, « victoire ». Le règne, מַמְלָכָה, Lui appartient ; de Lui viennent richesse, עֲשָׂר, et gloire, כְּבוֹד :

<p>לְךָ יְהוָה הַגְּדֹלָה וְהַגְּבוּרָה וְהַתְּפָאֲרוֹת וְהַנִּצָּח וְהַהוֹד כִּי־כֹל בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ לְךָ יְהוָה הַמַּמְלָכָה (v. 11) וְהַמַּתְנַשֵּׂא לְכֹל לְרֹאשׁ:</p>	<p>À toi, YHWH, la grandeur et la vaillance et la splendeur et la victoire et la <i>majesté</i>, car tout ce qui (est) dans les cieus et sur la terre (est) à Toi, YHWH, la royauté et toi t'élevant sur tout comme tête</p>
<p>וְהָעֲשָׂר וְהַכְּבוֹד מִלְּפָנֶיךָ וְאַתָּה מוֹשֵׁל בְּכֹל וּבְיַדְךָ כֹּחַ וְגְבוּרָה (v. 12) וּבְיַדְךָ לְגַדֵּל וּלְחַזֵּק לְכֹל:</p>	<p>et la richesse et la <i>gloire</i> de devant ta face et toi dominant sur tout et dans ta main, le pouvoir et la vaillance et dans ta main, rendre grand et affermir tout.</p>

Tous les attributs de YHWH, énoncés en ces deux versets, sont marqués par l'article, ceci spécifie leur unicité, leur superlativité : toutes ses qualités, au plus haut degré, reviennent uniquement au Seigneur. C'est le seul passage où le terme הוֹד possède l'article, alors que כְּבוֹד avec arti-

⁵⁶ *Ps* 8x ; *Jb* 3x ; *1Ch* 3x ; *Zc* 2x ; *Dn* 2x ; *Nb* 1x ; *Is* 1x ; *Jr* 1x ; *Ha* 1x ; *Pr* 1x.

⁵⁷ Pour ce terme, cf. D. VETTER, « הוֹד *hōd* NOBILTÀ », in E. JENNI, C. WESTERMANN, *DTAT*, t. 1, col. 410-411 ; G. WARMUTH, « הוֹד *hōd* », in G. J. BOTTERWECH, H. RINGREEN, *GLAT*, vol. II, 2002, col. 401-405.

cle revient encore en *Ps* 24 pour désigner YHWH comme מֶלֶךְ הַכְבוֹד, « le roi de la gloire » (5x), et en *Ps* 29,3 où YHWH est invoqué comme אֱלֹהֵי הַכְבוֹד, « le Dieu de la gloire ». Cette dernière expression est un hapax du TM et de la LXX : ὁ θεὸς τῆς δόξης⁵⁸.

Dans le passage d'*Ha* 3,3-4, pour décrire le הוֹד du Dieu d'Israël, le prophète emploie d'autres termes parallèles : תְּהִלָּה, « louange » ; נִגְוָה, « splendeur » ; אֹר, « lumière » ; עֵז, « force ». Dans le deuxième stique, la splendeur du Seigneur est mise en parallèle avec la louange qui lui est due :

כְּסָה שָׁמַיִם הוֹדוֹ (3,3b) וַתִּהְלֹתוּ מִלְאָה הָאָרֶץ	<i>A</i> couvert les cieux, <i>sa</i> <i>majesté</i> <i>et sa louange</i> <u>remplit la terre</u>
---	--

En *Ps* 113,4 le psalmiste, chante : עַל הַשָּׁמַיִם כְּבוֹדוֹ, « au-dessus des cieux, sa gloire ». Ces deux passages posent le הוֹד et le כְּבוֹד du Seigneur dans une relation de forte similitude, puisque les deux réalités ont une caractéristique commune : elles sont plus hautes que tous les cieux.

D'ailleurs, le verset du prophète Habacuc, construit en chiasme, se rapproche considérablement d'*Is* 6,3c, où toute la terre est remplie non pas de תְּהִלָּתוֹ, « de sa louange », mais de כְּבוֹדוֹ, de « sa gloire »⁵⁹ : מְלֵא כָּל־הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ ; il y a donc une action commune à la louange et à la gloire de YHWH : celle de remplir de leur présence la terre des hommes. Les auteurs de ces deux passages insistent sur le possessif : il s'agit de « sa splendeur », de « sa louange », de « sa gloire ».

En *Ps* 148,13, הוֹד est mis en parallèle avec le terme שֵׁם : le psalmiste invite à louer le nom de YHWH, car seulement son nom est sublime et sa majesté est au-dessus de la terre et des cieux :

יְהַלְלוּ אֶת־שֵׁם יְהוָה כִּי־נִשְׁגַב שְׁמוֹ לְבָדוֹ הוֹדוֹ עַל־אָרֶץ וְשָׁמַיִם:	Qu'ils louent <i>le nom de YHWH</i> , car est élevé <i>son nom</i> , lui seul, <i>sa majesté</i> (est) sur la terre et les cieux.
---	---

Le psalmiste insiste sur l'élévation du nom du Seigneur, souligné par le fait que « sa majesté », הוֹדוֹ, comme sa gloire, כְּבוֹדוֹ, dans les passages sus-mentionnés, est sur la terre et sur les cieux. Ce texte renforce le lien d'identité possible non seulement entre הוֹד, תְּהִלָּה et כְּבוֹד, mais également avec שְׁמוֹ, « son nom », le nom ineffable de YHWH.

Dans les Psaumes, הוֹד est souvent associé à הִדָּר. Ce binôme est employé pour décrire non seulement la majesté de YHWH (*Ps* 96,6 ; 104,1 ; 111,3 ; 145,5), mais également celle du roi-messie (21,6 ; 45,4). Le substantif הוֹד désigne, en effet, la dignité royale du Roi céleste et celle du roi terrestre. Nous nous intéresserons à cette paire de mots, après avoir analysé le terme הִדָּר.

⁵⁸ Cette même expression se trouve encore dans le discours d'Étienne en *Ac* 7,2.

⁵⁹ En Isaïe, le mot הוֹד apparaît une seule fois lorsque le prophète décrit la grande manifestation de YHWH dans l'histoire des hommes (*Is* 30,30).

- « Splendeur » : הָדָר

Le substantif הָדָר, « splendeur⁶⁰ », revient 31 fois dans le TM, alors que le féminin הַדָּרָה ne revient que 5 fois et toujours à l'état construit (*1Ch* 16,29 ; *2Ch* 20,21 ; *Ps* 29,2 ; 96,9 ; *Pr* 14,28)⁶¹. Voici la fréquence de הָדָר dans la Bible : *Ps* 15x, *Is* 8x, *Pr* 4x, *Lv* 3x ; le mot manque totalement dans les textes narratifs. Le terme הָדָר peut désigner la splendeur de la nature (*Lv* 23,40), mais également la beauté de l'homme (*Is* 53,3 ; *Ps* 8,6 ; *Pr* 20,29). La femme de *Pr* 31,25 est revêtue de הָדָר et, en *Ez* 16,14, Dieu revêt Jérusalem de splendeur. Le fils d'homme du *Ps* 8 est couronné de הָדָר וְקָבוֹד, alors que le binôme הוֹד וְהָדָר indique plus spécifiquement la splendeur et la majesté du Dieu d'Israël. En effet, on chante la grandeur de YHWH, qui se revêt de הוֹד וְהָדָר (*Ps* 104,1) et se drape de lumière, comme d'un manteau (v. 2).

En deux psaumes, les deux termes sont associés à קָבוֹד. Le psalmiste chante la splendeur de gloire du Seigneur, dont il acclame la grandeur insondable (cf. *Ps* 145,4-5) ; au v. 12 du même psaume, הָדָר est encore une fois associé à קָבוֹד : les fidèles exaltent « la gloire de la splendeur de son règne » :

הָדָר קָבוֹד הוֹדָד וְדַבְרֵי נִפְלְאוֹתֶיךָ אֲשִׁיחָה: (v.5)	<i>Splendeur de gloire ta majesté</i> et le récit de tes merveilles je narrerai.
לְהוֹדִיעַ לְבָנֵי הָאָדָם גְּבוּרָתוֹ וְקָבוֹד הָהָדָר מִלְכוּתוֹ: (v. 12)	Pour faire connaître aux fils d'adam sa puissance <i>et la gloire de la splendeur de son règne.</i>

Au v. 5, la majesté de YHWH est définie comme une splendeur de gloire, alors qu'au v. 12, le psalmiste parle de la gloire de la splendeur du règne de Dieu. On peut remarquer l'inversion des termes : הָדָר קָבוֹד, attribués à la majesté de Dieu (v. 5), et הָדָר קָבוֹד, attribués à son règne (v. 12). Précédemment, le psalmiste, en 21,6, a assigné les trois termes – קָבוֹד, הוֹד et הָדָר – au roi-messie :

גָּדוֹל קָבוֹדוֹ בִּישׁוּעָתְךָ הוֹד וְהָדָר תִּשְׁנֶה עָלָיו	Grande est <i>sa gloire</i> en ton salut, <i>majesté et splendeur</i> , tu mettras sur lui.
--	--

Ces attributs, dont le psalmiste se sert habituellement pour acclamer son Seigneur, sont ici attribué au psalmiste-David, qui reçoit de Dieu gloire, splendeur et majesté.

En mettant en parallèle les termes הָדָר et הוֹד avec קָבוֹד, le psalmiste a ajouté la connotation de splendeur, mais également d'éclat et de majesté à la notion propre du קָבוֹד. Les termes הָדָר et הוֹד, employés comme synonymes de קָבוֹד, soulignent, eux-aussi, le caractère épiphannique propre

⁶⁰ Les traducteurs de la LXX ont rendu le substantif הָדָר par une vingtaine de vocables, parmi lesquels les mots δόξα et τιμή.

⁶¹ Sur les deux termes, cf. G. WEHMEIER, D. VETTER, « הָדָר *bādār* NOBILTÀ », *DTAT*, t. 1, col. 407-409 ; G. WARMUTH, « הָדָר *bādār* », *GLAT*, vol. II, 2002, col. 382-388.

à ce terme. Le **כְּבוֹד** irradie splendeur et majesté, **הוֹד וְהָדָר**, deux termes, qui définissent, d'une part, la gloire de Dieu dans son rayonnement extérieur et visible par les hommes, et, d'autre part, la gloire du roi messie.

- « Beauté » : **תְּפִאֲרָת**

Le terme **תְּפִאֲרָת**, « beauté », revient 49 fois dans le TM. Il dérive de la racine **פִּאֵר** peu employée par les auteurs bibliques. À partir de la traduction LXX, on peut remarquer la polyvalence de cette racine, rendue en grec par de nombreux termes. Il faut cependant souligner le choix des traducteurs qui ont privilégié, en premier lieu, les termes dérivés de **δόξα**⁶². Une série de textes démontre que le mot indique ce qui fait la beauté, mais également l'honneur, d'un homme : dans le livre des Proverbes, les cheveux gris sont la beauté, la gloire, des vieillards (20,29) ; les pères constituent la gloire de leurs enfants (17,6) ; l'honneur pour un homme est de ne pas tenir compte d'une offense (19,11).

Un verset du *Dt* parle de l'honneur que YHWH accorde à Israël : en l'élevant sur les autres peuples, le Seigneur confère à son peuple louange, renommée et **תְּפִאֲרָת**, « beauté », dans le sens de « réputation », « honneur » (*Dt* 26,19). Dans le Psautier, le substantif **תְּפִאֲרָת** désigne la beauté, la magnificence, du Dieu d'Israël (*Ps* 71,8 ; 78,61 ; 89,18 ; 96,6).

Dignes d'intérêt pour mon propos, sont les passages où **תְּפִאֲרָת** est associé à **כְּבוֹד** et qui signalent l'éclat des vêtements sacrés, la beauté du fruit de la terre et la splendeur de Jérusalem, en tant que ville choisie par le Seigneur. En *Ex* 28,2.40, l'auteur exalte la beauté des vêtements sacrés que Moïse devra confectionner pour Aaron et ses fils, en leur qualité de grand-prêtre et prêtres du Seigneur. Ces vêtements de sainteté seront pour Aaron, et pour ses fils (cf. v. 40), une marque de gloire et de beauté :

<p>וַעֲשֵׂיתָ בְּגָדֵי־קֹדֶשׁ לְאַהֲרֹן אָחִיךָ לְכָבוֹד וּלְתִפְאֲרָת: (v. 2)</p> <p>וְלַבְנֵי אַהֲרֹן תַּעֲשֶׂה כִּתְנָת וַעֲשֵׂיתָ לָהֶם אֲבִנְטִים וּמִגְבְּעוֹת תַּעֲשֶׂה לָהֶם לְכָבוֹד וּלְתִפְאֲרָת: (v. 40)</p>	<p>Et tu feras des vêtements de sainteté pour Aaron ton frère, <i>en signe de gloire et beauté</i>.</p> <p>Et, pour les fils d'Aaron, tu feras des tuniques et tu feras pour eux des ceintures, et des tiaras tu feras pour eux, <i>en signe de gloire et beauté</i>.</p>
--	---

Dans les deux versets, le traducteur grec a rendu **כְּבוֹד** par **τιμή**, et **תְּפִאֲרָת** par **δόξα**⁶³. Ceci est l'indice d'un rapport de synonymie existant entre les deux termes. Les vêtements sacrés recouvrent de gloire et beauté ceux qui sont appelés à s'occuper du sanctuaire du Seigneur au désert, lieu où la gloire divine prendra demeure.

⁶² Cf. J. HAUSMANN, « פִּאֵר p'ar », *GLAT*, vol. VII, 2007, col. 37-42.

⁶³ Jérôme suit le TM et traduit : *in gloriam et decorem*.

En *Is* 4,2 les termes כְּבוֹד et תְּפִאֲרָתָהּ sont, encore une fois, associés :

בַּיּוֹם הַזֶּה יִהְיֶה צִמְחַת יְהוָה לְצִבְי וּלְכְבוֹד וּפְרֵי הָאָרֶץ לְגִאֹן וּלְתִפְאֲרָתָהּ לְפִלִּיטַת יִשְׂרָאֵל:	Ce jour-là sera le <u>germe</u> de YHWH, en signe de magnificence et de <i>gloire</i> , et le <u>fruit</u> de la terre en signe de fierté et <i>beauté</i> pour les rescapés d'Israël.
--	--

Dans ce passage, on peut repérer la mise en parallèle des termes כְּבוֹד, גִּאֹן⁶⁴ et תְּפִאֲרָתָהּ. En *Is* 62,2-3, les deux termes sont attribués à Jérusalem : tous les rois verront la gloire de la ville, qui sera une couronne de splendeur dans la main de YHWH :

וְרָאוּ גוֹיִם צְדָקָתְךָ וְכָל־מַלְכִים כְּבוֹדְךָ וְקָרָא לְךָ שֵׁם חָדָשׁ אֲשֶׁר פִּי יְהוָה יִקְבְּנוּ: (v. 2)	Et verront les nations ta justice et tous les rois ta <i>gloire</i> et on t'appellera d'un nom nouveau que la bouche de YHWH fixera,
וְהָיִיתָ עֹטְרַת תְּפִאֲרָתָהּ בְּיַד־יְהוָה (וְצִנּוֹף) [וְצִנּוֹף] מְלוּכָה בְּכַף־אֱלֹהֶיךָ: (v. 3)	et tu seras <i>une couronne de beauté</i> dans la main de YHWH, un turban de royauté dans la paume de ton Dieu.

La gloire de Jérusalem, que tous les peuples verront, est associée ici à la beauté. On chante la beauté de cette ville élue en la comparant à une couronne que le Seigneur garde dans sa main.

Si, dans les passages susmentionnés, כְּבוֹד et תְּפִאֲרָתָהּ sont employés pour désigner la gloire du germe de YHWH et la beauté du fruit de la terre, puis de la ville sainte, dans les derniers chapitres du livre d'Isaïe, le terme תְּפִאֲרָתָהּ revient plusieurs fois pour désigner le Seigneur lui-même. Le mot n'est pas associé, ici, à כְּבוֹד mais il peut assumer la signification de « gloire », plutôt que de « beauté », comme l'ont compris la LXX et la Vg. En 60,19b, le prophète annonce qu'il n'y aura ni soleil, ni lune, pour éclairer Jérusalem, car YHWH lui-même sera lumière de toujours et תְּפִאֲרָתָהּ de la ville :

TM	וְהָיָה־לְךָ יְהוָה לְאוֹר עוֹלָם וְאֵלֶּיךָ לְתִפְאֲרָתְךָ
LXX	ἀλλ' ἔσται σοι κύριος φῶς αἰώνιον καὶ ὁ θεὸς δόξα σου
Vg	sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam et Deus tuus in <i>gloriam tuam</i> .

La même relation de synonymie, exprimée par le choix de rendre תְּפִאֲרָתָהּ par δόξα, se retrouve encore en 63,12, où le prophète parle du bras glorieux du Seigneur : זְרוֹעַ תְּפִאֲרָתוֹ, la

⁶⁴ Le mot signifie « ornement, gloire » ; la LXX, en *Is* 28,1, traduit ce terme par δόξα. La racine אָצַף se rattache au sens fondamental de « être glorieux, haut, élevé » (cf. *Ex* 15,1.21) ; si le terme גִּאֹן désigne positivement l'immense grandeur de YHWH (cf. *Ex* 15,7 ; *Is* 2,21) et la fierté de Jacob (*Ps* 47,5), il indique également, négativement, l'orgueil (cf. *Pr* 8,13 ; 16,18). La racine אָצַף en hébreu a donc un champ sémantique très vaste : elle peut être référée à la grandeur de Dieu, à la splendeur d'une réalité, mais également à l'orgueil d'un homme, ainsi qu'à son arrogance. Sur cette racine, cf. D. KELLERMANN, « אָצַף *gā'ā* », *GLAT*, vol. I, 1988, col. 1789-1804.

LXX traduit : ὁ βραχίων τῆς δόξης αὐτοῦ, alors que la Vg a : *par brachio maiestatis suae*. Deux versets plus loin, il est question du nom de gloire que le Dieu d'Israël s'est acquis en conduisant le peuple hors d'Égypte : לַעֲשׂוֹת לְךָ שֵׁם תְּפָאֲרָתָא ; la LXX rend : ποιῆσαι σεαυτῶ ὄνομα δόξης et la Vg : *ut faceres tibi nomen gloriae (Is 63,14)*.

Au chapitre suivant, תְּפָאֲרָתָא est employé pour qualifier le temple du Seigneur, défini comme la « maison de notre sainteté et de notre beauté » : בַּיִת קִדְשֵׁנוּ וְתְּפָאֲרָתֵנוּ (64,10) ; la LXX et la Vg traduisent encore une fois le mot תְּפָאֲרָתָא par δόξα et *gloria* : ὁ οἶκος τὸ ἅγιον ἡμῶν καὶ ἡ δόξα ; *domus sanctificationis nostrae et gloriae nostrae*.

Si הָדָר et הוֹד ont ajouté les notions de splendeur et majesté au כְּבוֹד, le mot תְּפָאֲרָתָא associe à ce terme la notion de beauté, d'éclat. Le mot תְּפָאֲרָתָא, rendu souvent par δόξα et *gloria*, a été compris comme un synonyme de כְּבוֹד, enrichissant ce dernier terme d'une idée ultérieure : le כְּבוֹד possède une beauté qui lui est propre et qui se révèle à l'extérieur. La beauté est donc une caractéristique intrinsèque du כְּבוֹד qui la manifeste au dehors par un éclat visible.

- « Clarté » : נִגְהָ

La racine נגה paraît indiquer une expérience liée à la luminosité. Elle ne désigne pas la source de la lumière, mais la luminosité qui jaillit de la lumière elle-même⁶⁵. Le verbe נגה (6x) indique le fait de « briller » (*qal*) et de « faire briller, éclairer » (*hiphil*)⁶⁶. Le substantif נִגְהָ (19 x), dérivant de la même racine verbale avec la signification de « clarté, lumière, éclat, brillance », est mis en parallèle avec le כְּבוֹד־יְהוָה en Ez 1,28ab et 10,4 :

<p>כְּמִרְאָה הַקֶּשֶׁת אֲשֶׁר יְהִי בְּעָנָן בַּיּוֹם הַהוּא כֵּן מִרְאָה הַנִּגְהָ סָבִיב הוּא מִרְאָה דְּמִוֵּת כְּבוֹד־יְהוָה</p>	<p>Comme l'aspect de l'arc qui est dans la nuée un jour de pluie, ainsi l'aspect de la clarté tout autour, l'aspect de ressemblance de la gloire de YHWH.</p>
<p>וַיִּרָם כְּבוֹד־יְהוָה מֵעַל הַכְּרוּב עַל מַפְתַּן הַבַּיִת וַיִּמְלֵא הַבַּיִת אֶת־הָעָנָן וַהֲחֻצַּר מִלְּאָה אֶת־נִגְהָ כְּבוֹד יְהוָה:</p>	<p>Et s'éleva la gloire de YHWH de dessus le chérubin vers le seuil de la Maison, et fut remplie la Maison par la nuée et le parvis fut rempli par la clarté de la gloire de YHWH.</p>

Dans ces deux versets, il est intéressant de relever, premièrement, la description du כְּבוֹד־יְהוָה au moyen de la métaphore de la clarté d'un arc-en-ciel, la gloire ayant « l'aspect de la clarté tout autour », comme il arrive pour ce phénomène atmosphérique : מִרְאָה הַנִּגְהָ סָבִיב. La clarté de la gloire divine se manifeste, ensuite, au Temple : elle remplit, מִלְּאָה, le parvis de la Maison du Seigneur.

⁶⁵ Sur cette racine, cf. H. EISING, « נגה *nāgāh* », *GLAT*, vol. V, 2005, col. 574-575.

⁶⁶ Occurrences au *qal* : *Jb* 18,5 ; 22,28 ; *Is* 9,1) ; au *hiphil* : *2S* 22,29 ; *Ps* 18,29 ; *Is* 13,10.

Le terme מְרֹאָה est attribué en Ez 1,28 soit à נְגִה soit à כְּבוֹד. Le prophète essaie ainsi de dire l'indicible : exprimer, par des mots et par l'emploi de métaphores, la lueur éclatante de la gloire divine. Dans le TM, le substantif מְרֹאָה revient 103 fois. Il s'agit d'un mot dérivé de la racine רָאָה, le verbe de la perception visuelle, qui parle, entre autres, des rencontres de l'homme biblique avec Dieu, décrites souvent comme des expériences de vision⁶⁷. Ce nom désigne également le bel aspect des matriarches (Gn 12,11 ; 24,16 ; 26,7 ; 29,17) et de Bethsabée (2S 11,2), de la reine Esther (Est 2,7), mais également l'aspect, beau à voir, de Joseph (Gn 39,6) et de David (1S 17,42). Les auteurs bibliques emploient מְרֹאָה pour désigner la manifestation de Dieu, qui parle à un homme, dans une vision (Gn 46,2 ; Ex 3,3). Le mot abonde chez Ézéchiel (40x) et Daniel (16x), mais c'est en Ex 24,17 que l'on rencontre la première association de מְרֹאָה avec le כְּבוֹד־יְהוָה :

<p>וּמְרֹאָה כְּבוֹד יְהוָה כָּאֵשׁ אֹכֶלֶת בְּרֹאשׁ הַהָר לְעֵינֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל :</p>	<p>Et l'aspect de la gloire de YHWH comme un feu dévorant⁶⁸, au sommet de la montagne aux yeux des fils d'Israël.</p>
--	--

Pour l'auteur du récit exodique, le כְּבוֹד־יְהוָה ressemble donc à un feu dévorant, alors que le prophète Ézéchiel emploie la métaphore d'un arc-en-ciel apparaissant dans la nuée, et parle de sa clarté jaillissant tout autour. Les deux textes convergent dans l'attribution au כְּבוֹד־יְהוָה d'une propriété lumineuse éclatante.

Un autre terme lié à la נְגִה du כְּבוֹד־יְהוָה est le verbe מָלֵא exprimant la notion de remplissage : la nuée remplit le Temple et la clarté de la gloire de YHWH remplit le parvis. En hébreu, le verbe מָלֵא peut assumer une signification soit transitive, soit intransitive : « remplir » ou « être plein, se remplir ». En général, מָלֵא exprime l'idée de remplir quelque chose qui est vide. Il en est ainsi au commencement de la Bible : Dieu ordonne aux animaux et au premier couple humain de remplir la terre qu'Il vient de créer. L'opposition plein/vide apparaît clairement dans le livre de Ruth, où les deux racines מָלֵא et רִיק sont placées dans une relation d'antonymie. À son retour à Bethléem, Noémie adresse une plainte aux habitants de la ville : « *pleine* je suis partie et *vide* me fait revenir YHWH », אָנִי מְלֵאָה הִלְכֹתִי וְרִיקָם הֵשִׁיבֵנִי יְהוָה, (Rt 1,21). Le verbe est employé souvent au sujet du כְּבוֹד divin, qui remplit la demeure au Sinaï (Ex 40,34-35), mais également la terre entière (Nb 14,21 ; Ps 72,19 ; cf. Is 6,3). La nuée⁶⁹ et le כְּבוֹד־יְהוָה emplissent le Temple hiérosolymite (IR 8,10-11 ; 2Ch 5,13-14 ; cf. Is 6,1 et Is 6,4 ; Ez 10,3-4 ; 43,5 ; 44,4 ; Ag 2,7).

⁶⁷ Cf. H.-F. FUHS, « רָאָה *rā'â* », *GLAT*, vol. VIII, 2008, col. 60-107.

⁶⁸ L'expression אֹכֶלֶת אֹכֶלֶת se retrouve également en Is 30,27 indiquant une qualité de la langue de YHWH ; en Nb 9,15-16, c'est la nuée qui a l'aspect du feu.

⁶⁹ La mention de la nuée, dans ces deux versets d'Ézéchiel, renvoie le lecteur à la manifestation du כְּבוֹד־יְהוָה dans la nuée, propre au livre de l'Exode ; en effet, l'expression בָּעָנָן remémore au lecteur l'apparition de YHWH dans la nuée (cf. Ex 16,10 ; 34,5 ; Lv 16,2 ; 11,25 ; Ps 78,14) ; le mot « nuée » avec l'article, הָעָנָן, que nous avons rencontré en Ez 10,4, revient 34 fois dans le TM (Ex 14x ; Nb 14x ; Dt 2x ; IR 8,11 ; 2Ch 7,14 ; Ne 9,19) et est lié uniquement à la manifestation de YHWH.

En Ez 1,28ab et 10,4, le **כְּבוֹד־יְהוָה** apparaît donc entouré d'une lumière éclatante. Pareillement aux termes vus précédemment, **נְגִה** enrichit le **כְּבוֹד־יְהוָה** d'une autre notion, celle de clarté, de luminosité. Comme **אֹר**, le mot **נְגִה** souligne le rayonnement lumineux hors pair du **כְּבוֹד**. Voici donc une autre propriété du **כְּבוֹד** qui touche à sa richesse intrinsèque ; il s'agit là d'une clarté, qui manifeste à l'extérieur le **כְּבוֹד־יְהוָה**, tout en cachant la profondeur substantielle de l'être divin. Nous avons aussi relevé qu'une propriété ultérieure du **כְּבוֹד־יְהוָה** est celle de remplir un espace vide de sa **נְגִה**, de sa clarté.

- Bilan : les synonymes de **כְּבוֹד**

Dans les pages précédentes, nous avons souligné combien les termes, employés par les auteurs bibliques comme synonymes de **כְּבוֹד**, soulignent la splendeur, la majesté, la beauté et la clarté qui se dégagent de la grande richesse substantielle du **כְּבוֹד**. Mais, à ce point de notre enquête, il nous paraît important de synthétiser les données recueillies jusqu'à présent. En effet, nous avons vu émerger : a) des *qualités intrinsèques* liées au terme **כְּבוֹד**, mais aussi ses qualités extrinsèques ; b) la *relation de synonymie* reliant le **כְּבוֹד** à plusieurs mots ; c) une *relation d'inclusion* concernant le salut venant de Dieu ; d) des *réalités qui précèdent* et annoncent, en quelque sorte, le **כְּבוֹד**. Voici le tableau résumant tous ces éléments :

<i>Qualités intrinsèques de כְּבוֹד</i>	יָקָר, עֹז, נְגִה, תְּפָאֶרֶת, אֹר	force, valeur inestimable, lumière, beauté, clarté
<i>Qualités extrinsèques de כְּבוֹד</i>	עֵשֶׁר ; מִרְאֵה הַנְּגִה, הָעֵנָן, כְּאֵשׁ אֹכֵלֶת	richesse, l'aspect de la clarté ; la nuée, comme un feu dévorant,
<i>Relation d'identité</i>	אֶרְךְ יָמִים, חַיִּים, פְּנִים ; תְּהִלָּתִי, כְּבוֹדִי, שְׁמִי ; שְׁמוֹ, תְּהִלָּתוֹ ; הַדָּר, הוֹדוֹ ; כְּבוֹד תְּהִלָּתוֹ, כְּבוֹד־שְׁמוֹ	Visage, vie, longueurs de jours ; mon nom, ma gloire, ma louange ; sa louange, son nom [de YHWH], sa majesté, splendeur ; la gloire de son nom, la gloire de sa louange
<i>Relation d'inclusion</i>	יְשׁוּעָה	salut
<i>Réalités qui précèdent le כְּבוֹד</i>	עֲנוּהָ, יִשְׁע	salut, humiliation/humilité

En conclusion, nous pouvons affirmer que le **כְּבוֹד** possède une telle densité, une telle richesse, un tel poids touchant l'être divin, mais également l'être de l'homme, au point qu'il rejaillit extérieurement. En effet « le mot gloire est lié à la notion de poids, de présence imposan-

te⁷⁰. » Mais le כְּבוֹד est également appréhendé en toute son éclatante beauté et splendeur, les métaphores employées pour dire l'indicible étant celle de la nuée, du feu dévorant et de la clarté de l'arc-en-ciel. En effet, une luminosité se dégage de l'infinie richesse substantielle du כְּבוֹד־יְהוָה, « la gloire du Seigneur », et rayonne tout autour. Par la riche notion qui se dégage de כְּבוֹד, les auteurs bibliques ont voulu exprimer un aspect, richissime, de l'essence même du Seigneur, le Dieu d'Israël. Par le même terme, ils ont également désigné ce qui constitue la dignité la plus profonde de l'homme biblique.

Le revers de la gloire : les antonymes de כְּבוֹד

Après la présentation des synonymes de כְּבוֹד, nous allons nous intéresser maintenant à ses contraires. Trois termes, en effet, s'opposent à כְּבוֹד : קִלְוֹן, « la honte », בְּלִמָּה, « le déshonneur », et רִיק, « le vide ».

- La honte: קִלְוֹן

Le verbe קָלָה est considéré comme une forme secondaire de קָלַל, « être léger » ; le substantif dérivé קִלְוֹן assume la signification de « honte », « infamie ». La LXX a rendu ce terme par ἀτιμία, « déshonneur⁷¹ ». Le terme קִלְוֹן est employé comme antonyme de כְּבוֹד en Pr 3,35 : la gloire est l'héritage des sages, par contre la honte exalte les insensés :

כְּבוֹד חֲכָמִים יִנְחֻלוּ וְכִסְיֵיהֶם מֵרִיק יִקְלוּן	<i>La gloire, les sages HÉRITERONT et les insensés SOULEVANT la honte</i>
--	--

La forte opposition entre כְּבוֹד et קִלְוֹן s'inscrit dans l'ordre même des mots. En effet, le sage exploite la construction chiasique ABB'A' de sorte que כְּבוֹד s'oppose à קִלְוֹן même figurativement, les deux mots se trouvant aux deux extrémités de la maxime. Au niveau sonore les deux mots se correspondent, mais il y a une différence qualitative : au niveau de la formation du mot, קִלְוֹן est composé seulement des deux lettres radicales, קָל, et de l'afformante ון, alors que כְּבוֹד est formé à partir d'une racine trilitère. Le כְּבוֹד des sages est présenté comme un héritage et nous avons vu, plus haut, que c'est Sagesse qui offre ce don à ceux qui la choisissent. La maxime joue sur l'opposition de deux actions. À l'inaccompli du *qal*, יִנְחֻלוּ, désignant l'héritage des sages, s'oppose le participe *hiphil* מֵרִיק qui indique l'exaltation des insensés. Dans le livre des Proverbes, c'est Sagesse qui enrichit, לְהַנְחִיל, ceux qui l'aiment (8,21), et les hommes intègres héritent du bonheur, יִנְחֻלוּ־טוֹב (28,10). Au contraire, celui qui met le trouble dans sa maison héritera du vent, יִנְחֻל־רוּחַ (11,29), et les naïfs hériteront de la folie (14,18). Et si d'une part, Sagesse exalte, élève, celui qui

⁷⁰ Cf. Ph.LEFEBVRE, « La sagesse : rencontre de l'homme et de la femme ... », note 5, p. 216.

⁷¹ Cf. J. MARBÖCK, « קלה *qlh* », *GLAT*, vol. VII, 2007, col. 985-991.

l'étreint (4,8), d'autre part l'homme irascible exalte la folie (14,29). Le קלון est donc la conséquence directe du comportement des insensés, alors que le כבוד est un don que Sagesse, חכמה, offre en héritage aux sages, חכמים. Les termes כבוד et קלון sont donc dans une forte relation antinomique, l'un étant l'héritage précieux de la חכמה, l'autre celui de la folie, אונת.

Un autre passage biblique, où l'on rencontre la relation d'antonymie qui oppose כבוד à קלון, est le verset d'Os 4,7 :

כְּרַבִּים כִּן חָטְאוּ-לִי כְּבוֹדִים בְּקִלּוֹן אָמִיר	Comme ils ont été nombreux ainsi ils ont péché envers moi, <i>leur gloire, en honte</i> je changerai
---	---

Il s'agit ici d'une menace du Seigneur à son peuple. En Ps 106,20, avec le terme כְּבוֹדִים, le psalmiste se réfère à YHWH, les Israélites ayant changé, וַיִּמְירוּ, leur gloire, c'est-à-dire leur Dieu, avec l'image d'un veau mangeant de l'herbe. Dans le texte d'Osée, c'est Dieu qui changera, אָמִיר, le כְּבוֹד du peuple en קִלּוֹן à cause de sa grande infidélité.

- Le déshonneur : כְּלִמָּה

Voici un autre mot établissant une relation d'antonymie avec כְּבוֹד. Le passage qui nous intéresse est le Ps 4,3. En hébreu biblique, la signification de la racine כלם embrasse les notions de « honte », « infamie », « déshonneur », d'où découlent les significations du verbe : « déshonorer », « discréditer », « couvrir de honte », dans un sens soit actif, soit passif. L'homme, à qui on attribue la racine כלם, est diminué dans sa valeur subjective et objective ; il est isolé et discriminé vis-à-vis de son tissu social et relationnel, ceci portant préjudice à l'estime de soi⁷².

À la fin de notre enquête, il est important de signaler que, parmi les personnages bibliques qui sont déshonorés, on rencontre : *David*, persécuté et déshonoré par Saül, qui veut éliminer son rival (Is 20,34) ; *le serviteur du Seigneur*, qui, dans le troisième chant, d'une part offre son dos à ceux qui le frappent et son visage aux outrages et aux crachats, et d'autre part se confie en l'aide de YHWH, qui ne permettra pas qu'il soit déshonoré (Is 50,6-7). À côté de ces deux personnages, on trouve également deux personnages collectifs : *Israël*, à qui YHWH donne un salut éternel et, pour cette raison, ne sera plus couvert de honte à tout jamais (Is 45,17); et, enfin, *Jérusalem*, qui n'éprouvera plus de honte, car YHWH, Dieu de toute la terre et son Epoux, la rachètera et la comblera d'innombrables fils (cf. Is 54,4s).

En Ps 4,3, le terme כְּלִמָּה, dont on compte une trentaine d'occurrences dans toute la Bible, se présente comme antonyme de כְּבוֹד ; les adversaires du psalmiste sont prêts à déshonorer sa gloire, désignant probablement ici son être, sa personne :

⁷² Sur la racine, cf. S. WAGNER, « כלם *klm* », *GLAT*, vol. IV, 2004, col. 382-397.

בְּנֵי אִישׁ עַד-מָה כְּבוֹדִי לְקַלְמָה
תִּצְהָבוּ רִיק תִּבְקָשׁוּ כְּזָב סֵלָה:

Fils d'homme, jusqu'ou *ma gloire dans la honte*,
aimerez-vous *le vide*, cherchez-vous le mensonge ?

Les ennemis du roi-messie, des hommes aimant le vide (ריק) et le mensonge (כְּזָב), sont prêts à traîner dans la honte son כְּבוֹד. Le terme קַלְמָה signale donc l'état d'un homme à qui on a enlevé la gloire. Le mot revient encore en *Ps* 44,16 et 69,8.20, où il désigne le psalmiste couvert de honte, et en *Ps* 71,13 et 109,29, où il s'agit de la honte de ses adversaires.

En *Ps* 4,3, on remarque également l'opposition entre le כְּבוֹד du psalmiste, pouvant indiquer, non seulement sa personne, mais également Celui qui constitue sa gloire, c'est-à-dire YHWH, et le רִיק, le vide, que ses adversaires aiment, pouvant désigner l'idole. Voici donc encore un autre terme qui s'oppose à כְּבוֹד et que nous allons analyser.

- Le vide : רִיק

La racine hébraïque רִיק dénote le fait concret d'un récipient qui est évidé de son contenu et qui est donc « vide ». À partir de cette signification concrète, tirée de l'expérience sensorielle, on passe de la notion de « vide » aux notions de « rien », de « vain » et donc d'« inutilité », de « vanité ». Noémie est partie « pleine », מְלֵאָה, avec mari et enfants, à l'étranger, mais elle revient « vide », רִיקָה, sans personne et pauvre, en sa patrie (*Rt* 1,21). Le constat que quelque chose s'est révélée vide, inutile, s'accompagne souvent d'une sensation d'amertume⁷³. Le passage de *Rt* 1,21 nous dévoile que l'antonyme direct de רִיק est מְלֵאָה⁷⁴, mais le terme s'oppose également à כְּבוֹד.

Aux fins de notre enquête, deux passages se révèlent dignes d'intérêt : *Ps* 4,3, déjà mentionné plus haut, et *Is* 49,3-5. Si les fils d'homme du *Ps* 4,3 jettent le déshonneur sur la gloire du psalmiste, c'est qu'ils aiment la vanité : רִיק (Ps 4,3). Le verset se prête à une double lecture : 1) les adversaires dédaignent la gloire, c'est-à-dire la personne du psalmiste, face à la vanité, à la futilité, qu'ils aiment ; 2) ils méprisent la gloire, comprise comme gloire de Dieu, et choisissent l'idolâtrie, signifiée par le mot רִיק. Nous avons ici la notion de vide, רִיק, opposée à celle de lourdeur, de poids, propre de la racine כָּבַד et implicite en כְּבוֹד. Face au רִיק, au vide, aimé par les adversaires, se dresse la plénitude, le כְּבוֹד, du psalmiste.

Le passage d'*Is* 49,3-5 présente la plainte du serviteur qui se demande s'il ne s'est pas fatigué pour rien : וְאֲנִי אִמְרֵתִי לְרִיק יִגְעֵתִי (v. 4). Ici le terme n'est pas opposé au substantif mais au verbe כָּבַד au *niphal*. Deux actions sont opposées : le serviteur se demande s'il ne s'est pas épuisé en vain, mais il sait qu'il *aura du poids*, וְאֶכְבֵּד, aux yeux de son Dieu. Au sentiment du serviteur

⁷³ Sur la racine et les éléments ici recueillis, cf. B. KEDAR-KOPFSTEIN, « רִיק *ryq* », *GLAT*, vol. VIII, 2008, col. 402-409.

⁷⁴ Nous avons déjà vu plus haut, l'association de ce verbe à כְּבוֹד.

d'avoir peiné inutilement, exprimé dans sa lamentation, s'oppose la certitude qu'il sera glorifié. C'est ce qu'ont compris la LXX et Jérôme : δοξασθήσομαι ; *glorificatus sum*. Le serviteur sera glorifié aux yeux du Seigneur, puisqu'il a accompli une lourde tâche⁷⁵ : celle de ramener au Seigneur Jacob et Israël dispersés :

<p>וַיֹּאמֶר לִי עַבְדֵי־אֲתָהּ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר־בָּךְ אֶתְפָּאֵר : (v. 3)</p>	<p>Et Il m'a dit : « Mon serviteur, toi, Israël, en qui <i>je serai glorifié</i> (δοξασθήσομαι). »</p>
<p>וְאֲנִי אֶמְרָתִי לָרִיק יָגַעְתִּי לְתָהוּ וְהַבֵּל פָּחִי כְלִי־י אֲבֹן מִשְׁפָּטִי אֶת־יְהוָה וּפְעֻלָּתִי אֶת־אֱלֹהֵי : (v. 4)</p>	<p>Et moi, j'ai dit : « <i>Pour rien</i> je me suis fatigué, en vain et pour de <i>la vapeur</i>, ma force, j'ai épuisée, mais vraiment mon droit, YHWH, et ma récompense, mon Dieu. »</p>
<p>וְעַתָּה אָמַר יְהוָה יַעֲרִי מִבֶּטֶן לְעַבְדִּי לְשׁוּבָב יַעֲקֹב אֵלָיו וְיִשְׂרָאֵל (לֹא) [לֹא] : אֲסָפָה וְאֶפְבֹּד בְּעֵינֵי יְהוָה וְאֱלֹהֵי הִיָּה עֹנִי : (v. 5)</p>	<p>Et maintenant, a parlé YHWH, lui qui m'a formé depuis le ventre comme serviteur pour lui, pour faire revenir Jacob vers Lui et Israël pour Lui sera rassemblé, <i>et je serai glorifié</i> (δοξασθήσομαι) aux yeux de YHWH, et mon Dieu est ma force.</p>

Il est important de signaler, dans ces versets, le rapprochement de רִיק à הַבֵּל, presque pour renforcer l'idée de l'inutilité de l'effort fourni par le serviteur.

Dans le TM, on compte 73 occurrences du terme הַבֵּל⁷⁶, désignant l'« haleine » en tant que « vapeur » sous son aspect visible. À ces deux significations de base, s'associent les notions de « fugacité », « caducité », « futilité », qui confèrent à ce terme une valeur abstraite. Au niveau lexical, הַבֵּל se rapproche, entre autres, de רִיק, « vide » et de שׁוֹן⁷⁷, « vain », « sans valeur », « trompeur », « faux ». Dans le Psautier, le terme désigne la vanité des idoles (cf. הַבֵּל־שׁוֹן, 31,7), mais dans la majorité des attestations il indique une caractéristique de l'homme : l'homme n'est qu'une vapeur passagère (39,6.7.12 ; 144,4) ; tous ses projets sont

⁷⁵ En italien, il existe une expression qui parle de la charge, en tant que poids à assumer, et de l'honneur qui dérive d'une tâche à accomplir ; les deux mots reviennent dans des proverbes, comme par exemple « avere gli oneri ma non gli onori ». Les deux mots dérivent du latin : *onóre*, c'est-à-dire « respect », « louange », « honneur », peut être rattaché aux termes *honor* et *honus* (même racine que *honè-tus*) et *onere*, indiquant le poids, la charge lourde d'une responsabilité, du terme *onus*, « poids », « charge ». Ce jeu de mots est possible grâce à l'assonance entre les deux termes, même si la dérivation étymologique est différente. Cf. *Dizionario etimologico online*: <http://www.etimo.it/?term=onore&find=Cerca>; <http://www.etimo.it/?term=on%E8re&find=Cerca>.

⁷⁶ La majorité des occurrences apparaît dans le Qohélet (38x), où le הַבֵּל constitue le leitmotiv du livre, suivi des Psaumes (10x). Sur cette racine, cf. R. ALBERTZ, « הַבֵּל *hoéboel* SOFFIO », *DTAT*, t. 1, col. 405-407 ; K. SEYBOLD, « הַבֵּל *hebel* », *GLAT*, vol. II, 2002, col. 358-367.

⁷⁷ Sur ce mot, cf. F.V. REITERER, « שׁוֹן *šaw'* » ; *GLAT*, vol. IX, 2009, col. 1-17.

vains aux yeux du Seigneur (94,11) ; les fils de l'homme ne sont qu'un souffle (62,10). La vapeur, qui est quelque chose d'éphémère, caractérise donc l'homme face au כְּבוֹד du Seigneur. Le terme signale la futilité de la condition humaine, mais également des pensées et projets de l'homme. Dans notre passage, il désigne, comme dit plus haut, l'inutilité apparente de l'effort du serviteur. Aux termes רִיק et הֶבֶל, s'opposent le verbe אֶכְבֵּד, désignant la glorification du serviteur, et le substantif עֲזִי, signalant la force de YHWH, seul appui du serviteur. Au vide et à la vapeur, deux réalités inconsistantes, s'opposent le poids, le כְּבוֹד, et la force du Seigneur, invoqué comme עֲזִי.

En guise de conclusion, nous pouvons dire qu'en Ps 4,3 רִיק peut désigner : 1) soit la vanité des idoles face au כְּבוֹד du Dieu d'Israël, invoqué par le psalmiste ; 2) soit l'inanité de ces fils d'homme, qui se complaisent dans quelque chose qui est inutile, vide, face au כְּבוֹד du psalmiste qu'ils ont déshonoré. Dans le passage d'Isaïe, par contre, on oppose le sentiment du serviteur isaïen, se demandant si la fatigue pour accomplir la charge, que Dieu lui a confiée, a été vide, inutile, comme de la vapeur, à sa conscience d'une glorification à venir de la part de YHWH, qui est sa seule force ; sa glorification est la récompense de la tâche accomplie.

- Bilan : les antonymes de כְּבוֹד

Donc trois mots s'opposent à כְּבוֹד.

La relation d'antonymie existant entre קָלוֹן, « honte » (d'une racine signifiant « être léger »), et כְּבוֹד, (de la racine désignant l'« être pesant »), met en relief la signification première de pesanteur de ce terme. L'opposition se prolonge sur les deux catégories de personnes, auxquelles כְּבוֹד et קָלוֹן sont attribués : les sages auront en héritage la gloire et la honte, le mépris, exaltant les insensés.

Le terme כְּלֵמָה, « déshonneur », un autre antonyme de כְּבוֹד, désigne plutôt l'état où parvient celui à qui on a enlevé la gloire. L'homme, à qui on a enlevé le כְּבוֹד, se trouve diminué et isolé. Parmi les personnages qui ont été déshonorés, c'est-à-dire qui se trouvent dans un état de manque de gloire, on a remarqué, d'une part, David et le serviteur isaïen et, d'autre part, Israël et Jérusalem, en tant que personnages collectifs.

Le dernier antonyme s'opposant à כְּבוֹד est le mot רִיק ; ce mot introduit, dans le champ sémantique de כְּבוֹד, la notion de « vide » en contraste avec la notion de « plein » caractérisant la gloire. Le רִיק, en Is 49,3-5, est rapproché de הֶבֶל ; ce terme ajoute à la signification de « vide » propre à רִיק, l'idée de futilité, de quelque chose d'éphémère. Face au vide et à la vapeur, s'oppose le poids et la substantialité du כְּבוֹד. Nous avons signalé, brièvement, que le véritable antonyme de רִיק est מְלֵא, indiquant le plein, et, dans le passage d'Ez, nous avons constaté qu'une caractéris-

tique du כְּבוֹד, qui peut être vu comme une réalité pesante qui descend, est celle de remplir de sa présence un espace. Comblé de sa présence quelque chose qui est vide est une caractéristique du כְּבוֹד qui remplit non seulement terre et cieux, mais également le Temple à Jérusalem.

Abaissement et élévation : les racines שָׁפַל et רוּם

Les deux verbes, שָׁפַל et רוּם font partie de la constellation de mots revenant dans les passages bibliques où il est question de la gloire d'un homme et de la gloire de YHWH. La racine שָׁפַל appartient au sémitique commun et assume la signification de base d'« être bas », et, dans la forme causative, celle de « rendre bas ». Dans le TM, la racine, avec ses dérivés, est présente avec ses 69 occurrences. En hébreu on trouve, pour le verbe, l'idée d'une humiliation venant de Dieu⁷⁸. Contrairement à שָׁפַל, la racine רוּם⁷⁹ signifie « être haut, élevé ». Dans le TM, le verbe est présent 166 fois et revient principalement dans des textes poétiques. Lorsque la racine verbale est référée à Dieu, elle souligne la sublimité du Seigneur, sa puissance et sa grandeur : Dieu est élevé au-dessus des cieux et sa gloire est sur toute la terre (*Ps* 57,6.12) ; le Seigneur est élevé sur toutes les nations et son כְּבוֹד est au-dessus des cieux (*Ps* 113,4).

Ces deux racines désignent souvent un double mouvement allant d'un radical abaissement à une élévation sublime. Un tel mouvement se retrouve en quatre passages, où il est question : 1) de l'abaissement et la gloire de David (*2S* 6,22 et *Ps* 3,4) ; 2) de la gloire d'un homme défini comme שָׁפַל-רוּחַ (*Pr* 29,23); 3) de la gloire de Dieu qui, même si élevé, s'abaisse pour relever l'indigent (*Ps* 113,4.6.7). Le premier passage présente David s'abaissant volontairement avant d'être glorifié auprès des servantes (*2S* 6,22) :

<p>וְנִקְלָתִי עוֹד מִזֹּאת וְהֵייתִי שָׁפַל בְּעֵינֶי וְעַם-הַאֲמָהוֹת אֲשֶׁר אָמַרְתָּ עִמָּם אֲכַבְדָּהּ:</p>	<p><i>Je serai insignifiant plus que cela et je serai bas à mes yeux, et auprès des servantes, dont tu parles, auprès d'elles, je serai glorifié.</i></p>
--	---

Nous signalons, ici, l'opposition de racines קָלַל et שָׁפַל avec כְּבוֹד, indiquant un radical mouvement d'abaissement avant la gloire. En effet, David parle de son abaissement employant le verbe קָלַל au *niphal*, « être insignifiant », « s'abaisser », et l'adjectif שָׁפַל, « bas », « ignoble », « humble », affirmant ensuite qu'il sera glorifié auprès des servantes.

Dans le *Ps* 3,4, le deuxième passage qui nous intéresse ici, le Seigneur est invoqué comme celui qui relève la tête du psalmiste-David :

<p>וְאַתָּה יְהוָה מִגֵּן בְּעֵדֵי כְבוֹדִי וּמְרִים רֹאשִׁי:</p>	<p>Et toi, YHWH, un bouclier autour de moi, <i>ma gloire</i> et celui qui redresse ma tête.</p>
---	---

⁷⁸ Cf. K. ENGELKEN, « שָׁפַל *šāfēl* », *GLAT*, vol. IX, 2009, col. 837-845.

⁷⁹ Cf. E. FIRMEGE, J. MILGROM, U. DAHMEN, « רוּם *rûm* », *GLAT*, vol. VIII, 2008, col. 307-315.

YHWH, invoqué comme **כְּבוֹדֵי**, est présenté comme **מְרִים ראשי** ; au **כְּבוֹד** du Seigneur est associée une action : le redressement de la tête, et donc de l'honneur, du messie-David. Au moyen de cette association on suggère un mouvement de relèvement et de réhabilitation.

Le troisième passage se trouve dans le livre des Proverbes, où le sage met en œuvre un double mouvement de haut en bas, de bas en haut : l'orgueilleux sera abaissé, *l'abaissé d'esprit obtiendra la gloire* (Pr 29,23) :

גְּאוֹן אָדָם תִּשְׁפִּילֶנּוּ וְשִׁפְלֵ-רוּחַ יִתְמַדַּךְ כְּבוֹד:	<i>L'orgueil de l'homme l'abaissera, et l'abaissé d'esprit saisira la gloire</i>
--	--

On repère la construction chiasique ABB'A', signalant, d'une part, l'opposition entre la **גְּאוֹן** de l'homme et le **כְּבוֹד** de celui qui est défini comme abaissé, et, d'autre part, l'association de **כְּבוֹד** avec **שִׁפְלֵ-רוּחַ**, l'abaissé d'esprit. Encore une énigme à résoudre : qui est cet homme que le proverbe définit comme **שִׁפְלֵ-רוּחַ** ? Nous avons déjà vu, plus haut, que David se désigne comme **שִׁפְלֵ** en 2S 6,22.

Le dernier texte, mettant en œuvre de puissants mouvements d'élévation, d'abaissement et de relèvement, est le Ps 113,4.6.7 : YHWH, le Dieu élevé, s'abaisse pour relever l'indigent :

רָם עַל-כָּל-גּוֹיִם יְהוָה עַל הַשָּׁמַיִם כְּבוֹדוֹ: (v. 4)	<i>Elevé sur tous les peuples, YHWH, au dessus des cieux, sa gloire.</i>
הַמְשַׁפְּלִי לְרֵאוֹת בְּשָׁמַיִם וּבְאָרֶץ: (v.6)	<i>Il s'abaisse pour voir dans les cieux et sur la terre.</i>

Dans ces deux versets, nous signalons, au v. 4, l'association entre l'élévation de YHWH sur les peuples, exprimée par le participe **רָם**, et **כְּבוֹדוֹ**, « sa gloire », qui est au-dessus des cieux. Au v. 6, apparaît une autre association avec le verbe **שִׁפְלֵ**, indiquant le mouvement contraire et suggérant que le propre de YHWH, et donc de sa gloire, est de s'abaisser. Le psalmiste affirme, en effet, que le mouvement d'élévation et d'abaissement est une des caractéristiques du Dieu d'Israël. Celui qui est élevé s'abaisse pour regarder cieux et terre, mais également pour relever l'indigent :

מְקִימֵי מַעַפְרֵי דָל מֵאַשְׁפֹּת יָרִים אֲבִיוֹן: (v. 7)	<i>Relevant de la poussière le faible, du tas d'ordures il relève le pauvre.</i>
---	--

Par l'emploi du même verbe, le psalmiste exprime ici une notion qui paraît paradoxale : YHWH, défini comme **רָם**, « élevé », s'abaisse pour « élever », **יָרִים**, le pauvre de son indigence.

Bilan conclusif

Par l'enquête menée jusqu'ici nous avons vu apparaître une arborescence de mots autour de **כְּבוֹד** qui, enrichissant le terme de différentes notions, aident à déchiffrer la compréhension que les auteurs bibliques ont pu avoir de **כְּבוֹד**.

1) Les mots associés à **כְּבוֹד** permettent de percevoir plusieurs de ses facettes. Le **כְּבוֹד** possède force et puissance ; là où il y a de la richesse, il a aussi du **כְּבוֹד**. Nous avons signalé la relation étroite, presque de synonymie, existant entre **כְּבוֹד** et **פְּנִים**, terme indiquant « les faces » de Dieu. YHWH et Sagesse possèdent le **כְּבוֹד** et l'offrent à l'homme, avec la richesse et une vie sans fin. Le **כְּבוֹד** est étroitement associé à la **יְשׁוּעָה**, ce salut que le Seigneur offre au roi-messie, en soulevant ce dernier de son état d'humiliation ou d'humilité, **עֲנָה**. Cette condition d'humiliation, d'humilité, est présentée comme un état qui précède la gloire. Le **כְּבוֹד** est encore associé à la louange : l'Israélite donne au Seigneur **כְּבוֹד** et **תְּהִלָּה**. La dernière association, rapprochant **כְּבוֹד** et **אֹר**, entoure la gloire d'un halo de lumière. La manifestation du **כְּבוֹד**, et en particulier la manifestation du **כְּבוֹד יְהוָה**, est toujours liée à un phénomène lumineux.

2) Nous avons vu ensuite que le **כְּבוֹד** est attribué à des hommes (Jacob, Joseph, les sages, la femme gracieuse), mais surtout à YHWH. Le **כְּבוֹד** n'est pas uniquement attribué à YHWH, par l'emploi de la chaîne construite **כְּבוֹד יְהוָה**, mais également à son Nom, à sa Louange, à son Règne. Des textes il émerge que l'expression **כְּבוֹדִי** peut indiquer soit le Dieu personnel soit la personne du psalmiste, derrière lequel se cache souvent le personnage du roi-messie.

3) Les auteurs bibliques donnent à **כְּבוֹד** une connotation de *luminosité*, par l'emploi de synonymes indiquant un rayonnement lumineux, un éclat, une splendeur, une majesté digne de louange. Le **כְּבוֹד** possède une telle densité substantielle, touchant l'être divin ou l'être de l'homme, qui se manifeste extérieurement et qui est perçue en toute son éclatante beauté et splendeur.

4) Les antonymes opposent au mot **כְּבוֹד** des expériences qui sont liées : a) à la honte, où le **קְלוֹן** des insensés est le contraire du **כְּבוֹד** des sages; b) au déshonneur, **בְּלִמָּה**, désignant l'état d'un homme à qui on a enlevé la gloire ; c) au vide, **רִיק**, à qui s'oppose le poids de **כְּבוֹד** avec sa substantialité et plénitude. Nous avons signalé brièvement que le véritable antonyme de **רִיק** est **מְלֵא**, qui indique l'idée de remplir quelque chose qui est vide. Mais ce terme est mis, lui aussi, en relation avec **כְּבוֹד** indiquant une de ses caractéristiques. Le **כְּבוֹד** est vu, en effet, comme une réalité pesante qui descend ; la gloire divine remplit ainsi de sa présence un espace, en l'occurrence les cieux et la terre, mais également des lieux bien déterminés, tels que la tente et le temple.

5) En dernier lieu, nous avons vu que deux racines verbales, associées à **כָּבֹד**, mettent en œuvre un double mouvement d’abaissement et d’élévation, concernant le Dieu élevé, qui s’abaisse pour redresser la tête du roi-messie et relèver le pauvre de sa misère.

À ce point de notre enquête, il nous paraît utile de rassembler les différentes relations, de synonymie, d’association, de prédication et d’opposition, que **כָּבֹד** tisse avec les diverses racines, dont il a été question jusqu’ici, en un tableau récapitulatif :

Relation à כָּבֹד	Substantifs	Verbes
<i>Synonymie</i>	תְּהִלָּה; פְּנִים; הַדָּר; הוֹד	
<i>Association</i>	עֵז; עֵשֶׂר; עֵשֶׂר; חַי; טוֹב; פְּנִים; חֲכָמָה; עֵשֶׂר; עֵז; שְׁפִלְרוּחַ; אֹר; תְּהִלָּה; עֲנָוָה	מְרִים רֵאשִׁי רוּם; שְׁפֵל
<i>Prédication</i>	- Le כָּבֹד des hommes (Jacob ; Joseph ; roi-messie ; femme gracieuse ; sages) - Le כָּבֹד de YHWH - Le כָּבֹד du Nom (שְׁמוֹ) de la Louange (תְּהִלָּתוֹ) du Règne (מְלָכוּתוֹ)	מָלָא ; רוּם
<i>Opposition</i>	גָּאָוָה; הֶבֶל; רִיק; כְּלָמָה; קָלוֹן	קָלַל; שְׁפֵל

Nous nous sommes intéressés jusqu’ici aux mots, qui ont avec **כָּבֹד** une relation de synonymie, d’association, de prédication et d’antonymie. Le **כָּבֹד** prenant sa source dans le verbe qui indique, premièrement, l’« être pesant » d’une réalité, d’une personne, nous allons prolonger notre recherche en nous intéressant au verbe **כָּבַד**, en suivant une démarche similaire.

2. Richesse sémantique du verbe **כָּבַד**

Le verbe **כָּבַד** est un verbe statif, indiquant un état plutôt qu’une action. À la conjugaison *qal*, le verbe⁸⁰ exprime la signification fondamentale de la racine, c’est-à-dire l’idée d’« être pesant ». Dans cette deuxième partie de notre étude, nous chercherons à saisir, dans un premier temps, la notion de poids indiquée par cette racine, en la comparant avec d’autres racines verbales, exprimant en hébreu l’idée de poids⁸¹, puis avec des verbes, qui ont avec **כָּבַד** une relation de

⁸⁰ Les 40 occurrences de l’adjectif indiquent, elles-aussi, l’état de pesanteur d’une chose, d’une personne, d’une réalité.

⁸¹ En hébreu existe un vocabulaire assez varié pour exprimer l’action de « peser », avec les substantifs correspondants pour dire le « poids », la « charge » : – 1. le verbe **נָטַל**, qui exprime l’idée de *supporter, soutenir, lever*, mais aussi *peser*, le substantif qui en dérive est **נֶטֶל**, *fardeau, poids* ; – 2. le verbe **נָשָׂא** qui assume, au *qal*, les significations de *lever, porter, supporter, soutenir* mais aussi *pardonner* et, au *niphal*, les valeurs de *être soulevé, exalté, s’élever, être transporté* ; le substantif dérivé de la même racine est **נִשְׂאָה**, *charge, fardeau, tribut, port* d’un objet, mais aussi *élévation* et *oracle, prophétie* ; – 3. le verbe **שָׁקַל**, qui signifie *peser, évaluer* mais aussi *payer* et, au *niphal*, *être pesé, évalué* ; le mot qui en dérive est **שִׁקְלָה**,

synonymie ou d'antonymie. Dans un deuxième temps, nous présenterons des passages où le verbe est au *piel* ou au *niphal* : c'est, en effet, dans ces deux conjugaisons, que כָּבַד assume les significations d'« honorer/être honoré », et de « glorifier/être glorifié ».

La racine כָּבַד comparée à שָׁקַל

Le verbe שָׁקַל signifie *peser, évaluer* (2S 14,26 ; 2S 18,12 ; 1R 20,39 ; Esd 8,25-26) mais aussi *payer* (Ex 22,6) et, au *niphal*, *être pesé, évalué* (Jb 28,15). Le verbe revient 22 fois dans le TM, mais c'est surtout le substantif שָׁקַל qui est très employé (88x) pour indiquer d'abord le poids des pierres avec lequel on évaluait la marchandise, ensuite la monnaie⁸².

Il existe un seul passage biblique où la racine כָּבַד se retrouve dans un contexte où apparaît le verbe שָׁקַל et où on pèse quelque chose qui est כָּבַד. Ce verset nous permet de saisir la différence de sens existant entre ces deux racines. En 2S 14,26, il est question des cheveux d'Absalom, un homme à la beauté incomparable. Le fils de David rase chaque année son abondante chevelure, car elle est כָּבַד⁸³ sur lui. La chevelure, coupée annuellement, est pesée et évaluée : l'action de peser et d'apprécier les cheveux du jeune homme est exprimée par le verbe שָׁקַל et le substantif שָׁקַל. Dans ce verset, la racine כָּבַד indique, d'une part, la propriété de pesanteur des cheveux et, d'autre part, l'impression de gêne causée par le poids de l'épaisse chevelure :

<p>וּבְגִלְחוֹ אֶת־רֹאשׁוֹ וְהָיָה מִקֵּץ יָמָיו לַיָּמִים אֲשֶׁר יִגְלַח כִּי־כָבַד עָלָיו וְגִלְחוֹ וְשָׁקַל אֶת־שַׁעַר רֹאשׁוֹ מֵאֲתַיִם שָׁקֶלִים בְּאַבְנֵי הַמֶּלֶךְ:</p>	<p>Et quand il rasait sa tête, et c'était chaque année qu'il se rasait car <i>pesant</i> sur lui, et il se rasait et <i>il pesait</i> les cheveux de sa tête, deux-cents <i>shekels</i> au poids du roi.</p>
---	--

Deux différentes notions de poids se dégagent du verset : 1) par כָּבַד on indique *l'être pesant en soi* d'une chose qui provoque un sentiment de gêne, un poids qui pèse sur quelqu'un et qui l'accable ; 2) par שָׁקַל, on exprime l'action extérieure de peser (par comparaison d'un poids à un autre poids qui sert d'unité de mesure), et ensuite celle d'évaluer la valeur de la chose pesée en *shekels*.

La signification de כָּבַד, « être pesant », à la conjugaison *qal*, se retrouve également pour l'adjectif que les auteurs bibliques emploient afin d'indiquer le poids de la *famine* (כִּי־כָבַד הָרָעָב), Gn 12,10 ; 41,31 ; 43,1 ; 47,4.13), du *deuil* (אֲבֵל־כָּבַד יָהּ, Gn 50,11), de la *nuée* (וְעָנָן כָּבֵד עַל־הַהָרִים).

lourdeur, poids ; – 4. le verbe תָּקַל qui rend plutôt les valeurs de *régler, mesurer, estimer, faire égal, de niveau*, mais assume aussi la signification de *peser* et d'*être pesé* (au formes *piel* et *poual*) ; – 5. en araméen, l'action de *peser* est exprimée par le verbe תָּקַל, présent 3 fois dans le livre de Daniel (5,25.27) ; ce verbe correspond au verbe hébreu שָׁקַל.

⁸² Cf. M. OEMING, « שָׁקַל šāqal », *GLAT*, vol. IX, 2009, col. 856-861.

⁸³ La compréhension de cette occurrence est controversée : certains exégètes voient en כָּבַד la forme verbale au *qal*, d'autres l'adjectif.

Ex 19,16), mais aussi, en sens métaphorique, la lourdeur du *joug* imposé par un roi (עַל כְּבֵד, IR 12,11), la pesanteur d'*organes* ou de *membres* du corps humains, soit pour signaler leur mauvais fonctionnement (Moïse, « lourd » de bouche et de langue : כִּי כְבֵד־פִּי וְכִבֵּד לְשׁוֹן אֲנֹכִי, Ex 4,10), soit pour exprimer, sur un plan anthropologique, leur endurcissement, (cf. le cœur pesant de Pharaon : כְּבֵד לֵב פִּרְעֹה, Ex 7,14).

La racine נָשָׂא comparée à כְּבֵד

La racine נָשָׂא, « soulever, porter », est une racine sémitique commune. Par elle, on indique le mouvement physique de soulever un poids et de le porter. La racine exprime, entre autres, l'idée de résistance mais aussi la notion de supporter une punition ou une humiliation. Le verbe נָשָׂא assume, au *qal*, les significations de « porter un poids », « supporter », « soutenir », mais également « enlever » d'où le sens de « pardonner », le pardon étant lié à l'idée d'enlever le poids, de porter loin la faute, le péché et la punition⁸⁴.

Le substantif dérivant de la même racine est מְשָׂא, « charge », « fardeau », « tribut », « port » d'un objet, mais aussi « élévation » de la voie d'où la signification de « charge », c'est-à-dire d'« accusation » ; le mot est très présent dans les textes prophétiques et il est traduit comme « oracle⁸⁵ ». Je propose, ici, l'analyse de deux passages de la *Torah* concernant le peuple « pesant » et de deux psaumes décrivant la pesanteur du péché.

- Un peuple « pesant »

Dans deux passages de la *Torah*, Ex 18 et Nb 11, le peuple d'Israël est présenté comme un poids, une charge, pour Moïse (cf. aussi Dt 1,9-12). Dans le récit exodique, Jéthro beau-père de Moïse, voyant comment ce dernier juge le peuple, affirme que l'affaire est trop כְּבֵד pour son genre et lui conseille, afin d'alléger sa charge, de choisir des hommes qui puissent l'aider dans cette lourde tâche (v. 21) ; voici les deux versets d'Ex 18,18.22 :

<p>נָבַל תִּבָּל גַּם־אַתָּה גַּם־הָעַם הַזֶּה אֲשֶׁר עִמָּךְ כִּי־כְבֵד מְמַד הַדָּבָר לֹא־תוּכַל עֲשׂוֹהוּ לְבַדְּךָ:</p>	<p>Epuiser tu t'épuieras toi et aussi ce peuple avec toi, car trop <i>pesante</i> pour toi <i>la tâche</i>, tu ne peux la faire <u>tout seul</u>.</p>
---	---

⁸⁴ Cf. D.N. FREEDMAN, B.E. WILLOUGHBY, « נָשָׂא *nāsā'* », *GLAT*, vol. V, 2005, col. 1065-1082.

⁸⁵ Jérôme traduit ce terme par « onus », à la riche polysémie ; en effet ce mot peut assumer les significations suivantes : 1) poids, charge ; 2) difficulté, peine ; 3) obligation, responsabilité ; 4) tribut, impôt ; dette ; 5) oracle ; 6) en poésie, le terme peut indiquer l'embryon, le fœtus. Cf. <http://www.dizionario-latino.com/dizionario-latino-italiano.php>

וְשִׁפְטוּ אֶת־הָעָם בְּכָל־עֵת וְהָיָה כָּל־הַדָּבָר הַגָּדוֹל יָבִיאוּ אֵלַי וְכָל־הַדָּבָר הַקָּטָן יִשְׁפְּטוּ־הֶם וְהִקַּלְתִּי מֵעַלְיָךְ וְנָשְׂאוּ אִתָּךְ׃	Et ils jugeront le peuple en tout temps, toute affaire importante qu'ils portent devant toi et toute affaire petite qu'ils jugent eux-mêmes ; <i>allège-toi et qu'ils portent avec toi.</i>
--	--

Dans le récit du livre des Nombres, c'est Moïse qui adresse une plainte à YHWH pour avoir mis sur lui le מִשָּׂא du peuple (Nb 11,11), qu'il définit comme כָּבֵד (v. 14). Le Seigneur exhorte Moïse à choisir 70 hommes, afin qu'ils « portent » avec lui cette charge (v. 17) :

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה לָמָּה הִרְעַלְתָּ לְעַבְדְּךָ וְלָמָּה לֹא־מָצַתִּי חֵן בְּעֵינֶיךָ לָשׂוּם אֶת־מִשָּׂא כָּל־הָעָם הַזֶּה עָלַי׃ (v. 11)	Et dit Moïse à YHWH : « Pourquoi affliges-tu ton serviteur et pourquoi je n'ai pas trouvé grâce à tes yeux pour mettre <i>le poids de tout ce peuple sur moi</i> ?
לֹא־אוּכָל אֲנִי לְבַדִּי לָשׂוֹאת אֶת־כָּל־הָעָם הַזֶּה כִּי כָבֵד מְמֹנִי׃ (v. 14)	Je ne peux, moi <u>tout seul</u> , <i>porter</i> tout ce peuple car il est trop <u>pesant pour moi</u> .
וַיֵּרְדֹתִי וְדַבַּרְתִּי עִמָּךְ שָׁם וְאַצְלֹתִי מִן־הַרוּחַ אֲשֶׁר עָלֶיךָ וְשִׁמַּתִּי עֲלֵיהֶם וְנָשְׂאוּ אִתָּךְ בְּמִשָּׂא הָעָם וְלֹא־תִשָּׂא אִתָּךְ לְבַדְּךָ׃ (v. 17)	Et je descendrai et parlerai avec toi là et je prendrai de l'esprit qui est <u>sur toi</u> et je le mettrai <u>sur eux</u> et ils porteront avec toi <i>le fardeau du peuple</i> et tu ne porteras plus toi, <u>tout seul</u> .

De ces versets émergent deux notions différentes de poids : 1) le *poids intrinsèque* d'un peuple rebelle et difficile à gouverner⁸⁶, exprimé par כָּבֵד ; cette pesanteur du peuple est ressentie par Moïse, l'homme à qui Dieu a confié cette tâche accablante, comme מִשָּׂא, comme un fardeau trop lourd à porter ; 2) le *poids qui est « porté »*, qui est « supporté », par plusieurs personnes, selon la signification du verbe נָשָׂא : וְנָשְׂאוּ אִתָּךְ, « ils porteront avec toi » (même formulation en Ex 18,22 et Nb 11,17), et qui soulage Moïse.

Le Seigneur, en partageant sur 70 hommes, craignant Dieu, l'esprit qui est sur Moïse, donne à celui-ci une aide : la gravité du poids est partagée. Moïse n'est plus seul, d'autres portent ce poids avec lui ; il est ainsi *allégé* de sa charge (cf. Ex, 18,22). Trois racines sont mises en parallèle dans ces passages : le peuple כָּבֵד qui est comme une charge, מִשָּׂא, sur Moïse, le terme signalant une relation de synonymie ; l'élue de Dieu est allégé (verbe קָלַל au *hiphil*) de ce poids lourd « à porter » (לָשׂוֹאת), car d'autres vont le « porter » (וְנָשְׂאוּ) avec lui.

⁸⁶ Le peuple d'Israël est encore défini comme כָּבֵד en 1R 3,9 par Salomon, un peuple nombreux, important, et ensuite par Isaïe en Is 1,4 : un peuple lourd d'iniquité, עַם כָּבֵד עֹן.

- Le poids du péché

La première apparition du verbe dans la Bible, en *Gn 18,20*, désigne la pesanteur du péché de Sodome et Gomorrhe : **וַיֹּאמֶר יְהוָה זַעֲקַת סְדֹם וְעִמֹרָה כִּי־רַבָּה וְחַטָּאתָם כִּי כְבֹדָה מְאֹד**, « Et YHWH dit : “Le cri contre Sodome et Gomorrhe est bien grand, et leur péché est très lourd.” » C’est le Seigneur qui désigne ainsi le péché de ces deux villes : leur faute est **מְאֹד כְּבֹדָה**, « très pesante », soulignant, par ces mots, la gravité intrinsèque du péché des habitants de ces deux villes.

Les *Ps 32* et *38* vont exprimer un autre aspect de la pesanteur du péché : il est lourd à porter et il pèse sur celui qui l’a commis. Il ne s’agit plus d’une faute collective, mais d’un péché personnel pesant sur le suppliant du psaume. Les deux lamentations rapprochent la racine **כָּבַד** de **נָשָׂא**. En *Ps 32,1.4-5*, le psalmiste met en parallèle la pesanteur du péché, comparée au poids de la main de Dieu sur le pécheur, et le soulagement qui fait suite au pardon expérimenté, après l’aveu de la faute :

<p style="text-align: center;">לְדוֹד מְשֻׁכֵּל אֲשֶׁר־יִנָּשֵׂא בְּסוּי חַטָּאתָה: (v.1)</p>	<p>De David, poème. Bonheur de <i>celui à qui est portée</i> l’iniquité et à qui est couvert le péché.</p>
<p style="text-align: center;">כִּי יוֹמָם וְלַיְלָה תִּכְבֵּד עָלַי יָדְךָ נִהַפֵּד לְשׁוֹרְתִי בְּחַרְבְּנִי קִיץ סִלָּה: (v.4)</p>	<p>Car de jour et de nuit <i>pesait sur moi ta main</i>, s’altérait ma sève dans les chaleurs de l’été, pause.</p>
<p style="text-align: center;">חַטָּאתַי אֲדַיְעֶךָ וְעֹנֵי לֹא־כִסִּיתִי אֲמַרְתִּי אֹדְדָה עָלַי פֶּשְׁעֵי לִיהוָה וְאַתָּה נָשָׂאתָ עָוֹן חַטָּאתַי סִלָּה: (v.5)</p>	<p>Mon péché je te fais connaître et ma faute je n’ai pas couvert j’ai dit : « Je ferai connaître mes iniquités à YHWH » et Toi, <i>Tu as porté</i> la faute de mon péché, pause.</p>

Le psaume débute par une béatitude : « heureux celui à qui le péché est porté (enlevé) », **נָשִׂיאֵ־פֶשַׁע**, suivie par la métaphore de la main de Dieu qui pèse sur le psalmiste, indiquant la pesanteur du péché qu’il ressent sur lui-même, **עָלַי**. Au v. 5, le psalmiste avoue sa faute. À l’aveu fait suite la conscience que le Seigneur a pardonné l’impiété du péché. Si d’une part, la main de Dieu pèse, **תִּכְבֵּד**, sur le psalmiste à cause de son péché, d’autre part, le psalmiste exprime la conviction que c’est le Seigneur qui « porte » le péché et donc l’enlève, le pardonne. Ces versets nous invitent à approfondir deux aspects : la construction de **כָּבַד** avec **עַל** et le rapprochement des deux verbes **כָּבַד** et **נָשָׂא**.

Le verbe **כָּבַד**, au *qal*, est construit souvent avec la préposition **עַל** pour exprimer l’idée qu’une réalité extérieure accable des hommes, en leur faisant expérimenter une sensation de lourdeur dans leur propre chair. Mis à part notre psaume, où la main de YHWH pèse sur le psalmiste,

une telle construction revient encore 9 fois, dans divers textes bibliques, pour signaler : l'ordre de Pharaon d'appesantir la servitude des Israélites : תִּכְבֵּד הָעֶבְדָּה עַל־הָאֲנָשִׁים (*Ex* 5,9) ; la main de YHWH qui s'appesantit contre les Ashdodites à cause l'arche : וַתִּכְבֵּד יְדֵי־יְהוָה אֶל־הָאֲשְׁדּוּדִים (*IS* 5,6) ; la chevelure pesante sur Absalom : בִּי־כֶבֶד עָלָיו (*2S* 14,26) ; le combat qui s'alourdit sur Saül : הַמִּלְחָמָה עַל־שָׂאוּל : וַתִּכְבֵּד (*1Ch* 10,3)⁸⁷ ; la servitude qui pèse sur le peuple : בִּי־כֶבֶד הָעֶבְדָּה : עַל־הָעָם (*Ne* 5,15.18) ; la main de Job qui pèse sur son gémississement : יְדֵי בְבָדָה עַל־אֲנָחְתִּי (*Jb* 23,2) ; la révolte de la terre qui pèse sur elle : וַיִּכְבֵּד עָלֶיהָ פְּשָׁעָה (*Is* 24,20).

En deux autres passages, on exprime encore : 1) le souci de ne pas être à la charge de quelqu'un ; c'est David qui récusé ainsi l'invitation de son fils Absalom : וְלֹא נִכְבַּד עָלַי (*2S* 13,25) ; 2) le souci de ne pas faire peser son autorité sur quelqu'un : c'est Elihou qui, dans sa réplique à Job, dit : וְאַכְפִּי עָלַי לֹא־יִכְבֵּד (*Jb* 33,7).

Il est important de signaler que la construction de כָּבַד avec עַל montre un mouvement du haut vers le bas, signalant une pesanteur ressentie comme accablante par le haut. Dans le *Ps* 32, en effet, les deux verbes, sont opposés. Nous pouvons schématiser ainsi ces deux mouvements :

Mouvement du haut vers le bas, exprimé par עַל + כָּבַד	תִּכְבֵּד עָלַי יְדָךְ <i>Pesait sur moi, ta main</i>
Mouvement du bas vers le haut exprimé par נָשָׂא	אֲשֶׁר־י נְשִׂי־פְשָׁע Bonheur de <i>celui de qui est portée</i> l'iniquité וְאַתָּה נָשֵׂאתָ עָוֹן חַטָּאתִי <i>Et Toi, Tu as porté</i> la faute de mon péché

Par עַל + כָּבַד, l'auteur biblique décrit donc l'accablement d'une personne, dû à un poids imposé par le haut. En *Ps* 32, il s'agit du poids du péché, formulé par la métaphore de la main de Dieu qui pèse. Par נָשָׂא, on exprime le soulagement qu'une personne éprouve, lorsque quelqu'un porte son poids, la soulevant ainsi de la charge accablante qu'elle porte. Dans le psaume, celui qui porte le péché et qui soulève ainsi l'homme pécheur, c'est YHWH. Le Seigneur porte le péché de l'homme, donc Il l'enlève et pardonne ainsi celui qui a péché.

Dans le *Ps* 38, une lamentation attribuée à David, le psalmiste décrit avec des images très frappantes son état d'homme accablé par le péché. Nous retrouvons, au v. 3b, la métaphore de la main de Dieu exprimant, par un autre verbe, la même idée qu'en *Ps* 32,4 : « et est descendue sur moi, ta main », וַתִּנְחַת עָלַי יְדָךְ. Voici, donc, le mouvement de haut vers le bas déjà signalé précédemment et exprimé clairement par le verbe נָחַת. Le verset suivant décrit les innombrables fautes

⁸⁷ Dans le passage parallèle de *IS* 31,3, כָּבַד est construit avec אֶל : תִּכְבֵּד הַמִּלְחָמָה אֶל־שָׂאוּל :

du psalmiste-David qui les compare à un fardeau pesant. Nous retrouvons, encore une fois, les racines כָּבֵד et נָשָׂא côte à côte :

כִּי עֲוֹנֹתַי עֲבָרוּ רֹאשִׁי כַּמֶּשָׂא כָבֵד יִכָּבְדוּ מִמֶּנִּי:	Car mes fautes dépassent ma tête, comme <u>un fardeau pesant</u> , elles pèsent trop pour moi.
---	--

Ici, les deux racines sont synonymes et on remarque, dans le verset, un effet de redondance par la répétition de la racine כָּבֵד : les fautes sont comparées à un מֶשָׂא כָבֵד et elles pèsent, יִכָּבְדוּ. On insiste par là sur une caractéristique du péché : il est pesant, כָּבֵד, et il pèse.

À la conclusion de cette partie, voici brièvement, les données recueillies. La racine כָּבֵד est tissée par un double fil à la racine נָשָׂא : 1) le substantif מֶשָׂא – soulignant la signification de poids propre à כָּבֵד et indiquant, d’une part, le poids d’un peuple difficile à gouverner au point de devenir une charge et, d’autre part, la gravité du péché – se présente comme synonyme de כָּבֵד ; 2) le verbe נָשָׂא, jouant sur la double signification de porter et donc d’enlever, signale le fait que le Seigneur intervient : Il vient en aide à celui qui succombe sous la lourde charge de guider un peuple pesant ; Il porte lui-même, et donc enlève, le poids du péché qui accable le psalmiste⁸⁸. Les deux racines sont dans une relation d’opposition : כָּבֵד signale un mouvement de haut en bas, qui est le propre d’un poids qui descend, car il est pesant ; נָשָׂא, avec sa signification de porter, suggère au contraire le soulèvement d’un poids, mais aussi le soulagement dû au fait que quelqu’un d’autre porte, et donc enlève, un poids accablant comme peut être le fardeau du péché, ou la charge de tout un peuple.

La racine כָּבֵד comparée à נָטַל

Le verbe נָטַל apparaît dans la Bible seulement 4 fois ; trois occurrences sont au *qal* et expriment l’idée d’« imposer un poids » à quelqu’un (2S 24,12 ; Lm 3,28) et de « peser » (Is 40,15). La seule occurrence au *piel*, en Is 63,9, rend la notion de « soutenir », « soulever ». À côté du verbe, il existe une seule occurrence du substantif : il s’agit du mot נָטַל, intéressant pour notre propos, car il apparaît, en Pr 27,3, dans un contexte où la racine כָּבֵד est mentionnée deux fois :

כָּבֵד-אֶבֶן וְנָטַל הַחֹל וְכַעַס אֵוִיל כָּבֵד מִשְׁנֵיהֶם:	Pesanteur de la pierre et poids du sable, mais la colère du fou plus pesante que les deux.
--	---

On compare, dans cette maxime, la colère du fou au poids, כָּבֵד, de la pierre, et au fardeau, à la masse, נָטַל, du sable. Deux poids concrets, celui de la pierre et celui du sable, servent de comparaison au poids métaphorique de la colère de l’insensé. Au כָּבֵד de la pierre et au נָטַל du sable est

⁸⁸ En Ps 85,3 le Seigneur porte également le péché du peuple.

comparé l'état individuel d'irritabilité d'un homme, défini comme כָּבֵד, pesant. Cette pesanteur peut être vue sous deux perspectives différentes : 1) la colère d'un fou est en elle-même une réalité pesante ; 2) elle est vue comme un poids qui agresse ceux sur qui elle se déverse : l'insensé donc est une personne « lourde » pour son entourage.

Synonymes et antonymes de כָּבֵד

- La racine verbale יָקַר : « être précieux »

Nous avons vu plus haut que l'idée d'« être précieux » ou d'« être célèbre », se retrouve dans la racine hébraïque יָקַר. En Is 43,4a, יָקַר est employé comme synonyme de כָּבֵד ; dans ce verset, le Seigneur parle à Jacob/Israël en lui disant qu'il a de la valeur à ses yeux ; cette prédilection du Seigneur pour Jacob est exprimée par les racines כָּבֵד et יָקַר :

מֵאֲשֶׁר יָקַרְתָּ בְּעֵינַי נִכְבְּדְתָּ וְאֲנִי אֶהְבֶּתִּיךָ	Parce que <i>tu as du prix</i> à mes yeux, <i>tu as du poids</i> ⁸⁹ et je t'aime.
--	---

Le prophète, à l'aide de trois verbes, exprime les sentiments de Dieu envers Jacob/Israël. On observe un crescendo culminant par le verbe אָהַב : si Jacob *a du prix* aux yeux du Seigneur c'est qu'*il a du poids*, voilà pourquoi le Seigneur *l'aime*. Dans ce verset, les deux verbes sont synonymes. La valeur est exprimée en termes de pesanteur : Jacob a du prix, יָקַרְתָּ, car il a du poids, נִכְבְּדְתָּ, aux yeux de Dieu. L'accompli *niphal* peut être rendu, en français, par « tu es glorieux », comme l'ont compris la LXX et Jérôme (ἔδοξάσθης ; *gloriosus*). Intéressant est le fait que, dans ce verset, le prix de la personne est exprimée avec la racine כָּבֵד : cet homme est précieux car il a un poids substantiel. Si Jacob a de la valeur aux yeux du Seigneur, c'est qu'il possède un poids de gloire⁹⁰. La forme verbale, נִכְבְּדְתָּ, un accompli *niphal* pouvant signifier : « tu as du poids/tu es glorieux », signale, à notre avis, le poids intérieur, la valeur intrinsèque, du personnage dont il est question dans le verset. Il s'agit de Jacob/Israël, ce nom nous renvoie au premier personnage biblique, à qui le texte biblique attribue la gloire (Gn 31,1).

- La racine verbale indiquant la légèreté : קָלַל

La racine קָלַל est commune à toutes les langues sémitiques avec la signification fondamentale d'« être petit, léger, de peu de valeur »⁹¹. Le verbe, dans sa forme de base, est l'antonyme de כָּבֵד, « être pesant », exprimant la signification de « légèreté », dans un sens physique, et de « futi-

⁸⁹ J'adopte, ici la trad. de la TOB.

⁹⁰ Cf. les proverbes français et italien : « il vaut son pesant d'or » ; « vale tanto oro quanto pesa ».

⁹¹ Cf. J. SCHARBERT, « קָלַל *qll* », *GLAT*, vol. VII, 2007, col. 992-1001.

lité », c'est-à-dire « non honoré », dans un sens figuré. Suivant les conjugaisons, קלל peut assumer les significations suivantes : « rendre léger », « traiter avec mépris », « maudire ». C. Keller souligne que, dans sa signification fondamentale d'« être léger », de « ne pas avoir de poids », d'« être insignifiant », d'« être méprisable », la racine קלל a un rapport antithétique avec la racine כבד, qui signifie « être pesant », puis « être honoré », « être glorifié » ; il affirme que le développement sémantique de la racine קלל est, sous tous les aspects, opposé à celui de la racine כבד⁹².

Nous avons déjà vu le passage où Moïse, par le partage de la tâche avec d'autres hommes, allège sa charge (Ex 18,22). Nous étudions ici trois textes ; il s'agit des passages concernant : 1) l'honneur dû aux parents ; 2) le joug rendu pesant et qu'on demande d'alléger ; 3) le messie David s'humiliant jusqu'à être insignifiant.

Honorer ou maudire son père et sa mère. En Ex 20,12, nous trouvons la parole du Seigneur sur l'honneur des parents : כבד את־אב־יְהוָה וְאת־אִמֶּךָ. En Ex 21,17, le même ordre est exprimé par l'action contraire : ומקלל אביו ואמו מות יומת : celui qui maudit, *qui allège*, son père et sa mère est passible de mort. En Lv 20,9 l'ordre est réitéré avec plus de force:

כִּי־אִישׁ אִישׁ אֶשֶׁר יִקְלַל אֶת־אָבִיו וְאֶת־אִמּוֹ מוֹת יוּמָת אָבִיו וְאִמּוֹ קָלַל דָּמָיו בּוֹ:	Un homme, un homme <u>qui maudit</u> son père et sa mère, mourir il sera mis à mort, son père et sa mère <u>il a maudit</u> , son sang sur lui.
---	---

L'injonction du Seigneur, dans ce verset du Lévitique, résume les deux commandements de l'Exode. En effet, l'auteur biblique reformule ici, reprenant les mêmes expressions, les deux ordres d'Ex 20,12 et 21,17. Je me limite à signaler : a) le jeu des deux formes verbales au *piel*, une fois à l'inaccompli, puis à l'accompli ; b) la construction concentrique du verset (ABCB'A) avec au centre le danger de mort, entouré par la mention du père et de la mère, enfin, aux deux extrémités, l'action d'alléger, de maudire, ses parents⁹³. Même si à la conjugaison *piel*, l'opposition entre כבד et קלל pourrait ne pas être perçue en terme de « être pesant » et « être léger », il reste le fait que l'opposition de ces deux sens dérivés, « honorer » et « maudire », trouve sa source dans la signification fondamentale de ces deux racines exprimant deux significations qui s'opposent : כבד, « être pesant » et קלל, « être léger ».

Le joug pesant. L'opposition des deux racines est évidente dans le passage de IR 12,4.10⁹⁴ :

⁹² Cf. C. A. KELLER, « קלל qll, essere leggero », E. JENNI, C. WESTERMANN, *DTAT*, vol. 2, col. 578. Cf. aussi Victor P. HAMILTON, *Exodus, an exegetical commentary*, Grands Rapids (Michigan), Baker Academic, 2011, p.340.

⁹³ Le thème sera repris par les sages *Pr* 20,20 ; 30,11 ; on retrouve le thème encore en *Ez* 22,7.

⁹⁴ Cf. aussi le v. 9 et le passage parallèle de *2Ch* 10,4.9.10.

<p>אָבִיךָ הַקָּשָׁה אֶת־עַלְנוּ וְאַתָּה עַתָּה הַקֶּל מֵעַבְדֹת אָבִיךָ הַקָּשָׁה וּמַעֲלוֹ הַכֶּבֶד אֲשֶׁר־נָתַן עָלֵינוּ (v. 4) וְנַעֲבֹדְךָ:</p>	<p>Ton père <u>a rendu dur</u> <i>notre joug</i> et toi, maintenant, <i>allège</i> la servitude de ton père, <u>la dure</u>, <i>et le joug, le pesant</i>, qu'il a mis sur nous, et nous te servirons.</p>
<p>וַיְדַבְּרוּ אֵלָיו הַיְלָדִים אֲשֶׁר גָּדְלוּ אִתּוֹ לֵאמֹר כֹּה־תֹאמַר לְעַם הַזֶּה אֲשֶׁר דִּבְרָו אֵלֶיךָ לֵאמֹר אָבִיךָ הַכֶּבֶד אֶת־עַלְנוּ וְאַתָּה הַקֶּל מֵעַלְנוּ כֹּה תְדַבֵּר אֲלֵיהֶם קִטְצֵי עָבָה מִמָּתְנֵי אָבִי: (v. 10)</p>	<p>Et lui dirent les jeunes gens qui avaient grandi avec lui, en disant : Ainsi tu parleras à ce peuple, qui t'a parlé : « Ton père <i>a appesanti</i> <i>notre joug</i> et toi <i>allège-le-nous</i>. » Ainsi tu leur parleras : « Mon petit doigt est plus gros que les reins de mon père. »</p>

Dans le premier verset קָלֵל est opposé à קָשָׁה, les deux verbes sont au *hiphil* et il est question du joug כָּבֵד imposé par Salomon, père de Roboam. L'opposition entre כָּבֵד et קָלֵל est bien évidente au v. 10. Les deux verbes sont conjugués au *hiphil*, conjugaison causative avec le sens de « rendre pesant » et « rendre léger⁹⁵». À la conjugaison *hiphil*, donc, les deux verbes expriment bien deux actions opposées : *alléger* le joug que Salomon *a rendu pesant* et qui pèse sur le peuple.

Le messie comme un homme de rien (2S 6,20.22) : dans ce micro-récit, Mikal s'adresse à David, qui a dansé, dénudé, devant l'arche du Seigneur, en l'abaissant comme un homme de rien. La racine verbale כָּבֵד est employée ici dans un sens ironique. La réplique de David à sa femme, « c'est devant le Seigneur que j'ai dansé » (v. 21), montre que, dans ce passage, s'affrontent deux manières différentes de concevoir ce qu'est la gloire d'un homme :

<p>וַיָּשָׁב דָּוִד לְבָרֶךְ אֶת־בֵּיתוֹ וַתֵּצֵא מִיכָל בַּת־שָׁאוּל לִקְרֹאת דָּוִד וַתֹּאמֶר מִה־נִּכְבָּד הַיּוֹם מִלְּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר נִגְלָה הַיּוֹם לְעֵינֵי אִמָּהוֹת עַבְדָּיו כִּהְגִּילוֹת נִגְלוֹת אֶחָד הַרְקִים: (v. 20)</p>	<p>Et David retourna pour bénir sa maison et sortit Mikal, la fille de Saül, pour rencontrer David et elle dit : « Comme <i>il s'est glorifié</i> aujourd'hui le roi d'Israël, qui <i>s'est découvert</i> aujourd'hui aux yeux des servantes de ses serviteurs, comme <u>se découvrirait un des hommes de rien</u>.</p>
<p>וְנִקְלָתִי עוֹד מֵאֵת וְהִייתִי שֹׁפֵל בְּעֵינֵי וְעַם־הָאִמָּהוֹת אֲשֶׁר אִמְרָתָּ עִמָּם אֶכְבְּדָה: (v. 22)</p>	<p>Et <i>je m'abaiss</i>erai davantage et je serai <i>bas</i> à mes yeux et, auprès des servantes dont tu parles, auprès d'elles, <i>je serai glorifié</i>.</p>

⁹⁵ Cf. ce que Jésus dit sur le joug « léger », τὸ φορτίον μου ἐλαφρόν, (Mt 11,30) et l'allusion au joug « pesant », φορτία βαρέα, de scribes, pharisiens et docteurs de la Loi (Mt 23,4 ; Lc 11,46) ; l'auteur de la première épître johannique affirme que les commandements de Dieu ne sont pas « pesants », cf. 1J 5,3. La signification de pesanteur, qui caractérise la racine כָּבֵד, est rendue en grec par l'adjectif βαρύς, « lourd », d'où « pénible, difficile à supporter » (attribué aussi à une personne sévère) et le verbe βαρύνω, « peser sur », au sens propre et figuré ; au passif le verbe signifie « être écrasé » par quelqu'un. Cf. Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*, nouvelle éd. mise à jour, Paris, Klincksieck, 1999, p. 165-166. Pour l'emploi de ce vocabulaire dans la LXX et le NT, cf. G. SCHRENK, « βάρος, βαρύς, βαρῶ », *GLNT*, vol. II, 1966, col. 105-128.

Dans ces versets, plus que de l'honneur, il est bien question de la gloire de David : la LXX et Jérôme l'ont bien compris ainsi, en rendant le verbe **כָּבֵד** au *niphal* par $\delta\epsilon\delta\acute{o}\xi\alpha\sigma\tau\alpha\iota$ et *gloriosus fuit* (cf. 2S 6,20). Dans la réponse de David à Mikal, présentée comme fille de Saül et non comme femme de David, on remarque une relation d'antonymie entre **כָּבֵד** et **קָלַל** : à l'accompli *niphal* avec *waw* conversif, וּנְקַלְתִּי, « et je serai insignifiant », auquel s'ajoute l'expression « et je serai bas », וְהִיִּיתִי שָׁפֵל, s'oppose le verbe à l'inaccompli du *niphal*, אֶכְבְּדָה.

À l'idée d'être léger et donc d'être insignifiant, s'oppose l'idée d'avoir du poids et donc d'être glorifié. Mikal a jugé le geste de David, dansant en pagne devant l'arche, come déshonorant, alors que David, qui a dansé devant le Seigneur, voit en ce geste d'abaissement le fondement de sa glorification future. C'est ce que les servantes, contrairement à Mikal, ont compris.

Le verbe כָּבֵד : du poids à la gloire

Nous avons dit plus haut que le verbe **כָּבֵד** est un verbe statif, indiquant un état, lié à la notion de pesanteur. Le verbe assume, à partir de son premier sens d'« être pesant », des significations différentes selon les conjugaisons. En hébreu, sept *binyanîm* déploient l'idée fondamentale, liée aux racines verbales, selon différentes modalités.

Voici un schéma du verbe **כָּבֵד**, qui essaie de rendre compte de l'ensemble de ses significations selon les *binyanîm* et les modalités verbales :

Modalités	<i>Binyanîm</i>	Significations de כָּבֵד
verbe simple	<i>qal</i>	être pesant, peser sur
simple passif	<i>niphal</i>	avoir du poids, être glorifié, se glorifier
simple réfléchi	<i>hithpael</i>	se multiplier
intensif	<i>piel</i>	donner du poids, honorer
intensif passif	<i>poual</i>	être honoré
causatif	<i>hiphil</i>	rendre pesant, appesantir
causatif passif	<i>hophal</i>	aucune occurrence

Nous nous intéressons, dans le cadre de ce chapitre, à un emploi de l'inaccompli *piel*, qui semble être très significatif aux fins de notre enquête, puis à l'emploi du *niphal*, comme conjugaison exprimant l'action d'être glorifié ou de se glorifier.

- L'emploi de l'inaccompli du *piel*

Nous avons vu que le verbe au *piel* rend en général l'idée de *donner du poids* à quelqu'un, dans le sens de *l'honorer*. Mais il y a un emploi spécifique de *l'inaccompli piel* revenant dans des passages où s'amorce un mouvement de réciprocité dans l'honneur. Le texte qui nous intéresse ici est un passage du premier livre de Samuel où le Seigneur, par l'entremise d'un homme de Dieu, adresse un reproche au prêtre Éli pour avoir honoré ses fils plus que Dieu : « pourquoi ... *as-tu honoré* tes fils plus que moi ? », וּבְנֵי יִקְלוּ (1S 2,29). Au verset suivant, le Seigneur énonce une maxime qui met en parallèle deux façons de se comporter envers Dieu (v. 30d) :

כִּי־מְכַבְּדֵי אֲכַבֵּד וּבְנֵי יִקְלוּ:	Car ceux qui m'honorent, j'honore et ceux qui me méprisent, seront dédaignés.
--	--

On remarque l'opposition de deux formes verbales au *piel* à deux formes verbales au *qal*, signifiant les deux niveaux différents du propos : des actions intensives, כִּי־מְכַבְּדֵי אֲכַבֵּד, exprimées par le même verbe et indiquant une action du Seigneur, opposées à deux actions simples, וּבְנֵי יִקְלוּ, exprimées par deux verbes, signalant la notion de mépris⁹⁶ et de déshonneur. Ceux qui méprisent le Dieu d'Israël, perdent leur poids, « seront légers », donc « seront déshonorés », comme l'a compris la LXX (ἀτιμωθήσεται). On pourrait dire également que ceux qui méprisent le Seigneur agissent à la légère, car eux-mêmes sont et seront légers (cf. l'image de la bale en Ps 1,4)⁹⁷.

⁹⁶ Le verbe בָּזָה, « mépriser », indique souvent le mépris adressé à YHWH, à David, au serviteur. Cf. M. GÖRG, « בָּזָה, bāzâ », *GLAT*, vol. I, 1988, col. 1171-1182.

⁹⁷ Cf. aussi les textes suivants :

וְאֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי־יִקְלַל אֱלֹהֵיו וְנָשָׂא חַטָּאתוֹ:	Et aux fils d'Israël tu parleras ainsi : « l'homme qui maudit son Dieu portera [le poids de] son péché » (Lv 24,15)
תְּקַל תְּקוּלָתָהּ בְּמֵאֻנָּה א וְהִשְׁתַּכַּחַתָּ חֲסִיר:	Pesé : Tu as été pesé dans la balance et tu as été trouvé insuffisant [léger] (Dn 5,27)

Celui qui méprise le Seigneur perd son honneur et perd aussi tout son poids, alors que YHWH donne du poids, honore ceux qui l'honorent. En *IS* 2,29-30, le Seigneur fustige le comportement sacrilège, blasphématoire et irrévérent des fils d'Éli envers Dieu et envers les Israélites qui offrent un sacrifice au temple de Silo. Émerge, ici, la question concernant l'identité de ceux qui honorent le Seigneur et de leur agir ; une réponse est donnée en *Pr* 14,31 où revient le participe *piel* : c'est l'homme, faisant grâce à l'indigent, qui honore le Dieu Créateur :

עֲשֶׂהוּ וּמְכַבְּדוּ חֲנִן אֲבִיוֹן: עֲשֶׂהוּ עֲשֶׂהוּ עֲשֶׂהוּ	Qui opprime le faible outrage Celui qui l'a fait et l'honore, qui a pitié du pauvre.
--	--

La maxime présente la construction chiasmique : ABCB'A' avec, au centre, un participe indiquant le Dieu Créateur. Le verbe *כָּבַד* s'oppose à *חָרַף*, une racine verbale employée souvent pour indiquer une attitude d'insulte, d'outrage, de blasphème, contre le Seigneur. Dans la Bible, l'action d'insulter, exprimée par cette racine dans le sens de « mépriser », est en opposition à *כָּבַד* au *piel*, « considérer important, digne d'honneur », « honorer » ; souvent l'outrage vise à accentuer sa propre grandeur, son pouvoir⁹⁸. Aux deux extrémités du chiasme, les deux participes, *עֲשֶׂה* et *חֲנִן*, indiquent les actions posées par les deux sujets envers le faible et le pauvre : l'un l'opprime, l'outrage, l'autre lui fait grâce. Traiter avec dignité les miséreux c'est donc honorer le Seigneur.

- L'emploi singulier du *niphal*

Le *niphal* indique l'action simple à la voie passive ou réfléchie. Au *niphal*, le verbe *כָּבַד* assume les significations suivantes : « avoir du poids », « être glorifié », « se glorifier ». Dans le cadre de notre enquête, nous nous intéressons au participe *niphal* et à l'emploi de l'inaccompli.

Le participe *niphal* indique, en général, des hommes qui, par leur relation avec Dieu, par leurs actions, par leur rang social, se sont distingués et sont donc dignes de gloire. Ce participe au singulier⁹⁹, *נִכְבָּד*, revient, en effet, pour désigner les personnages suivants : Sichem (*Gn* 34,19), Samuel (*IS* 9,6), David (*IS* 22,14) et ses preux (*2S* 23,19.23 et par.). Avec l'article, le participe revient une seule fois en *Dt* 28,58c, dans un passage invitant à mettre en pratique la *Torah* et à craindre le Nom du Seigneur :

לִירְאָה אֶת־הַשֵּׁם הַנִּכְבָּד וְהַנּוֹרָא הַזֶּה אֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ	Pour craindre ce nom glorieux et redoutable, YHWH ton Dieu.
---	--

⁹⁸ Cf. E. KUTSCH, « חָרַף hrp II », *GLAT*, vol. III, 2003, col. 263.

⁹⁹ Au pluriel, le terme indique les notables (*Nb* 22,15 ; *Is* 3,5 ; *Is* 23,8.9 ; *Na* 3,10 ; *Ps* 149,8).

Le participe indique donc exclusivement : 1) des hommes dignes de gloire ; 2) le nom glorieux du Dieu d'Israël. Une seule fois, le participe est au féminin pluriel, indiquant les paroles glorieuses au sujet de Sion, la cité de Dieu (*Ps* 87,3) :

<p>נְכֹבְדוֹת מְדַבֵּר בָּךְ עִיר הָאֱלֹהִים סְלָה:</p>	<p><i>Des choses glorieuses</i> ont été dites sur toi, ville de Dieu, pause.</p>
---	--

Au sujet de la ville de Jérusalem, l'on dit des נְכֹבְדוֹת, des choses glorieuses¹⁰⁰.

Les occurrences verbales à l'inaccompli et à l'accompli *niphal* signalant encore :

1) *la glorification de Dieu* : c'est le Seigneur qui parle de sa glorification en *Ex* 14,4.17 : וְאֶנְכַבְּדָהּ בְּפָרְעֹה וּבְכָל־חֵילוֹ, « Je me glorifierai en Pharaon et toute son armée », (l'inaccompli *niphal* est ici au cohortatif) ; une formulation similaire se rencontre en *Lv* 10,3¹⁰¹ : « et je serai glorifié devant tout le peuple », וְעַל־פְּנֵי כָל־הָעָם אֶנְכַבֵּד,

2) *la glorification du messie David* (*2S* 6,20.22) : נְכַבֵּד (v. 20)/אֶנְכַבְּדָהּ (v. 22) ; ce deuxième emploi du verbe est au mode cohortatif comme les occurrences d'*Ex* 14, pour signaler, encore une fois, que YHWH et son messie ont le même langage ;

3) *la glorification de Jacob/Israël* en *Is* 43,4¹⁰² ; c'est Dieu qui parle à son élu en disant : וְקִרְתִּי בְעֵינֵי נְכֹבְדָתִי וְאֲנִי אֶהְבֵּתֶיךָ ; et celle du *serviteur isaien* en *Is* 49,5 qui parle de sa future glorification : וְאֶנְכַבֵּד בְּעֵינֵי יְהוָה, « et je serai glorifié aux yeux du Seigneur ».

La Bible présente ainsi divers personnages qui seront glorifiés : le Dieu d'Israël et les hommes qu'Il a choisis : David, le roi-messie, Jacob comme représentant du peuple, et le mystérieux serviteur d'Isaïe.

¹⁰⁰ Pour l'étude de ce psaume, je renvoie à la partie consacrée à l'analyse de la racine כָּבַד dans le Psautier.

¹⁰¹ Cf. aussi *Ag* 1,8 où le Seigneur sera glorifié lorsque les Israélites reconstruiront son Temple à la montagne de Dieu :

<p>עֲלוּ הַהָר וְהִבֵּאתֶם עֵץ וּבְנֵוּ הַבַּיִת וְאֶרְצוּהוּ (וְאֶנְכַבֵּד) [וְאֶנְכַבְּדָהּ] אָמַר יְהוָה:</p>	<p>Montez à la montagne, et apportez du bois et bâtissez la maison, et j'y trouverai plaisir et je serai glorifié, dit le Seigneur.</p>
--	---

¹⁰² Dans ce verset, le verbe כָּבַד est à l'accompli.

Bilan conclusif

Dans cette deuxième partie, nous avons comparé le verbe כָּבֵד aux autres verbes qui, en hébreu, indiquent l'action de peser ou d'apprécier. On pèse ou on apprécie quelque chose ou quelqu'un qui a du poids, qui a une pesanteur substantielle. Le poids de ces réalités, ou de ces divers personnages, est intérieur, il s'agit d'un poids objectif et non imposé de l'extérieur. Le poids, la pesanteur, indiqué par כָּבֵד, est intrinsèque à la chose, à la personne elle-même ; un poids que l'on peut peser et évaluer.

À ce premier sens, s'ajoutent des sens figurés : 1) la charge d'une lourde responsabilité ; 2) mais également un peuple « pesant », difficile à gouverner ; 3) le poids du péché collectif (Sodome et Gomorrhe), mais aussi du péché personnel, vu comme un fardeau difficile à porter. Les divers exemples susmentionnés dévoilent la signification fondamentale de l'adjectif et du verbe כָּבֵד à la conjugaison du *qal*, indiquant dans un sens *concret*, la pesanteur intrinsèque d'une partie du corps humain (cheveux), et le sentiment de pesanteur qu'elle cause ; l'adjectif indique également le mauvais fonctionnement d'un organe, dû à un dysfonctionnement (cf. langue et bouche de Moïse en *Ex* 4,10) ou à la vieillesse (cf. les yeux de Jacob en *Gn* 48,10).

Dans un sens *métaphorique*, כָּבֵד signale également : 1) la *pesanteur* d'un peuple rebelle ou pécheur et la pesanteur de groupements humains, pour indiquer leur importance ou leur multitude ; 2) le poids de réalités extérieures qui accablent l'homme (famine, deuil, servitude, joug imposé, combat, colère d'un fou), mais également la pesanteur propre au péché, ressentie par l'homme comme une charge pesante. En résumé, on peut affirmer que כָּבֵד, dans sa signification fondamentale, exprime le poids de différentes réalités qui accablent l'homme et tombent sur lui comme un grave fardeau.

L'opposition כָּבֵד/קָלָל, nous a fait saisir la signification de כָּבֵד au *piel* : 1) donner du poids à son père et sa mère, les honorer et ne pas les maudire, en les rendant légers ; 2) mais également rendre léger le joug du peuple qu'un roi a rendu pesant. Par l'emploi de la racine קָלָל, l'auteur de 2S nous a montré le mouvement d'abaissement du messie David avant d'être glorifié.

Dans les emplois de l'inaccompli *piel*, nous avons vu émerger une réciprocité dans l'honneur entre le Seigneur et ceux qui l'honorent, alors que les formes verbales à l'accompli et à l'inaccompli *niphal* brossent : 1) la glorification du Seigneur ; 2) la glorification du messie David, de Jacob et du serviteur isaïen.

À la conclusion de cette partie, voici le tableau, présenté plus haut, mais complété en y insérant les synonymes et les antonymes du verbe כָּבֵד :

Relation à כְּבוֹד/כִּבְד	Substantifs	Verbes
<i>Synonymie</i>	מָשָׂא ; נֶטֶל ; נָגַה ; תַּפְאֲרָת ; הִדָּר ; הוֹד	יָקַר
<i>Association</i>	עֲנָוָה ; יְשׁוּעָה ; חַי ; פְּנִים ; חֲכָמָה ; עֵשֶׂר ; עֵז ; שְׁפָל־רוּחַ ; אֹזֶר ; תְּהִלָּה	אָהַב ; נָשָׂא ; רוּם ; שָׁפַל ; מְרִים רֵאשִׁי
<i>Prédication</i>	- Le כְּבוֹד des hommes (Jacob ; Joseph ; roi-messie ; femme gracieuse ; sages) - Le כְּבוֹד de YHWH - Le כְּבוֹד du Nom (שְׁמוֹ), de la Louange (תְּהִלָּתוֹ), du Règne (מְלְכוּתוֹ)	שָׁקַל ; מָלָא ; רוּם
<i>Opposition</i>	גְּאָוָה ; הֶבֶל ; רִיק ; כְּלִמָּה ; קִלּוֹן	חָרַף ; בָּזָה ; קָלַל ; שָׁפַל

L'étude sémantique menée jusqu'ici démontre que l'on ne peut pas appréhender le sens plénier du substantif כְּבוֹד et du verbe כִּבְד sans prendre en compte les multiples relations sémantiques que ces deux termes tissent avec d'autres mots. Ces relations constituent, à notre avis, le fondement sur lequel les auteurs bibliques vont s'appuyer pour penser et exposer une théologie du כְּבוֹד.

3. Poids et gloire : quel lien ?

À travers cette enquête sémantique sur la racine כִּבְד, un constat s'impose de soi : employant un même vocabulaire, les auteurs bibliques parlent de réalités opposées. Ils décrivent, d'une part, des expériences de pesanteur, des réalités pesantes, comme celle d'une lourde chevelure jusqu'à la famine, à la servitude et au péché qui accablent l'homme physiquement et psychiquement. Ils désignent, d'autre part, l'honneur et la gloire comme une réalité intrinsèquement liée à l'être des hommes et de Dieu. En outre, nous avons vu émerger des éléments qui nous aident à décrire la notion de poids véhiculée par cette racine hébraïque.

L'adjectif כִּבְד, comme le fait remarquer C. Westermann, indique au sens propre du terme « le poids qui pèse¹⁰³ », c'est-à-dire une réalité humaine, ou autre, dans sa pesanteur. L'homme biblique, comme l'affirme cet auteur, expérimente l'être lourd, l'être pesant, comme un fardeau, une charge, que son corps doit supporter. Nous avons vu également que les formes verbales peuvent être expliquées, elles aussi, à partir de la signification fondamentale du verbe כִּבְד, exprimant l'être pesant d'une personne, d'un organe ou d'un membre du corps, d'un animal, d'une chose ou autre réalité. En effet, les occurrences du verbe, aux conjugaisons *qal* et *hiphil*, traduisent en langage l'expérience de pesanteur que l'homme vit souvent dans son corps, c'est-à-dire le fait de « supporter le poids » d'une réalité qui tombe sur lui et l'accable, ou encore de « peser sur quel-

¹⁰³ Cf. C.WESTERMANN, « KBD Essere pesante », *DTAT*, col. 687-688.

qu'un », de « rendre pesant », d'« appesantir », d'« alourdir » quelque chose. Mais, avant de définir la notion de « poids » qui se dégage de la racine כבד, je voudrais arrêter brièvement mon attention sur un mot dérivé de cette même racine ; il s'agit du terme כֶּבֶד désignant le « foie » en tant qu'organe lourd.

Excursus : le foie, un organe lourd

Le substantif כֶּבֶד, « foie¹⁰⁴ », revient 14 fois dans la Bible (*Ex* 29,13.22 ; *Lv* 9x ; *Ez* 21,26 ; *Pr* 7,23 ; *Lm* 2,11), dont 13 à propos d'animaux. Le mot indique en général le lobe du foie (11x), comme morceau choisi destiné au sacrifice. En *Pr* LXX 7,23, il désigne le foie du cerf¹⁰⁵ percé par la flèche du chasseur et, en *Ez* 21,26, il indique l'inspection du foie, comme pratique divinatoire du roi de Babylone. En *Lm* 2,11, le mot est employé métaphoriquement pour indiquer la douleur profonde du prophète face au désastre qui s'est abattu sur Jérusalem. *Pr* 7,23 du TM et *Lm* 2,11 ce sont les seules occurrences où כֶּבֶד désigne, dans la Bible, le foie de l'homme.

Le foie, étant la plus grande des glandes du corps, soit de l'homme soit de l'animal, est bien connu dans l'Antiquité. Le terme hébreu כֶּבֶד, dérivant de la racine כבד, « être pesant », provient du fait que le poids de cet organe est considérable, il peut atteindre chez l'homme adulte environ 1,5 kilo. Le mot se retrouve aussi dans d'autres langues sémitiques, comme en accadien et en ougaritique. En effet, pour désigner le foie, l'akkadien utilise le mot *kabittu* qui dérive de *kabātu* « être lourd », correspondant à l'hébreu כֶּבֶד « être lourd », d'où כֶּבֶד « foie ».

Dhorme signale que le foie a joué un immense rôle dans la divination chez les Accadiens, et, comme organe important du corps, il vient immédiatement après le cœur, *libbu*. En akkadien, le « foie » est surtout *le siège des émotions sensibles*. La joie peut se localiser dans cet organe, comme du reste dans le cœur, et on parlera d'« illumination du foie », d'« éclat du foie », pour signifier le débordement joyeux du cœur. Le bonheur est décrit suivant trois phases : tout d'abord il y a le *bien-être du corps*, suivent *la joie du cœur* et *l'illumination du foie*. Le verbe « exulter » est employé indifféremment soit avec *libbu* soit avec *kabittu*, pour signifier justement le cœur

¹⁰⁴ Pour les données recueillies ici sur le sujet, cf. Edouard DHORME, *L'emploi métaphorique des noms des parties du corps en hébreu et en akkadien*, Librairie Orientaliste P. Guthner, 1963, pp. 128-130, et Hans Walter WOLFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève, 1973, p. 63-64.

¹⁰⁵ C'est le texte grec de la LXX qui compare le jeune homme tombé dans les filets de la séductrice à un cerf : « ainsi qu'un cerf frappé d'une flèche au foie » ; l'animal est absent du TM, de la Vg, mais présent dans le Tg. Pour le TM il s'agit plutôt du foie du jeune homme. Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, note a 3,9, p. 203 ; André LELIÈVRE, Alphonse MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. III, Chapitres 1-9, Paris, Cerf, 2000, p. 162.

débordant de joie¹⁰⁶. Comme la joie, *la tristesse* se localise, elle aussi, dans le foie aussi bien que dans le cœur. Le foie, en tant qu'organe sécrétant la bile (en grec *χολή*, d'où dérive le mot colère), est aussi *le siège de la colère*. En outre, la langue accadienne emploie le mot *kabittu* comme synonyme du mot *libbu* dans les phrases où le cœur est considéré comme *organe du désir*. L'hébreu n'a pas suivi l'assyrien dans les diverses acceptions de כֶּבֶד, « foie ». En araméen, l'usage de כבד, dans le sens d'« être en colère », est une réminiscence de la localisation de la colère dans le foie¹⁰⁷.

Comme nous l'avons dit plus haut, en nous appuyant sur les données de E. Dhorme, en accadien le foie est, à côté du cœur, l'organe le plus important. Étant donnée l'importance de l'examen du foie comme pratique divinatoire, dans le monde accadien et dans le monde ancien, H. W. Wolff s'étonne que, dans les textes de l'AT, le terme ne soit mentionné que 14 fois en tout. Wolff se demande si cette réserve des auteurs de l'AT, qui mentionnent si peu le mot כֶּבֶד, « foie », ne pourrait pas être expliquée par une opposition aux pratiques divinatoires païennes dont le texte biblique présente une trace en Ez 21,26. Dans le passage de Pr 7,23, un jeune homme séduit par une femme étrangère est comparé à un bœuf (ou un cerf) pris au piège « *jusqu'à ce qu'une flèche lui perce le foie* ». Cette phrase, d'après le contexte (cf. v. 22-27), suggère le danger de mort qui guette le jeune homme. Wolff déduit de ce texte que, dans le monde ancien, on est bien conscient que le foie est un organe très sensible et indispensable à la vie.

Nous avons vu plus haut que, dans tout l'AT, existe un autre passage, situé dans le livre des Lamentations, qui mentionne de façon explicite le foie de l'homme :

כָּלוּ בְדַמְעוֹת עֵינַי חֲמַרְמְרוּ מֵעַי נִשְׁפָּדָה לְאַרְצָא כְּבִדִי עַל-שִׁבְרַת בְּתֵעַמִי בְּעֵטוֹף עוֹלָל יוֹנֵק בְּרַחֲבוֹת קִרְיָה	sont consumés de larmes, mes yeux, frémissent mes entrailles, <i>s'épand à terre mon foie</i> pour le brisement de la fille de mon peuple, quand défaillent enfants et nourrissons sur les places de la Cité. (<i>Lm</i> 2,11)
--	--

Le poète, décrivant ainsi une douleur sans mesure, « dans sa tristesse, n'est plus du tout maître de ses sentiments intimes ; sa vie elle-même semble s'écouler avec son foie¹⁰⁸. » Comme en accadien, ce passage parle du foie comme d'un organe où réside la tristesse. Pour les passages de certains psaumes (cf. Ps 16,9 ; 30,13 ; 57,9 ; 108,2), Wolff suggère de lire le mot *kabéd* au lieu du mot *kabôd*, présent dans le texte massorétique : « le foie serait alors le sujet d'une allégresse éclatante ».

¹⁰⁶ Cf. E. DHORME, *L'emploi métaphorique ...*, p. 129.

¹⁰⁷ « L'akkadien et l'hébreu se rejoignent dans la désignation de la bile et de la vésicule biliaire par un dérivé de מרר « être amer » : akkadien *martu* (pour *marratu*), hébreu מִרְרָה et מִרְרָה ». Cf. E. DHORME, *L'emploi métaphorique ...*, p. 130.

¹⁰⁸ H. W. WOLFF, *Anthropologie ...*, p. 64.

tante comme souvent en accadien¹⁰⁹. » Nous verrons par la suite s'il est convenable, ou pas, de suivre cette suggestion de Wolff.

La seule occurrence du mot כְּבֹד que la LXX traduit par τὰ ἥπατά, utilisant le pluriel du mot grec ἥπαρ « foie », est celle de Gn 49,6 sur laquelle nous reviendrons dans la suite de notre recherche.

En conclusion, nous pouvons rassembler les données qui ont émergé et qui sont intéressantes pour notre propos. Le foie, cet organe important et « pesant », a été perçu dans l'Antiquité comme *siège des émotions sensibles* et en particulier de la *joie*, qui a comme conséquence l'*illumination du foie*, cependant il a été aussi perçu comme lieu du corps où se localise la tristesse et aussi comme *siège de la colère* et *organe du désir*. Le foie est aussi l'organe qui contient la plus haute teneur en sang de tout l'organisme et, dans les textes bibliques, le sang est considéré comme la vie de l'homme (Gn 9,4 ; Lv 17,11)¹¹⁰. Dès l'Antiquité on sait, en outre, que le foie est un organe très sensible et indispensable à la vie. L'épanchement du foie sert de métaphore pour exprimer une douleur sans mesure, une immense tristesse.

Quelle notion de poids ?

Les occurrences de l'adjectif et du verbe כָּבַד embrassent des réalités assez diverses. L'éventail des expériences décrites, dans divers passages bibliques, va des expériences néfastes, passant par d'autres plutôt neutres, pour arriver à des expériences positives et même éminemment positives.

Pour mieux cerner les liens et les échos mis en œuvre entre plusieurs textes, il m'a semblé opportun d'ordonner les différentes occurrences, où la racine exprime sa signification fondamentale d'« être pesant », suivant un ordre thématique. Il en a résulté le tableau suivant, dans lequel je mets en parallèle les occurrences de l'adjectif et celles du verbe, aux formes *qal* et *hiphil*. Le tableau met bien en évidence les réalités et les expériences humaines définies comme כָּבַד, « lourdes » :

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 64.

¹¹⁰ Cf. Robert DAVID, *Parabole* vi/3, 1984, accessible au lien suivant : http://www.interbible.org/interBible/decouverte/archeologie/2010/arc_101210.html

Expériences humaines ou autres réalités, définies par l'adjectif כָּבֵד	Expériences humaines ou autres réalités, définies par le verbe כָּבֵד (au <i>qal</i> et au <i>hiphil</i>)
<p><i>Phénomènes naturels et animaux :</i></p> <ul style="list-style-type: none"> - la <i>vermine</i> (Ex 8,20), les <i>sauterelles</i> (Ex 10,14) - la <i>peste</i> des animaux (Ex 9,3) - la <i>grêle</i> (Ex 9,18.24) - des <i>troupeaux</i> très lourds montent d'Égypte (Ex 12,38) - la <i>nuée</i> pesante (Ex 19,16) 	
<p><i>Groupements humains pesants ou imposants :</i></p> <ul style="list-style-type: none"> - <i>cortège</i> funèbre de Jacob (Gn 50,9) - le <i>peuple</i> d'Edom (Nb 20,20) ; la <i>suite</i> de la reine de Saba (IR 10,2 ; 2Ch 9,1) - des <i>troupes pesantes</i>, imposantes (2R 6,14 ; 18,17 ; Is 36,2) 	<p><i>Réalités humaines pesantes ou imposantes :</i></p> <ul style="list-style-type: none"> - le <i>combat</i> pesant contre les Benjaminites (Jg 20,34) - le <i>combat</i> pesant contre Saül (IS 31, 3 ; ICh 10,3) - la <i>flotte</i> de Tyr pesante au cœur des mers (Ez 27,25)
<p><i>Expériences qui touchent la chair de l'homme :</i></p> <ul style="list-style-type: none"> - la <i>famine</i> (Gn 12,10 ; 41,31 ; 43,1 ; 47,4 ; 47,13) - <i>lamentation</i> et <i>deuil</i> pour la mort de Jacob (Gn 50,10.11) - <i>bouche</i>, <i>langue</i> et <i>main</i>s de Moïse (Ex 4,10 ; 17,12) - <i>cœur</i> de Pharaon (Ex 7,14) - un <i>peuple</i> à la <i>langue</i> pesante, épaisse (Ez 3, 5) 	<p><i>Expériences qui touchent la chair de l'homme :</i></p> <ul style="list-style-type: none"> - les <i>yeux</i> de Jacob pesants de vieillesse (Gn 48,10) - la <i>main</i> de la maison de Joseph s'appesantit (Jg 1,35) - Pharaon appesantit <i>son cœur</i> (Ex 8,11.28 ; 9,7) ; lui et ses serviteurs (Ex 9,34) - Pourquoi appesantiriez-vous <i>votre cœur</i> comme Pharaon ? (2 occurrences <i>au piel</i> en 2S 6,6) - la <i>servitude</i> qui pèse (Ex 5,9 ; Ne 5,18) - <i>ma détresse</i> pesante plus que le sable (Jb 6,3) - <i>ma main</i> pèse sur mon gémissement (Jb 23,2)
<p><i>Le peuple d'Israël, un peuple pesant :</i></p> <ul style="list-style-type: none"> - la lourde <i>tâche/parole</i> de juger le peuple (Ex 18,18) - le <i>peuple</i> est pesant pour Moïse (Nb 11,14) - ton (de Dieu) <i>peuple</i>, si nombreux, important (IR 3,9) - un <i>peuple</i> lourd d'iniquité (Is 32,2) 	<p><i>Le peuple d'Israël, un peuple aux oreilles pesantes :</i></p> <ul style="list-style-type: none"> - « appesantis <i>ses oreilles</i>... » (Is 6,10) - « ils ont appesanti <i>leurs oreilles</i> pour ne pas entendre » (Za 7,11)
<p><i>Le poids du joug :</i></p> <ul style="list-style-type: none"> - le <i>joug</i> « pesant » infligé au peuple par Salomon (4x) (IR 12,4.11 ; 2Ch 10,4.11) 	<p><i>Le poids du joug :</i></p> <ul style="list-style-type: none"> - « ton père a rendu pesant <i>notre joug</i> » (IR 12,10 ; 2Ch 10,10) - « mon père a rendu pesant <i>votre joug</i> » (IR 12,14) - « je rendrai pesant <i>votre joug</i> » (2Ch 10,14) - « les gouverneurs <i>avaient pesé sur le peuple</i> » (Ne 5,15) - « sur le vieillard tu as appesanti <i>ton joug</i> » (Is 47,6)
<p><i>Le poids du péché :</i></p> <ul style="list-style-type: none"> - les <i>fautes</i>, un pesant fardeau (Ps 38,5) 	<p><i>Le poids du péché :</i></p> <ul style="list-style-type: none"> - le <i>péché</i> de Sodome est très pesant (Gn 18,20)

<ul style="list-style-type: none"> - pesante est la <i>colère</i> de l'insensé (<i>Pr</i> 27,3) - un peuple lourd d'<i>iniquités</i> (<i>Is</i> 32,2) 	<ul style="list-style-type: none"> - « <i>mes fautes...</i> pèsent sur moi » (<i>Ps</i> 38,5) - « <i>sa révolte</i> pèse sur elle [la terre] » (<i>Is</i> 24,20) - « malheur à celui qui fait peser sur lui des <i>gages</i> » (<i>Ha</i> 2,6)
<p><i>Le poids des hommes :</i></p> <ul style="list-style-type: none"> - <i>Abraham</i>, un homme pesant en troupeaux, argent et or (<i>Gn</i> 13,2) - <i>Moïse</i>, un homme à la bouche, langue et mains pesantes (<i>Ex</i> 4,10 ; 17,12) - <i>Pharaon</i>, un homme au cœur pesant (<i>Ex</i> 7,14 et par.) - le <i>prêtre Eli</i>, un <i>homme</i> vieux et pesant (<i>IS</i> 4,18) - le <i>roi juste</i> et les <i>princes droits</i> : comme l'ombre d'un rocher pesant (<i>Is</i> 32,2) 	<p><i>Le poids des hommes :</i></p> <ul style="list-style-type: none"> - « <i>nous</i> ne pèserons pas sur toi » (<i>2S</i> 13,25) - <i>la chevelure</i> qui pèse sur Absalom (<i>2S</i> 14,26) - « <i>mon autorité</i> ne pèsera pas sur toi » (<i>Jb</i> 33,7) - « et ton cœur t'a élevé <i>pour te glorifier</i> » (<i>2Ch</i> 25,19)
	<p><i>Le poids de Dieu :</i></p> <ul style="list-style-type: none"> - « <i>la main</i> de YHWH s'appesantit sur... » (<i>IS</i> 5,6) - « <i>la main</i> de Dieu était très pesante » (<i>IS</i> 5,11) - « <i>ta main</i> pesait sur moi » (<i>Ps</i> 32,4) - « <i>la main</i> de YHWH n'est pas trop courte pour sauver, ni <i>son oreille</i> pas trop pesante pour entendre » (<i>Is</i> 59,1) - « il a alourdi <i>ma chaîne</i> » (<i>Lm</i> 3,7)
	<p><i>Dieu donnant du poids :</i></p> <ul style="list-style-type: none"> - « C'est moi qui ai appesanti <i>son cœur</i> » (<i>Ex</i> 10,1) - « l'avenir donnera du poids [rendra glorieuse] à <i>la route de la mer</i> » (<i>Is</i> 8,23) - « je leur redonnerai du poids... » (<i>Jr</i> 30,19)

Du tableau ci-dessus émergent non seulement des thèmes communs, des réalités et expériences diverses que le texte biblique définit comme « pesantes », mais aussi ce qui est plus spécifique à l'usage biblique de l'adjectif et du verbe, aux conjugaisons mentionnées. Les auteurs ou les rédacteurs du texte biblique utilisent l'adjectif et le verbe כָּבֵד pour désigner comme « pesantes » soit des communautés humaines, soit des réalités, y compris le péché, qui touchent l'homme dans son corps, soit encore l'agir même de Dieu.

- Un emploi singulier de l'adjectif

Le premier élément qui apparaît du tableau ci-dessus est l'usage assez étonnant de l'adjectif כָּבֵד dans livre de l'Exode. Le mot est employé, dans ce deuxième livre de la *Torah*, pour définir la pesanteur de certains insectes, vermine et sauterelles, de la peste qui décime les animaux, mais aussi des phénomènes naturels, tels que la grêle et la nuée. Le terme désigne plus loin des troupeaux de petit et gros bétail.

Cet emploi si spécifique de l'adjectif paraît donc être une caractéristique du livre de l'Exode. Une question émerge : y a-t-il un projet littéraire que le rédacteur du livre veut déployer dans son œuvre par un usage si singulier de ce terme ? Nous essayerons d'en rendre compte dans le prolongement de notre recherche.

- Groupements humains pesants ou imposants

Divers passages caractérisent comme « pesants » – dans les sens de gravité, de grandeur, d'importance, de prestige – des groupements d'hommes comme le cortège funèbre de Jacob, ou le nombreux peuple d'Edom. On qualifie, par le même adjectif, la majesté du cortège de la reine de Saba se rendant chez Salomon, la richesse de la flotte marchande de Tyr, et l'imposant déploiement des troupes, des armées d'un roi, qui, hélas, peuvent déchaîner des combats pesants et meurtriers. La réalité du combat est exprimée aussi par l'expression : « *la main de... s'appesantit sur ...* ». C'est la main de la maison de Jacob qui s'appesantit sur les Amorites et, en *IS*, c'est la main de YHWH qui s'appesantit sur les habitants d'Ashdod, pour libérer l'arche de Dieu qui se trouve en captivité.

- Expériences de pesanteur touchant la chair de l'homme

D'autres textes dirigent notre attention vers des expériences sensorielles qui touchent l'homme dans sa chair. La famine et la mort sont les deux premières réalités de la vie humaine à être définies par l'adjectif כָּבֵד. Le texte biblique nous montre d'emblée des hommes touchés dans leur réalité charnelle, corporelle, caractérisée par une extrême fragilité. La famine frappe l'homme dans son besoin fondamental : manger pour vivre, le manque de pain, de nourriture, pouvant conduire irrémédiablement à la mort. Et la fin naturelle de la vie de l'homme, la mort, est vécue tragiquement, entraînant la lamentation et le deuil pesant de ceux qui restent.

Le tableau dévoile, ensuite, des textes présentant des parties du corps de l'homme atteintes d'un poids accablant : les yeux, la bouche et la langue, les mains, le cœur, les oreilles. L'homme fait l'expérience de cette lourdeur qui le fragilise, le marginalise, l'écrase. Les yeux pesants indiquent la condition d'un homme sous le poids de l'âge, le rendant aveugle et dépendant d'autrui. Un défaut d'élocution, qui touche la bouche et la langue d'un homme, peut marquer un être et le rendre incapable d'accomplir une mission qui se fonde sur une parole à dire.

Le verbe כָּבֵד désigne encore comme « pesantes » la détresse d'un homme et les calamités qui peuvent lui arriver. Elles sont « impondérables », ne peuvent pas être pesées, car elles sont plus lourdes que le sable au bord de la mer. Cette image utilisée par Job est très parlante, car à l'idée du poids s'associe celle de la multiplicité des grains de sable. Par cette richesse de sens que l'image du sable véhicule, l'auteur suggère l'impossibilité non seulement de peser,

mais aussi de dénombrer toutes les souffrances d'un homme. Cette pesanteur si grave qui atteint Job, non seulement dans son corps, mais aussi dans son âme, dans son esprit, a une expression corporelle : le gémissement que la main de Job, qui pèse sur sa bouche, cherche à étouffer.

Les occurrences concernant le « poids » du cœur se rangent parmi des expériences négatives, manifestant le poids de l'homme de pouvoir qui écrase autrui, et son entêtement à ne pas vouloir écouter. En effet, les passages bibliques concernés indiquent, en utilisant le thème de la pesanteur, l'endurcissement du cœur de celui qui est en position de force. Le cœur de Pharaon est « pesant », il « s'appesantit », ou bien c'est YHWH lui-même qui le rend tel. Et la pesanteur du cœur conduit à la fermeture de l'oreille : Pharaon n'écoute pas la parole qui lui vient de la part du Seigneur. Le texte semble suggérer que la pesanteur du cœur de Pharaon est liée à l'ordre qu'il a donné auparavant : que la servitude pèse sur les fils d'Israël. Cet asservissement du peuple, en pays étranger, se traduit en charge de travail supplémentaire, en poids qui accable les hommes.

- Un peuple pesant

Cinq fois l'adjectif est associé au mot « *peuple* ». Il s'agit tout d'abord du peuple d'Israël : un peuple qui est lourd à porter (*Nb* 11,14), un peuple nombreux sur lequel règne le jeune Salomon (*IR* 3,9) ; un peuple que YHWH lui-même, par la bouche du prophète, définit comme « lourd d'iniquité » (*Is* 1,4). Trois occurrences désignent des peuples étrangers : le peuple d'Edom (*Nb* 20,20) et, par deux fois, un peuple à la langue épaisse (*Ez* 3,5.6). L'attention, plus que sur le peuple, se porte ici sur « la "lourdeur de langue" des peuples barbares¹¹¹. » Le mot se réfère aussi à des collectivités humaines : *la suite* imposante de la reine de Saba (*IR* 10,2 ; *2Ch* 9,1), et *la troupe*, l'armée puissante, d'un roi (*2R* 6,14 ; 18,17 ; *Is* 36,2).

Un ensemble de textes présente donc le peuple d'Israël comme un peuple « pesant ». Dès sa genèse au désert, le peuple est une « lourde » charge pour Moïse, à qui le Seigneur a confié la tâche de conduire les fils d'Israël vers des chemins de liberté.

Le peuple peut être tout simplement nombreux, important, mais également « pesant » pour le jeune roi, fils de David, qui doit le gouverner. Le prophète Isaïe dénonce ce même peuple comme étant « chargé » d'iniquités et la mission même, que YHWH confiera au prophète, sera celle d'appesantir les oreilles de ce peuple aux lèvres impures, pour qu'il ne puisse pas entendre la voix du Seigneur. La non écoute, comme appesantissement de l'organe prévu à cet effet, est une attitude dénoncée aussi par le prophète Zacharie : le peuple, avec ses prêtres, appe-

¹¹¹ Cf. BA II, *L'Exode*, p. 98.

santit ses oreilles et rend son cœur dur comme un diamant pour ne pas entendre la parole du Seigneur Sabaot (cf. *Za* 7,11-12).

- Le poids du joug

Nous avons vu plus haut que Pharaon ordonne l'alourdissement du travail que les Israélites fournissent en Égypte. Mais ce n'est pas seulement le souverain égyptien qui impose un dur travail aux descendants de Jacob. En effet, le roi d'Israël lui-même peut asservir son propre peuple, lui imposant un joug pesant. Le refus d'alléger le joug causera la scission du royaume. Cette image du joug pesant est utilisée aussi pour indiquer le joug qu'un puissant peut faire peser sur des personnes qui, à cause de l'âge, se trouvent en situation de faiblesse.

- Le poids du péché

D'autres passages présentent le péché comme une réalité qui accable l'homme, dès les commencements, et YHWH lui-même, en parlant du péché de Sodome, le définit ainsi. C'est la deuxième occurrence du mot « péché » (חַטָּאת) dans le texte biblique, la première se trouvant toujours dans la bouche de YHWH, alors qu'il adresse sa parole à Caïn (cf. *Gn* 4,7). Pour l'auteur biblique, la deuxième réalité qui dès le commencement accable l'homme, à côté du danger de la famine, est bien son péché.

Le livre des Psaumes parle des fautes utilisant la métaphore d'un fardeau accablant qui pèse sur l'homme. Mais il ne s'agit pas d'une simple métaphore. Le psalmiste décrit avec lucidité sa condition corporelle. Sa chair est marquée au plus profond par le poids écrasant de ses fautes. À côté du péché, c'est la colère de l'insensé qui est définie plus pesante qu'une pierre, plus lourde que le sable. Mais cette lourdeur, cette pesanteur, du péché n'est pas uniquement un fait personnel. Elle atteint des dimensions cosmiques : la rébellion de la terre toute entière pèse sur elle à tel point que la terre tombe et ne peut se relever.

- Le poids des hommes

Certaines occurrences de l'adjectif et du verbe mettent en scène des personnages marqués par cette racine du poids. Le premier personnage biblique, caractérisé par l'adjectif כָּבֵד, est Abraham. Descendu en Égypte à cause d'une « lourde » famine, le patriarche remonte vers le pays de Canaan étant très « pesant » en troupeaux, argent et or. Ce poids considérable est signe de la richesse reçue en Égypte. Ensuite, le livre de l'Exode met en scène, dans ses premiers chapitres, deux personnages contrastés, que le texte définit à plusieurs reprises comme assujettis à un poids qui s'inscrit dans leur corps : il s'agit de Moïse et de Pharaon. Nous reviendrons ultérieurement sur ces figures que le texte biblique décrit, entre autres, au moyen de la racine כָּבֵד.

Le passage suivant, qui présente un autre homme défini comme « pesant », se situe au début du premier livre de Samuel. Il s'agit du prêtre du sanctuaire de Silo, Eli, décrit comme un homme vieux et « lourd ». La lourdeur de l'homme indique ici le poids de son corps, qui cause sa mort dans une chute fatale. Dans les livres de Samuel, cette occurrence unique de l'adjectif כָּבֵד, focalise l'attention du lecteur sur deux personnages : *le prêtre Eli*, qui, à la nouvelle de la prise de l'arche, tombe et se brise la nuque, car il « était vieux et lourd » (IS 4,18) et son petit-fils, un nouveau-né, qui reçoit par sa mère mourante un nom, *Ikabod*. Le nom donné à l'enfant, אִי-כָבוֹד, signifiant : « Pas de gloire ! », est lié au fait que l'arche, signe du « poids », de la « puissance », de Dieu se faisant connaître à son peuple¹¹², a été prise par les ennemis, d'où la perte de la gloire pour Israël (IS 4,21). Ce texte lie la mort d'un vieillard à la naissance d'un enfant. C'est donc un nouveau-né qui pose, par son nom, une question cruciale : où est la gloire ? La bru du prêtre Éli, qui se meurt après avoir mis au monde un enfant, donne donc à ce nouveau-né un nom qui est une question car l'arche de l'alliance, lieu de résidence de la gloire divine et signe de la présence de Dieu au milieu d'Israël, est tombée en captivité. Bien des siècles plus tard, cette gloire sera contemplée dans le Verbe fait chair ; un nouveau-né, le Fils unique du Père, incarne en lui la gloire divine sur terre, devenant présence charnelle du כָּבוֹד qu'il reçoit du Père en tant que Fils (cf. Jn 1,14 ; Lc 2,12-14).

D'autres textes nous présentent des figures royales. Comme déjà vu plus haut, Absalom est un des personnages des livres de Samuel qui porte sur lui la marque du poids. En effet, la chevelure qui pèse sur sa tête est « pondérable ». Elle peut être pesée chaque année et, comme nous avons déjà remarqué, elle a un poids « royal » : « deux cent sicles, au poids du roi ». À côté d'Absalom est apparue précédemment la figure de David, son père, qui a le souci de « ne pas peser » sur son fils Absalom, qui l'a invité à un repas. Une autre figure royale est celle du roi juste annoncé par le prophète Isaïe. Ce roi mystérieux, qui apparaît entouré des princes gouvernant selon le droit, est comparé à l'ombre d'un rocher pesant.

Nous constatons donc que les auteurs bibliques, exploitant la richesse de sens d'une même racine, brosent les portraits de divers personnages. Certains d'entre eux se rangent parmi les personnages principaux, d'autres parmi des personnages secondaires et mineurs. Il sera intéressant de voir si cette galerie de portraits s'enrichira d'autres figures, lorsque, prolongeant notre enquête, nous analyserons les autres occurrences de la racine כָּבֵד. Pour le moment, nous nous bornons à constater que, des ces divers passages, émergent des personnages aux traits plutôt positifs et

¹¹² Cf. Georges AUZOU, *La danse devant l'arche. Étude du livre de Samuel*, « Connaissance de la Bible 6 », Paris, éd. de l'Orante, 1968, p. 93 ; sur le thème de l'arche, cf. aussi Ph. LEFEBVRE, « Le fils et l'arche : chemins croisés », in *Livres de Samuel et récits de résurrection*, « Lectio divina 196 », Paris, Cerf, 2004, p. 395-398.

d'autres aux traits plutôt négatifs. Abraham est « pesant » : ce mot signale sa richesse. Moïse porte, dans son corps, le poids de son être et, sur lui, le Seigneur a mis la charge d'un peuple pesant. Pharaon, au cœur pesant, rend écrasante la servitude des Israélites. Le prêtre Eli est « pesant », corpulent ; cette lourdeur lui est fatale dans sa chute à la nouvelle de la prise de l'arche et de la mort de ses deux fils. Un nouveau-né, dès sa naissance, par le nom qui lui est attribué, interroge son entourage sur la captivité de l'arche du Seigneur et la disparition de la gloire du milieu d'Israël. Absalom possède une chevelure qui pèse sur sa tête et qui semble être la cause de sa mort¹¹³. David a la préoccupation de ne pas peser sur son fils. Le roi qui régnera avec justice est comparé à l'ombre d'un rocher pesant.

- Le poids de Dieu, Dieu donnant du poids

Un autre élément, émergeant de cette moisson de textes, est le fait que les auteurs bibliques n'utilisent jamais l'adjectif כָּבֵד à propos de Dieu. Cependant le mot est employé pour caractériser deux réalités du monde naturel : la nuée et le rocher. Ces deux expressions, la *nuée pesante* (וְעָנָן כָּבֵד) – ce qui peut indiquer son épaisseur, sa densité – et le *rocher pesant* (סֶלַע כָּבֵד) – ce qui peut indiquer sa grandeur et sa solidité –, sont uniques dans la Bible. Ces deux images, qui apparaissent dans des contextes théophaniques ou qui sont utilisées comme métaphores pour exprimer une caractéristique de Dieu ou de sa présence invisible, voudraient diriger probablement le lecteur vers ce qu'on pourrait définir « le peser » de Dieu, le « poids » de sa gloire. Et l'on peut se demander : en quoi consiste ce poids de Dieu ?

Les neuf occurrences du verbe aux conjugaisons *qal* (5x) et *hiphil* (4x), qui ont Dieu pour sujet, amorcent déjà une réponse à la question susmentionnée, qui conduira notre recherche. Quatre occurrences au *qal* mettent en scène la main ou l'oreille de YHWH. C'est la main du Seigneur qui est très pesante contre les Philistins, ou qui pèse sur le psalmiste. Cependant un autre texte fait écho affirmant que la main de YHWH n'est pas trop courte pour sauver, ni son oreille trop pesante pour entendre. Commence ici un des mouvements paradoxaux que la racine כָּבֵד met en œuvre. D'une part on affirme que des calamités sur un peuple ou la charge du péché sont perçues comme venant de Dieu lui-même, de sa main qui « pèse » sur l'homme, d'autre part, par l'image de la main qui n'est pas trop courte et de l'oreille qui n'est pas trop pesante, on suggère que le poids de Dieu est « autre » que celui des hommes, puisque le Seigneur est prêt à sauver, à entendre le cri de l'humilié.

¹¹³ Sur le personnage d'Absalom, cf. Ph. LEFEBVRE, « Le fils enchevêtré : Absalom, Isaac, Jésus », in Yo-hanan GOLDMAN et Christoph UEHLINGER (éd.), *La double transmission du texte biblique. Études d'histoire du texte offertes en hommage à Adrien Schenker*, « OBO 179 », Fribourg Suisse, Ed. Universitaires, 2001, p. 75-97; du même auteur, « Montée à Jérusalem et crucifixion : David et Absalom son fils (2 S 15.19) », *La vie spirituelle*, 2000 n. 735, p. 301-303.

- Bilan conclusif

À la lumière du sondage mené jusqu'ici, nous avons vu émerger la notion de poids typique de la racine כָּבֵד. Par l'emploi de cette racine, les auteurs expriment, premièrement, *une notion de poids négative*. Cette notion est liée : 1) à des expériences lourdes qui accablent l'homme de l'extérieur : lourds cheveux, mais aussi famine, deuil, plaies, servitude, combat, pesants ; 2) à la sensation de pesanteur des organes corporels, indiquant leur dysfonctionnement et qui touchent l'homme dans sa propre chair. Dans des emplois métaphoriques, le verbe et l'adjectif כָּבֵד signalent encore : 3) le durcissement du cœur du roi et la pesanteur du joug qu'un monarque peut imposer à ses sujets ; 4) la lourdeur du péché, ressentie par l'homme comme un poids semblable à celui d'un fardeau que l'on porte, ou bien comme la main de Dieu qui pèse sur le pécheur.

Parallèlement, d'autres passages décrivent *une notion de poids positive* : 1) l'adjectif כָּבֵד signale, en effet, la grande richesse qu'Abram a acquise en Égypte et définit deux réalités qui dévoilent la présence de Dieu : la nuée et le rocher ; 2) à la surdité de Pharaon, à cause de son cœur pesant, fait écho un texte isaïen affirmant que l'oreille du Seigneur n'est pas trop lourde pour écouter ; 3) dans un oracle du livre de Jérémie, le Seigneur lui-même donnera du poids au captifs de Jacob. En outre, à ces données, s'en ajoutent deux autres que nous avons signalées plus haut : 1) le terme כְּבוֹד indique tout le poids, la dignité personnelle, de l'homme et de Dieu ; 2) le verbe כָּבֵד exprime également l'idée de « donner du poids » à Dieu et aux hommes (père et mère), d'où le sens d'« honorer », « glorifier ».

Au terme de cette brève enquête, nous pouvons affirmer, comme le signale Jean Duplacy, qu'à « partir de l'idée de “poids”, la racine indique, de façon plus générale, une réalité “qui compte, qui a de l'importance”. Il s'agit donc en première ligne de la qualité objective des choses¹¹⁴. »

Conclusion du premier chapitre

À travers des exemples choisis, j'ai essayé d'illustrer la grande richesse sémantique de la racine כָּבֵד allant de la signification d'« être pesant », à celle d'« honorer » et « être honoré », puis de « glorifier » et « être glorifié ». La racine permet, en effet, de cheminer des réalités pesantes de la vie humaine, y compris le lourd fardeau du péché, jusqu'à la gloire et à la gloire du Seigneur. Cela montre, dès à présent, l'artificialité de la subdivision du vocabulaire en « théologique » et « non théologique ».

De l'étude sémantique et du passage sur la notion de poids caractérisant la racine כָּבֵד, émerge, en effet, la nécessité de conjuguer ensemble les occurrences signifiant « lourdeur »,

¹¹⁴ Cf. Jean DUPLACY, « L'espérance de la gloire de Dieu dans l'Ancien Testament », *Bible et vie chrétienne*, Paris, Castermann, 1954-1955, n. 8, p. 42.

« poids », « être pesant/être honoré », et les occurrences où la racine assume la signification de « gloire », « glorifier/être glorifié ». Il est également important de tenir compte de la constellation de mots qui se forme autour de כָּבוֹד et כְּבֹד, et qui nous montre les liens divers et féconds que ces deux mots tissent avec d'autres termes. En effet, comme le souligne Marco Nobile, la notion de gloire, étant très ancienne, englobe les aspects de grandeur et majesté, de puissance et de force, de supériorité et de transcendance ; voilà pourquoi, le concept peut être défini d'un point de vue historique et religieux comme une constellation sémantique, qui embrasse dans un réseau de sens les divers aspects de la vie sociopolitique et religieuse¹¹⁵. Le terme כָּבוֹד, qui sera adopté par diverses traditions, entre dans le texte biblique avec tout son appareil figuratif traditionnel¹¹⁶.

Ne pourrait-on pas penser que les auteurs ou les rédacteurs de la Bible, conscients de la richesse sémantique des racines hébraïques, ont rédigé leurs récits exploitant le large champ polysémique de כְּבֹד pour dire, d'une part, leurs expériences de poids, d'honneur, de gloire et, d'autre part, leur expérience profonde et unique de foi dans le Dieu d'Israël, dont la révélation est exprimée en terme de gloire, de lumière, d'éclat ?

Dans le prolongement de notre enquête, nous aimerions démontrer que la richesse sémantique de la racine כְּבֹד, associée à d'autres racines hébraïques, a été utilisée par les auteurs bibliques, d'un point de vue littéraire et théologique, pour tisser dans les textes une théologie de la gloire, avec ses constantes et ses lignes de forces. Nous avons également souligné le double mouvement qui caractérise l'agir du Seigneur : YHWH, avec sa gloire, est élevé sur la terre et les cieux, mais Il descend pour relever l'indigent, l'opprimé. Il s'abaisse pour porter le péché de l'homme accablé par sa faute. Et si le Seigneur descend, c'est qu'Il nous invite à entrer dans une relation de réciprocité avec le Dieu de la gloire.

¹¹⁵ Cf. Marco NOBILE, « Gloria », in Romano PENNA, Giacomo PEREGO, Gianfranco RAVASI, *Temî Teologici della Bibbia*, Cinisello Balsamo (Milano), 2010, p. 640.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 640.

Chapitre 2. La racine כָּבַד et la notion d'honneur

Dans l'étude sémantique, au chapitre précédent, nous avons analysé quelques passages où le mot כָּבוֹד assume la signification d'« honneur » et le verbe כִּבְּד, au *piel*, celle de « donner du poids », « honorer ». Nous aimerions maintenant approfondir davantage la notion d'honneur, que cette racine dévoile. Voilà pourquoi, dans ce deuxième chapitre, la recherche se focalisera sur les textes bibliques où כָּבוֹד et כִּבְּד ont été rendus, dans le grec de la LXX, par τιμή et τιμάω¹¹⁷. Nous présenterons premièrement la notion d'honneur dans le monde grec, puis nous analyserons les passages bibliques en question.

1. La notion d'honneur dans le monde grec et la LXX¹¹⁸

La signification du mot τιμή

Le mot τιμή assume en grec les significations suivantes : « honneur, dignité » chez Homère indique souvent l'« apanage de la condition royale », « considération » qui procure des avantages matériels¹¹⁹. Le terme dérive originellement du verbe τίω, *estimer, apprécier, honorer* ; ce verbe, déjà présent chez Homère, a été remplacé, en prose, par le verbe τιμάω. Dans la littérature gréco-hellénistique, le terme τιμή assume une double signification : lorsqu'il se réfère à une personne, le mot indique la *valeur* qu'on lui reconnaît, et donc l'*estime*, l'*honneur* de la personne elle-même. Lorsqu'il est référé à une chose, le mot en indique la *valeur* et donc le *prix*, le *coût*, de la chose elle-même¹²⁰. Les acceptions du terme indiquant l'honneur, la valeur d'une personne, sont intéressantes pour notre propos, et, dans ce sens, on peut distinguer les significations suivantes :

1) l'*estime*, l'*honneur*, généralement envers une personne haut-placée, puis la *vénération*, le *respect* envers quelqu'un ; parallèlement le verbe signifie : a) à la voix active : *apprécier, estimer, honorer* ; b) à la voix passive : *recevoir un honneur, être honoré* ; avec les expressions οἱ ἐν τιμαῖς et οἱ τετιμημένοι, on indique *ceux qui sont haut placés, les notables* ;

¹¹⁷ Le recours à la traduction des LXX est intéressant. En effet, la traduction grecque témoigne non seulement de l'embarras des traducteurs en face de ce terme, mais également de la diversité de sens que le substantif כָּבוֹד et le verbe כִּבְּד prenaient à leurs yeux, et du choix de mots différents pour le restituer en grec. Cf. sur ce point, M. CARREZ, *La gloire de Dieu ...*, p. 24-25.

¹¹⁸ Dans toute cette première partie, je reprends amplement les données recueillies dans l'article de J. SCHNEIDER, « τιμή, τιμάω » in G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *GLNT*, vol. VIII, col. 1269-1300. Sur le mot τιμή, cf. aussi Émile BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2, Les éditions de Minuit, 1969, p. 50-55.

¹¹⁹ Cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*, nouvelle éd. mise à jour, Paris, Klincksieck, 1999, p. 1119.

¹²⁰ Mais il s'agit d'un usage exclusivement posthomérique. Cf. J. SCHNEIDER, « τιμή, τιμάω », *GLNT*, col. 1270-1271.

2) la *charge honorifique* et, en général, l'*office*, la *tâche* ; le mot est utilisé pour indiquer les *prérogatives d'un roi*.

Le vocable est employé de manière importante dans le domaine du culte dû aux divinités. L'expression θεῶν τιμή indique la *vénération* ou le *culte* des dieux : aux hommes incombe la charge de rendre honneur à la divinité. Par le même mot, on indique aussi le comportement des dieux, lorsqu'ils prennent à cœur les événements de la vie des hommes. En vertu de leur propre τιμή et δύναμις, les dieux peuvent accorder fortune, bonheur, richesse et puissance aux humains. Dans l'usage religieux, τιμή indique l'honneur ou l'offrande que les hommes présentent aux dieux et, avec le mot τιμαί, on indique l'ensemble des offrandes, des sacrifices et des cérémonies caractérisant le culte en l'honneur d'une divinité¹²¹.

Le concept d'honneur en Grèce

Le terme τιμή a premièrement une signification concrète et tangible. L'honneur d'un homme dépend de son intégrité physique, de son influence sociale, de son patrimoine. Chez Homère, le concept d'honneur est lié à la joie qu'on éprouve lorsqu'on possède quelque chose ou lorsqu'on reçoit des dons. Benveniste souligne que la τιμή est associée à l'exercice du pouvoir royal ; ce sont en effet les rois « qui comptent au nombre de leurs privilèges des *timai* : places d'honneurs, préséance, viandes abondantes et coupes pleines (*Il* 12,310). » Cet auteur pose ensuite la question de l'origine de la τιμή et y répond ainsi, s'appuyant sur le verset de l'Iliade : « La *timé* (du roi) vient de Zeus, et Zeus l'a pris en amitié » (*Il* 2,197) ; la τιμή est donc d'origine divine. « Cette notion de *timé* se définit comme une dignité d'origine divine, conférée par le sort à un personnage royal, et qui comprend non seulement le pouvoir, mais des privilèges de respect et de redevances matérielles¹²². »

C'est seulement dans un deuxième temps que le mot a été utilisé dans des contextes où l'honneur d'une personne dépend de son comportement moral et présuppose donc ses qualités éthiques. Progressivement le mot τιμή se dissocie de sa signification première, liée à la possession matérielle de biens, pour assumer le concept plus abstrait d'honneur, même si la valeur sémantique originelle du mot ne se perd pas complètement, puisque la koinè utilisera le vocable pour indiquer soit l'*honneur* d'un homme, soit le *prix*, le *coût* d'une chose.

Dans la Grèce ancienne, l'honneur s'identifie au prestige et au respect liés à la classe sociale d'appartenance d'un homme, et constitue une des valeurs maximales de la classe nobiliaire du

¹²¹ Cf. J. SCHNEIDER, « τιμή, τιμάω », *GLNT*, col. 1269-1274.

¹²² Cf. É. BENVENISTE, *Le vocabulaire ...*, t. 2, p. 52-53.

VIII^{ème} siècle avant notre ère, alors que dans les cités-états, telles qu'Athènes et Sparte, l'honneur de l'individu coïncide avec l'honneur de la *pólis*.

Platon est le premier à avoir souligné, et donné de la valeur, à l'aspect plus éthique et personnel du concept d'honneur sans pour autant nier ou refuser l'honneur extérieur, c'est-à-dire les honneurs publics qu'une personne reçoit de la société dans laquelle elle vit. C'est donc Platon qui a ancré l'honneur dans la personnalité morale de l'homme. C'est ensuite Aristote qui a essayé d'offrir une éthique de l'honneur : l'homme magnanime doit être vertueux, car sans vertu il n'y a pas d'honneur. L'honneur dépend donc surtout des qualités morales d'une personne, qui recevra l'honneur de ses concitoyens à cause de sa vertu (ἀρετή).

Chez Aristote s'accroît l'aspect plus individuel du concept d'honneur, même si l'individu reste lié à la « *pólis* » ; en effet l'homme est essentiellement, par nature, un être politique. Avec le stoïcisme, triomphe l'aspect plus individuel de l'idée d'honneur. L'honneur intérieur prévaut sur l'honneur extérieur : l'homme sage considère avec détachement les honneurs extérieurs, il ne les cherche pas et peut s'en passer, acquérant ainsi une liberté intérieure qui guide ses pensées. En conclusion, il est important de souligner que les Grecs ou les Romains ont toujours attribué une grande importance à une éducation se fondant sur le concept d'honneur¹²³.

L'emploi du mot τιμή et du verbe τιμάω dans la LXX

Dans la Bible d'Alexandrie, la majorité des occurrences du mot τιμή et du verbe τιμάω se rencontre dans les livres plus tardifs. Le terme τιμή traduit 12 mots hébreux, parmi lesquels le mot כְּבוֹד. Premièrement, il s'agit de *l'honneur qui revient à Dieu*, voilà pourquoi les hommes sont exhortés à offrir à Dieu δόξα et τιμή (cf. *Ps* 28[29],1; 95[96],7) ; deuxièmement, il s'agit de *l'honneur que Dieu donne aux hommes*, car Il a « couronné de gloire et d'honneur » (δόξη καὶ τιμή) l'homme créé à son image et à sa ressemblance (*Ps* 8,6). À l'honneur on associe, presque toujours, un bien matériel. Dans la description de la splendeur d'Aaron, en *Si* 45,12, le diadème qui orne sa tête est défini comme καύχημα τιμῆς, un *insigne d'honneur*. Job est mis au défi par Dieu lui-même à s'orner et à se revêtir de gloire et magnificence (*Jb* 40,10).

Dans les textes de la littérature de sagesse, le terme τιμή assume une nuance éthique. Celui qui opère le bien est respecté et honoré par son prochain (*Pr* 22,9a). Celui qui se fait ami de la Sagesse acquiert renommée auprès des foules et, même s'il est jeune, il sera honoré auprès des anciens (*Sg* 8,10). Le Siracide rappelle que la gloire d'un homme dépend de l'honneur de son père (*Si* 3,11), mais le fils est exhorté à la modestie pour ne pas s'attribuer plus d'honneur qu'il ne mérite (10,28). Le mot indique aussi le respect, l'honneur qu'on doit rendre aux autres, mais

¹²³ Cf. J. SCHNEIDER, « τιμή, τιμάω », *GLNT*, col. 1274-1276.

l'honneur ne convient pas à l'insensé (*Pr* 26,1). Dans le livre d'Esther, les femmes, par un décret royal, doivent honorer leurs maris (*Est* 1,20).

Le mot, dans la LXX, assume aussi la valeur de *paiement en argent* (*Jb* 31,39) et particulièrement *les honoraires* dûs au médecin pour ses services (*Si* 38,1), le *prix*, le *coût* d'une chose (*Gn* 44,2), un *dédommagement* (*Gn* 20,16)¹²⁴, le *prix du rachat* (*Ps* 48,9), la *somme d'argent* pour le rachat des premiers-nés (*Ex* 34,20)¹²⁵. En *Lv* 5,15.18, il s'agit du prix de la réparation à payer par celui qui a péché par mégarde contre les droits sacrés de YHWH. Le terme est aussi employé dans la signification de *choses précieuses, trésor* (cf. *Ez* 22,25).

Dans le livre de Daniel, τιμή est parfois associé à des termes similaires : Dieu accorde à Daniel grâce et faveur, τιμή καὶ χάρις (*Dn* 1,9), et au roi Il donne la royauté, la puissance, la force et la gloire (*Dn* 2,37).

Parmi les verbes hébreux que la LXX traduit par τιμάω, il faut signaler le verbe כָּבַד aux formes *piel* et *poual* dans la signification de : a) *honorer Dieu* (cf. *Is* 29,13 ; *Pr* 3,9), b) *honorer les parents* (*Ex* 20,12 ; *Dt* 5,16). Les livres deutérocanoniques présentent eux aussi des occurrences du verbe τιμάω. Au chapitre 3 du Siracide, on insiste sur le commandement du décalogue d'honorer père et mère, en rappelant la bénédiction rattachée à cette parole pour celui qui l'observe (vv. 3-8). L'auteur du Siracide demande d'*honorer le médecin* pour ses services (*Si* 38,1)¹²⁶. Le livre de la Sagesse invite les souverains des peuples à *honorer la sagesse* (*Sg* 6,21 ; cf.

¹²⁴ La BA commente ainsi ce verset : « Dans le texte grec, les mots que nous traduisons par « pour l'honneur de ta personne », *eis timèn toû prosôpou sou*, donnent pour fonction à l'argent de rétablir l'honneur de Sarra (*timē* indique aussi le "prix" d'une chose : 44,2). Le TM dit que cette somme sera "un voile sur les yeux pour tous ceux qui sont avec elle" (la fonction du "voile" étant probablement de cacher la faute) et ajoute qu'elle vaut "aussi pour celles qui sont avec" Sarra (celles qui l'ont accompagnée chez Abimélech et qui seront également honorées ?) » Cf. BA I, *Genèse*, p. 187.

¹²⁵ Note de la BA à ce verset : « LXX : "tu donneras le prix (*timèn dōseis*)" – TM : "tu lui briseras la nuque". La divergence est importante [...]. Elle s'accorde avec le sort particulier que la LXX réserve à l'âne en 22,29. Le "rachat" de l'âne (en argent), et non sa mise à mort, convient à une société pour laquelle l'animal est indispensable, comme instrument de travail. La prescription pouvait s'autoriser de *Nb* 18,15-16 (rachat des premiers-nés des animaux impurs). » Cf. BA II, *L'Exode*, p. 341.

¹²⁶ L'auteur du Siracide emploie, dans un même verset, le verbe τιμάω à l'impératif, « honore », et le substantif τιμή au pluriel, « les honoraires ». La Bible d'Osty commente ainsi ce verset : « La maladie étant considérée comme un châtiment du péché (*Ps* 32,3-5 ; 38,4 ; 41,5 ; *Jb* 4,7.9 ; *Lv* 26,14-16 ; *Dt* 28,21-22 ; *Jn* 9,2), le recours à l'art médical en vue de l'adoucir, de l'abrèger ou de la faire disparaître, risquait d'être considérée comme attentatoire aux droits de la justice divine. C'est ainsi que le roi Asa est blâmé par le Chroniste pour avoir, au cours de sa maladie, "consulté non Yahvé, mais les médecins" (2 *Ch* 16,12). L'attitude du Siracide, que le problème a peut-être embarrassé, est un modèle de bon sens et de prudence. La profession médicale, comme toutes les autres, a été créée par Dieu, et elle contribue au bon ordre et à la "paix" du monde. Le malade doit donc recourir au médecin, mais non sans avoir, au préalable, apaisé Dieu par la prière, le repentir, la purification de son âme et l'offrande de sacrifices ; c'est alors seulement que le médecin interviendra, mais en priant, lui aussi, et Dieu accordera la guérison. »

Pr 4,8) : « honorez la Sagesse, afin de régner à jamais ». Dans le même livre, on trouve une mise en garde contre l'idolâtrie ; l'auteur exhorte à ne pas honorer, comme un dieu, une image d'homme et tout particulièrement l'image d'un roi (cf. Sg 14,15.17). Dans la LXX, on trouve le verbe aussi dans les significations de : *estimer, évaluer* (Lv 27,8-14) ; *honorer avec de l'argent, récompenser* (Nb 22,17.37) ; *soutenir, appuyer* (Est 9,3)¹²⁷.

L'emploi du mot τιμή et du verbe τιμάω chez Philon et Flavius Josèphe

Dans ses écrits, Philon parle tout d'abord de *l'honneur et de la vénération dus à Dieu*, comme unique et vrai Dieu et en tant que Créateur de toutes choses, puis du quatrième commandement : *les parents* ont droit à l'honneur, au respect, de la part de leurs enfants. *Les vieillards* sont dignes d'honneur, eux aussi. Il faut donner l'honneur au *temple* et au jour du *sabbat*. Philon emploie, lui aussi, le mot dans son acception de *valeur, prix, estime*. Le mot chez Philon s'associe à d'autres termes exprimant des valeurs morales et matérielles (*charges, valeur, honneurs, renommée*)¹²⁸.

Chez Flavius Josèphe, le substantif, employé souvent au pluriel, assume les significations de : *honneurs, hommages* rendus à des *personnes haut placées*, ces honneurs étant souvent associés à des dons ou à des titres. Le roi, à cause de son rang, a droit à des manifestations d'honneur. À *Dieu* on attribue une *vénération* cultuelle. Josèphe utilise le terme pour indiquer tout spécialement la *dignité du grand prêtre*, mais aussi *la récompense dans l'au-delà*, le *privilège* donné aux juifs d'Alexandrie, la *donation d'habits* et de choses de valeurs, le *prix d'achat*. Chez cet auteur aussi on trouve le rapprochement très commun du mot τιμή avec celui de δόξα¹²⁹.

En conclusion, il est important de souligner, avec J. Lewkowitz, que dans le judaïsme le fait d'honorer les personnes est valable non seulement pour un serviteur vis-à-vis de son maître ou pour un fils vis-à-vis de ses parents, mais aussi pour les personnes qui jouissent d'une même dignité, d'un même rang. Et celui qui est haut placé ne doit pas offenser l'honneur de celui qui lui est inférieur¹³⁰.

Après ce bref aperçu sur la notion de τιμή et sur les emplois du verbe τιμάω dans le monde grec et dans la LXX, nous portons maintenant notre attention sur les occurrences du mot כבוד et du verbe כבד que les traducteurs de la LXX ont traduit en grec employant les termes τιμή/ τιμάω.

¹²⁷ Cf. J. SCHNEIDER, « τιμή, τιμάω », *GLNT*, col. 1276-1280.

¹²⁸ *Ibid.*, col. 1281.

¹²⁹ *Ibid.*, col. 1281-1282.

¹³⁰ Cf. note 13, citation de J. LEWKOWITZ, in *ibid.*, col. 1278.

2. Les occurrences de כְּבוֹד rendu par τιμή dans la LXX

Dans le texte massorétique, on compte 200 occurrences du mot כְּבוֹד, qui est rendu par les traducteurs de la LXX, dans la quasi-totalité des occurrences, par l'équivalent grec δόξα¹³¹. Le terme τιμή est employé seulement quatre fois pour traduire le substantif כְּבוֹד en *Ex* 28,2.40 ; *Is* 14,18 et *Pr* 26,1. Le TM présente d'ailleurs des paires de mots – tels que וְהָדָר וְכְבוֹד « gloire et beauté », עֲשָׂר־וְכְבוֹד « richesse et gloire », הֵן וְכְבוֹד « grâce et gloire » – que les traducteurs ont rendu par des termes équivalents en langue grecque ; on rencontre ainsi le terme δόξα apparié à « honneur » (δόξα καὶ τιμή), « richesse » (πλοῦτος καὶ δόξα), « grâce » (χάρις καὶ δόξα).

Dans cette partie, nous nous intéresserons tout d'abord aux quatre occurrences, où le terme כְּבוֹד est traduit par τιμή, puis passerons en revue les couples de mots dont l'un des termes est כְּבוֹד, rendu par δόξα ou τιμή, pour enfin présenter trois occurrences, où le substantif כְּבוֹד est rendu en grec par d'autres mots.

Le mot כְּבוֹד rendu en grec par τιμή

Comme nous venons de le dire, le mot כְּבוֹד est traduit par τιμή en quatre passages bibliques : il s'agit d'*Ex* 28,2.20, où il est question des vêtements d'Aaron, le grand-prêtre, et des prêtres ; puis d'*Is* 14,18 où est mentionné l'honneur des rois et, enfin, de *Pr* 26,1 qui refuse l'honneur à l'insensé.

- Les vêtements sacrés d'Aaron et de ses fils

Les deux premiers emplois de כְּבוֹד/τιμή se trouvent en *Ex* 28,2.40. Dans ce chapitre, le Seigneur décrit à Moïse, d'une façon très détaillée, comment confectionner des vêtements sacrés pour Aaron et puis pour ses fils¹³², appelés à exercer le sacerdoce pour YHWH. Ces vêtements, qui seront réalisés par des « sages de cœur » que le Seigneur a remplis d'un souffle de sagesse¹³³ (cf.

¹³¹ Sur le sujet, cf. KITTEL, « δόξα nei LXX e nella letteratura giudeo-ellenistica », *GLNT*, vol. II, 1370-1383 ; cf. bibliographie p. 15.

¹³² Sur le sujet cf. Cornelis HOUTMAN, « The high-priestly and priestly garments (28:1-43; 39:1-32) », *Exodus*, vol. 3, Peeters-Leuven, 2000, p. 465-524.

¹³³ Il s'agit de la première apparition de la parole חֲכָמָה dans le corpus biblique, mais aussi de la première apparition de l'expression חֲכָמָה רַיָּח qui ne revient que trois fois. En *Ex* 28,3, l'expression désigne ces sages de cœur qui confectionneront des vêtements du grand prêtre et des prêtres. Ces sages de cœur sont des hommes choisis par le Seigneur aux noms symboliques (cf. *Ex* 31,2.6) ; il s'agit de Betsaléel, fils d'Ouri (« Ombre de Dieu », fils de « Ma lumière ») qui a reçu l'esprit de Dieu, esprit de sagesse, d'intelligence et de connaissance pour faire toutes sortes de travaux, et Oholiab, fils d'Ahisamak (« Tente du père », fils du « Frère-du-soutien »). L'expression se retrouve ensuite en *Dt* 34,9 où le terme désigne Josué rempli de l'esprit de sagesse, qui lui a été transmis par Moïse par l'imposition des mains. En dernier nous trouvons cette expression en *Is* 11,12, où est présenté le rejeton de la souche de Jessé, sur qui reposera l'esprit de YHWH.

v. 3), seront le signe du rang et de la dignité¹³⁴ de ces prêtres du Seigneur. La locution « pour gloire et pour majesté¹³⁵ », en hébreu **וּלְתִפְאֵרָתוֹ וּלְכְבוֹדוֹ**, apparaît au début et à la conclusion de ce chapitre 28, encadrant ainsi la riche description de l'éphod, du pectoral et des autres vêtements sacrés. Elle est traduite en grec, dans les deux versets, par l'expression **εἰς τιμὴν καὶ δόξαν**¹³⁶, « pour l'honneur et la gloire »¹³⁷ : « cette association des deux substantifs grecs est fréquente dans la koiné [...]. Elle correspond plusieurs fois dans la LXX à des binômes hébreux équivalents¹³⁸. » Il s'agit d'une hendiadys¹³⁹ typique du livre de l'Exode pour désigner la splendeur majestueuse des vêtements sacrés, ce qui sert aussi à indiquer la dignité des prêtres.

Il est intéressant de remarquer que, dans ce contexte, le mot **כְּבוֹד** est rendu en grec par **τιμή**, « honneur » et le terme **תִּפְאֵרָתוֹ**, « beauté », par **δόξα**, qui pourrait indiquer la beauté et la splendeur de ces vêtements précieux. En choisissant le mot **τιμή** comme équivalent de **כְּבוֹד**, le traducteur grec a peut-être voulu marquer une différence entre la gloire, ou plutôt l'honneur du rang de grand-prêtre et de prêtre, et la gloire de YHWH, **יְהוָה כְּבוֹדוֹ**, expression, traduite en grec par **δόξα κυρίου**, qui apparaît pour la première fois en *Ex* 16,7 et dont il sera question jusqu'à la fin du livre.

Il est vrai que ces vêtements marquent l'honneur des prêtres, mais étant donné le soin, la minutie de détails avec laquelle ils sont décrits, l'auteur semble inviter son lecteur à voir en YHWH le Dieu qui donne à l'homme un vêtement. Cette réalité s'amorce déjà en *Gn* 3,21, lorsque le Seigneur confectionne (verbe **עָשָׂה**) pour l'homme et pour la femme des **כִּתְנוֹת עוֹר**, des « tuniques de peau¹⁴⁰ ». On retrouve le même vocabulaire en *Ex* 28. YHWH demande à Moïse de confectionner

¹³⁴ Dans la Nouvelle Bible de Segond, le binôme est traduit par « rang et dignité ».

¹³⁵ Meschonnic traduit: « pour l'honneur et pour la beauté ». C'est la première apparition du mot **תִּפְאֵרָתוֹ**, dans la Bible. Le mot couvre, comme vu plus haut, un champ sémantique complexe : « beauté, ornement, glorification ». Cf. Henri MESCHONNIC, *Les Noms, traduction de l'Exode*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003, p. 313.

¹³⁶ Dans l'Ancien Testament, le couple **τιμὴν καὶ δόξαν** à l'accusatif revient uniquement dans ces deux versets du ch. 28 de l'Exode ; dans le Nouveau Testament, on retrouve ce couple de mots, toujours à l'accusatif, en *2P* 1,17 et *Ap* 5,12, où il s'agit de l'honneur et de la gloire que le Père a donnés au Fils, puis de l'honneur et de la gloire de l'Agneau immolé.

¹³⁷ Cf. BA II, *L'Exode*, p. 281 et 293.

¹³⁸ Cf. Ceslas SPICQ, *Notes de lexicographie néotestamentaire, Suppl.*, Fribourg, 1982, p. 167, cité dans la note à 28,2, BA II, *L'Exode*, p. 281. Ce binôme se retrouve dans la liturgie byzantine.

¹³⁹ Cf. C. HOUTMAN, *Exodus*, vol 2, Kampen, Kok P. H., 1996, p. 332.

¹⁴⁰ Note à *Gn* 3,21 : « Les “tuniques de peau” ont donné lieu à des nombreuses interrogations (Dieu écorche-t-il des animaux, travaille-t-il lui-même ?...) et ont suscité de multiples interprétations allégoriques que l'on peut résumer ainsi : ou bien ces tuniques représentent le corps charnel (Philon, *QG* I, 53 ; cette interprétation est liée le plus souvent au thème platonicien de la chute de l'âme ; on la trouve chez les gnostiques, selon Irénée, I, 5, 5 et elle sera constamment reprochée à Origène : voir *PGL s.v. khitōn*), ou bien elles correspondent à la condition humaine déchue, à la mortalité (l'adjectif que nous traduisons par peau, *dermatinos*, évoque la peau d'un animal mort) : ce sera l'interprétation tradi-

(le même verbe עָשָׂה) des vêtements très riches, puis d'en revêtir Aaron et ses fils. Parmi ces vêtements, il y a des כְּתָנוֹת¹⁴¹, des « tuniques ». Dieu délègue à Moïse une action qui lui est propre depuis le commencement (cf. Gn 1,7.16.25). YHWH, revêtu de splendeur et d'éclat (cf. Ps 104,1), lui qui couronne l'homme de gloire et de beauté (cf. Ps 8,6), donne à Moïse l'ordre de confectionner, pour les hommes qui sont appelés à son service, un vêtement de sainteté, un vêtement de gloire et de beauté (selon le TM) ou d'honneur et de gloire, d'éclat, (selon la LXX).

Un autre élément, que le texte biblique souligne avec une certaine insistance, est l'ordre de YHWH à Moïse de revêtir Aaron et ses fils de ces vêtements sacrés, après leur confection. Le verbe utilisé est le même que celui de Gn 3,21 : Dieu revêt (וַיִּלְבַּשׁ) l'homme et la femme de tuniques. L'auteur de l'Exode insiste à plusieurs reprises sur cette « vestition », cette « prise d'habit » solennelle. C'est le Seigneur qui dit à Moïse : « et tu vêtiras (וְהִלְבַּשְׁתָּ) Aaron et ses fils », ordre qu'Il aime répéter (cf. Ex 28,41 ; 29,5.8 ; 29,30 ; 40,13.14). Cette cérémonie de prise d'habit, tant annoncée en Exode, trouve sa réalisation en Lv 8 ; elle est suivie par l'onction, que Moïse confère à Aaron et à ses fils. La mention de l'onction apparaît déjà en Ex 28,41 : « Tu les vêtiras, Aaron ton frère et ses fils avec lui, tu les oindras (וַיִּמְשַׁחֵם אֹתָם) et tu les consacreras et tu les sanctifieras et ils agiront en prêtres pour moi ». Il s'agit de la deuxième occurrence du verbe מָשַׁח, « oindre », dans le texte biblique. La première occurrence se trouve en Gn 31,13 : c'est Dieu qui, se présentant à Jacob comme le Dieu de Béthel, remémore le lieu où le patriarche a oint une stèle (מָשַׁחֵם מִצֵּבָה) et fait un vœu au Seigneur (cf. Gn 28,16-19). En Genèse, c'est un homme qui a l'initiative d'oindre une stèle, pour marquer un lieu, où Dieu s'est manifesté : Beth-El, « maison de Dieu » ; en Ex 28,41 c'est Dieu qui dit à Moïse de oindre des hommes, de les consacrer, de les sanctifier afin qu'ils exercent le sacerdoce pour le Seigneur. Les premiers hommes de la Bible à recevoir l'onction sont des hommes que Dieu a choisis comme prêtres et qu'il revêt – par l'entremise de Moïse – d'habits de gloire¹⁴² (כְּבוֹד) et d'honneur (תִּיָּהָר).

tionnelle. Certains rites baptismaux feront allusion à ces tuniques de peau : le baptisé dépouille la vieille tunique pour revêtir le vêtement blanc d'Adam innocent [...]. Le baptême est la promesse du retour au paradis [...]. » Cf. BA I, *La Genèse*, p. 111.

¹⁴¹ Sur ce mot, cf. D.N. FREEDMAN, P. O'CONNOR, « כְּתָנוֹת kuttōnet », *GLAT*, vol. IV, 2004, col. 617-623.

¹⁴² Selon le TJ Gn 3,7, Adam aurait été créé avec un « vêtement de gloire ». Cette expression est employée pour désigner les vêtements du grand prêtre en Ben Sirac 45,8 et 50,11. Le texte d'Ez 28, 12-19 décrit le vêtement de pierres précieuses dont l'homme est revêtu, au jardin d'Eden, avant la chute (il s'agit d'un oracle contre le roi de Tyr). Les pierres précieuses qui décorent ce vêtement sont identiques à celles qui garnissent le vêtement du grand prêtre en Ex 28,17-20. Le Midrash Genèse Rabba 4,8 identifie l'habit d'Adam avec celui du grand-prêtre. Cf. sur ce point, Frédéric MANN, *Saveurs bibliques*, Chiry - Ourscamp, 1994, p. 14-15.

Nous reprendrons, dans le prolongement de notre recherche, ces liens thématiques que le terme כְּבוֹד tisse avec le thème du vêtement « glorieux¹⁴³ », dont des élus sont revêtus, puis avec le thème de l'onction et ensuite celui de l'esprit de sagesse dont les artisans sont comblés afin de confectionner de tels habits¹⁴⁴. Pour le moment nous nous limitons à constater que ces vêtements de sainteté, confectionnés avec du matériel précieux, sont le signe de l'honneur et de la majesté – en grec τιμή και δόξα – de ces hommes choisis comme prêtres par et pour le Seigneur.

- L'honneur des rois des nations

La troisième occurrence du mot כְּבוֹד, rendue dans la LXX par τιμή, se situe en *Is* 14,18. Ce chapitre fait partie d'une section du livre d'Isaïe, où sont relatés des oracles contre les nations (ch. 13-23). Ce genre d'oracles reçoit le nom de מְשָׁמ, « fardeau », mais aussi « charge, grief, reproche », comme le précise A.-M. Pelletier¹⁴⁵. L'oracle d'*Is* 13-14,23 concerne la chute de la ville de Babylone et de son roi. Le verset 18 parle des rois des nations, couchés dans la gloire, chacun dans son tombeau illustre. Voici le tableau de ce verset, dans les versions hébraïque et grecque avec la traduction correspondante :

TM	LXX	Traduction litt. TM
<p>WTT¹⁴⁶ Is 14,18 כָּל־מַלְכֵי גוֹיִם כָּלָם שָׁכְבוּ בְּכְבוֹד אִישׁ בְּבֵיתוֹ</p>	<p>BGT Is 14,18 πάντες οἱ βασιλεῖς τῶν ἐθνῶν ἐκοιμήθησαν ἐν τιμῇ ἄνθρωπος ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ</p>	<p>Is 14,18 Tous les rois des nations, eux tous, se sont couchés avec honneur, cha- cun dans sa maison (tombeau)</p>

On affirme donc que tous les rois reposent dans la gloire, et le texte hébreu insiste : כָּלָם, *eux tous*. Au verset suivant, par contraste, on décrit le traitement qui attend le roi de Babylone. Le cadavre de cet astre brillant, de ce fils de l'aurore tombé du ciel, n'aura pas droit à une glorieuse, à une digne sépulture : il sera jeté hors de sa tombe, transpercé par une épée, piétiné et précipité sur les pierres d'une fosse, d'une citerne (cf. v. 19). Le traducteur grec, dans la transposition du mot

¹⁴³ Le vêtement peut symboliser la situation spirituelle de l'homme (orgueil, châtement, pénitence, joie, salut reçu). Pour le vêtement de gloire et le vêtement du salut, cf. *Ba* 5,1-2 et *Is* 61,10. Le vêtement du salut, dont parle le livre d'Isaïe, est « le symbole de la grâce retrouvée, espérance de "gloire" ». Sur le sujet, cf. Alban CRAS, *La symbolique du vêtement dans la Bible*, « Lire la Bible 172 », Paris, Cerf, 2011, p. 58 ; p. 66-78.

¹⁴⁴ Un autre thème qui émerge de ce passage est celui de la *nudité* (cf. *Ex* 28,42), sur lequel nous reviendrons ultérieurement.

¹⁴⁵ Pour les oracles sur les nations dans le livre d'Isaïe, cf. Anne-Marie PELLETIER, *Le livre d'Isaïe ou l'histoire au prisme de la prophétie*, « Lire la Bible 151 », Paris, Cerf, 2008, pp. 55-67.

¹⁴⁶ En Bibleworks, le sigle WTT désigne le TM du Codex de Leningrad et le sigle BGT, le texte grec de la LXX, édité par Alfred Ralphs, suivi du texte grec du NT (Nestlé-Aland).

כְּבוֹד, a adopté le terme τιμή pour désigner l'honneur de tous les rois de la terre. Le texte hébreu, nous l'avons dit, insiste sur le « tous » : est décrit le sort de tous les rois, sauf un. Tout le passage met en œuvre un mouvement grandiose qui va de l'exaltation sublime à la chute abyssale, décrit ainsi par A.-M. Pelletier :

« Celui qui se disait précisément “Astre de lumière, fils de l'aurore”, le persécuteur des peuples, s'abîme dans la pourriture de la vermine. Celui qui a ruiné son pays est voué au déshonneur, puisque son cadavre est jeté hors du sépulcre, “comme une charogne foulée aux pieds” (v. 19). Ce faisant, le texte décrit un prodigieux jeu de mouvements qui font parcourir les extrêmes, du plus haut au plus bas¹⁴⁷. »

Ce double mouvement du haut vers le bas et du bas vers le haut, que nous avons déjà remarqué, lors de l'analyse sémantique, semble être donc une des caractéristiques du vocabulaire de l'honneur, puis de la gloire, comme nous le démontrerons dans la suite de notre enquête.

- Il n'y a pas d'honneur pour l'insensé

La dernière occurrence du mot τιμή, traduisant כְּבוֹד, se trouve en *Pr* 26,1. Avant d'analyser le proverbe en question, il est important de signaler que la traduction grecque du livre des Proverbes a des caractéristiques qui lui sont propres¹⁴⁸. Un de ces traits spécifiques est la grande liberté avec laquelle le traducteur grec rend le texte hébreu, en l'adaptant à la culture grecque¹⁴⁹ et en créant, dans le texte grec, des « résonances » qui ne sont pas fondées sur le texte hébreu¹⁵⁰. »

Notre proverbe affirme clairement que la gloire, dans son acception d'honneur, ne convient pas à l'insensé. Le mot כְּסִיל, qui désigne l'homme « insensé », le « sot », le « stupide », revient 75 fois dans la Bible hébraïque¹⁵¹. Ce terme est présent massivement dans le livre des Proverbes avec 49 occurrences, dont 11 apparaissent au chapitre 26, qui – du verset 1 au verset 12 – présente une

¹⁴⁷ Cf. A.-M. PELLETIER, *Le livre d'Isaïe...* p. 61.

¹⁴⁸ Sur le sujet, cf. BA XVII, *Les Proverbes*, p. 58-71.

¹⁴⁹ Une des caractéristiques du livre des Proverbes, dans la traduction grecque de la LXX, est la grande liberté des traducteurs, une liberté qui couvre plusieurs points : une liberté dans l'usage de la langue, puisque le grec « est traité comme une langue littéraire, sans se plier aux particularités de la langue originelle » (BA, p. 19), mais aussi une liberté qui concerne la culture grecque, car « le traducteur juif accepte de considérer l'héritage grec comme sien » (p. 20). On rencontre dans ce livre plus de 150 hapax, cela est un indice que le traducteur a employé « un vocabulaire riche et nuancé » (p. 75). Il faut aussi ajouter que le texte présente environ 130 stiques qui sont propres au texte grec. Le livre des Proverbes se présente donc comme « l'une des traductions les plus libres, voire la plus libre de la LXX » (p. 59). Sur le sujet cf. l'Introduction au livre des Proverbes par David-Marc D'HAMONVILLE, BA XVII, *Les Proverbes*, p. 19-75.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 66.

¹⁵¹ Le terme, en *Jb* 9, 9 et 38, 31 ; *Is* 13, 10 et *Am* 5, 8, assume les significations de « astres », « constellation » en général, et plus spécifiquement indique la constellation de l'« Orion ».

sorte de portrait de cette catégorie d'hommes. Dans le TM, trois fois le mot כְּבוֹד se trouve dans un contexte où on parle aussi du כְּסִיל, de l'insensé : à la maxime de Pr 26,1 il faut, en effet, ajouter celles de Pr 3,35 et 26,8. Ce qui nous intéresse est de voir comment le traducteur a rendu en grec le mot כְּבוֹד, dans ces trois proverbes, et quel jeu de mots il a introduit dans le texte.

Voici un tableau de ces versets, avec la traduction grecque correspondante :

TM – trad. litt.	LXX – trad. BA
<p>^{WTT} Pr 3,35</p> <p>כְּבוֹד חֲכָמִים יִנְחִלוּ וְכִסְיִים מְרִים קָלוֹן</p> <p>Gloire les sages auront en patrimoine, et les insensés soulevant le mépris (la honte)</p>	<p>^{BGT} Pr 3,35</p> <p>δόξαν σοφοὶ κληρονομήσουσιν οἱ δὲ ἀσεβεῖς ὑψώσαν ἀτιμίαν¹⁵²</p> <p>La gloire, ce sont les sages qui en hériteront les impies, eux, ont exalté le déshonneur</p>
<p>^{WTT} Pr 26,1</p> <p>כַּשֶּׁלֶג בְּקִיץ וּכְמָטָר בְּקֶצֶר כֵּן לֹא־נִאֲוָה לְכִסִּיל כְּבוֹד</p> <p>Comme la neige en été et comme la pluie pendant la moisson, ainsi n'est pas convenable à un insensé la gloire.</p>	<p>^{BGT} Pr 26,1</p> <p>ὥσπερ δρόσος ἐν ἀμῆτῳ καὶ ὥσπερ ὑετὸς ἐν θέρῃ οὕτως οὐκ ἔστιν ἄφροني τιμῆ</p> <p>Comme rosée à la moisson et comme pluie en été, ainsi n'y-t-il point d'estime pour un insensé.</p>
<p>^{WTT} Pr 26,8</p> <p>כְּצֹרֵר אֶבֶן בְּמַרְגְּמָה בְּיַד נֹתֵן לְכִסִּיל כְּבוֹד</p> <p>Comme attacher une pierre sur une fronde ainsi qui donne à un insensé la gloire</p>	<p>^{BGT} Pr 26,8</p> <p>ὅς ἀποδεσμεύει λίθον ἐν σφενδόνη ὅμοιός ἐστιν τῷ διδόντι ἄφροني δόξαν</p> <p>Qui met en place une pierre dans la fronde est semblable à celui qui rend gloire à un insensé.</p>

Le tableau ci-dessus nous permet de visualiser les options du traducteur grec.

Le texte de Pr 3,35 clôt les trois premiers chapitres du livre qui se présentent comme un grand éloge de la Sagesse. Cette sentence conclusive décrit l'évidente opposition entre la gloire, héritage des sages, et la honte. Le texte hébreu est très concis et le mot קָלוֹן est le seul sujet possible du verbe. La traduction de la LXX n'est pas littérale : « les impies ont exalté le déshonneur », alors que la Vg rend ainsi l'hébreu : *stultorum exaltatio ignominia*. Le mot כְּבוֹד est rendu en grec par δόξα, alors que קָלוֹן est traduit par ἀτιμία, qui indique bien une privation de la τιμή, de l'honneur. Le terme ἀτιμία désigne le déshonneur, la honte, le mépris ; il peut aussi indiquer

¹⁵² Le traducteur a employé ici deux mots avec l'alpha privatif : les ἀσεβεῖς, « ceux qui sont sans pitié », ont exalté l'ἀτιμίαν, « ce qui est sans honneur ». Le registre est celui de la relation à Dieu, en effet, en Pr 1,7, les ἀσεβεῖς, les impies, dédaignent la crainte de Dieu, la piété envers Lui, la sagesse et l'instruction.

l'état du citoyen, qui a été spolié de tous ses droits jusqu'à l'exil, ou bien l'état de celui qui a subi une peine infamante. Le mot grec, que le traducteur a choisi pour rendre le substantif כְּסִיל, est ἀσεβής¹⁵³, qui traduit généralement le terme עָשָׂר « méchant », « impie », (cf. par ex. Gn 18,23.25 ; Ps 1,1.4.5.6). Ailleurs, le terme כְּסִיל, « insensé », est rendu régulièrement « avec *áphrōn*, surtout en opposition avec *sophós*, « sage »¹⁵⁴. » Nous nous trouvons donc face à une exception. Probablement le traducteur a choisi ici un terme plus large, plus englobant, qu'il emploie « près de cent fois », ce qui représente « plus des deux cinquièmes de la totalité des occurrences » dans la LXX¹⁵⁵.

Les deux autres occurrences se trouvent au chapitre 26,1-12 qui rassemble plusieurs maximes concernant le כְּסִיל, l'insensé, le sot. Le mot, comme déjà souligné plus haut, y est présent 11 fois¹⁵⁶. La version grecque du v. 1 diffère légèrement de la version hébraïque. Le texte hébreu semble porter plutôt sur la « convenance » – la gloire ne convient pas à l'insensé, comme la neige en été et la pluie à la moisson –, alors que la comparaison en grec semble porter plutôt sur la « rareté » du phénomène¹⁵⁷. Le texte grec utilise l'image de la rosée, alors que le texte hébreu parle de la neige. Le mot כְּבוֹד est traduit ici par τιμή et le terme כְּסִיל retrouve son équivalent grec habituel, ἄφρων. Il n'y a pas d'honneur, d'estime, de τιμή, pour l'homme stupide. Le proverbe souligne que, comme il est rare qu'il neige en été ou qu'il y ait la pluie au temps des moissons, de même l'insensé, couronné d'honneurs, ne peut durer : il « sera bien vite reconnu pour ce qu'il est »¹⁵⁸.

Au v. 8, la même expression כְּבוֹד לְכִסִּיל, traduite au v. 1 par ἄφρωνι τιμή, est rendue par ἄφρωνι δόξαν. Les deux écrivains, l'auteur du texte hébreu et le traducteur grec, sont d'accord sur l'affirmation suivante : il ne faut pas donner de gloire, ni d'honneur, à l'insensé. Pour ex-

¹⁵³ « Le couple de mots le plus typique des *Proverbes* LXX est assurément *dikaios/asebés*, “juste/impie”. Ces deux mots sont majoritairement dans les *Proverbes* la traduction grecque du couple hébreu *ṣadīq/rāshā'*, “juste/méchant”, comme déjà dans la célèbre prière d'Abraham intercédant pour Sodome (Gn 18,23-25). La traduction de *ṣadīq* par *dikaios* est remarquablement constante dans la LXX et celle de *rāshā'* par *asebés* est majoritaire dans un grand nombre de livres, dont les *Psaumes*. » Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, p. 82.

¹⁵⁴ « “Les impies” [...], TM *kesilīm*, “les insensés” ; l'effort pour harmoniser ces sentences disparates est d'autant plus sensible que ce verset fait exception à une équivalence très régulière de *kesil*, “insensé”, avec *áphrōn*, surtout en opposition avec *sophós*, “sage”. » *Ibid.*, p. 181.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 82.

¹⁵⁶ Le seul verset à ne pas mentionner l'insensé est le v. 26,2. Sur tout le passage cf. A : LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. II, p. 215-239.

¹⁵⁷ Cf. la note à ce verset dans BA XVII, *Les Proverbes*, p. 316.

¹⁵⁸ Je reprends ici A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. II, p. 228.

primer cela, l'image employée¹⁵⁹ assume des nuances différentes en hébreu et en grec. Dans la langue originelle, l'accent porte sur le fait que « attacher une pierre à une fronde est déraisonnable, et même dangereux, puisque la pierre ne peut être lancée et peut même venir frapper celui qui manie la fronde¹⁶⁰ » ; donner gloire à un sot peut donc se retourner contre soi-même. Dans la traduction grecque, l'image de la fronde est en quelque sorte doublée par l'image de l'anneau, autre signification du mot σφενδόνη : donner gloire à un insensé c'est comme enchâsser une pierre sans valeur dans une bague en or¹⁶¹.

Ces trois proverbes, que ce soit dans la version hébraïque ou dans la traduction grecque, soulignent que la gloire est l'héritage des sages, et que ni l'honneur (דְּבָרִים/τιμή), ni la gloire (דְּבָרִים/δόξα), ne conviennent à l'insensé. Le traducteur a introduit un effet d'échos entre les termes, puisque le mot קִלְקָל, « honte », est traduit par ἀτιμία¹⁶², rendant plus évidente l'opposition entre l'honneur et le déshonneur, au moyen de mots dérivant de la même racine. La traduction grecque est probablement un indice de la richesse sémantique du mot דְּבָרִים, qui peut être rendu, en grec, suivant le contexte, soit par τιμή soit par δόξα.

Gloire et/ou honneur ? Le binôme δόξα καὶ τιμή

Dans divers passages, le mot דְּבָרִים, est souvent assemblé à d'autres termes, formant ainsi des paires de mots, que nous retrouvons ensuite dans la traduction grecque. Le binôme δόξα καὶ τιμή, « gloire et honneur », revient en 2Ch 32,33, puis on le rencontre encore dans trois psaumes (Ps 8,6 ; 29,1 ; 96,7).

Le passage de 2Ch 32,33 parle de la gloire que tout Juda et les habitants de Jérusalem donnent à Ezéchias, au moment de sa mort et de sa sépulture. L'auteur du livre des Rois se limite à

¹⁵⁹ Multiples sont les interprétations de ce premier hémistiche. La Vulgate a traduit : *Sicut qui mittit lapidem in acervum Mercurii, ita qui tribuit insipienti honorem* (Comme celui qui apporte une pierre au tas de Mercure, ainsi est celui qui attribue l'honneur à l'insensé). Selon André Barucq, il s'agit d'« une allusion probable à une coutume païenne des voyageurs ou des marchands » d'apporter des pierres aux pieds des statues de Mercure (Hermès), et le sens du proverbe serait : « apporter de l'eau à la rivière ». Le proverbe serait un constat : « les honneurs vont toujours aux imbéciles, comme l'eau va toujours à la rivière. » Pour les autres interprétations, cf. toujours *ibid.*, p. 231-232.

¹⁶⁰ Cf. la note de la Bible de Segond à ce verset.

¹⁶¹ « Le mot grec *sphendónē*, “fronde”, a aussi le sens de “bague, anneau avec chaton”, sens que n'ont pas exclu certains commentateurs, “qui communique la connaissance à l'insensé est semblable à celui qui a fixé une pierre sans valeur à un anneau d'or, ou bien à celui qui a lancé une pierre de valeur dans une fronde pour lapider” (PG 17, 240A ; voir Évagre, *Schol.* Pr. 322). Cf. la note à ce verset dans BA XVII, *Les Proverbes*, p. 317. Dans ce sens faut-il aussi, peut être, interpréter la maxime de Jésus en Mt 7,6 conseillant de ne pas donner les choses saintes aux chiens et de ne pas jeter les perles devant les porcs.

¹⁶² Pour la question des « résonances » et la « recherche des sonorités » que le traducteur des Proverbes introduit dans le livre, cf. BA XVII, *Les Proverbes*, p. 66-69 et 99-102.

dire qu’Ezéchias se coucha avec ses pères (cf. 2R 20,21), alors que l’auteur des Chroniques donne beaucoup plus de détails : « Et Ezéchias se coucha avec ses pères, et ils ensevelirent dans la mon-tée des tombeaux des fils de David ; tout Juda et les habitants de Jérusalem lui rendirent gloire quand il mourut ». Le texte hébreu présente uniquement le mot כְּבוֹד qui est rendu en grec par la paire de mots δόξα καὶ τιμή. Le traducteur des Chroniques magnifie ce roi, qui fit ce qui est droit aux yeux de YHWH (cf. 2Ch 29,2), soulignant par une formule, qui pourrait sembler redon-dante, la gloire et l’honneur qu’on lui a rendus à sa mort.

Les trois autres occurrences se rencontrent dans le livre des Psaumes :

TM – trad. litt.	LXX– trad. litt.
<p>WTT Ps 8,6</p> <p>וְתַחֲסְרָהוּ מְעַט מֵאַלְהֵיִם וְכְבוֹד וְהָדָר תִּתְעַטְרָהוּ</p> <p>Et tu l’as fait manquer de peu par rapport à Dieu et de gloire et de splendeur tu le couronnes</p>	<p>BGT Ps 8,6</p> <p>ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ’ ἀγγέλους¹⁶³ δόξη καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν</p> <p>Tu l’as diminué de peu par rapport aux anges de gloire et d’honneur tu le couronnes</p>
<p>WTT Ps 29,1</p> <p>מִזְמוֹר לְדָוִד הָבוּ לַיהוָה בְּנֵי אֱלֹהִים הָבוּ לַיהוָה כְּבוֹד וְעֹז</p> <p>Psaume de David. Donnez à YHWH, fils de Dieu, donnez à YHWH <i>gloire et force</i></p>	<p>BGT Ps 28,1¹⁶⁴</p> <p>ψαλμὸς τῷ Δαυὶδ ἐξοδίου σκινηῆς ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ υἱοὶ θεοῦ ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ υἱοὺς κριῶν ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ δόξαν καὶ τιμῆν</p> <p>Psaume de David pour la clôture (de la fête) des tentes. Donnez au Seigneur, fils de Dieu, donnez au Seigneur, fils de béliers donnez au Seigneur <i>gloire et honneur</i></p>
<p>WTT Ps 96,7</p> <p>הָבוּ לַיהוָה מִשְׁפָּחוֹת עַמִּים הָבוּ לַיהוָה כְּבוֹד וְעֹז</p> <p>donnez à YHWH, familles des peuples, donnez à YHWH <i>gloire et force</i></p>	<p>BGT Ps 95,7</p> <p>ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ αἱ πατριαὶ τῶν ἐθνῶν ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ δόξαν καὶ τιμῆν</p> <p>donnez au Seigneur, familles des peuples donnez au Seigneur <i>gloire et honneur</i></p>

¹⁶³ La LXX traduit le mot אַלְהֵיִם par ἄγγελος ; le traducteur a compris le mot comme un pluriel, désignant les êtres célestes supposés former la cour divine. Cf. Jean-Luc VESCO, *Le psautier de David*, vol 1, « Lectio divina 210 », Paris, Cerf, 2006, note 2, p. 138.

¹⁶⁴ La LXX traduit probablement un texte hébreu légèrement différent de celui du TM. Le titre du psaume présente un texte plus long : « Psaume de David, pour la clôture de la fête des Tentés » ; la locution hébraïque בְּנֵי אֱלֹהִים, peut être interprétée comme « fils des dieux ». Dans l’Ancien Testament, la formule désigne des serviteurs du Seigneur qui lui sont soumis et célèbrent sa gloire. Quelques manuscrits hébreux ont lu *’élîm*, c’est-à-dire « fils de bélier ». La LXX semble traduire un texte hébreu qui comportait les deux expressions : « fils de Dieu » et « fils de béliers ». Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, vol 1, ..., note 1, p. 282-283.

Le terme כְּבוֹד est rendu, dans ces trois textes, par le mot δόξα, alors que le mot τιμή traduit deux mots hébreux différents : הָדָר « splendeur », « beauté » (*Ps* 8,6) et יָע « force », « puissance ». Le terme τιμή est, en effet, un des mots que la LXX emploie pour traduire הָדָר (avec δόξα et d'autres termes), mais il n'est pas du tout un terme habituel pour rendre יָע, que la LXX traduit en utilisant surtout ἰσχύς et δύναμις. D'ailleurs le traducteur de *1Ch* 26,28, qui est une reprise de *Ps* 96,7, traduit avec l'expression δόξαν καὶ ἰσχύον.

Alors que le *Ps* 8 chante la grandeur d'un fils de l'homme, façonné et couronné par Dieu de gloire et beauté, les *Ps* 29[28],1 et 96[95],7 invitent les fils de Dieu et les familles des peuples à offrir gloire et puissance/force (TM) ou gloire et honneur (LXX), au Seigneur. Nous reviendrons sur ces passages dans la suite de notre enquête.

Gloire et richesse : le binôme πλοῦτος καὶ δόξα

Nous élargissons ici notre recherche à d'autres mots qui s'appartient avec le terme כְּבוֹד et nous intéressons à leur traduction dans la LXX. La paire de mots כְּבוֹד וְעֵשֶׂר « richesse et gloire », apparaît surtout dans des livres plus tardifs. Les traducteurs de la LXX ont traduit ce binôme par πλοῦτος καὶ δόξα (cf. *1Ch* 29,12.28 ; *2Ch* 1,11.12 ; 17,5 ; 18,1 ; 32, 27 ; *Pr* 3,16 ; *Pr* 8,18 ; *Pr* 22,4). Comme le souligne A. Robert, richesse et gloire sont « les fruits les plus naturels de la sagesse » et « la gloire n'est autre chose que le rayonnement de la vertu¹⁶⁵. »

La richesse et la gloire – כְּבוֹד וְעֵשֶׂר / ὁ πλοῦτος καὶ ἡ δόξα – viennent du Seigneur. C'est ainsi que chante David, lui qui meurt rassasié de jours, de richesse et de gloire (cf. *1Ch* 29,12.28). Et à son fils Salomon, qui n'a demandé au Seigneur ni richesse, ni gloire, mais la sagesse pour gouverner le peuple, YHWH donnera par surcroît πλοῦτον καὶ χρήματα καὶ δόξαν, « richesse, biens et gloire » (*2Ch* 1,11.12). Josaphat, roi de Juda, reçoit beaucoup de richesses et d'honneur : πλοῦτος καὶ δόξα πολλή (*1R* 3,13 ; *2Ch* 17,5 ; 18,1). Un autre roi qui reçoit beaucoup de richesse et d'honneur est Ezéchias (*2Ch* 32,27). Pour l'auteur des Chroniques, donc, c'est surtout le roi qui est comblé de richesse et de gloire.

Le couple de mots, πλοῦτος καὶ δόξα, revient ensuite 3 fois dans le livre des Proverbes :

TM – trad. litt.	LXX – trad. BA
<p>^{WTT} Pr 3,16</p> <p>אֶרְךָ יָמִים בְּיְמִינָה בְּשֵׁמֶלְאֹהֶל עֵשֶׂר וְכָבוֹד</p> <p>longueur de jours, dans sa droite, et dans sa gauche, <i>richesse et gloire</i></p>	<p>^{BGT} Pr 3,16</p> <p>μηκος γὰρ βίου καὶ ἔτη ζωῆς ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτῆς ἐν δὲ τῇ ἀριστερᾷ αὐτῆς πλοῦτος καὶ δόξα</p> <p>En effet longueur d'existence et années de vie sont dans sa main droite, et dans sa main gauche, <i>la richesse et la gloire</i></p>

¹⁶⁵ A. ROBERT, « Les attaches littéraires bibliques de Prov. I-IX », *RB*, 1934, n.1, p. 63.

<p>WTT Pr 8,18</p> <p>עֲשֶׂר וְכֹבֹד אִתִּי הוּן עִתְקָה¹⁶⁶ וְצַדִּיקָה</p> <p><i>Richesse et gloire avec moi, fortune héritée et justice</i></p>	<p>BGT Pr 8,18</p> <p>πλοῦτος καὶ δόξα ἐμοὶ ὑπάρχει καὶ κτήσις πολλῶν καὶ δικαιοσύνη</p> <p><i>Richesse et gloire sont à moi, et grande fortune et justice</i></p>
<p>WTT Pr 22, 4</p> <p>עֲקֹב עֲנֹה יִרְאַת יְהוָה עֲשֶׂר וְכֹבֹד וְחַיִּים</p> <p><i>La récompense de l'humilité, (c'est) la crainte de YHWH, richesse et gloire et vie</i></p>	<p>BGT Pr 22, 4</p> <p>γενεὰ σοφίας φόβος κυρίου καὶ πλοῦτος καὶ δόξα καὶ ζωὴ</p> <p><i>Ce qu'engendre la sagesse, c'est la crainte du Seigneur, et la richesse, et la gloire, et la vie</i></p>

Les deux premières occurrences (*Pr 3,16 ; Pr 8,18*) font partie de deux compositions poétiques d'éloge de la Sagesse¹⁶⁷. La richesse et la gloire sont présentées comme ses prérogatives. En *Pr 3,16*, la Sagesse a, dans sa droite, une longue vie et, dans sa gauche, richesse et gloire.

Le thème de la longueur de la vie (litt. en hébreu « longueurs de jours », אִמֵּי יָרֵךְ) est amplifié en grec par deux formules redondantes : longueur d'existence et années de vie, deux thèmes qui, avec la mention de la paix, sont déjà présents au v. 2, soit dans l'hébreu soit dans le grec. Cette abondance de vie est exprimée, en grec, par les deux substantifs ζωή/βίος¹⁶⁸, « vie/existence » : l'alternance de ces deux mots se retrouve plusieurs fois dans *Proverbes LXX* ; en effet, « le traducteur allie souvent les deux synonymes *zōē/bíos* (3,2 ; 4,10) sans y être invité par l'hébreu¹⁶⁹. » Dans *Proverbes*, le terme βίος apparaît 8 fois, dont 5 fois apparié au mot ζωή, alors que ce dernier terme revient 38 fois, souvent en lien avec Sagesse. G. Bertram affirme à ce propos : « La Sapienza trasmette la vita non solo in quanto felicità o lunga durata della vita natura-

¹⁶⁶ Ce mot hébreu est un hapax, traduit en grec par πολλῶν. Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, p. 207.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 176.

¹⁶⁸ Le terme ζωή désigne la vitalité qui caractérise tous les êtres vivants. Le mot indique la vie en général, considérée en tant que phénomène naturel, et plus spécifiquement la vie humaine. À côté de ζωή on trouve le terme βίος. Dans le monde grec, la vie humaine se configure toujours en un βίος individuel, le mot désignant la durée de la vie et la condition, la manière de vivre, liée aux biens, aux ressources ; βίος indique donc la vie et les moyens de subsistance. Dans la LXX, on compte 278 occurrences du terme ζωή, dont 191 dans les livres du canon hébraïque ; ce mot rend en grec l'hébreu חַיִּים, « vie ». βίος est employé seulement 69 fois, dans la significations de « durée de la vie ». En *Pr 31,12*, le mot est appliqué à la femme vaillante, qui dépense « toute la vie » pour le bien de son mari ; ici l'expression hébraïque כָּל יְמֵי חַיִּיהָ, « tous les jours de sa vie », est rendue en grec avec πάντα τὸν βίον. Pour un approfondissement ultérieur, cf. « ζάω, ζωή (βίόω, βίος) », in G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *GLNT*, vol. III, Paideia, 1967, col. 1365-1427.

¹⁶⁹ Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, note à *Pr 5,9*, p. 188. Cf. aussi note à *Pr 4,10*, p. 184.

le, ma come un bene salvifico che trascende la sfera terrena, vita dunque in senso escatologico e al tempo stesso mistico¹⁷⁰. »

Pr LXX 3,16 présente un verset supplémentaire (16A) : de la bouche de la Sagesse « sort la justice, elle porte sur sa langue loi et miséricorde¹⁷¹ ». *Pr 8,18* affirme que la richesse et la gloire, ainsi que les biens stables, durables, et la justice, appartiennent à la Sagesse. Le texte hébreu est très concis : dans cette phrase nominale, l'appartenance est exprimée par la préposition avec le pronom suffixe, *אִתִּי*, « avec moi », alors que le grec traduit « à moi¹⁷² ».

La dernière occurrence en *Pr 22,4* présente une disparité entre le texte hébreu et le grec. L'hébreu parle de la crainte de YHWH, qui avec la richesse, la gloire et la vie, est une conséquence de l'humilité/humiliation, *עָנָוָה*, alors que le texte grec rapporte toutes ces réalités à un engendrement de la Sagesse, *γενεὰ σοφίας*. Ce verset est à rapprocher de *Pr 1,7* où, soit l'auteur hébreu, soit le traducteur grec, parlent de la crainte de YHWH (le grec a : « de Dieu ») comme commencement – *תְּשִׁיבָה/ἀρχή* – de la sagesse, de la science¹⁷³. La traduction de la LXX est le témoin d'une véritable « exaltation » du thème de la Sagesse :

« Elle souligne cette primauté aussi bien lorsqu'il s'agit de la Sagesse personnifiée (le poème de 8,21A-31) qu'à l'occasion de proverbes isolés. Sous-jacente à de nombreuses transformations de la LXX se trouve cette ligne de pensée, qui n'est pas infidèle à l'esprit de la version hébraïque originelle : la sagesse seule est la vraie richesse [...], la sagesse seule confère la vraie puissance [...]. L'un des traits les plus constants de cette sagesse des Proverbes, trait commun aux deux versions, est l'insistance sur son rôle de *source de tout bien* (8,14-21). Par la sagesse, l'homme peut accéder à toutes sortes de biens, spirituels et matériels, les vertus comme la richesse ou le pouvoir¹⁷⁴. »

¹⁷⁰ Cf. G. BERTRAM « C. ζωή e βίος nei LXX », in G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *GLNT*, vol. III, col. 1426.

¹⁷¹ « Dans ce verset propre à la LXX, le stique b est très proche de TM 31,26b, où il s'applique à la "Femme vaillante" : "sur sa langue une loi de miséricorde (*tōrat-hèsèd*)", alors que dans le texte grec correspondant, la traduction de ce stique est lointaine. » Cf. la note à 3,16A in BA XVII, *Les Proverbes*, p. 177.

¹⁷² *Ibid.*, p. 207.

¹⁷³ La LXX a « commencement de la sagesse », alors que le TM a « commencement de la science » (Segond), « principe de savoir » (BJ). Ps 111,10 concorde avec la traduction LXX : la crainte de YHWH est *תְּשִׁיבָה*, « commencement de sagesse ».

¹⁷⁴ Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, p. 122. C'est moi qui souligne.

Grâce et gloire: le binôme χάρις καὶ δόξα

La dernière paire de mot qui va nous intéresser se situe en Ps 84,12. Ce psaume, comme le signale J.-L. Vesco, « abonde en paires de mots¹⁷⁵. » Au v. 12, nous lisons que YHWH donne « grâce et gloire », חַן וְכְבוֹד יְהוָה. Ce binôme, unique dans la Bible hébraïque, est traduit en grec par χάρις καὶ δόξαν:

TM – trad. litt.	LXX – trad. litt.
<p>^{WTT} Ps 84,12</p> <p>כִּי שֶׁמֶשׁ וּמָגֵן יְהוָה אֱלֹהִים חַן וְכְבוֹד יְהוָה לֹא יִמְנָע-טוֹב לְהֵלֵכִים בְּתַמִּים</p> <p>car <u>soleil et bouclier</u> (est) YHWH Dieu grâce et gloire donne YHWH Il ne refuse pas le bien à ceux qui cheminent dans la perfection (dans l'intégrité)</p>	<p>^{BGT} Ps 83,12</p> <p>ὅτι ἔλεον καὶ ἀλήθειαν ἀγαπᾷ κύριος ὁ θεός χάρις καὶ δόξαν δώσει κύριος οὐ στερήσει τὰ ἀγαθὰ τοὺς πορευομένους ἐν ἀκακίᾳ</p> <p>car <u>miséricorde et vérité</u> aime le Seigneur Dieu <i>grâce et gloire</i> donne le Seigneur il ne prive pas de biens ceux qui marchent dans l'innocence (sincérité)</p>

Le texte hébreu utilise, pour décrire YHWH, une double métaphore. J.-L. Vesco remarque à ce propos que si l'image du bouclier est très employée dans le livre des Psaumes et ne suscite pas d'embarras, la métaphore du soleil, שֶׁמֶשׁ, pourrait évoquer le culte du soleil pratiqué dans le Proche-Orient ancien. En effet, c'est la seule fois, dans tout l'Ancien Testament, que le terme est référé à YHWH. Mais on sait qu'au Proche-Orient « des boucliers en forme de soleil étaient suspendus aux tours fortifiées », et il pourrait y avoir ici un lien avec cette coutume. Le terme pourrait aussi désigner « un terme d'architecture, un “créneau”, ou un “merlon” » (cf. Is 54,12) : « Dieu serait alors “rempart et bouclier” ». Le traducteur de la LXX évite une méprise possible, traduisant : « car le Seigneur Dieu aime miséricorde et vérité¹⁷⁶. »

Le mot grec ἔλεος, « miséricorde », traduit généralement le terme רַחֲמִים; choisissant ce mot le traducteur a-t-il voulu, par assonance, rappeler le soleil, en grec ἥλιος, présent dans le texte hébreu ? Ou peut-on supposer qu'il traduit un texte différent ? Dans le verset hébreu, la splendeur du soleil pourrait évoquer l'éclat de la gloire, le bouclier et la grâce pourraient remémorer l'idée de défense et de protection de la part de YHWH. Dans le texte grec, où les images de soleil et de bouclier ont disparu, le traducteur tisse des relations entre deux paires de mots, indiquant des attributs de Dieu : miséricorde et vérité, grâce et gloire.

¹⁷⁵ Sur ce point, cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, vol 1, ..., p. 764.

¹⁷⁶ Pour tout ce paragraphe, cf. *ibid.*, p. 769.

Autres traductions du mot כְּבוֹד en grec

Nous signalons brièvement d'autres traductions du terme כְּבוֹד en grec.

En *Is* 61,6 l'équivalent grec de כְּבוֹד choisi par le traducteur est *πλοῦτος* : l'hébreu dit « et vous vous vanterez de leur gloire », alors que le grec a : « vous serez émerveillés de leur richesse ». Deux autres occurrences du mot כְּבוֹד sont traduites en grec par des parties du corps humains. L'expression כְּבוֹדִי, « ma gloire, ma personne », en *Gn* 49,6, est traduite par τὰ ἥπατά μου. La Bible d'Alexandrie rend le mot grec, en français, par « mes entrailles » et fait remarquer qu'« en employant ici τὰ *hépata*, litt. “le foie” [...], le grec utilise une expression grecque usuelle pour nommer le centre vital de l'homme, comme en hébreu¹⁷⁷. »

La deuxième occurrence se trouve en *Ps* 16[15],9. Le texte hébreu présente, dans ce psaume, trois expressions pour indiquer la totalité de l'homme : לִבִּי « mon cœur », כְּבוֹדִי « ma gloire », בְּשָׂרִי « ma chair ». Le grec a lu : ἡ καρδία μου, ἡ γλῶσσά μου, ἡ σάρξ μου. Donc, au lieu de « ma gloire », la LXX (et la Vg ensuite) a traduit « ma langue ». G. Ravasi propose de lire ici *kebedî* et non *kabodî*, et rend l'expression par « mon foie »:

« accanto al “cuore”, sinonimo di coscienza, si abbinano “fegato” (leggi *kebedî* e non *kabodî*, “la mia gloria”, TM), sede delle emozioni e delle passioni, e *basar*, “la carne”; nel v. 10 c'è *nefesh* che suppone l'essere “respirante” e quindi vivente; nel v. 11 il “volto” (*panîm*) divino, segno della sua presenza e, di nuovo, la “destra” ma ora si tratta di quella di Dio e diventa per l'uomo segno di gloria e trionfo¹⁷⁸. »

3. Les formes du verbe כָּבַד traduites par τιμάω

Le verbe כָּבַד, dont on compte 114 occurrences sur l'ensemble des livres de la Bible hébraïque, dans la majorité des occurrences, a été traduit en grec par le verbe *δοξάζω*, « glorifier », « rendre gloire », « honorer ». Pour une minorité de ces occurrences, 15 au total, le choix des traducteurs s'est porté plutôt sur le verbe *τιμάω*, « estimer », « honorer », « traiter avec honneur ». Il s'agit de 10 occurrences à la conjugaison *piel*, 2 occurrences au *poual* et enfin 3 participes du *niphal*. Dans les pages qui vont suivre, nous analyserons ces divers passages.

¹⁷⁷ Cf. BA I, *La Genèse*, p. 307. Dans la traduction grecque de *Is* 19,13.16, Mikal, pour simuler la silhouette de David, place sur le lit les « sarcophages vides » et « un foie de chèvre à l'endroit de sa tête ». Le mot dans le TM est *kebîr*, un hapax au sens incertain ; le traducteur LXX a lu *kābēd*, « foie », en lisant un dalet ou lieu d'un resh. Cf. BA IX.1, *Premier Livre des Règles*, note sur 19,13, p. 320.

¹⁷⁸ Cf. Gianfranco RAVASI, *Il libro dei salmi*, t.1, Roma, Città Nuova, 2001, p. 290. Nous reviendrons sur ce psaume dans la suite de notre recherche.

Les 10 occurrences à la conjugaison du *piel*

Le verbe כָּבַד au *piel*, conjugaison qui indique l'action intensive à la voix active avec les significations d'« honorer », « glorifier », revient 38 fois dans le TM. Dix de ces occurrences sont traduites dans la LXX par le verbe τιμάω, alors que les restantes ont comme équivalent le verbe δοξάζω. On rencontre sept de ces dix occurrences dans le Pentateuque, alors que trois se trouvent dans le livre des Proverbes.

- Les occurrences au *piel* du Pentateuque : l'honneur des parents

La première des sept occurrences du Pentateuque est située en *Ex* 20,12, doublée par le texte parallèle de *Dt* 5,16. Dans ces deux passages, l'impératif *piel*, כָּבַד, est rendu en grec par l'impératif τίμα. Il s'agit de la parole de YHWH ordonnant d'honorer les parents. À l'honneur des parents sont liés des bienfaits : une longue vie (le prolongement des jours), et le bonheur¹⁷⁹ sur la terre (עַל הָאָדָמָה), « bonne¹⁸⁰ », que Dieu donne. Traduisant l'impératif hébreu par τίμα, la LXX a probablement voulu introduire une nuance entre la gloire, דָּבָר/δόξα, due à YHWH et l'honneur דָּבָר/τιμή, dû aux parents.

La majorité des traductions actuelles rendent cet impératif par « honore » ; le verbe hébreu peut être rendu aussi par « glorifie » (Chouraqui), ou bien : « tu leur donneras tout leur poids » (Osty), toute leur importance. La TOB annoté ainsi le texte d'*Ex* 20,12 :

« Litt. *glorifie*. La *gloire* d'une personne étant sa valeur réelle, *glorifier* quelqu'un, c'est lui donner toute son importance. *Glorifier* les parents, c'est reconnaître effectivement en eux les instruments de Dieu, source de la vie. Voir *Ml* 1,6 ; *Si* 3,1-16. Ce commandement oblige les fils à assister matériellement leurs parents âgés (voir *Mc* 7,10-11) ».

Cette parole du Seigneur est si importante et si grave, que le fait de maudire son père et sa mère est passible de la peine de mort (*Ex* 21,17 ; *Lv* 20,9) ou de malédiction (*Dt* 27,16)¹⁸¹.

Dans le cadre d'une manifestation éclatante, Dieu donne à son peuple, par l'entremise de Moïse, les Dix Paroles. Leur proclamation est présentée comme le sommet de la venue de Dieu¹⁸².

¹⁷⁹ La proposition « afin que tu sois heureux » est absente du texte d'*Ex* 20,12 mais présente en *Dt* 5,16. Dans la LXX la phrase est présente dans les deux livres ; on peut supposer pour cet ordre des mots soit une contamination d'*Ex* LXX par *Dt* LXX, soit un texte hébreu différent du TM. Cf. BA V, *Le Deutéronome*, note sur 5,16, p. 150 ; BA II, *Exode*, note sur 20,12, p. 208-209.

¹⁸⁰ C'est un ajout d'*Ex* LXX : « la "terre" est souvent qualifiée de "bonne, excellente (agathē)" dans le Pentateuque (cf. *Ex* 3,8 ; *Nb* 14,7 ; *Dt* 1,25.35 ; 3,25, etc.). C'est la terre "ruisselant de lait et de miel". » Cf. BA II, *Exode*, note sur 20,12, p. 209.

¹⁸¹ Cf. aussi *Pr* 20,20 ; *Ez* 22,7.

¹⁸² Pour une courte présentation des Dix Paroles, cf. André WÉNIN, « Le décalogue. Approche contextuelle, théologie et anthropologie », in Camille FOCANT, *La Loi dans l'Un et l'Autre Testament*, « Lectio divina 168 », Paris, Cerf, 1997, p. 15.

Ne pouvant pas nous attarder, dans le cadre de cette étude, à une analyse de l'ensemble des Dix Paroles, nous nous bornons à commenter brièvement l'ordre de Dieu d'honorer père et mère. Voici cette parole de YHWH qui nous est restituée dans les deux versions du Décalogue :

<p>^{WTT} Ex 20,12</p> <p style="text-align: center;">כְּבֹד אֶת־אָבִיךָ וְאֶת־אִמְךָ לְמַעַן יָאָרְכוּ יָמֶיךָ עַל הָאָדָמָה אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ</p> <p><i>Honore ton père et ta mère, afin que se prolongent tes jours sur le sol que YHWH ton Dieu donnant à toi</i></p>	<p>^{WTT} Dt 5,16</p> <p style="text-align: center;">כְּבֹד אֶת־אָבִיךָ וְאֶת־אִמְךָ כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְמַעַן יָאָרְכוּ יָמֶיךָ וְלְמַעַן יִיטֹב לָךְ עַל הָאָדָמָה אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ</p> <p><i>Honore ton père et ta mère <u>ainsi que t'a ordonné YHWH</u> <u>ton Dieu</u> afin que se prolongent tes jours <u>et afin qu'il y ait</u> <u>du bien pour toi</u> sur le sol que YHWH ton Dieu donnant à toi</i></p>
---	--

En Ex 20,12, on rencontre la première des sept occurrences au *piel* du verbe כְּבֹד, présentes dans le Pentateuque. Deux fois, le verbe est à l'impératif, ici et dans le doublet de Dt 5,16¹⁸³, il s'agit des deux seules occurrences à l'impératif *piel* dans la Torah. Le *piel* indique l'action intensive du verbe, on insiste donc sur l'honneur, sur la gloire, qu'il faut donner au père et à la mère. On remarque des divergences entre la version exodique et deutéronomiste ; cette dernière présente un commandement plus long, avec des additions.

Dans la tradition juive, le respect des parents constitue la cinquième parole et elle se trouve inscrite sur la première table, où sont écrites principalement les paroles qui régissent la relation au Seigneur. Cette parole veut donc souligner qu'on est appelé à donner aux parents le même respect, le même honneur, la même gloire, que l'on doit à Dieu. Ce commandement recommande d'honorer, de glorifier, son propre père et sa propre mère, en leur donnant tout leur poids, toute l'importance qu'ils méritent. À ce précepte sont liés le don d'une longue vie, d'un « bien », ou mieux d'un « bonheur » que le Seigneur élargira, et enfin l'héritage de la terre¹⁸⁴. En effet, c'est des parents que les enfants reçoivent tous ces dons, comme le souligne André Wénin :

« Le texte de Dt 5 spécifie qu'il s'agit d'un ordre exprès de YHWH, comme si l'on voulait suggérer que père et mère ont partie liée avec Dieu. En quoi l'ont-ils ? Essentiellement, ce sont eux qui transmettent à leurs enfants la Torah – la Loi et le récit qui lui donne sens. Mais avant la Loi, ils ont d'abord transmis à leurs enfants le don primordial de la vie ; et après la Loi, ils leur transmettent l'autre don de Dieu à Israël, la terre. Bref, avec la vie et la terre, entre l'une et l'autre, ils lèguent le don fondamental de Dieu qu'est la Loi, cette loi que l'on peut

¹⁸³ Les autres cinq occurrences du verbe au *piel*, se retrouvent dans l'histoire de Balaam (cf. 22,17.37 ; 24,11). L'impératif *piel* de כְּבֹד se rencontre encore en 1 S 15,30 ; Ps 22,24 ; Pr 3,9 ; Is 24,15.

¹⁸⁴ Cf. A. WÉNIN, *L'homme biblique. Lectures dans le premier Testament*, 2^{ème} éd., Paris, Cerf, 2004, p. 126.

décrire comme le mode d'emploi de la vie et de la terre, donné par YHWH en vue du bonheur¹⁸⁵. »

Honorer les parents c'est donc aussi reconnaître ces dons que père et mère nous lèguent : la vie, la terre et la Loi du Seigneur. André Wénin affirme ensuite que le respect dû aux parents dépasse le respect que l'on doit aux autres personnes. Il propose, ensuite, une interprétation complémentaire du précepte de *Dt 5,16*, lu à la lumière de *Dt 5,9* :

« ... il ne faut pas oublier le verset 9. Il rappelle que le rapport entre père et fils n'est pas forcément idyllique. Le défaut de liberté des pères ne pèse-t-il pas sur les fils pour trois ou quatre générations ? Dans ce cas une autre lecture du verbe *kibbēd* (honorer) s'impose. On sait que l'étymologie rattache ce verbe à l'idée de poids. Honorer signifie littéralement "rendre lourd, alourdir". Mais que peut bien signifier "alourdir son père et sa mère" ? Tout être humain, on le sait, a son poids à porter : poids d'être, de manque, de conditionnement. Mais il est vrai aussi que tout humain a tendance à se décharger de ces poids sur d'autres. En l'occurrence, il n'est pas rare que, sans le vouloir peut-être, un père, une mère pèsent sur leurs enfants, leur demandant de rencontrer leurs espoirs déçus, de réaliser leurs désirs frustrés, de combler leurs manques d'affection ou de réussite.

Il s'agirait donc de laisser père et mère – chacun pour sa part – porter les poids qui sont les leurs, de refuser de les alléger de ces poids – le verbe *qālal*, "alléger", signifie également "maudire" ! D'ailleurs, n'est-ce pas les honorer comme êtres humains que les estimer capables de se libérer de leurs poids autrement qu'en les faisant porter par leurs enfants ? Ne sont-ils pas authentiquement honorés d'avoir pris le risque de la vie si leur fille, leurs fils emprunte un chemin de liberté où cette vie qu'ils ont transmise peut s'épanouir hors des aliénations où elle se trouve enchevêtrée à cause d'eux, même si c'est malgré eux ("afin que se prolongent tes jours") ? En tout cas, c'est à ce prix, semble-t-il, qu'un fils (une fille) peut engager des relations où il (elle) goûtera le bonheur ("afin qu'il y ait du bonheur pour toi"), à ce prix qu'il (elle) peut habiter son lieu, non celui de son père ou de sa mère, et qu'il (elle) peut cultiver sa terre, celle qui lui est donnée pour sa vie et sa liberté ("sur le sol que YHWH ton Dieu va te donner")¹⁸⁶. »

Si d'une part, cette cinquième parole exhorte à donner au père et à la mère le même honneur, la même gloire, que l'on doit au Seigneur lui-même, d'autre part, leur rendre le poids qui leur est dû pourrait signifier aussi les aider à ne pas peser sur leurs enfants et à porter leur propre poids de vie. Mais, tout en acceptant la possibilité d'une telle interprétation du texte biblique, il me semble que le précepte exhorte surtout à honorer, voire à glorifier, les parents. Moïse Maimonide, connu aussi sous l'acronyme de Rambam, affirme que le respect du père et de la mère est une grande *mitsva* positive. Il associe ce commandement au précepte de *Lv 19,3*, qui exhorte à craindre la mère et le père et rapproche ces deux mitsvot des préceptes qui sollicitent le respect et la crainte envers le Seigneur :

¹⁸⁵ Cf. A. WÉNIN, « Le décalogue ... », p. 37.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 37-39.

<p style="text-align: center;">כְּבֹד אֶת־אָבִיךָ וְאֶת־אִמֶּךָ</p> <p><i>Honore ton père et ta mère (Ex 20,12 ; Dt 5,6)</i></p>	<p style="text-align: center;">כְּבֹד אֱלֹהֶיךָ מִהוֹנֵךְ</p> <p><i>Honore YHWH de tes biens (Pr 3,9)</i></p>
<p style="text-align: center;">אִישׁ אִמּוֹ וְאָבִיו תִּירָאוּ וְאֶת־שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמְרוּ</p> <p>Chacun de vous <i>craindra</i> sa mère et son père et observera mes sabbats (<i>Lv 19,3</i>)</p>	<p style="text-align: center;">אֱלֹהֶיךָ תִירָא</p> <p>YHWH, ton Dieu, <i>tu craindras</i> (<i>Dt 6,13</i>)</p>

Ces mitsvot, selon Maïmonide, s'équivalent : « De la même manière qu'Il nous a ordonné d'honorer Son grand nom et de Le craindre, ainsi Il a ordonné de les [père et mère] honorer et de les craindre¹⁸⁷. »

En conclusion, il faut ajouter que cette cinquième parole du Décalogue trouve un écho dans le livre des Proverbes et de Ben Sirac. *Pr 1,8* et *6,20* invitent à écouter l'enseignement du père et à ne pas mépriser l'instruction de la mère ; une troisième maxime exhorte à ne pas dédaigner les parents, lorsque ceux-ci arrivent au grand âge :

*« Écoute ton père, lui qui t'a engendré,
ne méprise pas ta mère, quand elle est devenue vieille » (Pr 23,22).*

Le Siracide présente une amplification du thème de l'honneur dû aux parents, et une mise en garde contre les conséquences néfastes qui peuvent atteindre celui qui déshonore père et mère (cf. *Si 3,1-16*). L'auteur du passage emploie les deux verbes : $\delta\omicron\xi\acute{\alpha}\zeta\omega$ et $\tau\iota\mu\acute{\alpha}\omega$, les alternant l'un à l'autre. Le Seigneur glorifie le père dans ses enfants (cf. *3,2*) ; celui qui glorifie sa mère amasse un trésor (cf. *3,4*) et celui qui glorifie son père aura longue vie (cf. *3,6*), mais il ne doit pas se glorifier du déshonneur de son père (cf. *3,10-11*). Le fils qui honore son père obtient l'expiation des péchés (cf. *3,3*), l'exaucement de sa prière, la joie dans ses propres enfants (cf. *3,5*) et enfin la bénédiction du père lui-même (cf. *3,8*).

¹⁸⁷ RAMBAM (Moshé ben Maimón ou Moïse Maïmonide), *Michné Tora*, lois des rebelles chapitre 6, loi 1. Cf. http://www.akadem.org/medias/documents/2_respect-filial.pdf

- Les occurrences au *piel* du Pentateuque : la gloire manquée de Balaam

Les cinq occurrences restantes du verbe כָּבַד au *piel* figurent au livre des Nombres, dans l’histoire de Balaam. Voici ces trois passages avec texte hébreu et texte grec en parallèle:

TM – trad. litt.	LXX – trad. BA
<p>^{WTT} Nb 22, 17</p> <p>כִּי־כָבַד אֶכְבְּדָךְ מְאֹד וְכָל אֲשֶׁר־תֹּאמַר אֵלַי אֶעֱשֶׂה וְלִכְבֹּה־נָא קְבֹה־לִי אֶת הָעָם הַזֶּה</p> <p>Car honorer je t’honorerais beaucoup et tout ce que tu me diras je ferai, et viens donc et maudis pour moi ce peuple</p>	<p>^{BGT} Nb 22, 17</p> <p>ἐντίμως γὰρ τιμήσω σε καὶ ὅσα ἐὰν εἴπῃς ποιήσω σοι καὶ δεῦρο ἐπικατάρασαί μοι τὸν λαὸν τοῦτον</p> <p>Car je t’honorerais de tous les honneurs et, tout ce que tu diras, je le ferai pour toi, et viens ici, apporte pour moi la malédiction sur ce peuple.</p>
<p>^{WTT} Nb 22, 37</p> <p>וַיֹּאמֶר בְּלַק אֶל־בִּלְעָם הֲלֹא שְׁלַחְתִּי אֵלָיְךָ לְקַרְא־לְךָ לְמָה לֹא־הִלַּכְתָּ אֵלַי הֲאִמְנָם לֹא אוֹכַל כְּבֹדְךָ</p> <p>Et dit Balaq à Balaam: « Est-ce qu’envoyer je n’ai envoyé vers toi pour t’appeler? Pourquoi n’es-tu pas allé vers moi? Vraiment je ne pourrais pas t’honorer? »</p>	<p>^{BGT} Nb 22:37</p> <p>καὶ εἶπεν Βαλακ πρὸς Βαλααμ οὐχὶ ἀπέστειλα πρὸς σὲ καλέσαι σε διὰ τί οὐκ ἦρχου πρὸς με ὄντως οὐ δυνήσομαι τιμησαί σε</p> <p>Et Balak dit à Balaam : « N’ai-je pas envoyé vers toi pour t’appeler ? Pourquoi ne venais-tu pas chez moi ? Vraiment, ne serai-je pas capable de t’honorer ? »</p>
<p>^{WTT} Nb 24, 11</p> <p>וַעֲתָה בְּרַח־לְךָ אֶל־מְקוֹמְךָ אֲמַרְתִּי כָבַד אֶכְבְּדָךְ וְהָיָה מִנְעִיךָ יְהוָה מִכְבוֹד</p> <p>Et maintenant fuis, quant à toi, vers ton lieu, j’avais dit: « honorer je t’honorerais » et voici que YHWH t’a retenu loin de l’honneur/la gloire</p>	<p>^{BGT} Nb 24, 11</p> <p>νῦν οὖν φεῦγε εἰς τὸν τόπον σου εἶπα τιμήσω σε καὶ νῦν ἐστέρησέν σε κύριος τῆς δόξης</p> <p>À présent donc enfuis-toi vers ton lieu. J’avais dit : « Je t’honorerais », et à présent Seigneur t’a privé de la gloire.</p>

Balaq, roi de Moab, envoie des messagers auprès de Balaam, le devin (cf. Jos 13,22), pour qu’il maudisse le peuple d’Israël, qui s’est établi dans les plaines du pays. Après cette première ambassade, qui n’a pas eu de succès, car Dieu a empêché Balaam de se rendre chez Balaq, le roi envoie auprès du devin des chefs plus nombreux et plus honorés (נְכַבְּדִים) que les premiers. Ces messagers honorables se font porteurs d’un deuxième message de la part de Balaq, qui promet de combler d’honneurs Balaam, si celui-ci maudit le peuple d’Israël.

Hedwige Rouillard signale que le TM en 22,17 « “Car quant à t’honorer, je te comblerai d’honneurs” [...] contient la première paronomase infinitive du texte, mais non la dernière. Modi-

fiée elle-même par l’adverbe *m’d*, cette locution verbale forme une expression redondante qui renchérit sur la notion de *kbd*. Au *piel*, ce verbe signifie “faire peser, honorer”. Qualitativement, il faut distinguer entre le sens moral “glorifier” et le sens matériel “honorer grâce à des cadeaux”. Cependant, c’est seulement dans les Psaumes que cette distinction est effective ; elle s’exerce au profit de la pure louange, et au détriment des sacrifices¹⁸⁸. » Cette mention d’un sens « moral » du verbe כָּבַד dont parle l’auteure est, à mon avis, gênante ; je parlerai plutôt d’un sens « ontologique », car le verbe exprime un état de l’être de Dieu et de l’être des hommes, et il le fait en indiquant la « pesanteur », le « poids ». Et la gloire, c’est le poids par excellence. Ce sera un aspect à examiner dans la suite de notre recherche.

Le traducteur de la LXX a rendu ce tour intensif de l’hébreu, « honorer, je t’honorerai », par le verbe τιμάω, précédé par l’adverbe ἐντίμως, de la même racine. Littéralement on peut rendre le grec par : « honorablement je t’honorerai ». La LXX « ne donne pas de correspondant au TM *me’ōd* [מְאֹד, « beaucoup » « extrêmement »] ; on attendrait l’adverbe *sphódra*, attesté dans une partie de la tradition manuscrite (révisée sur le TM ?)¹⁸⁹. »

Le texte pose la question de l’honneur : « ne suis-je pas en mesure de t’honorer ? » demande Balaq au devin qui est arrivé chez lui (cf. v. 37). L’honneur que Balaq promet est lié à la malédiction que Balaam devrait proférer contre Israël. Mais Balaam, le plus grand prophète parmi les nations, convié par Balaq pour maudire les Israélites par la puissance verbale dont il dispose, sait qu’il pourra proférer uniquement les paroles que Dieu placera dans sa bouche (v. 38) : ce peuple est béni par Dieu et Balaam ne pourra le maudire (cf. 22,12). En effet, Balaam profèrera, malgré lui, trois bénédictions sur le peuple d’Israël (23,7-12 ; 23,18b-26 ; 24,3b-9). Le roi de Moab, en colère, car la malédiction qu’il a invoquée sur Israël semble se retourner contre lui, renvoie le devin chez lui, en lui disant : « va-t-en chez toi ! J’avais dit : “honorer je t’honorerai” et voici que YHWH t’a refusé (litt. “t’a retenu loin de”) l’honneur/la gloire » (24,11).

L’auteur du TM utilise, dans ce verset, le même tour intensif : כָּבַד אֶכְבְּדֶךָ, « honorer, je t’honorerai », que le traducteur de la LXX n’a pas rendu en grec, à la différence de ce qu’il a fait en 22,17, se limitant à dire : « je t’honorerai ». Cette privation de gloire, d’honneur, est attribuée à YHWH qui a mis sur les lèvres de Balaam, par trois fois, des paroles de bénédiction envers Israël. Le grec traduit « Seigneur t’a privé de la gloire », là où l’hébreu a « YHWH t’a refusé la gloire ». Dans ce verset le verbe כָּבַד est rendu par τιμάω et le substantif כְּבוֹד par δόξα ; traduisant ainsi,

¹⁸⁸ Comme exemple de la conception spirituelle du *kbd* adressé à Dieu, l’auteur cite en note le *Ps* 50,23. Cf. Hedwige ROUILLARD, *La Péricope de Balaam* (Nombres 22-24), « Études bibliques Nouvelle Série 4 » Gabalda 1985, p. 92. Sur *kbd* dans la péricope de Balaam, cf. aussi p. 134, p. 398, p. 402.

¹⁸⁹ Cf. BA IV, *Les Nombres*, note au v. 22,17, p. 424. Gilles Dorival traduit le tétragramme sacré (dans la LXX : κύριος) par « Seigneur », toujours sans article.

la version LXX « ne conserve pas le jeu étymologique du TM¹⁹⁰. » Le traducteur aurait bien pu rendre le mot כְּבוֹד par τιμή, « honneur », mais aussi « honoraires¹⁹¹ », pour garder le jeu de mots, mais il a préféré le mot δόξα, « bonne réputation », « honneur », « gloire ». Le sens littéral de ce verset semble, à première vue, simple : puisque le Seigneur a mis sur les lèvres de Balaam une triple bénédiction en faveur d'Israël, Il a en quelque sorte refusé à ce dernier de recevoir la gloire promise par Balaam. La promesse d'honneur était liée à une demande de malédiction et, en effet, dès la première ambassade, les anciens de Moab et de Madian vont vers Balaam, apportant des rétributions¹⁹² pour le devin (cf. v. 22,7). N'ayant pas maudit le peuple, Balaam n'a plus droit aux honneurs.

Mais cette histoire, à première vue anodine, semble être porteuse de tout un questionnement concernant cette gloire manquée. De quelle gloire s'agit-il ? D'un simple honoraire donné pour un service rendu ou de quelque chose de plus fondamental, touchant l'honneur, la gloire d'une personne, et même d'un peuple ? Qui donne cet honneur ou cette gloire ? Un roi qui cherche à maudire, ou Dieu, le Seigneur, qui bénit ? Et qui reçoit cette gloire ? Un devin, dont l'agir semble être assez ambigu¹⁹³ et que le Seigneur oblige à bénir plutôt qu'à maudire, ou le peuple que le Seigneur a déjà béni ?

Il est difficile de répondre à toutes ces questions et la courte histoire de Balaam ne nous donnera pas toutes les réponses. Mais essayons d'éclairer un texte biblique par un autre. Dans le texte hébreu du livre des Nombres, le mot כְּבוֹד revient 7 fois¹⁹⁴. Les 6 premières occurrences parlent de la gloire de YHWH, dont nous traiterons plus loin ; la dernière désigne, aux dires de Balaam, la gloire que le Seigneur a refusé de donner à Balaam.

Le texte de la LXX, par rapport au TM, présente 4 occurrences supplémentaires du mot δόξα : en 12,8 le Seigneur, parlant de Moïse, dit que ce dernier a vu la « gloire du Seigneur¹⁹⁵ » ; en 23,22 et 24,8, dans les deuxième et troisième bénédictions que Balaam profère sur Israël, le

¹⁹⁰ Cf. BA IV, *Les Nombres*, note au v. 24,11, p. 449.

¹⁹¹ Cf. *Si* 38,1 (voir plus haut).

¹⁹² La BA traduit : « avec l'argent de la divination » ; la traduction littérale du texte grec est : « et les choses relatives à la divination », comme le TM. Philon parle des présents, dont Balaam était avide, ou du salaire de Balaam, mais on pourrait aussi comprendre « les instruments de la divination ». Sur le sujet, cf. note à 22,7, BA IV, *Les Nombres*, p. 421. Le targum du Pseudo-Jonathan a rendu l'expression וְכִסְפֵי וְיִקְרָמִים par « toutes sortes de marchandises, de biens précieux pour récompenser à l'avance le travail consistant dans le *qsm* ». Sur la double interprétation de l'expression du v. 22,7 en tant que « instruments de divination » ou bien « salaire du devin » cf. H. ROUILLARD, *La Péricope de Balaam*, ..., p. 62.

¹⁹³ Sur l'ambiguïté du personnage de Balaam, cf. BA IV, *Les Nombres*, notes, p. 414-419.

¹⁹⁴ Cf. *Nb* 14,10.21.22 ; 16,19 ; 17,7 ; 20,6 ; 24,11.

¹⁹⁵ « L'expression "Moïse a vu la gloire du Seigneur" (TM "Moïse voit l'image de YHWH") contient une référence à *Ex* 24,17, où Moïse et les fils d'Israël voient la forme visible de la gloire de Seigneur (...) » Cf. BA IV, *Les Nombres*, p. 67.

texte fait allusion à la « gloire de l'unicorne¹⁹⁶ » et, en 27,20, il s'agit de la part de gloire que Moïse donnera à Josué¹⁹⁷.

Pour l'histoire de Balaam (*Nb* 22,1-24,25), donc, la LXX présente deux occurrences de plus que le TM. Il s'agit d'une phrase nominale répétée deux fois : « [Il y a] comme la gloire de l'unicorne pour lui », c'est-à-dire pour le peuple, appelé par le double nom de son éponyme, Jacob/Israël (vv.21 et 23). Intéressante est l'interprétation de ce verset par Théodoret : « l'unicorne est le type du peuple : de même que l'unicorne a une seule corne, de même le peuple pieux adore un seul Dieu¹⁹⁸. »

Dans le texte grec, la gloire manquée de Balaam, est précédé et suivie par la « gloire de l'unicorne¹⁹⁹. » Probablement, dans les bénédictions proférées par Balaam lui-même, le traducteur grec a introduit une subtile ironie par la double mention de la gloire du peuple : le devin à qui la gloire est niée (en tant qu'honoraires ou en tant que bonne réputation ?), annonce deux fois la gloire de Jacob, le peuple béni de YHWH.

¹⁹⁶ « En 23,22, la LXX offre “C'est Dieu qui les a emmenés hors d'Égypte ; il y a comme la gloire de l'unicorne en lui”, là où le TM dit : “[C'est le] Dieu [qui] les a emmenés hors d'Égypte ; comme des cornes de buffle [...] pour lui. [...] La LXX ne propose pas une traduction littérale de ce stique, mais une exégèse qui rappelle un peu celle des Targums : “la puissance et l'exaltation lui [YHWH] appartiennent” (Targ. O.) ; “la puissance, la louange et la majesté lui appartiennent” (Targ. N.) ; “la puissance, la majesté, la louange et la force lui appartiennent” (Targ. Jo.) ; les mots concrets du TM sont remplacés par des concepts abstraits ; la LXX emploie le mot gloire ; toutefois, elle va moins loin que les Targums dans ce processus d'abstraction : elle conserve le nom d'un animal. [...] L'expression grecque “gloire de l'unicorne” (ici et 24,8), qui doit être mise en rapport avec la gloire de Seigneur qui se fait voir de Moïse ou du peuple, reste en fait énigmatique. » Cf. BA IV, *Les Nombres*, p. 138.

¹⁹⁷ Note au v. 27,20 : « “gloire” — TM “majesté” (*hōd*). Targ. Jo. parle également de “gloire”. La LXX et le TM sont d'accord pour dire que Moïse ne donne qu'une part de sa gloire/majesté à Jésus ; les rabbins comparent le visage de Moïse au soleil, qui ne peut être contemplé, et celui de Josué à la lune (voir TB Baba Batra 75a). » Cf. BA IV, *Les Nombres*, p. 486.

¹⁹⁸ La note de la BA, signale aussi l'interprétation d'Origène : « de même que, dans la Bible, les cornes désignent souvent des royaumes, de même l'Unicorne est la figure de l'unique royaume du Christ où se rassembleront tous les êtres dotés d'un corps glorieux. » Cf. *Ibid.*, note a 23,22, p. 440-441.

¹⁹⁹ Note à *Dt* 33, 17 : « “Unicorne” : pourquoi les traducteurs de la Septante ont-ils choisi le mot *monókerōs*, “muni d'une seule corne”, pour désigner ce qui semble bien être en hébreu le buffle, usuellement appelé en grec “bœuf sauvage”, et qui a deux cornes (les deux cornes de Joseph-buffle peuvent être les deux tribus d'Éphraïm et Manassé) ? Y a-t-il une intention, ou bien n'ont-ils pas su identifier l'animal, ou bien ce terme était-il connu (en Égypte ?) pour désigner une sorte particulière de buffle, ou bien ont-ils voulu faire allusion à une bête légendaire ? Ce nom est présent dans des passages poétiques de la Septante où la force est exaltée : le poème de Balaam (*Nb* 23,22), notre verset, plusieurs versets des *Psaumes* (notamment 28,6 ; 91,10) et surtout *Jb* 39, 9 [...]. L'existence d'animaux à une seule corne est signalée à titre de curiosité exotique (par Aristote), ou comme animal légendaire [...]. Les lecteurs chrétiens, en tout cas, y ont vu une figure du Christ : n'est-il pas “la corne du salut” (*Ps* 17,2), la corne unique que Dieu a fait naître de la maison de David (*Lc* 1,69) ? Cf. BA V, *Le Deutéronome*, p. 350-351.

Et on peut encore ajouter, en guise de conclusion, que Balaam est présenté dans le récit, comme dans un jeu de miroirs, comme l’anti-Moïse : Balaam est le plus grand prophète qui ait surgi parmi les nations, alors que Moïse est le plus grand prophète que le Seigneur a suscité au sein d’Israël. Balaam est connu par ses capacités divinatoires et par sa puissance verbale, pouvant maudire tout un peuple, alors que Moïse est « pesant » de bouche et de langue. Balaam est avide d’honneurs et recherche une gloire extérieure et apparente, alors que Moïse, humble serviteur de YHWH, désire uniquement voir le poids de gloire du Seigneur. Mais Balaam, ce grand prophète des nations, convoqué pour maudire le peuple, ne peut que proférer, selon la parole du Seigneur et malgré lui, une triple bénédiction.

- Trois occurrences au *piel*, dans le livre des Proverbes

Nous quittons maintenant l’histoire de Balaam, pour focaliser notre attention sur les trois formes verbales au *piel* du verbe כָּבַד présentes dans le livre des Proverbes et traduites par τιμάω ; en voici le texte avec traduction :

TM – trad. litt.	LXX – trad. BA
<p>^{WTT} Pr 3,9</p> <p>כָּבַד אֶת־יְהוָה מִהוֹנֵךְ וּמִרְאשִׁית כָּל־תְּבוּאָתְךָ</p> <p>Honore YHWH avec <u>ta fortune</u> (ta richesse), et avec le commencement de tout <u>ton revenu</u></p>	<p>^{BGT} Pr 3,9</p> <p>τίμα τὸν κύριον ἀπὸ σῶν δικαίων πόνων καὶ ἀπάρχου αὐτῶ ἀπὸ σῶν καρπῶν δικαιοσύνης</p> <p>Honore le Seigneur de par <u>tes justes peines</u> et donne-lui les prémices de <u>tes fruits de justice</u></p>
<p>^{WTT} Pr 4,8</p> <p>סִלְסֵלָהּ וְתִרְוַמְמֶךָ תְּכַבְּדֶךָ כִּי תִחַבְּקֶנָּה</p> <p>Exalte-la (estime-la) et elle t’élèvera, elle t’honorera si tu l’êtreindras</p>	<p>^{BGT} Pr 4,8</p> <p>περιχαράκωσον αὐτήν καὶ ὑψώσει σε τίμησον αὐτήν ἵνα σε περιλάβῃ</p> <p>entoure-la d’une palissade, elle t’exaltera ; <u>honore-la</u>, pour qu’elle t’entoure de baisers,</p>
<p>^{WTT} Pr 14,31</p> <p>עֲשֵׂהוּ לְחַרְפָּה וְיִשְׁקַדְדֵהוּ חַיִּי וּמִכְבֹּדוֹ חַיִּי אֲבִיזֵן</p> <p>Qui opprime le faible, outrage Celui qui l’a fait, et (mais) l’honore, qui fait grâce à l’indigent</p>	<p>^{BGT} Pr 14,31</p> <p>ὁ συκοφαντῶν πένητα παροξύνει τὸν ποιήσαντα αὐτόν ὁ δὲ τιμῶν αὐτὸν ἐλεᾷ πτωχόν</p> <p>Qui exploite l’indigent exaspère Celui qui l’a fait ; qui <u>honore</u> Celui-ci, prend pitié du pauvre</p>

Pr 3,9 et 14,31 relatent l'honneur dû à YHWH, au Créateur. Nous allons nous intéresser d'abord à ces deux proverbes, pour ensuite analyser *Pr* 4,8, où la question de l'honneur est du ressort de la Sagesse.

1) L'honneur dû à YHWH

On remarque tout de suite une différence de signification entre le texte hébreu de *Pr* 3,9 et la variante, intéressante, qu'offre le grec. Le proverbe trouve son aboutissement au verset 10 et il nous faut donc considérer l'ensemble du texte. Voici donc les deux traductions de *Pr* 3,9-10²⁰⁰ en parallèle:

Traduction littérale TM	Traduction BA
<p>⁹ <i>Honore</i> YHWH avec ta richesse (tes biens) et avec les prémices de tout ton revenu</p> <p>¹⁰ et se rempliront <i>tes greniers</i> à satiété et <u>de vin nouveau</u> tes cuves déborderont</p>	<p>⁹ <i>Honore</i> le Seigneur de par <i>tes justes peines</i> et donne-lui les prémices de tes <i>fruits de justice</i></p> <p>¹⁰ afin que <i>tes greniers</i> soient remplis <u>de blé</u> à plein et que <u>de vin</u> tes cuves débordent</p>

Le grec présente deux verbes à l'impératif, *honore le Seigneur* et *donne-lui* les prémices, là où l'hébreu n'a que כָּבֵד, « honore ». Le TM est concret : l'Israélite honore YHWH engageant *sa richesse*, ses biens, *les prémices de son revenu*. En grec, le sens concret de l'hébreu tend à se perdre : l'Israélite doit honorer le Seigneur par ses justes peines et lui donner les prémices de ses fruits de justice. Le traducteur, introduisant l'idée de justice, transpose l'honneur dû au Seigneur sur un plan plus spirituel :

« La double mention de l'idée de justice dans le texte grec spiritualise le verset : l'impossibilité matérielle de faire les offrandes cultuelles légales à Alexandrie peut expliquer cette inflexion de sens. Le mot *pónoi*, "peines", évoque d'abord tout travail pénible, mais par suite aussi le résultat de ce labeur, le pain gagné à la sueur du front. Origène explicite le qualificatif propre à la LXX : "non pas avec ce qui a été obtenu par avarice et cupidité" (*Épit.* 3,17)²⁰¹. »

Le proverbe, soit en hébreu soit en grec, garde l'idée d'une primauté du Seigneur : l'honorer c'est lui offrir *les prémices du revenu* de l'homme, et/ou *les prémices des fruits de justice*. Du fait de donner au Seigneur les premiers fruits, les premiers animaux, mais aussi les fruits de justice de la vie de l'homme, découle l'abondance débordante des greniers et des cuves de vin. La LXX apporte une précision au texte qui lui est propre, les greniers sont remplis « *de blé* » :

²⁰⁰ Sur le proverbe en question, cf. Etienne-Noël BASSOUMBOUL, « Honorer le Seigneur (vv. 9-19) », *Des Sagesse à la Sagesse*, « Cahiers de la Revue Biblique 69 », Paris, Gabalda, 2008, p. 159-161.

²⁰¹ Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, note a 3,9, p. 175.

« [...] des commentateurs font remarquer que cette précision peut recouvrir une seconde lecture : le mot hébreu *sābā'*, “plein”, aurait été lu *shèbèr*, “blé”²⁰². »

Pr 3,9-10 est intéressant dans la perspective que se propose notre enquête car il suggère un lien entre l'action d'honorer le Seigneur et le don abondant de pain et vin. En *Proverbes*, un autre personnage donne du pain et du vin : *Pr* LXX 4,8 exhorte à honorer Sagesse, qui, au chapitre 9, lance une invitation : « venez, mangez de mon pain et buvez du vin que j'ai préparé pour vous » (*Pr* 9,5). Précédemment nous avons déjà rencontré l'adjectif כָּבֵד, « pesant », apparié à la famine, la racine soulignant plutôt un manque de blé, de nourriture. Dans notre texte, il s'agit de donner du poids au Seigneur : אָתֵּי הַיְהוָה כָּבֵד, « honore YHWH ». Honorer le Seigneur, en lui offrant les prémices, a comme conséquence l'abondance de blé, signifié par l'image des greniers bien remplis. Se priver des prémices pour les offrir au Seigneur, conduit à l'abondance. E.-N. Bassoumboul commente ainsi ces versets :

« L'offrande à présenter au Seigneur est les prémices. En Israël, les prémices désignent symboliquement la meilleure partie de la récolte (*Lv* 23,10 ; *Nb* 18,8-15). Offrir les prémices à YHWH est une reconnaissance que tout lui appartient. Mais dans une société d'agriculteurs, les prémices indiquent la promesse, l'espoir d'une grande récolte. Dans le cadre de l'exhortation de *Pr* 3,9, les deux sens sont présents : le maître de sagesse invite son disciple à reconnaître le Seigneur, comme donateur de ce qu'il possède, car c'est cette attitude qui lui garantirait l'abondance dont parle le v. 10. On retrouve également les deux dimensions dans le livre du *Deutéronome* où l'abondance du blé était aussi la juste récompense promise (*Dt* 28,8) et espérée (*Dt* 26,11.15) pour l'observance parfaite de la Loi de Moïse²⁰³. »

Il faut encore ajouter que l'expression de *Pr* 3,9, « honore le Seigneur », est un hapax de la Bible hébraïque ; cependant dans la traduction de la LXX la phrase est répétée deux fois, en *Pr* 3,9 et 7,1A. Ce dernier verset est propre au texte grec des *Proverbes*²⁰⁴. La LXX présente donc deux sentences sur l'honneur qu'un fils doit au Seigneur :

(Fils) *honore le Seigneur* de par tes justes peines
et donne-lui les prémices de tes fruits de justice (3,9) ;
Fils, *honore le Seigneur* et tu seras fort,
ne crains personne d'autre que lui (7, 1A).

La deuxième maxime est entourée de deux exhortations à garder les commandements, les paroles de YHWH, comme on garde la pupille de ses propres yeux (cf. 7,1-2). Si la première sentence se focalise sur la manière dont le fils doit honorer son Dieu – en lui offrant les justes peines

²⁰² Cf. *Ibid.*, note a 3,10, p. 175.

²⁰³ Cf. E.-N. BASSOUMBOUL, *Des Sagesse à la Sagesse*, ..., p. 161.

²⁰⁴ Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, p. 199.

et les prémices des fruits de justice –, la deuxième exprime le fruit dont jouit le fils pour l'honneur rendu : « tu seras fort », avec l'invitation à craindre uniquement le Seigneur. Au contraire, le fils écervelé, qui ne garde pas les commandements et qui ne prend pas Sagesse comme sa sœur, tombant dans les pièges de la femme étrangère, aura le foie (כֶּבֶד) percé d'une flèche (cf. 7,23).

Ce verbe à l'impératif, soit en hébreu soit en grec, renvoie le lecteur à un autre impératif, celui d'Ex 20,12 qui prescrit l'honneur envers les parents. Ce texte des Proverbes semble d'ailleurs faire écho, d'une façon positive, à un passage virulent du prophète Malachie (cf. 1,6), où l'honneur dû au père et la gloire due à YHWH sont mis en relation. Le Seigneur, se présentant comme père d'Israël, dénonce fortement le manque de gloire de la part du peuple et de ses prêtres :

TM – trad. litt.	LXX – trad. P. Giguet ²⁰⁵
<p>בֶּן יִכְבֹּד אָב וְעֶבֶד אֲדֹנָיו וְאִם-אָב אֲנִי אֵיךְ כְּבוֹדִי וְאִם-אֲדֹנִים אֲנִי אֵיךְ מוֹרְאֵי אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת לְכֶם הַכֹּהֲנִים בּוֹזֵי שְׁמִי וְאֹמְרֵיכֶם בְּמִה בְּזִינוּ אֶת-שְׁמִי</p> <p>« Un fils <i>honore</i> son père et un serviteur son Seigneur et si (je suis) père, moi : où (<i>est</i>) ma gloire ? et si (je suis) seigneur, moi : où est ma crainte ? » a dit YHWH des armées à vous les prêtres méprisant mon nom ; et vous dites : « en quoi avons-nous méprisé ton nom ? »</p>	<p>υἱὸς δοξάζει πατέρα καὶ δοῦλος τὸν κύριον αὐτοῦ καὶ εἰ πατήρ εἰμι ἐγὼ ποῦ ἐστὶν ἡ δόξα μου καὶ εἰ κύριός εἰμι ἐγὼ ποῦ ἐστὶν ὁ φόβος μου λέγει κύριος παντοκράτωρ ὑμεῖς οἱ ἱερεῖς οἱ φαυλίζοντες τὸ ὄνομά μου καὶ εἶπατε ἐν τίνι ἐφauλίσαμεν τὸ ὄνομά σου</p> <p>Le fils <i>glorifie</i> le père, et le serviteur son maître ; et si Je suis père, <i>où est Ma gloire</i> ? Et si Je suis maître, où est la crainte que J'inspire ? dit le Seigneur tout-puissant. Et vous, prêtres, c'est vous qui méprisez Mon Nom, et qui dites : En quoi méprisons-nous Ton Nom ?</p>

Le grec traduit l'inaccompli *piel* יִכְבֹּד par *δοξάζει*, nous sommes donc dans le registre de la glorification, plus que de celui de l'honneur. Il s'agit du premier verset d'un grand oracle, le plus long de ce recueil prophétique, qui, comme le dit S. Amsler, « accumule les accusations contre les prêtres en dénonçant l'hypocrisie du culte par lequel ils prétendent honorer le Seigneur²⁰⁶. » Cette parole énergique de YHWH revendique une gloire qui lui est refusée, car les prêtres lui offrent un culte indigne et trompeur. Ce texte est donc une invective du Seigneur contre ses prêtres. L'oracle pose tout d'abord une évidence, qui se fonde sur le commandement d'Ex 20,12 et Dt 5,16. Le verset met en scène un fils qui glorifie son père, image doublée par celle du serviteur qui glorifie son seigneur. À côté de ce fils glorifiant son père, apparaît une réalité bien contrastante : YHWH est vraiment le père d'Israël, son fils premier-né, mais celui-ci ne rend pas au Seigneur

²⁰⁵ La traduction LXX du livre de Malachie de P. Giguet est disponible sur internet au lien suivant : http://ba.21.free.fr/septuaginta/malachie/malachie_1.html

²⁰⁶ Cf. Samuel AMSLER, « Les derniers prophètes : Aggée, Zacharie, Malachie et quelques autres », *CEv* 90, p. 37.

la gloire qu'il lui doit en tant que père. S. Amsler souligne ainsi cette analogie paternelle utilisée par le prophète :

« L'emploi de l'analogie paternelle est inédite : si Dieu appelle souvent Israël son "fils" (*Ex* 4,22 ; *Os* 11,1 ; *Dt* 14,1²⁰⁷), le titre de "père" n'est attribué à Dieu que tardivement dans le témoignage biblique, comme si ce titre – courant dans les religions du Proche Orient – était trop compromis avec les divinités païennes pour pouvoir s'appliquer au Dieu d'Israël, Jérémie est le premier à l'utiliser ; c'est encore un vœu ou un espoir que formule le Seigneur (*Jr* 3,19 ; 31,9). Malachie l'affirme ici comme une réalité actuelle. Plus tard, le Trito-Isaïe s'en servira pour fonder une prière d'appel au secours (*Is* 63,16^{208,209}). »

Alors que Malachie dénonce une gloire qui n'est pas donnée à YHWH en tant que père d'Israël, le livre des Proverbes présente une sentence qui invite le fils à honorer, glorifier YHWH, et la traduction grecque insiste, par deux fois, sur cet honneur dû au Seigneur. Ces divers passages nous dévoilent des liens intertextuels entre ces diverses réalités : le commandement qui prescrit d'honorer les parents ; le conseil d'un sage à son disciple (ou d'un père à son fils) d'honorer YHWH ; le manque de gloire qu'Israël, en tant que premier-né, ne donne pas à YHWH qui est père. Le passage de Malachie pose aussi une évidence : c'est un fils qui glorifie son père, c'est un serviteur qui glorifie son seigneur. À partir des passages cités ci-dessus s'annonce une question : y aura-t-il un fils premier-né, un serviteur, qui saura donner gloire à YHWH, son père et Seigneur ?

2) L'honneur dû à Dieu en tant que Créateur

En *Pr* 14,31 on trouve une autre forme verbale de כָּבֵד, il s'agit d'un participe *piel* indiquant celui qui honore le Seigneur : il s'agit de celui qui fait grâce à l'indigent (TM) et qui prend pitié du pauvre (LXX), alors que celui qui opprime le faible (TM) ou exploite²¹⁰ l'indigent (LXX), outrage et exaspère son Créateur. Le texte grec du proverbe est assez proche de l'original hébreu, qui est très lapidaire ; le grec a conservé la construction chiasique de l'hébreu :

TM – trad- litt.	LXX – trad. BA
עֲשֵׂהוּ כְּבֹדוֹ חֲנּוּ אָבִיוֹן	ὁ συκοφαντῶν πένητα παροξύνει τὸν ποιήσαντα αὐτόν ὁ δὲ τιμῶν αὐτόν ἐλεᾷ πτωχόν

²⁰⁷ Cf. aussi *2S* 7,14 ; *Ps* 2,7.

²⁰⁸ Cf. aussi *Dt* 32,6 ; *Is* 64,7.

²⁰⁹ Cf. S. AMSLER, « Les derniers prophètes... », *CEv* 90, p. 37-38.

²¹⁰ « "exploite" : en *Proverbes*, le verbe *sukophantéō* et le substantif *sukophántēs* sont toujours associés à des questions d'argent (voir 22,16 ; 28,16) mais le sens classique est celui de "calomnier", que retient Basile (*Lettre* 51,1). Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, note a 14,31, p. 246.

<i>Qui opprime le faible, outrage Celui qui l'a fait et l'honore, qui fait grâce à l'indigent</i>	<i>Qui exploite l'indigent, exaspère Celui qui l'a fait, qui honore Celui-ci, prend pitié du pauvre</i>
--	--

Dans ce proverbe, Dieu n'est pas nommé de manière explicite. Le sage fait usage d'un participe *qal* du verbe עָשָׂה « faire », un verbe qui apparaît dans la Bible dès *Gn* 1,7 et qui caractérise l'action créatrice de Dieu. Le participe *qal* avec suffixe à la troisième personne du masculin, עָשָׂהוּ « *Celui qui l'a fait* », revient 5 fois dans la Bible hébraïque (*Pr* 14,31 et 17,5 ; *Is* 17,7 et 27,11 ; *Os* 8,14), indiquant toujours Dieu comme Créateur de l'homme ou du peuple. Dans cette maxime, le suffixe de la troisième personne du masculin peut se référer soit à l'opresseur soit au faible ; cette ambiguïté, comme A. Lelièvre et A. Maillot le font remarquer dans leur commentaire, « ne doit pas être levée, Dieu est autant l'auteur du pauvre que de celui qui est devenu exploiteur²¹¹. » Le participe, עָשָׂהוּ , réapparaît en *Pr* 22, réaffirmant la même dignité, l'égalité d'être du riche et du pauvre : « Riche et pauvre se rencontrent : *Celui qui a fait* tous les deux (est) YHWH ». Le Seigneur est le Créateur du riche et du pauvre, cela les unit au-delà de tout ce qui les sépare²¹² et « celui qui se moque du pauvre insulte Celui qui l'a fait » (cf. *Pr* 17,5a)²¹³.

Le prophète Malachie avait déjà posé cette brûlante question : « N'y-a-t-il pas un seul Père pour nous tous ? N'est-ce pas un seul Dieu qui nous a créés ? Pourquoi sommes-nous traîtres l'un envers l'autre en profanant l'alliance de nos pères ? » (*MI* 2,10). Le prophète, engageant son auditoire, s'interroge ici sur la solidarité qui devrait exister dans les relations sociales et en pose le fondement ultime : la paternité du Dieu Créateur ne rend-elle pas frères tous les membres de la communauté ? Alors pourquoi la vie sociale se fonde-t-elle sur la trahison envers des frères, qui est au même temps une trahison du Dieu Créateur et de son alliance avec les pères²¹⁴ ?

En conclusion, nous pouvons dire que le sage présente deux manières d'honorer Dieu : en Lui offrant les prémices de son revenu et en faisant grâce à l'indigent, posant ainsi une égalité fondamentale entre le pauvre et le riche. L'homme, dans le livre des Proverbes, se caractérise, d'une part, par « sa relation de confiance, de vénération et d'honneurs, rendue à YHWH²¹⁵ », et

²¹¹ A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes : Les proverbes de Salomon, chapitres 10-18*, t. I, « Lectio Divina Commentaires 1 », Paris, Cerf, 1993, p. 164. Sur *Pr* 14,31, cf. aussi Pierre COULANGE, *Dieu, ami des pauvres. Étude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits*, « OBO 223 », Accademic Press Fribourg, 2007, p. 169-178.

²¹² Sur les diverses interprétations quasi contradictoires de ce proverbe, cf. A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes, chapitres 19-31*, t. II, ..., p. 95 et 103.

²¹³ *Pr* 14, 31 et 17,5 sont les deux seuls passages dans la Bible hébraïque disant que Dieu est insulté du fait que le faible, le pauvre est opprimé et méprisé. Cf. A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes : Les proverbes de Salomon*, ..., p. 147.

²¹⁴ Cf. S. AMSLER, « Les derniers prophètes... », *CEv* 90, p. 39.

²¹⁵ Cf. E.-N. BASSOUMBOUL, *Des Sagesses à la Sagesse*, ..., p. 161.

d'autre part, par la reconnaissance de « la Seigneurie de YHWH sur le cosmos²¹⁶ », en tant que Créateur. À partir de ces passages on peut conclure que l'honneur dû à YHWH revêt, dans le livre des Proverbes, trois aspects : culturel²¹⁷, social et cosmique.

3) La Sagesse et l'honneur

Venons maintenant à l'occurrence de *Pr* 4,8. Pour mieux comprendre les enjeux de ce proverbe, il nous faut le replacer dans son contexte. Dans la version LXX, le chapitre 4 des *Proverbes* « est composé de quatre monitions paternelles, formant deux groupes de strophes de longueur équilibrée (8/8 21/20 stiques)²¹⁸. » Pour mieux comparer les deux versions, voici en parallèle les deux premières strophes, soit *Pr* 4,1-9 du TM, et la traduction LXX de la BA:

Pr 4,1-9 – trad. littérale TM	Pr 4,1-9 – trad. BA
<p>¹ Ecoutez, fils, l'instruction d'un père et faites attention pour connaître l'intelligence</p> <p>² car un bon enseignement je vous donne ma torah ne l'abandonnez pas</p> <p>³ car un fils j'ai été pour mon père tendre et <i>unique</i> à la face de ma mère</p> <p>⁴ Il m'enseignait et me disait : « Que ton cœur retienne mes paroles, garde mes commandements et tu vivras »</p> <p>⁵ Acquiers la sagesse, acquiers l'intelligence, n'oublie pas, et ne te détourne pas des dires de ma bouche</p> <p>⁶ et ne l'abandonne pas et elle te gardera, aime-la et elle te préservera</p> <p>⁷ commencement de la sagesse, acquiers la sagesse et avec tout ce que tu possèdes, acquiers l'intelligence</p> <p>⁸ estime-la et elle t'élèvera, <i>elle t'honorera</i> quand tu l'<i>êtreindr</i>as</p> <p>⁹ elle placera sur ta tête une guirlande de grâce d'une <i>couronne de splendeur</i> elle t'ornera.</p>	<p>¹ Entendez, enfants, l'enseignement d'un père, et appliquez-vous à connaître l'entendement :</p> <p>² car c'est un don excellent que je vais vous donner, <i>ma loi</i> (νόμος), ne l'<i>abandonnez pas</i> !</p> <p>³ C'est que j'ai été fils, moi aussi, obéissant à mon père et <i>bien-aimé</i> aux yeux de ma mère²¹⁹.</p> <p>⁴ eux qui disaient et m'enseignaient : « Que notre parole se fixe dans ton cœur ! »</p> <p>⁵ Garde les commandements, n'oublie pas et ne néglige pas le discours de ma bouche,</p> <p>⁶ et elle, ne l'<i>abandonne pas</i>, elle s'attachera à toi ; deviens son amant, elle veillera sur toi ;</p> <p>⁸ entoure-la d'une palissade, elle t'exaltera ; <i>honore-la</i>, pour <i>qu'elle t'entoure de baisers</i>,</p> <p>⁹ pour qu'elle place sur ta tête une couronne de grâces, que d'une <i>couronne de délices</i> elle fasse ton casque²²⁰.</p>

²¹⁶ L'expression est encore de E.-N. BASSOUMBOUL, *ibid.*, p. 160.

²¹⁷ Cf. aussi Luis ALONSO SCHÖKEL, *Proverbios y Eclesiastico*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1968, p. 35.

²¹⁸ Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, note a 4,5-7, p. 181.

²¹⁹ Note à *Pr* 4,3 : « L'équilibre du verset est différent dans le TM "j'ai été un fils pour mon père, tendre et chéri à la face de ma mère" ; la note de l'obéissance est propre à la LXX. ~ "bien-aimé" : pour traduire l'hébreu *yāhīd*, "chéri, unique", on trouve ici *agapōmenos*, voisin de *agapētós*, utilisé en *Gn* 22,2. » *Ibid.*, p. 182.

²²⁰ Ces versets du livre des *Pr*, soulignant la relation de réciprocité d'un Israélite avec Sagesse, peuvent évoquer la relation de David avec l'arche de Dieu, telle qu'elle est décrite dans le *Ps* 132.

Il est évident, à partir du tableau ci-dessus, que les deux versions diffèrent sensiblement l'une de l'autre par des ajouts de mots, par l'usage des métaphores, par un agencement différent des stiques. Mais le plus flagrant est de constater que dans le grec manque le verset 7 de l'hébreu, qui est une invitation à acquérir la sagesse. Comment expliquer cette omission ? On peut supposer tout simplement que le traducteur grec ait eu sous ses yeux un autre texte hébreu. Les deux strophes, dans la LXX, paraissent plus énigmatiques car il y manque une référence explicite à la Sagesse : le mot, σοφία, Sagesse, n'y est pas mentionné, la dernière mention du mot se trouvant en 3,19, et la suivante en 4,11. En 4,6 il n'est pas clair si le pronom féminin (αὐτήν) se réfère à la Sagesse, et la répétition du verbe qui invite à *ne pas l'abandonner* pourrait plutôt faire penser à la loi (cf. v. 2 « ma loi », puis v. 6). Mais cette référence à la loi est problématique car le mot grec est un masculin, donc ça ne peut être νόμος. Cependant il se peut que le traducteur ait voulu introduire ainsi une allusion cachée à la תורה, qui en hébreu est un nom féminin, ou bien suggérer une « assimilation implicite » entre la Sagesse et la Loi. En effet, en *Pr* 28,4b LXX, nous retrouvons les mêmes métaphores, amoureuse et militaire : « ceux qui aiment la Loi s'entourent eux-mêmes d'un rempart²²¹ ». On pourrait donc conclure que l'un des derniers rédacteurs du TM, pour rendre plus intelligible le passage, ait introduit au moins trois fois (cf. v. 5 et 7) la mention explicite au personnage de la Sagesse²²². Nous sommes probablement face à « un phénomène de glose, un enrichissement du TM postérieur à la traduction de la LXX²²³. »

Nous passons maintenant à l'analyse de *Pr* 4,8, qui présente lui aussi des diversités entre la version hébraïque et la version grecque :

TM – trad- litt.	LXX – trad. BA
<p>WTT Pr 4,8</p> <p>סלִסְלָהּ וְתָרוּמָמָהּ תִּכְבְּדֶךָ כִּי תַחֲבִקֶנָּהּ</p> <p>estime-la et elle t'élèvera, elle t'honorera quand tu l'êtreindras</p>	<p>BGT Pr 4, 8</p> <p>περιχαράκωσον αὐτήν καὶ ὑψώσει σε τίμησον αὐτήν ἵνα σε περιλάβῃ</p> <p>entoure-la d'une palissade, elle t'exaltera ; <u>honore-la</u>, pour qu'elle t'entoure de baisers,</p>

²²¹ « La transformation du dernier stique (thème de l'amour, image du rempart) fait penser à 4,6-8 : trace possible d'une assimilation implicite de la Sagesse avec la Loi, *nómos* ? » Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, note a 28,4, p. 328. Ce rapprochement entre Sagesse et Torah sera plus évident pour l'auteur du Siracide : « [...] le Siracide présente une théologie de la Présence. La Tôrah n'est pas un simple code de lois ; si Ben Sira voit en elle l'expression privilégiée de la Sagesse venant demeurer avec les hommes, c'est parce qu'il découvre dans la Tôrah la révélation de la Présence de Dieu à son peuple, dont le Temple de Jérusalem est le lieu par excellence. » Maurice GILBERT, « L'éloge de la Sagesse (Siracide 24) », *RTL*, (1974), vol.5, p. 348.

²²² « Dans la LXX, ce référent implicite du pronom féminin, "la Sagesse", n'est pas exprimé ; dans le TM au contraire, les stiques supplémentaires, véritables "glose exégétique", ont pour effet d'exprimer clairement ce référent. » Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, note a 4,5-7, p. 183.

²²³ Cf. *Ibid.*, note a 4,5-7, p. 182.

La première disparité que l'on remarque dans ce court proverbe est d'ordre grammatical et concerne le sujet et la forme verbale de תִּמְצַח/τιμάω . Dans le TM, le sujet du verbe תִּמְצַח , *elle t'honorera* – un accompli *piel* à la 3^{ème} personne fém. sing. avec suffixe de la 2^{ème} personne masc. sing. – est *la Sagesse*, mentionnée par deux fois au v. 7. Dans la LXX, le verbe est à l'impératif aoriste : τίμησον αὐτήν , *honore-la*, et le sujet est *le fils*, à qui est adressée cette consigne. Cela entraîne par conséquent une diversité dans la signification du proverbe. En hébreu, la Sagesse élèvera celui qui l'estime et honorera celui qui l'étreindra ; en grec, la Sagesse²²⁴ exaltera celui qui l'entoure d'une palissade²²⁵ et embrassera celui qui l'honore. La Bible d'Alexandrie observe à ce propos :

« Au stique b LXX, les rôles sont intervertis par rapport au TM (“elle te glorifiera si tu l’embrasses”) ; le chiasme formé par les images est souligné par le choix de deux verbes composés en *peri-*, premier et dernier mot du verset ; de plus, le dernier verbe *peri-lambánō* est riche d'une double acception, à la fois affective, “embrasser”, et militaire, “enserrer, cerner²²⁶”. »

Il faut encore remarquer que la phrase en hébreu présente un seul impératif initial: *estime-la*, alors que le grec a deux impératifs mis en parallèle : *entoure-la, honore-la*. Cette particularité détermine, au niveau formel, une construction différente dans les deux langues. Le proverbe, en hébreu, présente une structure en chiasme, au sens strict du mot, selon le modèle *abb'a'* :

estime-la / et elle t'élèvera / elle t'honorera / quand tu l'étreindras.

Le proverbe en grec, au niveau formel, est un parallélisme : les divers segments sont, en effet, construits en parallèle, toutefois certains mots présentent une construction chiasmique ($\text{περιχαράκωσον/περιλάβη}$; $\text{ύψώσει σε/ σε περιλάβη}$). De plus, le traducteur a introduit à chaque segment une inversion des sujets. Face la linéarité du proverbe hébreu, on a l'impression que la maxime grecque est porteuse d'un mouvement complexe, par les relations multiples que les mots tissent entre eux (changement de sujets à chaque segment, constructions chiasmiques des formes verbales ; les deux verbes avec le préfixe *περι-* marquant le proverbe d'un mouvement de circularité) :

²²⁴ « Dans la seconde strophe, le traducteur LXX évoque la Sagesse avec beaucoup d'originalité, sans la nommer, à travers une double thématique, amoureuse et militaire. » BA XVII, *Les Proverbes*, p. 181.

²²⁵ « “entoure-la d'une palissade ” : le verbe grec *peri-kharrákō* appartient au vocabulaire militaire ; on ne le retrouve qu'en Jr 52,4 mais *kharrákō*, de sens identique, est fréquent dans la LXX, traduisant des mots de la racine SLL, “élever, surélever par un rempart (*solelāh*)” ; le mot hébreu traduit ici, *salselēha*, est un hapax, de sens incertain. » BA XVII, *Les Proverbes*, note a 4,8, p. 183.

²²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 183.

<p>περιχαράκωσον αὐτήν καὶ ὑψώσῃ σε τίμησον αὐτήν ἵνα σε <u>περιλάβῃ</u>.</p>	<p><i>entoure-la</i> d'une palissade /et elle t'exaltera <i>honore-la</i> / pour qu'elle t'entoure de baisers.</p>
---	--

Les deux proverbes, aussi bien dans la forme hébraïque que dans la traduction grecque, contiennent au centre un autre mouvement : l'exaltation de celui qui estime la Sagesse ou qui la protège, en construisant une palissade autour d'elle²²⁷. La double entrée, hébraïque et grecque, de ce proverbe nous propose un double regard sur la même réalité : Sagesse honorera celui qui l'éteindra (TM)/Sagesse entourera de baisers celui qui l'honorera (LXX). Les deux proverbes proposent ici une réciprocité entre Sagesse et celui qui l'honore, ou qui est honoré par elle, en exploitant une métaphore amoureuse. Sagesse est une femme qu'il faut désirer, aimer et embrasser. Voici le commentaire d'A. Barucq sur le sujet :

« une fois conquise, le jeune homme doit la traiter comme une compagne de vie (cf. 7,4), l'aimer (v 6b), l'étreindre, l'embrasser (v 8), ne la répudier à aucun prix (c 6a). À son tour, la sagesse se comportera en épouse fidèle et attentive : elle gardera celui qui l'a élue et veillera sur lui (v 6), elle l'élèvera et l'ennoblira (v 8), elle le parera, tel un prince, d'un "diadème de grâce, d'une couronne de splendeur" (v 9)²²⁸. »

Ce qui semble intéressant pour notre propos est cette réciprocité d'honneur et d'amour que les deux proverbes soulignent : Sagesse honorera²²⁹ celui qui l'étreindra et embrassera celui qui l'honorera. Celui qui fréquente Sagesse, pourra la revêtir comme un vêtement de gloire, στολή δόξης, il la ceindra comme une couronne de joie (Si 6,31) ; en Sagesse on trouve du repos et l'intimité avec elle procure plaisir et joie (Sg 8,16). Acquérir Sagesse ne signifie pas posséder un savoir « soigneusement empilé », mais plutôt « faire entrer la Sagesse dans son existence ». La relation avec la Sagesse, « suppose un accueil » plutôt qu'« un acquis » ; elle est d'ordre nuptial²³⁰.

L'auteur du livre de la Sagesse mettra ces paroles sur les lèvres de Salomon :

²²⁷ « L'image de la palissade a inspiré les Pères qui en proposent de multiples interprétations : c'est la philosophie protégeant la sagesse chrétienne pour Clément d'Alexandrie (*Strom.* I, 28, 3-4), ce sont les vertus pour Évagre (*Schol. Pr.* 43). » *Ibid.*, note a 4,8, p. 183.

²²⁸ Cf. A. BARUCQ, *Le livre des Proverbes*, Paris, Gabalda, 1964, p. 67.

²²⁹ Dans le NT, on compte 21 occurrences du verbe τιμάω, dont la majorité se réfèrent au commandement d'honorer père et mère (cf. *Mt* 15,4,6 ; 19,19 ; *Mc* 7,10 ; 10,19 ; *Lc* 18,20 ; *Ep* 6,2). L'emploi de ce verbe, dans le quatrième évangile, est singulier et se rapproche de *Pr* 4,8. L'évangéliste a-t-il voulu signaler un lien avec Sagesse et à la relation qu'elle établit avec celui qui l'honore? En tout cas, les six occurrences johanniques rapportent des paroles de Jésus concernant, d'une part, la relation d'honneur que le Fils a envers le Père, et, d'autre part, l'honneur des croyants envers le Fils et envers le Père. Et celui qui sert le Fils sera honoré par le Père (cf. *Jn* 5,23^{4x} ; 8,49 ; 12,26).

²³⁰ Pour ce paragraphe, cf. Ph. LEFEBVRE, « La sagesse : rencontre de l'homme et de la femme. Méditation biblique », *La Vie Spirituelle*, 1999, n. 731, p. 203.

*C'est elle que j'ai chérie et recherchée dès ma jeunesse;
j'ai cherché à la prendre pour épouse
et je suis devenu amoureux de sa beauté. (Sg 8,2 BJ)*

Deux occurrences au poual, dans le livre des Proverbes

Le livre des Proverbes présente encore deux occurrences du verbe קָבַד mais à la conjugaison *poual*, indiquant l'action intensive à la voix passive : « être honoré », « être glorifié ». Il s'agit de *Pr* 13,28 et 27,18. Les traducteurs ont rendu la même forme verbale du texte hébreu – un accompli de la 3^{ème} personne du masculin singulier – utilisant deux verbes grecs différents, τιμάω et δοξάζω.

- Pr 13,18 : honte et honneur

La maxime hébraïque se fonde sur une antithèse : celui qui néglige la correction reçoit en partage honte et pauvreté, alors que celui qui garde un avertissement sera honoré. Dans le texte grec l'antithèse de l'hébreu disparaît. Voici les deux maximes :

TM – trad. litt.	LXX – trad. BA
<p>WTT Pr 13,18</p> <p>רִישׁ וְקִלְוֹן פֹּרְעַע מוֹסֵר וְשׁוֹמֵר תּוֹכַחַת קָבַד</p> <p>Pauvreté et <i>honte</i> à qui néglige une correction (discipline, instruction) et qui garde un avertissement <i>sera honoré</i></p>	<p>BGT Pr 13,18</p> <p>πενίαν καὶ ἀτιμίαν ἀφαιρεῖται παιδεία ὁ δὲ φυλάσσων ἐλέγχους δοξασθήσεται</p> <p>La misère et le <i>déshonneur</i>, l'instruction les fait disparaître, qui prend garde aux avertissements <u>sera glorifié</u></p>

Le grec souligne plutôt le rôle positif de l'éducation, de l'instruction, qui fait disparaître misère et déshonneur. Ainsi « la LXX renverse la construction du premier stique, l'interprétant à la lumière du second²³¹. » Dans le TM, nous retrouvons l'opposition sémantique entre קִלְוֹן, « honte » ou « mépris », dérivant de la racine קלה, « être léger » ou « être méprisé », et קָבַד, « avoir du poids », « être honoré »²³². Le grec n'a pas rendu l'opposition sémantique du texte hébreu utilisant le couple τιμή/ τιμάω, comme il le fait ailleurs. Le traducteur a en effet choisi le verbe δοξάζω, affirmant ainsi que celui qui garde un avertissement n'est pas simplement honoré mais glorifié.

En *Pr* 12,9, nous rencontrons encore la même opposition sémantique entre les deux racines קלה et כבד, mais, en relation à *Pr* 13,18, elle y est renversée :

²³¹ Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, note a 13,18, p. 239.

²³² Cf. A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes ...*, t. I, p. 118.

TM – trad. litt.	LXX – trad. BA
<p>WTT Pr 12,9</p> <p>טוֹב נִקְלָה וְעַבְד לֹא מִמְתַּכְבֵּד וְחֶסֶד-לְחֵם</p> <p>Bon <i>celui qui est méprisé</i> et/mais (qui a) un serviteur, plus de <i>celui qui se glorifie</i> et/mais (qui est) dépourvu de pain²³³.</p>	<p>BGT Pr 12,9</p> <p>κρείσσων ἀνὴρ ἐν ἀτιμίᾳ δουλεύων ἑαυτῷ ἢ τιμῆν ἑαυτῷ περιτιθεὶς καὶ προσδεόμενος ἄρτου</p> <p>Mieux vaut <i>l'homme sans honneurs</i> qui n'est esclave que de lui-même, que <i>celui qui se drape dans son honneur</i> et manque de pain.</p>

Le proverbe met en scène deux personnages, à l'aide de deux participes : *celui qui est méprisé*²³⁴ et *celui qui se glorifie, qui se donne du poids, de l'importance* (un participe hithpaël). En grec l'opposition n'est pas rendue au moyen de verbes, mais par le couple antithétique ἀτιμία/τιμή, qui n'a pas d'équivalence dans le TM²³⁵. Le grec semble rendre de façon plus explicite le sens du proverbe hébreu, interprétant l'expression « et un serviteur pour lui » comme : « quelqu'un qui se suffit à lui-même²³⁶. » Le proverbe met en place une double opposition : l'homme de rien et l'homme qui se donne du poids, le travailleur indépendant et celui qui n'a rien à manger²³⁷. Très parlante, dans le grec, est l'image de l'homme qui se drape dans son honneur, mais qui pourtant manque de pain. La τιμή apparaît ici comme un vêtement dont un homme se revêt, mais qui, dans ce cas, n'est que pure illusion.

Mais qui est le premier personnage, cet *homme sans honneurs*, qui socialement paraît si négligeable ? Le proverbe hébreu parle d'un נִקְלָה, un « méprisé ». Apparemment sans poids social, ce personnage est טוֹב, « bon » et il a « un serviteur pour lui ». Le participe *niphal*, qui nous intéresse ici, dérive de la racine קלה, « être léger », dont il a déjà été question auparavant²³⁸. Pour notre propos sont particulièrement intéressantes les deux autres occurrences où revient le participe נִקְלָה. Elles peuvent nous aider à jeter un peu de lumière sur ce personnage

²³³ Une maxime semblable se trouve en *Si* 10,27 : « Mieux vaut celui qui travaille et qui en tout a plus qu'il ne faut, que celui qui va se glorifiant et manque de pain » (TOB).

²³⁴ Le participe *niphal* désigne un individu sans poids, négligeable dans la société. Cf. A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes ...*, t. I, p. 88.

²³⁵ Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, note au v. 12,9, p. 231.

²³⁶ Le Tg et Rashi ont compris : « qui a des serviteurs ». BJ, TOB et Segond suivent cette interprétation : « qui a un serviteur ». Cf. A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes ...*, t. I, p. 88.

²³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 89.

²³⁸ Le verbe קלה est très rare dans la Bible hébraïque, il peut assumer les significations suivantes : 1) disgracier, déshonorer, n'être que peu estimé, être déshonoré, être méprisé 1a) *au niphal* : être méprisé, considéré de peu d'importance 1b) *au hiphal* : traiter avec mépris, déshonorer, traiter honteusement. Un verbe homonyme signifie : « rôti », mais aussi « brûlé » (au participe *niphal*). De ces deux racines, on compte en tout 12 occurrences : *Lv* 2,14 ; *Dt* 25,3 et 27,16 ; *Jos* 5,11 ; *1 S* 18,23 ; *2 S* 20,14 ; *Ps* 38,8 ; *Pr* 12,9 ; *Is* 3,5 et 16,14 ; *Jr* 29,22.

que *Pr* 12,9 nous présente et dont on dit qu'il est bon, alors que – comme nous avons déjà remarqué – il n'a pas de poids social et/ou économique. En *IS* 18,23 c'est David lui-même qui, face à la proposition d'épouser Mikal, la fille de Saül et de devenir ainsi le gendre du roi, se définit ainsi : « *je suis un pauvre et un méprisé*²³⁹ », c'est-à-dire un homme d'humble, de basse condition (BJ), ou bien un homme négligeable (TOB), de peu d'importance (Segond). La LXX traduit : οὐχὶ ἔνδοξος, « sans renom²⁴⁰ », « sans gloire ».

Dans le *Ps* 38, un psaume attribué à David, on retrouve, au v. 8, un participe substantivé du verbe homonyme, signifiant « brûlure » : « mes reins sont pleins de *fièvre* » (BJ et TOB). La LXX a traduit différemment : « mes reins sont accablés de *moqueries*²⁴¹ », elle semble suggérer plutôt la figure d'un homme que l'on méprise et dont on peut se moquer²⁴². Le personnage de David nous aide à comprendre qu'il peut exister un homme bon, tout en étant sans poids social, sans renom ; un homme considéré « léger », « méprisé ». Cet homme n'est pas seul, il a un ser-viteur. Le personnage de *Pr* 12,9 reste cependant mystérieux.

- *Pr* 27,18 : qui garde son Seigneur sera honoré

Ce proverbe qui présente l'autre occurrence du verbe à la conjugaison du *poual*, semble ne pas poser de gros problèmes d'interprétations. La LXX emploie ici aussi le verbe τιμάω :

TM – trad- litt.	LXX – trad. BA
<p>WTT Pr 27,18</p> <p>נִצֵּר תְּאֲנָה יֹאכַל פְּרִיָּהּ וְשִׁמְרָהּ אֲדַנְיוּ יִכְבֵּד</p> <p>Qui soigne un figuier mangera son fruit et qui garde son Seigneur <i>sera honoré</i>²⁴³.</p>	<p>BGT Pr 27,18</p> <p>ὁς φυτεύει συκῆν φάγεται τοὺς καρπούς αὐτῆς ὁς δὲ φυλάσσει τὸν ἑαυτοῦ κύριον τιμηθήσεται</p> <p>Qui plante un figuier en mange les fruits ; qui garde son Seigneur <i>sera honoré</i>.</p>

²³⁹ La même racine verbale revient encore sur les lèvres de David en *2S* 6,22.

²⁴⁰ « d'humble condition [*tapeinòs*] et sans renom » : TM « pauvre [*rāsh*] et insignifiant » ; *rāsh* signifie « pauvre » au sens économique du terme : économiquement faible [...]. La LXX le rend généralement par *pénēs* ou *ptōkhós*, qui marquent tous deux la pauvreté, mais elle emploie ici *tapeinós*, qui signifie « humble », « modeste », sans évoquer directement la pauvreté économique. Ainsi, dans le TM, David se qualifie d'économiquement pauvre et de sociologiquement sans importance ; dans la LXX, les deux qualificatifs sont d'ordre sociologique. La LXX n'a sans doute pas voulu ranger David dans la catégorie des économiquement faible [...]. » BA IX.1, *Premier livre des Règnes*, 1997, p. 315.

²⁴¹ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, ..., p. 356.

²⁴² Il est intéressant de noter que *Dt* 25,3, où l'on retrouve une occurrence de la racine הלך, limite à quarante les coups qu'on inflige à une personne coupable donnant cette motivation : pour que ton frère ne soit pas *avili* à tes yeux (BJ, TOB), qu'il ne soit pas *déshonoré* devant toi (cf. trad. LXX).

²⁴³ Certains commentateurs donnent à la forme verbale au *poual* le sens d'une récompense financière : « touchera ses honoraires ». Cf. A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. II, p. 247.

Le texte hébreu et sa traduction grecque ne diffèrent pas énormément : la métaphore du figuier, qu'on plante (LXX) ou qu'on soigne (TM), sert au sage pour exprimer l'honneur de celui qui garde son maître. Le mot נָיִן pourrait indiquer les parents²⁴⁴, le roi, ou un maître. Et pourquoi pas le Seigneur lui-même ? La bonté savoureuse du fruit du figuier sert de terme de comparaison à l'honneur dont jouira celui qui garde son père, son maître, son Seigneur. Pour conclure, voici le commentaire de La BA à ce verset :

« “plante”, *phuteúei* : cette interprétation de *nōçēr*, peut-être simple adaptation à l'image, fait penser à *nēçēr*, “le rejeton” messianique de *Is* 60,21 (LXX, *phúteuma*), malgré le parallèle si fréquent dans les Proverbes des synonymes *nāçar/shāmar*, “veiller sur, garder” ; [...]. ~ “qui garde son Seigneur” : l'expression est inhabituelle ; les Pères recourent implicitement à *Jn* 14,23 pour l'interpréter : “Celui qui garde la parole du Seigneur, garde le Seigneur dans son cœur” (PG 17, 24 C)²⁴⁵. »

Trois participes au niph'al

Des 30 occurrences du verbe כָּבַד , qui à la conjugaison *niph'al* assume la signification de « être glorifié », « être honoré », « se glorifier », 17 sont des participes, rendus généralement en grec par l'adjectif ἔνδοξος , mais trois de ces participes ont comme équivalent grec l'adjectif ἔντιμος , dérivé de τιμή :

- en *Nb* 22,15 on désigne ainsi les dignitaires que Balaq envoie à Balaam : ils sont plus nombreux et plus honorables ($\text{הַמְּבָרָכִים מְאֹלָה}$ / $\text{ἰσχυροὶ καὶ ἐντιμοτέρους τούτων}$) que les premiers envoyés (tant l'hébreu que le grec ont une forme comparative) ;
- en *Dt* 28,58 Moïse invite le peuple à mettre en pratique toutes les paroles de la *Torah*, dans la crainte du nom de YHWH, un nom glorieux et redoutable, $\text{הַנְּכָבֵד הַגָּדוֹל}$; la LXX traduit par : $\text{τὸ ἔντιμον καὶ τὸ θαυμαστόν}$, le Nom est « objet d'honneur et d'étonnement » ;

²⁴⁴ « Certains (voir Van der Weiden) veulent traduire “leur maître” par “leur père”. Le proverbe devient alors une sorte de doublet du commandement : “Honore ton père et ta mère afin que tes jours...” (mais l'image du figuier planté par le fils est alors difficile à inclure). Cependant si tel est bien le sens, on notera (et le Décalogue ne fera que le confirmer) que, malgré l'affirmation fréquente selon laquelle la société israélite était patriarcale, les parents, même ayant une autorité *de jure*, semblent parfois avoir été malmenés, en tout cas délaissés par leurs enfants. Ce qui plaiderait pour cette interprétation, c'est le verbe “honorer” qu'on retrouve ici (au passif) : “Honore tes parents... et tu seras toi-même honoré.” De toute manière ce n'est pas une signification à exclure ; ce proverbe a aussi signifié cela. Quant à nous, nous aurions plutôt tendance à y voir originellement un proverbe de cour : “Veille bien sur ton roi, non seulement il te protégera, mais tu récolteras quelques honneurs.” Par la suite, ce proverbe [...] s'étendra à tous les employés : “Si tu as un maître en bonne santé (à cause de tes soins), tu en auras du profit.” » Cf. *Ibid.*, p. 257-258.

²⁴⁵ Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, note a 27,18, p. 325.

- la dernière occurrence est en *Is* 3,5 ; le prophète, annonçant l'anarchie dans le royaume de Juda, décrit la révolte du jeune contre le vieillard et de l'homme de rien (réapparaît ici le participe *niphal*, הִקְלִי, déjà rencontré plus haut) contre le notable.

Les occurrences de *Nb* 22,15 et *Is* 3,5 mettent en scène un nouveau personnage, qui souvent apparaît en groupe, ce sont *les notables de la terre*. Il s'agit donc d'un personnage collectif, qui réapparaît en *Ps* 149,8 ; en *Is* 23,8-9 (2x) ; en *Na* 3,10. Comme déjà dit plus haut, la LXX traduit ces occurrences utilisant l'adjectif ἔνδοξος. Pour le moment, je me limite à signaler l'apparition de ce groupe de personnes « honorables » et « honorées », qui fera l'objet de notre recherche dans un autre chapitre.

Conclusion du deuxième chapitre

Dans les pages ci-dessus, nous avons présenté la notion d'honneur, τιμή, typique dans le monde grec ancien, où le terme assume les valeurs d'estime, d'honneur, envers une personne haut placée, entraînant vénération et respect pour les destinataires de cet honneur. Le mot indique aussi une charge honorifique et les prérogatives du roi. Lorsque le terme est attribué à une divinité, il désigne la vénération et le culte dû aux dieux, mais aussi l'honneur et l'offrande que les hommes présentent à la divinité. En grec, le verbe τιμάω recouvre, quant à lui, les acceptions suivantes : « apprécier », « estimer », « honorer », à la voix active, et, à la voix passive, « recevoir un honneur », « être honoré ».

Intéressant pour notre étude est le fait que, dans le monde antique, l'honneur d'un homme dépend de plusieurs facteurs : de son intégrité physique, de la classe sociale d'appartenance, donc de son influence, de son poids en société, mais également de son patrimoine. Intéressante aussi l'évolution du terme, qui a indiqué, dans un premier temps, la joie qu'on éprouve lorsqu'on possède des biens et lorsqu'on reçoit des dons. Dans un deuxième temps, le concept a évolué avec la conscience que l'honneur dépend surtout du comportement moral, ce qui suppose des qualités éthiques, avec la pratique des vertus. De la notion d'une τιμή extérieure, on passe à une notion liée aux qualités morales d'une personne.

Après avoir brièvement présenté l'emploi du mot τιμή et du verbe τιμάω dans la LXX, nous nous sommes intéressés aux occurrences bibliques traduisant le mot כְּבוֹד et le verbe כִּבְּד, par τιμή et τιμάω, dans la traduction grecque de la Bible d'Alexandrie. Les traducteurs, sur un total de 200 occurrences du TM, ont employé seulement 4 fois le mot τιμή comme équivalent de כְּבוֹד. Nous avons vu que les deux premières occurrences désignent l'honneur et l'éclat des vêtements d'Aaron et de ses fils (*Ex* 28,2.20). La description très soignée de ces vêtements si précieux, l'insistance sur la « prise d'habit », suivie de l'onction, ont montré le souci de YHWH, se préoccu-

pant de faire confectionner des habits de toute gloire et de toute beauté (TM) – d’honneur et de gloire, d’éclat, (LXX) – pour son grand-prêtre et ses prêtres. Nous avons souligné que le texte biblique montre dès la Genèse ce souci du Seigneur, qui est aussi une de ses prérogatives, de revêtir l’homme et la femme de tuniques, et ensuite de donner à ses prêtres des habits « de gloire ». Cette « prise d’habit » si solennelle trouve peut-être un achèvement en *Ps* 8,6, où le psalmiste chante le couronnement d’un fils de l’homme par le Seigneur lui-même : *וְכָבוֹד וְהָדָר*, *de gloire et de splendeur* [*de gloire et d’honneur* (δόξη καὶ τιμῆ)] *tu le couronnes*. Ces textes nous paraissent unis par un lien thématique, qui sera l’objet de notre réflexion ultérieure.

Dans *Is* 14,18, où pour la troisième fois le terme *כָּבוֹד* est rendu par *τιμή*, nous avons souligné la dynamique dont le texte se fait porteur : *tous* les rois des nations sont couchés avec honneur dans leur tombeau, *sauf un*. Ce passage biblique met en œuvre un mouvement grandiose d’exaltation sublime suivie d’une chute abyssale : le roi de Babylone, astre brillant, qui à sa mort est jeté hors de sa tombe, comme un cadavre piétiné (cf. v. 19).

Le dernier texte de *Pr* 26,1 nous offre un constat des sages sur le fait que ni la gloire (TM), ni l’honneur (LXX), ne conviennent à l’insensé.

Les dix occurrences du verbe *כָּבַד* à la conjugaison *piel*, rendues en grec par le verbe *τιμάω*, ont focalisé notre attention sur des personnages auxquels revient l’honneur. Les premières personnes que le Seigneur lui-même ordonne d’honorer sont le père et la mère. À deux reprises le Seigneur donne l’ordre de les honorer, de les glorifier, c’est-à-dire de leur « donner du poids » et trois fois Il profère une condamnation et même une malédiction pour celui qui déshonore (litt. « rend légers ») son père et sa mère. Nous avons aussi signalé l’opposition sémantique entre ces deux racines hébraïques, déjà constatée au premier chapitre.

L’histoire de Balaam, en comparant le TM et la version LXX, avec les additions du mot *δόξα* dans le texte grec, a fait émerger deux personnages : un devin à qui la gloire est refusée mais qui paradoxalement annonce la gloire à venir « de l’unicorne », que nous avons interprétée comme la gloire de Jacob/Israël, en tant que peuple que le Seigneur a béni.

Les trois occurrences du livre des Proverbes ont fortement souligné l’honneur dû à YHWH. L’israélite honore le Seigneur en lui offrant ses richesses et les prémices (3,9) ; en accord avec la BA, nous avons signalé la spiritualisation du proverbe grec, qui invite à honorer le Seigneur par de justes peines et les prémices des fruits de justice. Honorer YHWH par l’offrande des prémices conduit à l’abondance des greniers et des cuves, d’où viennent pain à satiété et vin à profusion pour la joie du repas. Dans le Pentateuque, un double commandement exhorte à honorer père et mère, et, dans les Proverbes, deux maximes invitent à attribuer à YHWH l’honneur qui lui est dû.

Nous avons rapproché de ces deux textes un verset du prophète Malachie (1,6), où YHWH lui-même, tout en affirmant qu'Il est Père et Seigneur, demande : « où est ma gloire ? où est ma crainte ? », dénonçant le manque de gloire et le mépris de son Nom par un culte hypocrite. Le prophète, comme déjà la belle-fille du prêtre Éli (cf. *IS* 4,21-22), pose une question cruciale : où est la gloire due au Seigneur ? Mais encore : qui est celui qui rend à YHWH la véritable gloire ? Est-ce un prêtre ? Est-ce un fils ? Est-ce un serviteur ? Nous essayerons de trouver des réponses à ces questions dans la suite de notre recherche.

Alors que *Pr* 3,9 souligne l'aspect plus cultuel de כבוד, en tant que gloire/honneur dus à YHWH, *Pr* 14,31 en donne le fondement cosmique : faire grâce à l'indigent c'est honorer Celui qui l'a fait, c'est honorer son Créateur. La dimension sociale du proverbe trouve ici sa racine : une même dignité unit le riche et le pauvre, car le Seigneur a créé l'un et l'autre (cf. *Pr* 22,2). Mais s'il y a un seul Père et un seul Dieu, Créateur de tous, pourquoi la trahison entre frères et la rupture de l'alliance (cf. *MI* 2,10) ? Pourquoi les prêtres ne se décident-ils pas à rendre gloire au Nom du Seigneur Sabaot (cf. *MI* 2,2) ?

L'analyse de *Pr* 4,8, par le double accès au texte (TM et LXX), a mis en évidence une réciprocité entre la Sagesse et l'homme qui la choisit, dans l'action d'honorer ; la Sagesse honore celui qui l'étreint (TM) et entoure de baisers celui qui l'honore (LXX). De cette réciprocité, s'exprimant entre autres par le biais d'une métaphore amoureuse, émerge que la relation qu'on tisse avec la Sagesse est d'ordre nuptial.

Avec les deux occurrences du verbe כָּבַד au *poual*, l'une traduite en grec par δοξάζω (*Pr* 13,18) et l'autre par τιμάω (*Pr* 27,18), nous sommes restés dans l'univers du livre des Proverbes. Nous avons signalé la disparité de signification de *Pr* 13,18, due à une traduction très libre du grec. La maxime hébraïque, qui joue sur une opposition sémantique entre « honte » et « être honoré », nous a conduit à *Pr* 12,9, qui met en scène deux personnages : le méprisé et celui qui se glorifie. Nous nous sommes interrogés sur l'identité de cet homme qui est méprisé et qui, pourtant, est dit être « bon ». Le participe *niphal*, נִקְלָה, « méprisé », a dirigé nos pas vers David, qui se définit lui-même ainsi (cf. *IS* 18,23), et vers le psalmiste aux reins accablés de moqueries (cf. *Ps* 38,8).

Les trois dernières occurrences, trois participes au *niphal*, ont fait émerger trois diverses réalités : la crainte du Nom glorieux (digne d'honneur, honorable, LXX) et redoutable (*Dt* 28,58) ; les dignitaires envoyés par Balaq vers Balaam et définis comme « plus honorables/honorés » que les premiers (*Nb* 22,15) ; et enfin l'homme de rien qui se révolte contre le notable (*Is* 3,5).

En conclusion, nous pouvons encore constater que la galerie de personnages, dont nous avons vu la naissance lors de notre étude de la racine dans sa signification primaire d'« être pe-

sant », s'est ultérieurement enrichie. Nous avons rencontré le personnage du grand-prêtre et des prêtres aux vêtements « glorieux »; un fils d'adam couronné de gloire et de splendeur ; des rois des nations couchés dans la gloire/honneur à l'exception d'un seul ; un devin à la gloire manquée et un peuple à la gloire annoncée ; des pères et des mères dignes d'honneur ; un Dieu, au Nom redoutable et glorieux, qui est Père et Seigneur et qui réclame sa gloire ; Dame Sagesse et l'homme qui la choisit pour compagne ; et enfin le méprisé, l'homme de rien, et les notables.

Chapitre 3. Honneur et gloire dans le livre des *Proverbes*

Dans les pages précédentes, nous avons focalisé notre attention sur les occurrences du mot כְּבוֹד et du verbe כִּבְּד, traduits dans la LXX par les termes τιμή, τιμάω. Un bon nombre de ces emplois se trouvant dans le livre des *Proverbes*²⁴⁶, il nous semble opportun de regarder de près l'ensemble des occurrences de la racine כִּבְּד présentes dans cet écrit et ses équivalents dans la LXX. Dans le TM on compte, en effet, 24 emplois de cette racine : le substantif כְּבוֹד revient 16 fois, le verbe 7 fois et l'adjectif seulement 1 fois.

Dans les *Proverbes* LXX, livre qui a vu le jour dans sa version grecque vers 170 ou 150 avant J.-C.²⁴⁷, nous nous trouvons face à une fréquence majeure de ce vocabulaire indiquant la gloire et l'honneur : on rencontre le substantif δόξα 18 fois, mais du verbe δοξάζω on compte une seule occurrence ; le substantif τιμή ne revient que 4 fois²⁴⁸, alors que l'on rencontre le terme contraire, ἀτιμία, « déshonneur », 11 fois ; le verbe τιμάω, « honorer », revient 10 fois. Il sera intéressant de voir si l'ensemble de ce vocabulaire, par la double entrée qui nous est offerte à travers le TM et la LXX, se fait porteur de nouvelles questions et nouveaux thèmes. Nous aimerions, en effet, par la recherche que nous amorçons ici, découvrir si l'auteur de ce livre et son traducteur grec ont exprimé, au moyen de maximes, une pensée et/ou un questionnement concernant le thème de l'honneur et de la gloire, qui nous permettront de faire un pas de plus dans l'enquête que nous menons.

En regardant à l'ensemble des occurrences, des thématiques diverses se dessinent. Nous en avons déjà analysé quelques unes dans les pages précédentes. Plusieurs proverbes exhortent à honorer le Seigneur (3,9 ; 7,1A LXX ; 14, 31 ; 27,18), d'autres affirment que la gloire (ou l'honneur), offerte par la Sagesse (3,16), est l'héritage des sages (3,35), mais qu'elle ne convient

²⁴⁶ Sur le livre des Proverbes, cf. A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. I-III, « Lectio Divina Commentaires 1, 4, 8 », Paris, Cerf, 1993, 1996, 2000 ; Irmtraud FISCHER, *Femmes sages et dame Sagesse dans l'Ancien Testament*, « Lire la Bible 166 », Paris, Cerf, 2010 ; Robert ALTER, « La poésie de l'Esprit », *L'art de la poésie biblique*, « Le livre et le rouleau 11 », Bruxelles, Ed. Lessius, 2003, p. 221-248 ; Ph. LEFEBVRE, « La sagesse : rencontre de l'homme et de la femme. Méditation biblique », *La Vie Spirituelle*, 1999, n. 731, p. 201-217 ; H. U. VON BALTHASAR, *La gloire et la Croix, ..., Ancienne Alliance, ...*, p. 108-115. Cf. aussi la courte synthèse de Domingo MUÑOZ LÉON, *Palabra y Gloria. Excursus en la Biblia y en la Literatura Interstamentaria*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983, p. 82-87.

²⁴⁷ D.-M. D'HAMONVILLE, dans son introduction au livre des Proverbes de la BA, propose comme « contexte historique le mieux accordé à cette traduction des Proverbes LXX » les débuts du règne de Ptolémée VI Philométor (181-145). Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, p. 23-24. L'époque royale est considérée comme le berceau des recueils de proverbes, mais c'est à l'époque postexilique qu'un travail important de mise en forme a eu lieu. On peut affirmer qu'Israël a remanié ses Proverbes aussi longtemps que ses Psaumes ». Cf. l'introduction au livre des *Proverbes*, TOB, 2010.

²⁴⁸ Le terme est équivalent au mot כְּבוֹד uniquement en *Pr* 26,1.

pas à l'insensé (cf. 3,35 ; 9,7-8 ; 12,16 ; 18,3 ; 22,9-9A ; 26,1 ; 26,8 ; 27,3) ; une réciprocité d'honneur est affirmée entre Sagesse et celui qui l'étreint (4,8) ; Sagesse elle-même dit avoir été enfantée avant que n'existent de mystérieuses sources d'eaux « abondantes » ou « glorieuses » (8,24) ; un proverbe parle d'une vaine recherche de la gloire (25,27) ; d'autres sentences affirment que l'humiliation/humilité²⁴⁹ précède la gloire (15,33 ; 18,12 ; 29,23) et qu'il y a une honte qui est gloire et grâce (26,11A LXX) ; le sage offre à son lecteur des maximes sur la gloire de Dieu (25,2), sur celle du roi (25,2 ; 14,28) et sur celle de l'homme (13,18 ; 18,11 ; 20,3 ; 20,29 ; 21,21 ; 27,18) ; un proverbe nous présente une femme « de grâce », une femme « eucharistique » selon la LXX (11,16) ; une maxime définit comme « bon » un homme « qui n'a pas de poids », « qui est léger » (12,9), et enfin une dernière sentence affirme une réalité qui paraît paradoxale : « un abaissé d'esprit » se saisit de la gloire (29,23). Essayons maintenant de regarder de près ces diverses facettes que les thèmes de l'honneur et de la gloire tissent tout au long du livre des *Proverbes*, partant du texte hébreu mais considérant aussi la traduction grecque des LXX, qui est souvent le reflet d'un texte hébreu antérieur au TM, ou qui présente une adaptation, ou qui est une clarification, pour l'esprit grec, d'un texte hébreu souvent plus hermétique.

« *Honore le Seigneur* » : Pr 3,9 ; 14,31 ; 7,1A (LXX)

Nous avons déjà parlé de ces proverbes concernant l'exhortation à honorer YHWH dans les pages où il a été question du vocabulaire de l'honneur. Voici ces maximes :

Traduction littérale TM	Traduction BA
<p>Pr 3,9-10</p> <p>⁹ <i>Honore</i> YHWH avec ta richesse (tes biens) et avec les prémices de tout ton revenu</p> <p>¹⁰ et se rempliront <i>tes greniers</i> à satiété et <u>de vin nouveau</u> tes cuves déborderont</p>	<p>⁹ <i>Honore</i> le Seigneur de par <i>tes justes peines</i> et donne-lui les prémices de tes <i>fruits de justice</i></p> <p>¹⁰ afin que <i>tes greniers</i> soient remplis <u>de blé</u> à plein et que <u>de vin</u> tes cuves débordent</p>
<p>Pr 14,31</p> <p><i>Qui opprime le faible,</i> <u>outrage Celui qui l'a fait</u> et <u>l'honore</u>, <i>qui fait grâce à l'indigent</i></p>	<p><i>Qui exploite l'indigent,</i> <u>exaspère Celui qui l'a fait,</u> <u>qui honore</u> Celui-ci, <i>prend pitié du pauvre</i></p>

²⁴⁹ Le mot employé dans ces proverbes est עֲנָוָה, traduit habituellement par « humilité, douceur, bonté ». Nous avons vu précédemment qu'il peut être rendu également par le terme « humiliation », car la racine ענה en hébreu, selon les diverses conjugaisons verbales, assume les significations de « être abattu, affligé », « maltraiter, humilier, opprimer ». Sur le vocabulaire en question, cf. Ph. LEFEBVRE, *De la Bible hébraïque à la Bible grecque* (LXX), ..., p. 10-15 ; R. MARTIN-ACHARD, « ענה, 'nh II essere misero », *DTAT*, vol. 2, col. 307-315.

Nous nous limitons ici à résumer quelques aspects dont nous n'avons pas parlé précédemment. Avec l'occurrence de *Pr* 3,9, qui invite à honorer le Seigneur, la racine **כָּבַד**, sous la forme d'un impératif *piel*, fait sa première apparition dans ce livre. La partie centrale du chapitre 3 (v. 13-20) développe un éloge de la Sagesse ; des « monitions adressées au “fils”²⁵⁰ » (cf. vv. 1-10 et 21-26) en constituent le cadre. Parmi ces avertissements ou conseils, cette phrase à l'impératif invite l'Israélite à honorer YHWH avec sa richesse.

Comme le signale E.-N. Bassoumboul, cette exhortation à « honorer le Seigneur » doit être interprétée dans la perspective étymologique du sens premier du verbe **כָּבַד**, qui signifie : rendre au Seigneur « tout le “poids” qui est le sien, c'est-à-dire le reconnaître dans sa divinité²⁵¹. » Cet auteur montre, entre autres, que la maxime de *Pr* 3,9 ne se limite pas uniquement à l'offrande de prémices²⁵² faite à YHWH, mais englobe aussi la gestion du monde de l'homme, y compris ses richesses. La gestion des richesses, et particulièrement le partage des biens avec « l'indigent » (cf. 14,31), dévoile l'attitude de l'homme vis-à-vis de son Seigneur, de son Créateur. Honorer le Seigneur avec ses richesses est « une forme de “ crainte du Seigneur” et de “ confiance” en lui²⁵³ ». Ce lien entre l'honneur du Seigneur et la crainte est bien souligné par l'addition grecque de *Pr* 7,1A LXX : « honore le Seigneur et tu seras fort, ne crains personne d'autre que lui ». Donc *Pr* 3,9 ne souligne pas seulement l'aspect cultuel de l'honneur dû à YHWH, mais, de façon plus implicite, en suggère aussi l'aspect social ; aspect, qui avec la dimension cosmique, est exprimé, comme nous l'avons vu plus haut, par la sentence de *Pr* 14,31 : honorer YHWH en faisant grâce au pauvre.

La gloire, l'honneur et la Sagesse : Pr 3,16 ; 4,8 ; 8,17-18.24 ; 22,4

Le livre des *Proverbes* présente quatre fois le thème de la gloire en lien avec le mystérieux personnage de Sagesse²⁵⁴. Il a déjà été question de quelques-unes de ces maximes auparavant, maintenant nous voulons jeter un regard sur l'ensemble de ces occurrences, pour dégager une vision plus complète sur la relation qui existe entre la Sagesse, l'honneur et la gloire :

²⁵⁰ Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, p. 173.

²⁵¹ Cf. E.-N. BASSOUMBOUL, *Des Sagesse à la Sagesse*, ..., p. 159.

²⁵² Les prémices étaient offertes à YHWH au moment de trois grandes fêtes agricoles : la fête des Azymes au printemps (orge), la fête des Moissons ou Semaines en été (grain), la fête des Tentés (produits de la vigne et du jardin). On reconnaît ainsi la seigneurie de YHWH car c'est Lui qui donne les produits dont dépend l'existence de l'Israélite. Cf. Leo G. PERDUE, *Proverbi*, trad. it., Torino, Claudiana srl, 2011, p. 114.

²⁵³ E.-N. BASSOUMBOUL suit l'interprétation de Delitzsch, qui voit dans le fait d'honorer le Seigneur avec les richesses, une expression d'éthique générale, incarnant la reconnaissance de l'homme envers YHWH exprimée par l'offrande de ses richesses matérielles. Nous avons parlé précédemment de l'offrande des « prémices ». Cf. *Des Sagesse à la Sagesse*, ..., p. 160.

²⁵⁴ Sur la figure de dame Sagesse, cf. I. FISCHER, *Femmes sages et dame Sagesse* ..., 2010.

TM – trad. litt.	LXX – trad. BA
<p>^{WTT} Pr 3,16</p> <p>אַרְךָ יָמִים בַּיְמִינָהּ בְּשֵׁמֶלְהָ עֵשֶׂר וְכְבוֹד</p> <p>Longueur de jours, dans sa droite, et dans sa gauche, <i>richesse et gloire</i></p>	<p>^{BGT} Pr 3,16</p> <p>μῆκος γὰρ βίου καὶ ἔτη ζωῆς ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτῆς ἐν δὲ τῇ ἀριστερᾷ αὐτῆς πλοῦτος καὶ δόξα</p> <p>En effet longueur d'existence et années de vie sont dans sa main droite, et dans sa main gauche, <i>la richesse et la gloire</i></p>
<p>^{WTT} Pr 4,8</p> <p>סִלְסֵלָהּ וְתִרְוַמְמֶךָ תְּכַבְּדֶךָ כִּי תִחַבְּדֶנָּה</p> <p>Exalte-la (estime-la) et elle t'élèvera, <i>elle t'honorera</i> si tu l'étreindras</p>	<p>^{BGT} Pr 4, 8</p> <p>περιχαράκωσον αὐτήν καὶ ὑψώσει σε τίμησον αὐτήν ἵνα σε περιλάβῃ</p> <p>Entoure-la d'une palissade, elle t'exaltera ; <i>honore-la</i>, pour qu'elle t'entoure de baisers,</p>
<p>^{WTT} Pr 8,17-18</p> <p>אֲנִי (אֶהְיֶה) [אֶהְבִּי] אֶהֱבֶה וּמְשַׁחֲרֵי יִמְצְאוּנִי עֵשֶׂר וְכְבוֹד אֶתִּי הוּן עֲתִק²⁵⁵ וְצַדִּיקָה</p> <p>Moi, ceux qui m'aiment, j'aime et ceux qui me cherchent me trouveront <i>Richesse et gloire avec moi,</i> fortune héritée et justice</p>	<p>^{BGT} Pr 8,17-18</p> <p>ἐγὼ τοὺς ἐμὲ φιλοῦντας ἀγαπῶ οἱ δὲ ἐμὲ ζητοῦντες εὐρήσουσιν πλοῦτος καὶ δόξα ἐμοὶ ὑπάρχει καὶ κτήσις πολλῶν καὶ δικαιοσύνη</p> <p>Moi, j'aime ceux qui sont épris de moi, ceux qui me cherchent trouveront. <i>Richesse et gloire sont à moi,</i> et grande fortune et justice</p>
<p>^{WTT} Pr 22, 4</p> <p>עֲקֹב עֲנֹה יִרְאַת יְהוָה עֵשֶׂר וְכְבוֹד וְחַיִּים</p> <p>La récompense de l'humiliation /humilité, (c'est) la crainte de YHWH, <i>richesse, et gloire et vie.</i></p>	<p>^{BGT} Pr 22, 4</p> <p>γενεὰ σοφίας φόβος κυρίου καὶ πλοῦτος καὶ δόξα καὶ ζωή</p> <p>Ce qu'engendre <i>la sagesse</i>, c'est la crainte du Sei- gneur, et <i>la richesse, et la gloire et la vie.</i></p>

Ce qui émerge de ce tableau est le lien existant entre Sagesse et la richesse, mais également la gloire et une longue vie. L'expression « richesse et gloire », dont nous avons déjà parlé avant, revient trois fois. Le don de la vie revient en 3,16 et 22,4. La richesse est donc l'apanage de Sagesse, mais, comme le soulignent les versets 14-15, Sagesse est bien plus précieuse que l'argent, que l'or le plus fin ; elle est meilleure que les perles et les coraux (cf. v. 14-15)²⁵⁶.

²⁵⁵ Ce mot hébreu est un hapax, traduit en grec par πολλῶν. Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, p. 207.

²⁵⁶ On retrouve ces mêmes termes de comparaison en *Pr 8,10-11.19*.

Sa valeur est inestimable et l'homme qui la trouve est déclaré « heureux » (v. 13). Sagesse est donc « hors de prix » et la LXX présente, au v. 15, deux stiques supplémentaires soulignant cet aspect :

TM - Trad. litt.	LXX – Trad. BA
<p style="text-align: center;">יְקָרָהּ הִיא (מִפְּנֵי) [מִפְּנֵי] יָמֵי וְכָל-הַפְּצִי יָאֵשׁוּבָהּ</p> <p>Elle est précieuse plus que <i>les perles</i> (le corail) et tous tes plaisirs ne ressembleront pas à elle (et rien de ce que tu désires ne l'égale, BJ et TOB).</p>	<p>τιμιωτέρα δέ ἐστὶν λίθων πολυτελῶν οὐκ ἀντιτάσσεται αὐτῇ οὐδὲν πονηρόν εὐγνωστός ἐστὶν πᾶσιν τοῖς ἐγγίζουσιν αὐτῇ πᾶν δὲ τίμιον οὐκ ἄξιον αὐτῆς ἐστὶν</p> <p>Elle a bien plus de valeur que <i>les pierres précieuses</i>, rien de vil ne lui résistera ; elle se fait connaître volontiers à tous ceux qui s'approchent d'elle, mais <i>aucun prix</i> n'est digne d'elle.</p>

La version LXX souligne bien que Sagesse est plus précieuse, τιμιωτέρα, et qu'aucun prix n'est digne d'elle. L'expression grecque πᾶν δὲ τίμιον οὐκ ἄξιον αὐτῆς ἐστὶν, « aucun prix n'est digne d'elle », se rencontre une deuxième fois en *Pr* 8,11 toujours au sujet de Sagesse. En *Pr* LXX 3,15, l'immense valeur de Sagesse est exprimée, par le double emploi de l'adjectif τίμιος. Le terme de comparaison est le corail en hébreu, les pierres précieuses en grec.

Après avoir bien signalé la primauté²⁵⁷ et l'unicité de Sagesse, qui ne peut être égalée en valeur, *Pr* 3,16 nous présente Sagesse comme une femme ayant, dans sa main droite, longévité et, dans sa main gauche, richesse et gloire²⁵⁸. Nous savons que le livre des *Proverbes* présente Sagesse sous les semblants d'une femme. Mais comment interpréter cette métaphore de *Pr* 3,16?

E.-N. Bassoumboul, citant d'autres auteurs, présente deux images du monde ancien, qui ont pu inspirer le sage, auteur de ces versets :

« À la suite de Kayatz [...] ²⁵⁹, certains auteurs ont pensé que la métaphore provenait des représentations de la *Maat* égyptienne. En revanche, Bernini soutient qu'elle provient de la «Corne d'abondance» latino-grecque. Cette image souligne la valeur de la sagesse offrant longévité et prospérité²⁶⁰. »

²⁵⁷ Sur le primat de la Sagesse cf. BA XVII, *Les Proverbes*, p. 121-122.

²⁵⁸ A. Robert énumère les biens que Sagesse rapporte : 1) elle procure tout d'abord une grandeur morale, exprimée par trois mots : justice, équité et droiture ; 2) elle donne une vie heureuse ; 3) la terre ; 4) la richesse et la gloire ; 5) la sécurité. A. ROBERT, « Les attaches littéraires bibliques de Prov. I-IX », *RB*, (1934), n.1, p. 61-64.

²⁵⁹ *Studien*, 104-106 ; l'auteur reproduit une représentation de la Maat, tenant dans ses mains les symboles de la vie (le *'ank*), du pouvoir, de la gloire et de la richesse (le *was*). Ref. citée par E.-N. BASSOUMBOUL, *Des Sagesse à la Sagesse*, ..., p. 165.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 165.

Mais, à notre avis, l’auteur du livre des *Proverbes*, tout en reprenant des thèmes ou des images provenant du monde environnant, fait œuvre d’originalité en présentant cette figure mystérieuse de Dame Sagesse²⁶¹. Si Sagesse est si précieuse, il faut l’entourer d’une palissade et l’honorer (cf. *Pr* LXX 4,8). Nous avons déjà exposé plus haut la réciprocité dans l’honneur qui s’établit entre Sagesse et l’homme qui la choisit, en nous fondant sur l’étonnante disparité du texte hébreu et grec de *Pr* 4,8 : « *elle t’honorera* si tu l’étreins » (TM), « *honore-la* pour qu’elle t’entoure de baisers » (LXX). Cette réciprocité, qui s’exprime par une métaphore amoureuse, trouve confirmation dans le second discours de Sagesse, qui en *Pr* 8,17, déclare explicitement :

TM - Trad. litt.	LXX – Trad. BA
<p style="text-align: center;">אֲנִי אֹהֶבְתִּי (אֹהֶבְתִּי) אֹהֶב אֶת־מְשַׁחְרֵי יַמְצֹאֵנִי:</p> <p><i>j’aime</i> ceux qui <i>m’aiment</i> et ceux qui me cherchent me trouveront²⁶².</p>	<p>ἐγὼ τοὺς ἐμὲ φιλοῦντας ἀγαπῶ οἱ δὲ ἐμὲ ζητοῦντες εὐρήσουσιν</p> <p>Moi, j’aime ceux qui sont épris de moi, ceux qui me cherchent trouveront.</p>

Le traducteur LXX emploie ici deux verbes différents pour rendre le verbe hébreu אָהַב, « aimer » ; il s’agit de ἀγαπάω et φιλέω²⁶³. Encore une fois, Sagesse se présente comme une femme qui aime ceux qui l’aiment, et qui veut être aimée²⁶⁴. Cette maxime s’adresse à tout homme, comme le signalent A. Lelièvre et A. Maillot : « cela suppose que sous tous les cieux, il y a des amants de la Sagesse [...], que partout elle peut être aimée, car partout elle est accessible aux hommes²⁶⁵. » Cette *réciprocité d’honneur et d’amour* avec Sagesse, bien soulignée dans ces maximes, est intéressante pour notre propos²⁶⁶. En fait, dans les *Proverbes*, deux sentences souli-

²⁶¹ « Pur non essendo in senso letterale una dea, la donna-Sapienza è usata come personificazione dell’insegnamento sapienziale e, in una religione monoteistica, assume il carattere di un essere divino, pur non essendo nulla di più che una metafora. Come gli omologhi di altre culture che adoravano gli dèi e le dee della sapienza e della vita, i saggi d’Israele, nel loro immaginario, dedicavano la loro vita e il loro servizio non a una dea, ma a una tradizione che aveva formato il loro carattere e governava la loro esistenza.» Cf. Leo G. PERDUE, *Proverbi*, ..., p. 156.

²⁶² Dans le livre des Proverbes, le couple de verbes « “chercher/trouver” est fréquent, quand il s’agit de la Sagesse : 8,17.35 ; 3,13 et 1,28. » Cf. A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. III, Paris, Cerf, 2000, p. 175.

²⁶³ « Contrairement aux deux versets précédents, le traducteur ici ne garde pas l’effet de répétition mais use deux verbes différents, *agapáō/philéō*, pour l’unique verbe hébreu *’āhab*, “aimer” ; Origène commente la distinction à la lumière de *Jn* 21,15-17 où l’on trouve aussi un jeu sur ces deux verbes (Epit. 8,15 ; voir PG 17,184CD). » BA XVII, *Les Proverbes*, note à 8,17, p. 207. Le même jeu se retrouve également dans la version LXX de *Gn* 37,3-4.

²⁶⁴ Cf. A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. III, ..., p. 189.

²⁶⁵ *Ibid*, p. 189.

²⁶⁶ Cf. aussi *Pr* 29,3 : « Un homme qui aime Sagesse réjouit son père ». L’auteur du quatrième évangile rapporte ce dicton de Jésus : ἐάν τις ἐμοὶ διακονῆ τιμήσει αὐτὸν ὁ πατήρ, « si quelqu’un me sert, le Père l’honorera » *Jn* 12,26.

gnent cette réciprocité, dans l'amour et dans l'honneur, entre Sagesse et l'homme qui la choisit²⁶⁷ ; s'il y a réciprocité dans l'honneur (כבוד/τιμή), y aura-t-il des passages bibliques qui traiteront d'une réciprocité dans la gloire (כבוד/δόξα) ? Cette question sera l'objet de notre recherche dans un autre chapitre.

Au verset suivant, c'est sur la bouche même de Sagesse qu'on trouve l'assertion, déjà rencontrée en *Pr* 3,15, que richesse et gloire lui appartiennent : elles « sont à moi », affirme-t-elle. Et Sagesse accorde aussi grande fortune et justice (*Pr* 8,18). Nous trouvons ici la première apparition du mot צדקה, « justice²⁶⁸ » dans le livre des *Proverbes*. Le sage met en parallèle richesse et fortune héritée²⁶⁹, gloire et justice. Mais quelles sortes de richesse et de fortune Sagesse promet-elle à ceux qui l'aiment ? Les versets de *Pr* 8,19-21 semblent parler d'une richesse d'une autre nature :

TM - Trad. litt.	LXX – Trad. BA
<p>¹⁹ bon mon fruit, plus que de l'or fin et plus que de l'or pur, et mon revenu plus que de l'argent choisi.</p>	<p>¹⁹ mieux vaut récolter <i>mes fruits</i> plutôt qu'or ou pierre de prix, mes produits sont meilleurs qu'argent de choix.</p>
<p>²⁰ Dans un sentier de justice je marche, au milieu des routes du droit</p>	<p>²⁰ Dans les voies de la justice je me promène et au milieu des sentiers du juste jugement je circule,</p>
<p>²¹ et pour donner des biens à ceux qui m'aiment et, leurs trésors, je remplirai.</p>	<p>²¹ pour partager la subsistance à ceux qui m'aiment, et remplir de biens leurs trésors.</p>

Le fruit de Sagesse est « bon » plus que l'or raffiné. Le mot פֶּן, « or fin » est un mot rare dans la Bible hébraïque ; on en compte en tout 9 occurrences²⁷⁰, dont une, ici, désignant « l'or le plus fin », probablement l'électrum ou la chrysolite²⁷¹. En *Pr* 8,19 et en *Jb* 28,17, c'est Sagesse qui vaut plus que l'or pur et on ne peut l'échanger pour un vase d'or fin. En *Psa* 19,11 et 119,127, la *Torah* de YHWH, ses préceptes, ses commandements et ses jugements, ainsi que la crainte, sont désirables, plus que l'or raffiné. Ces textes nous dirigent vers une identification de Sagesse avec la

²⁶⁷ Ph. Lefebvre relève, à côté de la Sagesse « épouse », deux autres caractéristiques de la חכמה, qui est également sœur et mère. « Comme sœur, elle rappelle au sage qu'ils habitent la même maison parce que ils sont tous deux de la même famille. » Comme mère, elle « met au monde ceux qui la cherchent. Elle les met *enfin* au monde, car sans elle on resterait flottant, léger. Elle donne un poids, ce que l'Ancien Testament exprime par le terme de gloire. » Ph. LEFEBVRE, « La sagesse : rencontre de l'homme et de la femme... », p. 205-206.

²⁶⁸ Le mot « justice » revient 18 fois en *Proverbes* : 8,18.20 ; 10,2 ; 11,4.5.6.18.19 ; 12,28 ; 13,6 ; 14,34 ; 15,9 ; 16,8.12.31 ; 21,3.21(2x).

²⁶⁹ L'adjectif קָטָן est un hapax. Le grec a traduit par πολλῶν ; la Vg a « des biens superbes ». La BJ traduit « biens stables », la TOB, « fortune séculaire » et la Bible de Segond a « biens durables ». L'AT interlinéaire rend le mot avec « fortune héritée ».

²⁷⁰ Le terme revient encore en *Jb* 28,17 ; *Psa* 19,11 ; 21,4 ; 119,127 ; *Ct* 5,11.15 ; *Is* 13,12 ; *Lm* 4,2.

²⁷¹ Cf. A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. III, ..., p. 176.

*Torah*²⁷². Le mot, ailleurs, désigne l'excellence d'un homme : en *Ct* 5,11 la fiancée décrit la tête du « bien-aimé », qui est comme de l'or pur ; en *Ps* 21,4, YHWH lui-même pose une couronne d'or raffiné sur la tête du roi-messie, à qui gloire et vie sans fin sont promises. D'une part, donc, le sage nous présente Sagesse plus précieuse et plus désirable que l'or le plus fin, d'autre part, le psalmiste fait la louange du roi-messie et la fiancée du *Ct*, de son « bien-aimé ».

Revenant au texte de *Pr* 8,19, nous pouvons nous demander : comment obtenir ce « bon » fruit, meilleur que l'or pur, élargi par Sagesse ? – En se promenant, comme elle le fait, sur les sentiers de la justice. Justice, équité et droiture sont, en effet, les chemins qu'emprunte Sagesse. Ils mènent au bonheur (cf. *Pr* 2,9). Ces divers passages des *Proverbes*, soulignant la « plus-value » de Sagesse, rappellent les versets de Job (cf. *Jb* 28,12-28), qui après avoir posé la question : « Sagesse, où la trouver ? », répond en disant que seulement Dieu en connaît les chemins et sait le lieu où elle réside.

À la fin de son discours, l'auteur du livre de Job pose une équivalence : « la crainte du Seigneur, c'est cela la Sagesse et l'intelligence, c'est se détourner du mal » (*Jb* 28,28). Le livre des *Proverbes* présente des maximes similaires et qui pourraient sembler contradictoires : la crainte de YHWH²⁷³, יְרֵאָתַיְהוָה, est le commencement de Sagesse (cf. *Pr* 1,7 ; 9,10 ; *Ps* 111,10 ; *Si* 1,14²⁷⁴) mais c'est Sagesse qui engendre la crainte du Seigneur, la richesse, la gloire et la vie (*Pr* 22,4 LXX)²⁷⁵. Elle est haine du mal (*Pr* 8,13) et discipline de sagesse (*Pr* 15,33). Fontaine de vie (*Pr* 14,27), la crainte du Seigneur augmente les jours (*Pr* 10,27) et mène à la vie (*Pr* 19,23). La crainte de YHWH est un puissant appui, car le Seigneur est le refuge de ses enfants (*Pr* 14,26). L'homme qui craint le Seigneur se détourne du mal (16,6).

Pour *Pr* TM 22,4, la crainte du Seigneur et la gloire sont une conséquence de l'humiliation /humilité, alors que pour la version LXX ces deux réalités sont engendrées par Sagesse. Pour le moment, nous retenons que c'est une femme, Sagesse, qui engendre Gloire et Vie. En outre, le proverbe, dans sa double réception, suggère une équivalence entre humiliation/humilité et Sages-

²⁷² Cf. *Ibid.*, p. 176 ; I. FISCHER, *Femmes sages et dame Sagesse ...*, p. 226-228.

²⁷³ Sur l'expression « crainte de YHWH », cf. A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. III, ..., p. 24.

²⁷⁴ Ces trois textes, tout en posant la même équivalence, présentent des nuances : *Pr* 1,7 affirme que la crainte de YHWH est דַּעַת רֵאשִׁית, « principe de la science », les insensés méprisant sagesse (הַכְמָה) et discipline ; *Pr* 9,10 a תְּחִלַּת הַכְמָה, « commencement de la sagesse », *Ps* 111,10 parle de רֵאשִׁית הַכְמָה, « principe de sagesse » ; le grec a toujours traduit par ἀρχὴ σοφίας, qui est commencement de φόβος κυρίου ou θεοῦ, « la crainte du Seigneur » ou « de Dieu ». À ces occurrences s'ajoute aussi celle de *Si* 1,14.

²⁷⁵ Nous avons déjà parlé de ce proverbe et de la diversité textuelle entre l'hébreu et le grec. Selon le TM la crainte de YHWH, la richesse, la gloire et la vie sont une récompense de l'humiliation/humilité. Voici la note de la BA à ce verset : « “la sagesse” : TM 'anāwāb, “l'humilité”, Symmaque *prautes*, “la douceur” ; cette amplification du thème de la “sagesse” [...] est à rapprocher de *Pr* 1,7 ». Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, p. 283.

se, car les deux sont sources de la gloire. En lien avec le thème de la Sagesse, nous traitons maintenant deux versets plus énigmatiques : en *Pr* 6,8A-C (LXX), il s'agit de l'abeille, tenue en honneur et honorant Sagesse; en *Pr* 8,24, il est question d'eaux qui semblent poser une énigme et dont il nous faudra découvrir le mystère.

- L'abeille désirée et la mère honorée

Le texte hébreu de *Pr* 6,6-8 donne à l'homme paresseux l'exemple de la fourmi²⁷⁶, petit animal laborieux et prévoyant : *לְךָ אֶל-נְמִלָּה עֲצֹל רָאָה דְרָכֶיהָ וְחָכָם*, « va vers la fourmi, paresseux, regarde ses chemins et (sois) sage » (*Pr* 6,6). La LXX présente, à la suite du v. 8, trois stiques supplémentaires qui, s'adressant toujours au paresseux, doublent le modèle de la fourmi avec celui de l'abeille ; nous donnons ici la traduction de ces versets par la BA :

<p>[1] ἢ πορεύθητι πρὸς τὴν μέλισσαν καὶ μάθε ὡς ἐργάτις ἐστὶν τὴν τε ἐργασίαν ὡς σεμνὴν ποιεῖται</p> <p>[2] ἥς τοὺς πόνους βασιλεῖς καὶ ἰδιῶται πρὸς ὑγίειαν προσφέρονται ποθεινὴ δέ ἐστὶν πᾶσιν καὶ ἐπίδοξος</p> <p>[3] καίπερ οὖσα τῇ ῥώμῃ ἀσθενὴς τὴν σοφίαν τιμήσασα προήχθη</p>	<p>^{8A} Ou bien va t'en vers l'abeille et apprends comme elle est travailleuse et comme il est noble, le travail qu'elle fait :</p> <p>^{8B} les fruits de ses peines, les rois et les particuliers les consomment pour leur santé, elle est désirée par tous et tenue en honneur ;</p> <p>^{8C} s'il est vrai qu'elle est faible quant à la force physique, c'est en honorant la Sagesse qu'elle s'est distinguée.</p>
---	--

Ces versets propres à la LXX ne semblent pas être, selon D.-M. d'Hamonville, « une traduction mais plutôt un emprunt adapté ou une création de circonstance, imprégnée de la tradition grecque, lexicalement et syntaxiquement autonome »²⁷⁷. Cet éloge, typiquement grec, de l'abeille trouve un seul écho en *Si* 11,3²⁷⁸ : « petite, parmi les volatiles, est l'abeille et commencement des douceurs, est son fruit ». Ces additions de *Pr* LXX 6,8A-C sont étonnantes, elles présentent « l'éloge de l'abeille, animal pratiquement passé sous silence, voire dénigré dans la Bible hébraïque, mais fort prisé en Grèce comme en Égypte, où elle figure parmi les emblèmes pharaoni-

²⁷⁶ « Cette comparaison avec la fourmi n'est pas vraiment une fable; c'est une instruction qui souligne deux points : si la "plus sagace des petites bêtes sages" est un modèle, à plus forte raison aucun homme ni aucune femme n'est privé de sagesse, d'habileté et de bon sens, car la sagesse est universelle dans la création. La seconde leçon de cette description exemplaire, c'est l'activité débordante des fourmis, de toutes les fourmis ; ce sont des travailleuses obstinées ; toujours en mouvement pour ravitailler la fourmilière, elles sont un modèle de prévoyance. » A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. III, ..., p. 124.

²⁷⁷ BA XVII, *Les Proverbes*, p. 193.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 193.

ques²⁷⁹». L'abeille, désirée et *tenue en honneur*²⁸⁰ par tous, semble posséder des caractéristiques qui sont propres à la Sagesse ; au même temps, elle est aussi comparable au fils qui est exhorté à honorer la Sagesse (cf. *Pr LXX* 4,8), car elle s'est distinguée en l'honorant. Dans la LXX le terme μέλισσα, « abeille », revient 6 fois, alors que dans le TM, on compte 14 occurrences du terme hébreu correspondant, דְּבוֹרָה, « deborah » :

Occurrences de μέλισσα dans la LXX	Occurrences de דְּבוֹרָה dans le TM
Dt 1,44	Gn 35,8
Jg 14,8	Dt 1,44
Ps 117[118],12	Jg 14,8
Is 7,18	Ps 118[117],12
<i>Pr 6,8 et Sir 11,3</i>	Is 7,18
	<i>Jg 4,4.5.9.10.14 ; 5,1.7.12.15</i>

Le tableau nous montre les quatre occurrences communes au TM et à la LXX du mot « abeille ». *Pr* 6,8 et *Si* 11,3 sont propres au texte grec, alors que *Gn* 35 et les 9 occurrences du livre des *Jg*, aux chapitres 4 et 5, indiquent, dans le TM, deux femmes : Deborah, la nourrice de Rebecca, et Deborah, prophétesse, juge et mère en Israël. Le grec translittère le nom hébreu : Δεββωρα²⁸¹. À ces occurrences il faut ajouter celle de *4M* 14,19²⁸², où l'amour des abeilles pour

²⁷⁹ Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, p. 88. L'abeille est un des animaux symboliques d'Athènes. Elle est représentée sur ses monnaies. L'origine mystérieuse de l'abeille est racontée dans la légende d'Aristée et Eurydice (cf. Virgile, *Géorgiques*, IV, 317).

²⁸⁰ Le terme employé par le traducteur est ἐπίδοξος ; ce mot « bien qu'appartenant à une racine très fréquente » est rare dans la LXX ; le mot revient en *Dn LXX* 2,11 et dans un verset additionnel en des mss. gr. à *Si* 3,18 : *Beaucoup sont hautains et glorieux, mais c'est aux humbles qu'il dévoile ses secrets*. Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, p. 194 ; note de la TOB à *Si* 3,18.

²⁸¹ La LXX parle d'une troisième femme appelée Deborah et qui est la mère du père de Tobit (cf. *Tb* 1,8).

²⁸² Pour la traduction en français du 3^{ème} et 4^{ème} livre des Maccabées, cf. l'édition de la TOB 2010. Voici le texte de *4M* 14,19-20, dans la traduction qu'en donne la TOB : « *Les abeilles à l'époque du miel repoussent et frappent de leur dard comme d'un glaive les assaillants de leurs petits et les défendent jusqu'à la mort. Mais l'amour pour ses enfants n'a pas ébranlé la mère de ces jeunes gens ; elle avait une âme semblable à celle d'Abraham.* » Écrit en grec, le livre de *4M* est conservé dans deux grands codex de la LXX : le *Sinaiticus* (IV^e s.) et l'*Alexandrinus* (V^e s.). Dans la Peshitta, la version syriaque, le livre est intitulé « Quatrième livre sur les Maccabées et leur mère ». Le lieu d'origine du livre, datant du 1^{er} s. après J.C. voire du début du II^e s., est vraisemblablement la ville d'Antioche où, selon la tradition, se seraient trouvées les reliques des martyrs. L'auteur de ce texte est un Juif hellénisé, rhéteur et philosophe qui, après avoir raconté les martyres d'Eléazar (5,1-7,23), des sept frères (7,24-14,10) et de leur mère (14,11-17,6), encourage les Israélites à obéir à la Loi et à pratiquer la piété. Le texte est « riche en images, symboles, métaphores, antithèses et hyperboles », qui montrent l'habileté rhétorique de son auteur. Pour ce paragraphe, cf. l'*Introduction* à ce livre dans la TOB.

leur progéniture, qu'elles défendent jusqu'à la mort, est cité comme un exemple de l'amour des mères pour leurs enfants.

On peut remarquer entre les versets additionnels de *Pr LXX* 6,8A-C et le 4^{ème} livre des Maccabées des affinités lexicales. L'abeille est *désirée* par les hommes ; le mot grec employé ici, *ποθεινός*, ne se retrouve qu'en *4M*²⁸³, indiquant l'amour fraternel des sept frères martyrs, devenu *plus ardent* à cause de leur piété (cf. 13,26), et la piété *plus chère* à la mère que ses propres enfants (cf. 15,1). Cette mère, dont il est question dans le 4^{ème} livre des Maccabées, « avait une âme semblable à celle d'Abraham » (v.14,20) ; elle était « la plus aimante » de toutes les mères (v. 15,6). Cette femme de courage, en raison de sa crainte de Dieu, méprisa le salut temporaire de ses enfants (v. 15,8), les encourageant à garder les préceptes de la Loi jusqu'à la mort (v. 15,10) et endurant elle-même le martyre, après le supplice de ses fils (cf. 17,1). Le récit se conclut par l'éloge de cette mère à l'âme sainte : elle se tient désormais devant Dieu, honorée pour sa piété et solidement établie dans les cieux avec ses enfants, descendance d'Abraham (cf. *4 M* 17,4-6). Cette mère qui a illuminé la voie de ses sept fils est donc *honorée* (cf. 17,5) ; l'auteur emploie ici le mot *ἔντιμος* ; cet adjectif revient 36 fois dans la Bible grecque²⁸⁴. Ici, le qualificatif met en exergue la figure d'une mère d'un rare courage et d'une piété brûlante.

Les liens intertextuels, que nous avons mis en évidence entre ces versets additionnels de la *LXX* et *4M*, sont-ils intentionnels ? Dans l'affirmative, l'on pourrait encore se demander : pourquoi l'auteur de *4M* a-t-il créé un lien textuel entre la mère et l'abeille de *Pr LXX* 6,8^{A-C} ?

La réponse à ces questions dépasse le cadre de notre recherche et nous nous limitons, ici, à contempler ces deux figures qui nous sont offertes par ces deux passages bibliques. D'une part, nous regardons la petite et faible abeille, qui, par les fruits de ses peines, est *désirée* et *honorée* par tous, rois et gens simples. Participant par son labeur à l'œuvre créatrice, elle se distingue et honore ainsi Sagesse, dont la prééminence par rapport à la Création est bien soulignée par le livre²⁸⁵. D'autre part, nous contemplons la mère *honorée*, qui, par son amour et son ardente piété, a encouragé ses fils jusqu'au martyre et qui, désormais, se tient devant Dieu, établie avec ses enfants dans

²⁸³ Une autre affinité lexicale existante entre les deux écrits c'est l'usage de la conjonction *καίπερ*, « s'il est vrai que », presque inusité dans la *LXX* mais fréquente en *4M*. Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, note au v. 6,8, p. 194.

²⁸⁴ On compte 31 occurrences dans l'AT grec [dont 2x en *3M* et 1x en *4M*] et 5x dans le NT [*Lc* 7,2 ; 14,8 ; *Ph* 2,29 ; *1 P* 2, 4.6]. Dans le NT, l'adjectif désigne le serviteur très cher du centurion en *Lc*, 7,2 ; l'invité à la noce le plus digne en *Lc* 14,8. En *1 P* 2, 4.6 l'auteur, en se référant au passage d'*Is* 28,16, parle du Christ comme de la pierre vivante, rejetée par les hommes ; il est la pierre angulaire, choisie et précieuse aux yeux de Dieu. Nous avons rencontré *ἔντιμος* : en *Nb* 22,15 où il désigne les princes envoyés par Balaq auprès de Balaam ; en *Dt* 28,58 où il spécifie le nom de YHWH ; en *Is* 3,5 où il indique à nouveau des notables. Parmi les autres occurrences, celles du livre d'Isaïe, qui désignent la pierre angulaire, établie en Sion (*Is* 28,16), et le serviteur précieux aux yeux de YHWH (*Is* 43,4).

²⁸⁵ Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, p. 90 et 110.

les cieux. L'abeille a honoré Sagesse ; la mère des enfants martyrs a honoré la *Torah* ; elle a été fidèle à ses enseignements au prix de sa vie et de celle de ses enfants.

- Des sources d'eaux « glorieuses » ?

Dans le « poème de la Création²⁸⁶ » (cf. *Pr* 8,12-31), où Sagesse se présente, soulignant sa préexistence au monde dès son origine, le verset 24 attire notre attention par la présence d'un participe *niphal* du verbe כָּבַד, désignant des eaux secrètes. Il s'agit de la seule forme au *niphal*²⁸⁷ du livre des *Proverbes*. Voici le verset en question avec sa traduction littérale :

בְּאֵין־תְּהוֹמוֹת חוֹלְלֵתִי בְּאֵין מְעִינֹת נְכַבְּדֵי־מַיִם	Quand il n'y avait pas les abîmes, j'ai été enfantée, quand il n'y avait pas les <i>sources des eaux</i> pesantes/honorées/ <i>glorieuses</i> . (<i>Pr</i> 8,24)
---	---

L'expression נְכַבְּדֵי־מַיִם, est un hapax biblique qui signifie littéralement : « les glorieux des eaux » ; ce participe *niphal* au masculin pl., à l'état construit, revient encore deux fois en *Is* 23,8-9 pour désigner les notables, les grands, de la terre : נְכַבְּדֵי־אֶרֶץ. La Biblia Hebraica Stuttgartensia, suivie de la Biblia Hebraica Quinta²⁸⁸, propose d'amender le texte (נְכַבְּדֵי → נְכַבֵּי) en s'appuyant sur *Jb* 38,16 (נְכַבְּדֵי־מַיִם, « les sources de la mer »). À la lumière des écrits retrouvés à Qumran, on pourrait formuler une autre hypothèse. Le manuscrit 19 de la grotte 1 comporte vingt et un fragments datés du dernier tiers du 1^{er} siècle av. J.-C. ; il s'agit de l'*Histoire des Géants et de Noé*²⁸⁹ (1Q19 et 1Q19bis). Ces fragments sont une paraphrase des chapitres 5 et 6 de la Genèse. Le fragment 3, dit : « [... son fi]ls aîné était né ressemblant aux *Glorieux*... (נְכַבְּדֵי־מַיִם) ». Selon le commentateur, ce terme pourrait désigner « soit les anges déchus descendus sur terre, soit les Géants, ces enfants qu'ils ont eu des femmes²⁹⁰ » ; 11Q5 XXII 13 et 4Q88 VIII 12 évoquent les « bénédictions des *Glorieux* ». Quel éclairage ce fragment qumrânien peut-il donner à *Pr* 8,24 ? Comment comprendre la chaîne construite נְכַבְּדֵי־מַיִם ? Qui sont ces « glorieux des eux » ? Pourrait-t-on penser, vu que nous sommes dans un contexte de création, que le terme indique les gros poissons (cf. *Jon* 2,1), les baleines, ces « géants » de la mer (cf. *Ps* 8,9) ?

²⁸⁶ L'expression se trouve en *ibid.*, p. 89.

²⁸⁷ La conjugaison *niphal* désigne en général des personnages honorés, glorieux, tels que Sichem (*Gn* 34,19), Samuel (*1 S* 9,6), David (*1 S* 22,14), les notables de la terre (cf. *Nb* 22,15 ; *Is* 23,9).

²⁸⁸ Cf. Biblia Hebraica Quinta 17, *Proverbs*, prepared by Jan de Waard, Deutsche Bibelgesellschaft, 2008, p. 37*.

²⁸⁹ Pour tout ce paragraphe, cf. *La Bibliothèque de Qumran, 1 Torah, Genèse*, édition bilingue des manuscrits à l'initiative d'Andrée Paul, dirigée par Katell Bertholet, Thierry Legrand et André Paul, Paris, Cerf, 2008, note 3, p. 253.

²⁹⁰ Le verset de *Gn* 6,4 ne permet pas, à mon avis, une telle affirmation.

Il est difficile de répondre à ces questions à défaut d'un ultérieur appui textuel. La LXX semble traduire un texte différent²⁹¹ de l'hébreu et ne nous donne pas d'éclairage sur ce problème textuel :

²³ *avant cet âge il me fonda au commencement,*

²⁴ *avant de faire la terre et avant de faire les abîmes, avant que ne s'avancent les sources d'eaux,*

²⁵ *avant que les montagnes ne soient fixées, avant toutes les collines il m'engendre.*

L'expression נְבִיִּים יְהוָה, qui n'a donc pas d'équivalent dans la LXX, est rendue en français assez différemment par les traducteurs de nos bibles. La Bible de Segond, respectant la signification fondamentale du verbe, traduit « les sources *chargées* d'eaux », Osty fait de même ; le commentaire de Lelièvre-Maillot, pour traduire ces sources « alourdis d'eau », propose « *gorgées* d'eau²⁹² », alors que la TOB parle de leur profondeur : « les sources *profondes* des eaux » ; la Bible de Maredsous suggère des « sources *gonflées* d'eau ». Chouraqui est le seul à traduire : « sources *glorieuses* d'eaux ». Pour ma part, en accord avec Chouraqui, je préfère traduire la chaîne construite de l'hébreu par « *les sources aux eaux glorieuses* », soit pour respecter la signification du participe à la conjugaison *niphal*, soit pour rendre sa forme à l'état construit, qui lie le participe au mot « eaux », plutôt qu'au terme « sources ». Je suis, en cela, la BJ qui exprime plutôt le sens d'abondance et traduit : « les sources aux *eaux abondantes* ». Il faut encore ajouter que le *Midrash Rabbah* sur le premier livre de la Bible rapporte plusieurs théories sur l'origine de la pluie et voici comment le Targum Palestinien (*T Jer I*) paraphrase Gn 2,6 :

*Mais une nuée de gloire descendit du trône de gloire, elle fut remplie de l'eau de l'océan, puis elle monta de la terre et fit tomber la pluie et elle arrosa toute la surface du sol*²⁹³.

Ayant opté pour la traduction « *les sources aux eaux glorieuses* », il nous faut maintenant découvrir le mystère de ces sources aux eaux « glorieuses », comme les définit *Pr* 8,24. Dans cet hymne de *Pr* 8²⁹⁴, où Elle chante sa mystérieuse prééminence et son antériorité à toute chose créée, Sagesse affirme avoir été enfantée avant les abîmes et avant les sources d'eaux « glorieuses », mais aussi avant les montagnes et les collines (v. 25). Elle est donc la première créature, car le Seigneur *l'a acquise*²⁹⁵, קָנָה, au commencement de son activité (v.22). Le verbe à l'accompli

²⁹¹Le traducteur LXX semble souligner le « faire du Créateur ». Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, p. 208-209.

²⁹² « Les sources *gorgées d'eau*, *nikbaddêy-mayîm*, litt., “alourdis d'eau” ; le nifal de *kbd* est généralement employé pour désigner des personnages importants. » A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. III, ..., p. 178.

²⁹³ Ce passage est cité par M. GILBERT, « L'éloge de la Sagesse (Siracide 24) », *RTL*, (1974) 5, p. 343.

²⁹⁴ Sur *Pr* 8, cf. M. GIBERT, « Le discours de la Sagesse en Proverbes, 8 », in ID., *La Sagesse de l'Ancien Testament*, 2^{ème} éd., Louvain, University Press, 1990, p. 202-218.

²⁹⁵ La racine קנה signifie : « acquérir, acheter » : on peut acheter un champ (cf. par ex. *Gn* 25,10 ; 33,19), une maison (*Lv* 25,30) ; le verbe est aussi employé pour le rachat d'un prisonnier (*Ne* 5,8) et pour acquérir une femme (*Rt* 4,4-5.9-10), ou un esclave (cf. par ex. *Gn* 39,1 ; 47,19 ; *Ex* 21,2 ; *Lv* 25,44).

polal, première personne du singulier, יָחַלְתִּי, « j'ai été enfanté/e », forme passive assez rare du verbe חָלַל²⁹⁶, « tourner », « danser », « se tordre (de douleur) », « enfanter », ne revient que 3 fois dans la Bible hébraïque : deux fois en *Pr* 8,24.25, soulignant justement l'enfantement de Sagesse et une fois en *Ps* 51,7, où le psalmiste affirme avoir été enfanté dans la faute. Les verbes, comme le souligne Bonnard, indiquent une relation d'origine entre YHWH et Sagesse : l'origine de Sagesse est en Dieu « dès avant l'origine de tout autre chose²⁹⁷ ». Elle se présente comme « fille²⁹⁸ » aînée du Seigneur « et faisant son bonheur²⁹⁹ ».

Sagesse a été mise au monde quand il n'y avait pas encore de תְּהוֹמוֹת, d'« abîmes ». Ce mot revient 4 fois dans les *Proverbes* : deux formes au pluriel (3,20 ; 8,24) et deux au singulier (8,27 ; 8,28). En 3,20, le sage a déjà affirmé que c'est par Sagesse que YHWH a fondé la terre et par sa science se sont ouverts les abîmes, qui n'étaient pas encore là lorsqu'Il enfanta Sagesse (8,24). Sagesse elle-même déclare avoir été présente lorsque le Seigneur traça un cercle à la surface de l'abîme (v. 27) et quand « Il maîtrisa³⁰⁰ » ses sources (v. 28). L'ensemble de ces versets, comme

L'auteur des Proverbes emploie le verbe pour décrire l'acquisition de la sagesse, de l'intelligence, du cœur, comme une bonne affaire. Le verbe en effet est présent 14 fois dans le livre des Proverbes ; il est employé surtout pour exhorter à « acquérir » la sagesse (4,5.7 ; 16,6 ; 17,16), le conseil (1,5), l'intelligence (4,5.7 ; 16,6), le bon sens (litt. cœur, 15,32 ; 19,8), la science (18,15), la vérité (23,23). Le verbe apparaît également en contexte d'enfantement : *Gn* 4,1 ; *Dt* 32,6 et *Ps* 139,16. La LXX a traduit *Pr* 8,22 : κύριος ἔκτισέν με, « le Seigneur me créa », traduction adoptée par la BJ et Segond, alors que la TOB traduit : « Le Seigneur m'a engendrée » ; de même pour Lipiński, la Sagesse personnifiée annonce que Dieu « l'a engendrée » ; la Vg comprend : « Dominus possedit me ». Sur la complexité des interprétations de ce verbe en *Pr* 8,22 et la multiplicité de facettes de Sagesse, comme œuvre du Seigneur, qui précède toute autre créature, comme intermédiaire assurant l'ordre du cosmos, comme femme apportant jeunesse et joie et qui parle aux hommes, etc., cf. A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. III, ..., p. 190-197 et p. 214-239. Sur cette racine, cf. E. LIPÍŃSKI, « קנה qānà », *GLAT*, vol. VII, 2007, col. 1018-1026 ; W.H. SCHMIDT, « קנה qnh ACQUISTARE », *DTAT*, vol. II, col. 585-593 ; cf. aussi l'interprétation de A. Robert, qui propose de traduire ainsi les versets 22-23 : « Yahweh m'a donné l'être (comme) prémices de ses voies, (comme) préambules à ses œuvres, (et cela) depuis toujours. Dès l'éternité j'ai reçu l'investiture ; dès le commencement, avant les origines de la terre. » A. ROBERT, « Les attaches littéraires bibliques de Prov. I-IX », *RB*, (1934), n. 2, p. 191-195. Pour un aperçu global sur le thème de la personnification de Sagesse, cf. P.-E. BONNARD, « De la Sagesse personnifiée dans l'Ancien Testament à la Sagesse en personne dans le Nouveau », in M. GILBERT, *La Sagesse de l'Ancien Testament*, ..., p. 117-149.

²⁹⁶ Sur cette racine, cf. A. BAUMANN, « חָלַל ḥjl », *GLAT*, vol. II, 2002, col. 950-955.

²⁹⁷ Sur ce point, cf. M. GIBERT, « Le discours de la Sagesse en Proverbes, 8 », p. 211.

²⁹⁸ Sur ce point, cf. Ph. LEFEBVRE, « La sagesse : rencontre de l'homme et de la femme ... », p. 207.

²⁹⁹ Cité par M. GIBERT, « Le discours de la Sagesse en Proverbes, 8 », p. 217.

³⁰⁰ Le verbe hébreu est חָזַק, « être fort, rendre ferme, prévaloir ». La forme verbale est un infinitif construit avec préposition, donc le sujet n'est pas exprimé. On peut traduire considérant comme sujet les sources : « quand les sources de l'abîme se gonflèrent (BJ), ou jaillirent avec force (Segond), ou encore montraient leur violence (TOB) » ; mais, en continuité avec le stique précédent, on peut aussi considérer comme sujet du verbe le Seigneur lui-même et traduire : « Il maîtrisa ». Sur ce dernier point, cf. A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. III, ..., p. 180.

d'ailleurs le poème tout entier, plonge le lecteur dans l'ambiance des récits de Création. L'expression *על־פְּנֵי תְהוֹם*, ne revient qu'ici et en *Gn* 1,2 : « et la ténèbre à la surface de l'abîme et la Ruah d'Elohim planait à la surface des eaux ». Comme la Ruah, souffle de Dieu, plane sur la surface des eaux au commencement de la Création du monde, ainsi Sagesse est là *שָׁם אָנִי*, cf. v. 27), au côté de YHWH comme architecte, dansant³⁰¹ en sa présence et jouant avec le monde (v. 30-31). Sagesse, prémices du projet créateur de Dieu, a donc assisté à l'œuvre créatrice du Seigneur, et désormais Elle trouve son plaisir, ses délices³⁰², avec les fils de l'homme (v. 31).

Revenons maintenant à l'expression *מַעְיָנוֹת נְכַבְּדֵי־מַיִם*, « les sources aux eaux glorieuses ». Du substantif *מַעְיָן*, « source », « fontaine », on ne compte que 23 occurrences dans la Bible hébraïque. L'ambiance des commencements, dont est porteur le texte de *Pr* 8, nous invite à relier d'emblée les abîmes et les sources d'eaux de *Pr* 8,24 aux eaux primordiales de *Gn* 1,2ss, mais surtout aux *מַעְיָנוֹת תְּהוֹם*, « les sources du grand abîme » qui s'ouvrent, au moment du déluge, en *Gn* 7,11 et 8,2³⁰³. C'est Dieu qui maîtrise les eaux, et le psalmiste affirme que c'est bien YHWH qui fait jaillir les sources d'eaux (*Ps* 74,15 ; 104,10). Le prophète Isaïe annoncera, avec une locution unique dans toute la Bible, des *מַעְיָנֵי הַיְשׁוּעָה*, des « sources du salut », auxquelles les hommes puiseront avec joie (12,3). Ces eaux jailliront au milieu des vallées et le désert sera transformé en étang, alors que la terre aride sera changée en fontaine d'eau (cf. *Is* 41,8).

Le prophète Joël, en conclusion de ses oracles prophétiques, révèle qu'une source sortira de la maison de YHWH (*יֵצֵא מִבַּיִת יְהוָה יֵצֵא* cf. 4,18) et que le Seigneur demeurera en Sion (v. 21). Le verbe *יֵצֵא*, « sortir », « aller dehors », « aller en avant », est employé, entre autres, par l'auteur de *Gn* 2,10 pour indiquer le fleuve sortant d'Eden pour arroser le jardin. La source eschatologique évoquée par le prophète Joël rappelle le fleuve primordial de la Genèse.

Le terme *מַעְיָן*, « source », est traduit en grec par *πηγή* ; ce mot est utilisé par le traducteur pour rendre également le terme hébreu, *מְקוֹר*, autre synonyme pour « source », « fontaine ». Ce substantif, dont on compte 18 occurrences au total dans la Bible hébraïque, revient 7 fois dans le

³⁰¹ Le participe féminin *מְשַׁחֲקָה*, du verbe *שָׁחַק*, « rire », « jouer », « danser », dont on compte au total 36 occurrences, revient 6 fois dans le livre des Proverbes, dont deux fois sur la bouche de Sagesse. Le verbe est employé, entre autre, au sujet des femmes qui dansent en louant David (*1S* 18,7) après ses exploits guerriers, et au sujet de David lui-même dansant devant l'arche de YHWH (cf. *2S* 6,5.21 ; *1Cr* 13,8 ; 15,29).

³⁰² Le mot qui apparaît ici, *שִׂעֲשׂוּעִים*, « plaisir, délices », est très rare : on le retrouve en *Is* 5,7, où il désigne un fils de Juda comme la plantation de délices de YHWH, en *Jr* 31,20, où il désigne Ephraïm comme enfant qui fait les délices de YHWH, et 5x dans le *Ps* 119. En *Ps* 119,24 ce sont les exigences, les préceptes, de YHWH qui constituent les délices de l'homme qui suit la Loi du Seigneur. Trois fois le psalmiste affirme que « Ta Loi fait mes délices » (vv. 77, 92, 174) et une fois ce sont « tes commandements » qui constituent les délices du psalmiste (v. 143).

³⁰³ L'expression n'apparaît que dans ces deux versets.

livre des *Proverbes*³⁰⁴. L'expression מקור חיים/πηγή ζωής, « source de vie », revient quatre fois, désignant ainsi *la bouche du juste*³⁰⁵ (10,11), *la torah du sage* (13,14), *la crainte de YHWH* (14,27), *le bon sens* pour celui qui le possède (16,22). Le texte de *Pr* 18,4, où nous trouvons une cinquième occurrence du mot מקור, présente des divergences entre la version du TM, qui parle d'une « source de la sagesse », מקור חכמה, et celle de la LXX, qui a simplement πηγή ζωής, « source de vie » :

TM - Trad. litt.	LXX – Trad. BA
<p>מִמַּיִם עֲמֻקִּים דְּבָרֵי פִי־אִישׁ נֶחַל נִבֵּעַ מִקּוֹר חֲכָמָה:</p> <p>Eaux profondes, les paroles de la bouche d'un homme, cours d'eau qui jaillit, <i>source de sagesse</i>.</p>	<p>ὕδωρ βαθὺ λόγος ἐν καρδίᾳ ἀνδρός ποταμὸς δὲ ἀναπηδύει καὶ πηγή ζωῆς</p> <p>C'est une eau profonde, la parole, dans le cœur de l'homme, un fleuve en jaillit et une <i>source de vie</i>.</p>

Il faut tout d'abord signaler que la tournure מקור חכמה, « source de sagesse », est un hapax du TM. La construction de la phrase en hébreu est telle qu'on peut y voir soit deux propositions nominales (synthétique ou antithétique)³⁰⁶ : « les paroles de la bouche d'un homme sont des eaux profondes, (et/mais) la source de sagesse est un torrent qui jaillit³⁰⁷ », soit une seule proposition : « les paroles de la bouche d'un homme sont des eaux profondes, un torrent qui jaillit, une source de sagesse³⁰⁸ ». La LXX, qui ne présente pas la mention « source de sagesse », mais « source de vie », semble avoir interprété le texte comme une seule proposition et avoir compris le proverbe de façon très positive : la parole de l'homme est une eau profonde et du cœur de celui-ci jaillit une source de vie (cf. dans le même sens *Pr* 20,5). Se rapproche de ce proverbe la maxime du Christ johannique en *Jn* 7,38 : « de son sein couleront des fleuves d'eau vive³⁰⁹ ». La source d'eau, dont Jésus parle avec la femme de Samarie, est d'ailleurs une source qui jaillira en vie éternelle (cf. *Jn* 4,14).

³⁰⁴ On rencontre encore ce terme 2x dans le *Lévitique* (12,7 ; 20,18 2x), 2x dans les *Psaumes* (36,10 ; 68,27), 4x en *Jérémie* (2,13 ; 8,23 ; 17,13 ; 51,36), et 1x en *Osée* (13,15) et *Zacharie* (13,1).

³⁰⁵ La LXX a : « source de vie dans la main du juste ».

³⁰⁶ Sur ce point, cf. A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. I, ..., p. 258.

³⁰⁷ Cf. trad. de la Bible de Segond.

³⁰⁸ Cf. trad. de la BJ et de la TOB.

³⁰⁹ L'expression du quatrième évangile ὕδατος ζῶντος, « d'eau vive », un génitif singulier, se retrouve deux fois dans le livre de la *Genèse*, indiquant selon la LXX le puits d'eau vive où Agar puisa pour donner à boire à Ismaël (21,19) et le puits creusé par les serviteurs d'Isaac (26,19); une dernière fois l'expression revient dans le *Cantique*, où elle désigne la fiancée, « puits d'eau vive », elle qui a déjà reçu auparavant l'appellation de « source scellée » (4,15 ; cf. 4,12).

La « source de vie » de *Pr LXX* 18,4 renvoie à l'expression hébraïque מַיִם־חַיִּים, « eaux vives », qui est assez rare. Cette tournure ne revient que 8 fois dans le TM³¹⁰. En *Jr* 2,13 et 17,13, cet ensemble de mots se trouve apparié au terme « source », formant ainsi une expression à l'état construit qui n'apparaît que dans ces deux passages. C'est YHWH qui parle de « source d'eaux vives », מַקְוֵר מַיִם־חַיִּים. Il s'agit, en effet, d'une plainte du Seigneur lui-même rapportée par le prophète : le peuple a abandonné « sa Gloire », כְּבוֹדוֹ, contre ce qui n'a aucune valeur (cf. 2,11) ; il a abandonné YHWH, « source d'eaux vives », pour se construire des citernes crevassées (cf. 2,13), qui ne peuvent retenir une eau quelconque.

La conviction que seul YHWH est la « source d'eaux vives » est réitérée par le psalmiste qui chante : « auprès de toi est la source de la vie » (*Ps* 36,10). Et, comme le prophète Joël, Zacharie annoncera qu'une « source » sera ouverte pour la maison de David et les habitants de Jérusalem, pour la purification du péché et de la souillure (*Za* 13,), et des « eaux vives » sortiront de Jérusalem, une moitié vers la mer orientale et l'autre moitié vers la mer occidentale³¹¹ (cf. *Za* 14,8). On retrouve ici le verbe יָצָא, présent aussi dans le passage de *Jl* 4,18, signalant, ici aussi, un rapprochement possible avec *Gn* 2,10.

La récurrence de mots tels que מַיִם, הַבַּיִת, et יָצָא dirige notre enquête vers le chapitre 47 du livre d'Ézéchiël, où le mot מַיִם, « eaux³¹² », revient 48 fois. Quinze³¹³ de ces occurrences se situent au ch. 47, où il est question des eaux sorties du temple eschatologique, dans la grandiose vision du sanctuaire, décrite aux chapitres 40-47 du livre. Le verbe יָצָא, « sortir », revient 6 fois, presque toujours en lien avec l'eau qui jaillit de la maison du Seigneur (*Ez* 47,1.2.3.8².12) ; le terme הַבַּיִת, « la maison », indiquant le temple, revient 4 fois au premier verset du chapitre : le prophète semble ainsi insister sur le fait que cette source jaillit bien de ce nouveau temple.

Au chapitre 43, Ézéchiël a contemplé en vision le retour de la Gloire du Dieu d'Israël³¹⁴ vers la « Maison », alors qu'auparavant il l'a vue quitter le temple de Jérusalem (cf. 10,18-22). Elle est entrée dans le temple et en a pris possession, emplissant de la présence de Dieu le sanctuaire eschatologique (cf. *Ez* 43). Le Dieu d'Israël, dont la voix est semblable à la « voix de gran-

³¹⁰ *Gn* 26,19 ; *Lv* 14,5.50 ; *Nb* 19,17 ; *Ct* 4,15 ; *Jr* 2,13 ; 17,13 ; *Za* 14,8.

³¹¹ Il s'agit de la mer Morte et de la mer Méditerranée.

³¹² On compte 582 occurrences de ce mot, dont 56 en *Is*, 54 en *Gn*, 53 dans les *Ps*, 48 en *Ez*. Pour la statistique complète cf. C. WESTERMANN, « תְּהוֹמָא דַּאֲקוּא », *DTAT*, vol. 2, col. 927.

³¹³ Au chapitre 15 du Lévitique le mot מַיִם revient aussi 15 fois, dans un contexte de purification par l'eau des impuretés sexuelles de l'homme et de la femme. L'auteur du livre d'Ézéchiël a-t-il voulu suggérer un lien entre ces deux chapitres ? À la lumière de *Za* 13,1, où la source purifiera du péché et de la souillure, (le mot נִדָּה, « impureté », revient 9x en *Lv* 15), cette hypothèse pourrait être plausible.

³¹⁴ Je rappelle que l'expression אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, « la gloire du Dieu d'Israël », est propre au livre d'Ézéchiël (cf. 8,4 ; 9,3 ; 10,19 ; 11,22 ; 43,2).

des eaux³¹⁵», a ainsi parlé au prophète : « c'est ici le lieu de mon trône, ..., J'y demeurerai toujours, au milieu des Israélites » (v. 43,7). Après la minutieuse description du temple (43,13-46,24), suit la vision des eaux jaillissant de dessous du seuil de la « Maison³¹⁶» cf. 47,1). Le verbe נִצְּרָה, nous suggère, encore une fois, un rapprochement avec le passage de *Gn* 2,10, où le sujet du verbe נִצְּרָה, comme nous l'avons déjà dit, est le fleuve sortant du jardin d'Eden. Ce rapprochement avec le second récit de la création devient plus évident au v. 12, où des arbres fruitiers, arrosés par la source du sanctuaire, pousseront et donneront du fruit chaque mois. L'abondance des eaux donne une abondance de fruits. Et le feuillage de ces arbres, toujours florissant³¹⁷, servira de remède.

Le flux d'eaux sortant du temple eschatologique de la vision d'Ézéchiël, mince à sa source, devient de plus en plus abondant jusqu'à devenir un fleuve infranchissable aux eaux « élevées » (cf. 47,5). Ce verbe נִצְּרָה, signifiant « grandir », « se lever », mais aussi « être exalté, élevé », est très rare dans la Bible ; il apparaît uniquement en *Ex* 15,1.21, *Jb* 8,11³¹⁸ et dans ce passage d'*Ez* 47,5. La signification première de ce verset est que les eaux ont « grandi », « se sont levées », jusqu'à devenir tellement « hautes », נִצְּרָה, qu'on ne peut les franchir. Mais une deuxième signification peut être envisagée. Au chapitre 15 de l'Exode, aux versets 1 et 21, l'auteur emploie l'expression כִּי־יִנְּצֵה נִצְּרָה, signifiant litt. « car être élevé, il s'est élevé » ; il s'agit d'une proposition affirmative avec le verbe à l'infinitif absolu préposé³¹⁹ ; cette forme de redoublement intensif du verbe נִצְּרָה revient uniquement dans ces deux versets du chapitre 15 de l'Exode. Cette construction verbale est insérée dans un refrain, qui encadre l'hymne proclamant la victoire de YHWH sur Pharaon. Le chant est entonné par Moïse (v. 1) et puis par Myriam, sa sœur (vv. 20-21). Ce qui est intéressant pour notre propos est de voir comment la LXX a traduit ce redoublement intensif du verbe hébreu :

³¹⁵ L'expression מִים רַבִּים מִקּוֹל מַיִם רַבִּים, « comme une voix des grandes eaux », ne revient qu'en *Ez* 1,24 et 43,2. La locution מִים רַבִּים est assez rare dans la Bible ; on compte 17 occurrences, dont 7 dans le livre d'*Ez*. Elle signale : les eaux sorties du rocher (*Nb* 20,11) ; les eaux abondantes sur lesquelles YHWH domine (*Ps* 29,3) ; la voix des grandes et puissantes eaux de la mer (*Ps* 93,4), mais aussi les grandes eaux qui ne peuvent atteindre celui qui adresse à YHWH sa prière (*Ps* 32,6) ; elles ne pourront éteindre l'amour, ni le submerger (*Ct* 8,7). En *Ez* cette expression est une métaphore pour indiquer particulièrement le bruit des ailes des quatre vivants (cf. 1,24) et la voix du Dieu d'Israël (cf. 43,2).

³¹⁶ Cf. sur le sujet Philippe REYMOND, « Le temple de Jérusalem et la source d'eau vive », in *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament*, VTSup, 6, Leiden, Brill, 1958, p. 234-238.

³¹⁷ Le mot feuillage, avec l'ajout du pronom suffixe, עֲלֵהוּ, « son feuillage », revient 2 fois ici ; le mot renvoie le lecteur au *Ps* 1,3 et à *Jr* 17,8, où l'homme qui murmure la torah, et celui qui confie dans le Seigneur, sont comparés à un arbre, planté le long de sources d'eaux, dont le feuillage ne flétrit pas et qui ne cesse de porter du fruit.

³¹⁸ Le jonc, qui sèche rapidement s'il n'est pas dans le marais, où il pousse habituellement, est une métaphore de l'homme qui oublie Dieu.

³¹⁹ Sur l'usage de l'infinitif absolu préposé cf. Paul JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 3^{ème} réimpression, Roma, Ed. Pontificio Istituto Biblico, 2007, p. 349ss.

TM - Trad. litt.	LXX – Trad. BA
<p>WTT Ex 15,1</p> <p>אָז יִשְׂרָאֵל אָתְּהִשִּׁירָה הַזֹּאת לַיהוָה וַיֹּאמְרוּ לְאֹמֶר אָשִׁירָה לַיהוָה כִּי־נָאָה נָאָה סוּס וּרְכָבוֹ רָמָה בַיָּם</p> <p>Alors Moïse chanta, avec les fils d’Israël, ce chant pour YHWH, et ils dirent : « Je chanterai pour YHWH, car <i>être élevé il s’est élevé</i> : cheval et son cavalier il a jeté dans la mer. »</p>	<p>BGT Ex 15,1</p> <p>τότε ἤσεν Μωϋσῆς καὶ οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ τὴν ᾠδὴν ταύτην τῷ θεῷ καὶ εἶπαν λέγοντες ἄσωμεν τῷ κυρίῳ ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται ἵππον καὶ ἀναβάτην ἔρριψεν εἰς θάλασσαν</p> <p>Alors Moïse chanta, ainsi que les fils d’Israël, cette ode à Dieu, et ils parlèrent en ces termes : « Chantons au Seigneur, car <i>il s’est glorieusement couvert de gloire</i>. Il a précipité dans la mer cheval et homme monté. »</p>

Les auteurs de la BA commentent ainsi ce verset : « La figure *endóxōs dedóxastai*, “il s’est glorieusement couvert de gloire”, traduit le redoublement intensif du verbe hébreu *gā’āh*, “être élevé, se dresser”. La “gloire” est un leitmotiv du cantique en grec³²⁰. » En nous appuyant sur cette interprétation du verbe אָנָה par le traducteur grec de l’Exode³²¹, nous pouvons envisager une autre signification pour ces eaux « hautes, élevées » : elles sont, comme YHWH, « couvertes de gloire ». Ces eaux « glorieuses », sortant du sanctuaire et se jetant dans une mer « sans vie »³²², assainissent les eaux³²³ de cette mer « morte », faisant jaillir la vie partout où le fleuve passe (cf. 47,8-9). La source du sanctuaire est une source aux « eaux vives³²⁴ ». Le texte d’Ézéchiel insiste sur cette abondance de vie affirmant : « tout être vivant... vivra » (v. 9); la tournure employée ici, כָּל־נֶפֶשׁ חַיָּה, « tout être vivant », on la rencontre uniquement en Gn 9,12.15.16.

Le passage de Gn 9,8-17 est le grand texte décrivant la בְּרִית עוֹלָם, l’« alliance perpétuelle », de Dieu avec Noé et tout être vivant sur la terre, dont le signe visible est l’arc de Dieu dans la nuée. Suit la promesse solennelle de Dieu de ne plus anéantir par les eaux du déluge tous les êtres vivants et toute chair³²⁵ qui est sur terre (cf. vv.16-18). Alors que le mot בְּרִית, « alliance, pacte,

³²⁰ Cf. BA II, *L’Exode*, p. 171. Nous reviendrons sur ce texte ultérieurement.

³²¹ En hébreu, cette racine possède un champ sémantique très ample, indiquant la grandeur de Dieu, l’orgueil légitime de l’homme, la splendeur d’une chose, mais également l’orgueil arrogant, la « hybris ». Cf. D. KELLERMANN, « אָנָה *gā’a* », *GLAT*, vol. I, 1988, col. 1804.

³²² Allusion à la mer Morte, qui à cause de la haute teneur en sel ne contient aucune forme de vie. Cf. note à Ez 47,8 de la Bible de Segond.

³²³ Litt. : « les eaux seront guéries. »

³²⁴ Le thème de la « source d’eaux vives » sera repris par l’auteur de l’Apocalypse : c’est l’Agneau, au milieu du trône, qui conduit aux sources d’eau de Vie (cf. 7,17) ; Celui qui se tient sur le trône promet de donner gratuitement à l’assoiffé la source d’eau vive (cf. 21,6 et 22,17) ; le fleuve d’eau vive jaillit du trône de Dieu et de l’Agneau (cf. 22,17).

³²⁵ Aux vv. 15 et 16, l’expression כָּל־נֶפֶשׁ חַיָּה, « tout être vivant », est renforcée par une autre paire de mots à l’état construit : כָּל־בְּשָׂר׃, « en toute chair ».

traité », revient 286 dans le TM, les deux chaînes construites בְּרִית שְׁלוֹם, « alliance de paix », et בְּרִית עוֹלָם, « alliance de toujours », sont très rares. Trois fois revient la formule « alliance de paix » (Nb 25,12 ; Ez 34,25 et 37,26) et une fois l'expression « l'alliance de ma paix » (cf. Is 54,10) ; de la locution « alliance de toujours » on compte 12 emplois³²⁶.

Ces deux chaînes construites, « alliance de paix » et « alliance de toujours », reviennent deux fois chez le prophète Ézéchiel. En 16,60 le Seigneur, après avoir réprimandé Jérusalem pour ses abominations et son infidélité à l'alliance, scellée aux jours de sa jeunesse, promet d'établir avec elle une « alliance éternelle ». Dans la deuxième partie du chapitre 37, après la grande vision des ossements desséchés, métaphore du peuple à qui YHWH, par son souffle puissant, redonnera vie (cf. v. 14), le Seigneur s'engage à rétablir l'unité entre Juda et Ephraïm. Au v. 26 les deux expressions, « alliance de paix » et « alliance perpétuelle », sont liées étroitement l'une à l'autre ; l'alliance de paix que YHWH conclura avec son peuple sera une alliance « de toujours » et « pour toujours » :

Ez 37,25-28 - TM	Trad. Litt.
<p>²⁵ וַיָּשׁוּבוּ עַל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לְעַבְדֵי לְיַעֲקֹב אֲשֶׁר יָשְׁבוּ־בָהּ אֲבוֹתֵיכֶם וַיָּשׁוּבוּ עָלֶיהָ הִמָּה וּבְנֵיהֶם וּבְנֵי בְנֵיהֶם עַד־עוֹלָם וְדָוִד עַבְדִּי נָשִׂיא לָהֶם לְעוֹלָם</p>	<p>²⁵ Et ils reviendront vers le pays que j'ai donné à mon serviteur Jacob et que vos pères ont habité ; ils y habiteront eux et leurs fils et les fils de leurs fils <i>pour toujours</i> et David mon serviteur sera leur prince <i>pour toujours</i>.</p>
<p>²⁶ וְכָרַתִּי לָהֶם בְּרִית שְׁלוֹם בְּרִית עוֹלָם יְהִי־הִיא אוֹתָם וּנְתַתִּים וְהִרְבִּיתִי אוֹתָם וּנְתַתִּי אֶת־מִקְדָּשִׁי בְּתוֹכָם לְעוֹלָם</p>	<p>²⁶ Et je conclurai pour eux une <i>alliance de paix</i>, ce sera une <i>alliance de toujours</i> avec eux. Je les établirai et je les rendrai nombreux, et je mettrai <u>mon sanctuaire</u> au milieu d'eux <i>pour toujours</i>.</p>
<p>²⁷ וְהָיָה מִשְׁכְּנִי עִמָּהֶם וְהָיִיתִי לָהֶם לְאֱלֹהִים וְהָיָה יְהוּדֵי לִי לְעָם</p>	<p>²⁷ Et <i>ma demeure</i> sera auprès d'eux, je serai pour eux Dieu, et ils seront pour moi un peuple</p>
<p>²⁸ וַיְדַעוּ הַגּוֹיִם כִּי אֲנִי יְהוָה מְקַדֵּשׁ אֶת־יִשְׂרָאֵל בְּהִיּוֹת מִקְדָּשִׁי בְּתוֹכָם לְעוֹלָם ס</p>	<p>²⁸ Et connaîtront les nations que Je (suis) YHWH consacrant Israël, quand <u>mon sanctuaire</u> sera au milieu d'eux <i>pour toujours</i>.</p>

Ces versets d'Ézéchiel présentent une promesse d'alliance qui devient ici inouïe. Après la rupture d'alliance (cf. Is 24,5) qui a eu comme conséquence la destruction de Jérusalem et la dispersion du peuple (cf. Jr 32,40), YHWH promet, au v. 25, le retour au pays donné à Jacob et aux pères. Ce pays sera habité « pour toujours ». À cette première promesse s'en ajoute une deuxième : la royauté de David, que Dieu appelle « mon serviteur », sera affermie elle aussi « pour tou-

³²⁶ Gn 9,16 ; Ex 31,16 ; Lv 24,8 ; 2 S 23,5 ; 1 Ch 16,17 ; Ps 105,10 ; Is 24,5 et 55,3 ; Jr 32,40 et 50,5 ; Ez 16,60 et 37,26

jours³²⁷ ». Le verset 26 annonce la troisième promesse : celle d'une alliance de paix, qui sera alliance « de toujours », doublée par un serment : YHWH « multipliera » les fils d'Israël et les « placera » dans le pays. Puis, comme en *Gn* 9, le Seigneur donne un signe à sa promesse d'alliance, c'est-à-dire le sanctuaire que YHWH « placera » au milieu de ses fils. Le signe de l'alliance, promis par YHWH, ne sera plus l'arc « placé » dans la nuée, mais *le sanctuaire* établi³²⁸ au milieu du peuple « pour toujours ».

En conclusion, nous pouvons constater qu'à partir des sources d'eaux secrètes³²⁹ de *Pr* 8,24 nous avons traversé plusieurs passages bibliques pour chercher la signification de cette expression, qui nous a paru assez mystérieuse. Nous avons cherché à répondre à la question suivante: pourquoi l'auteur de *Pr* 8 a-t-il employé ce participe *niphal* du verbe כָּבַד, qui désigne en général des personnages importants et dont le sens premier est « être glorieux » ?

À la lumière de tous les liens intertextuels auxquels le proverbe nous a renvoyés, on pourrait poser une question ultérieure : l'auteur de *Pr* 8,24, lorsqu'il a choisi la formulation « sources aux eaux glorieuses », מַעְיָנוֹת נִכְבְּדֵי־יָמִים, a-t-il voulu, à part le rapprochement évident avec les eaux primordiales des récits de la Genèse, suggérer aussi un lien possible avec les sources d'eaux vives, et particulièrement avec les eaux élevées, « glorieuses », sortant du temple eschatologique du prophète Ézéchiël ? Certes, il est difficile de répondre à cette question comme il est difficile d'affirmer quelle a été la véritable intention de l'auteur de *Pr* 8,24, qui enracine son hymne surtout au commencement de la Création. Cependant, on peut supposer que ce sage a voulu suggérer à son lecteur un itinéraire textuel à découvrir ; en effet, l'analyse lexicale des mots, tels que « abîme », « source », « eaux vives », nous a dessiné tout un parcours et nous a dévoilé une cohérence de fond reliant tous ces passages. En outre, des thématiques communes relient ces textes :

³²⁷ Cette évocation de David en lien avec l'expression « alliance perpétuelle » se retrouve aussi en *2S* 23,5 (il s'agit des dernières paroles de David) et en *Is* 55,3 où l'alliance de toujours est comme une confirmation de la fidélité (mais aussi bonté, miséricorde) de YHWH envers David.

³²⁸ Les verbes employés dans ces versets nous renvoient encore aux premiers récits de la Genèse. Le verbe רָבָה, « multiplier » exprime l'ordre de fécondité que Dieu donne aux animaux de la mer et de l'air et aux humains en *Gn* 1,22.28 ; cet ordre est réitéré à Noé en *Gn* 9,1.7. Le verbe revient 19x chez Ézéchiël indiquant, d'une part, la multiplication des meurtres (11,6) par Jérusalem infidèle, des ses prostitutions et abominations (16,25.26.29.51 ; 23,19), et, d'autre part, la multiplication du peuple (36,10.11.37 ; 37,26) et des animaux (36,11), du pain (36,29), des fruits des arbres et des produits des champs (36,30) de la part du Seigneur. L'autre verbe נָתַן, « donner, placer, poser », revient aussi en Genèse : Dieu *place* les luminaires dans le firmament (1,17) et *pose* son arc dans la nuée comme signe d'alliance (9,12-13).

³²⁹ À la lecture de ces pages, on pourrait avoir l'impression qu'on part dans des recherches tout azimut. Mais nous pourrions constater, en poursuivant notre enquête, que plusieurs thématiques, qui ont émergé dans les divers passages mentionnés ici, sont étroitement liées à la thématique de la gloire.

- c'est Dieu qui fait jaillir ou qui maîtrise les sources d'eaux primordiales (cf. *Gn* 1 et 2 ; *Gn* 7,4,11 et 8,2 ; *Pr* 8,24,28), historiques (*Ex* 17,6 ; *Nb* 20,11 ; cf. aussi *Ps* 74,15 ; 104,10 ; 114,8) et eschatologiques (*Ez* 47 ; *Jl* 4,18 ; *Za* 13,1)³³⁰ ;
- YHWH, gloire d'Israël, est Lui la source d'eaux vives (*Jr* 2,13 ; *Ps* 36,10 ; cf. aussi *Pr* 14,27) ;
- une source jaillira de la maison de YHWH (*Ez* 47,1.2.3.8.12 ; *Jl* 4,18), elle sera ouverte pour la maison de David et les habitants de Jérusalem ; c'est une source d'eaux vives qui purifie du péché et de la souillure (*Za* 13,1 ; 14,8) ; cette source guérit les eaux des mers et redonne vie à tout être (*Ez* 47,8-9) ; on puisera avec joie à cette source du salut (*Is* 12,3) ;
- à la promesse d'une source d'eaux vives, que YHWH fera jaillir en Sion, est liée une parole inouïe, incroyable : le Seigneur lui-même demeurera en Sion (*Jl* 4,21) parmi les siens ; Il demeurera toujours, dans sa Maison³³¹, au milieu des Israélites (*Ez* 37,27 ; 43,7) ; ce sera ainsi une alliance de paix, une alliance « de toujours », dont le signe est l'arc dans la nuée et le sanctuaire établi « au milieu d'eux » (*Gn* 9,16 ; *Is* 55,3 ; *Ez* 37,26). Quand le sanctuaire eschatologique sera au milieu d'eux « pour toujours », les nations connaîtront que YHWH est le Dieu d'Israël (*Ez* 37,28).

Je me permets encore une courte allusion à d'autres liens intertextuels qui semblent rapprocher Sagesse de *Pr* 8 du Temple nouveau et de la ville des derniers temps du livre d'Ézéchiel. Sagesse, qui prodigue aux hommes richesse, gloire et vie, a été enfantée avant les « sources d'eaux glorieuses » ; le prophète contemple le Temple eschatologique et les eaux, sortant de son côté droit : elles sont porteuses d'une vie nouvelle et deviennent « hautes », « élevées », « glorieuses ». Sagesse, prémices de l'œuvre créatrice du Seigneur, trouve ses délices parmi les fils d'Adam (*Pr* 8,31) et, en Ézéchiel, le Seigneur promet de bâtir sa Demeure au milieu des hommes (*Ez* 37,27). Sagesse affirme avoir été présente à la création du monde : « j'étais là », אָנִי וְשָׁמָּה, (*Pr* 8,27), et le dernier mot du livre d'Ézéchiel nous révèle le nom la ville des derniers temps : « YHWH Shamma », « le Seigneur est là », יְהוָה שָׁמָּה, (cf. *Ez* 48,35). Le Dieu présent à sa Création relie commencement et fin.

La Gloire de la femme « gracieuse » : Pr 11,16

Dans le livre des *Proverbes*, le terme כְּבוֹד, « gloire », est employé une seule fois au sujet d'une femme. Il s'agit de *Pr* 11,16 qui fait partie d'un ensemble de sentences allant sous le nom de

³³⁰ Cf. art. « Eau », in *Vocabulaire de Théologie Biblique*, publié sous la direction de Xavier LÉON-DUFOUR, 5^{ème} éd., Paris, Cerf, 1981, col. 303-309.

³³¹ Sur le thème de l'inhabitation du Seigneur en Jérusalem cf. aussi *Za* 2,5-9.14-15a.

« Proverbes de Salomon³³² ». Comparant la version du TM avec la traduction de la LXX, on remarque un écart considérable entre les deux maximes:

TM - Trad. litt.	LXX – Trad. BA
<p>^{WTT} Pr 11,16</p> <p>אִשְׁת־חַן תִּתְמַכֵּר כְּבוֹד וְעֲרִיצִים יִתְמַכְרוּ עֲשָׂרָה</p> <p><i>La femme de grâce retient la gloire et les violents retiennent la richesse.</i></p>	<p>^{BGT} Pr 11,16</p> <p>γυνὴ εὐχάριστος ἐγείρει ἀνδρὶ δόξαν θρόνος δὲ ἀτιμίας γυνὴ μισοῦσα δίκαια πλούτου ὀκνηροὶ ἐνδεεῖς γίνονται οἱ δὲ ἀνδρεῖοι ἐρείδονται πλούτῳ</p> <p><i>Une femme douée de grâce suscite gloire pour son mari, c'est un trône de déshonneur, la femme qui hait ce qui est juste. De richesse les paresseux sont bientôt dénués, les vaillants sont appuyés sur leur richesse.</i></p>

La formule à l'état construit, אִשְׁת־חַן, « femme de grâce » ou « femme gracieuse », est rendue en grec par γυνὴ εὐχάριστος, « femme douée de grâce ». L'adjectif εὐχάριστος, signifiant « charmant », « gracieux », est un hapax LXX³³³, d'ailleurs la construction hébraïque אִשְׁת־חַן est, elle aussi, unique dans le TM. Un autre constat, qui émerge de la comparaison des deux versions de cette maxime, est l'amplification que le traducteur grec a apportée aux deux stiques de l'hébreu au moyen de deux « additions fonctionnelles », tendant à expliciter le texte hébreu et à créer, en grec, une symétrie entre les deux stiques³³⁴. D.-M. d'Hamonville commente ainsi cette amplification du traducteur grec :

*« Une femme douée de grâce SUSCITE gloire pour son mari,
c'est un trône de déshonneur, la femme qui hait ce qui est juste.
De richesse les paresseux sont bientôt dénués,
les vaillants SONT APPUYÉS sur leur richesse.*

Les stiques a et d correspondent au TM, mais le verbe *tāmak*, « tenir, soutenir », qui leur était commun, reçoit deux traductions différentes en grec, *egeírei* (a) et *ereídontai* (d), mots qui se répondent d'ailleurs sur le plan sonore. Chacun de ces deux stiques est accompagné d'un stique clairement antithétique et plusieurs thèmes caractéristiques des *Proverbes* sont soulignés

³³² Dans la version hébraïque, ce titre apparaît au début du chapitre 10, mais il est absent des manuscrits de la LXX. Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, p. 217.

³³³ « L'adjectif classique *eukháristos*, “charmant, gracieux”, hapax LXX, apparaît également une seule fois dans le NT, en Col 3,15, où le voisinage du verbe *eukharistéō* et du substantif *eukharistía* atteste un sens plus fort, plus chargé de contenu théologique ». Cf. *ibid.*, p. 226.

³³⁴ Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, p. 52.

au passage : l'opposition de deux femmes, la présence du "mari", absent de l'hébreu, la justice, la "vaillance", trait dominant du portrait final, la *guné andreia* du chapitre 31³³⁵. »

La version hébraïque de *Pr* 11,16, qui a été amplifiée et clarifiée en grec, est donc assez laconique et suscite une question : qui est cette femme « gracieuse », cette femme qui saisit la gloire et que le grec définit comme étant « eucharistique », douée de grâce³³⁶ ? On peut encore se demander : le sage, écrivant cette sentence, à quelle femme pensait-il ?

Nous amorçons une première tentative de réponse en citant deux grands commentateurs juifs. Ibn Ezra, s'en tenant à un sens plus littéral, commente ainsi ce premier stique du proverbe : « Une femme gracieuse et belle obtient l'honneur à cause de sa beauté ; ou bien, le mot "honneur" est une allusion à l'argent, et à mes yeux, c'est le sens le plus normal ». Le commentaire de Rashi à ce même verset suit une ligne d'interprétation plus symbolique ; pour Rashi cette femme « c'est la communauté d'Israël, qui est toujours proche de la gloire de Dieu et de sa Torah³³⁷. »

Pour parvenir à une réponse plus exhaustive, il nous semble nécessaire de regarder à l'ensemble des occurrences dans le livre des *Proverbes* concernant les femmes. Le mot אִשָּׁה, « femme », revient 25 fois dans ce recueil. Le sage décrit le portrait de plusieurs types de femmes. La première occurrence du mot est une mise en garde contre la femme « étrangère³³⁸ » ; le mot peut aussi être rendu par « étrange », « inconnue ». Une des caractéristiques de cette femme est sa langue douce comme le miel ; elle est une flatteuse (cf. *Pr* 2,16 ; 5,3 ; 6,24 ; 7,5). Cette femme a abandonné l'ami de sa jeunesse et rompu l'alliance avec son Dieu (v. 17). Pour comprendre l'identité d'une telle femme, plusieurs interprétations sont possibles. Elle peut être une étrangère, mais aussi une femme juive au comportement étrange. Ayant abandonné l'époux de sa jeunesse, il pourrait s'agir d'une femme adultère, mais aussi d'une femme juive qui, ayant abandonné la foi et l'amour envers le Dieu d'Israël, s'est adonnée à l'idolâtrie. Selon une hypothèse ultérieure, s'appuyant sur une interprétation de Rashi, cette femme étrangère ne serait qu'une métaphore pour indiquer l'hérésie et l'idolâtrie³³⁹. Pour A. Robert, qui ne suit pas l'interprétation allégorique, par l'emploi de ce mot, le sage n'entend pas désigner une femme d'origine non-israélite, mais il veut dire que, de par sa condition matrimoniale, elle appartient à un autre homme ; cette femme, pous-

³³⁵ *Ibid.*, p. 52.

³³⁶ Nous proposons, dans le cadre de cette étude, uniquement l'analyse des deux premiers stiques, qui concernent cette femme douée de grâce.

³³⁷ Ces deux auteurs sont cités par A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. I, ..., p. 60.

³³⁸ Pour désigner la femme « étrangère », les sages emploient deux adjectifs : זָרָה, dont la caractéristique est d'avoir des paroles enjôleuses, ses lèvres en effet distillent du miel (cf. 2,16 ; 5,3 ; 7,5) ; et נְכַרְיָה, une femme étrangère (cf. 5,20 ; 6,24 ; 23,27).

³³⁹ Sur ces diverses interprétations, cf. A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. III, ..., p. 47 et 51-52.

sée par la passion, devient adultère, lésant le droit de propriété de son mari³⁴⁰. Le recueil présente ensuite des maximes sur la femme qui se prostitue³⁴¹ (6,26 ; 23,27), puis sur la femme adultère (30,20) et sur la « querelleuse », comparée à une gouttière qui coule incessamment (cf. 19,13 ; 21,9.19 ; 25,24 ; 27,15). *Pr* 9,13 offre enfin au lecteur le portrait d'une femme folle, אִשָּׁת כְּסִילוֹת, « dame Folie », qui est une femme bruyante, « dans le sens qu'elle fait beaucoup de bruit pour rien³⁴² », niaise et ignorante. Ce verset présente deux hapax pour décrire cette femme : כְּסִילוֹת, « imbécillité, folie », qui semble être son nom même, et פְּתִייוֹת, « simple, naïve, stupide³⁴³ » ; elle offre à l'homme simple, qu'elle interpelle et qui la suit, des eaux « dérobées » (v.16-17). Sa maison conduit à la Mort, au Shéol (v. 18). Cette femme, que le texte appelle « Folie », rappelle les divers portraits de femmes rencontrés jusqu'ici ; de plus, le sage semble bien vouloir opposer Folie à Sagesse, dont il a été question en 9,1-10³⁴⁴. Ces treize maximes, culminant dans le portrait de Folie et décrivant des femmes, dont il faut se méfier, sont suivies de huit autres sentences retraçant le portrait d'un autre type de femme. La deuxième occurrence du mot « femme » dans le recueil, désigne la אִשָּׁת נְעוּרָיָךְ, « la femme de ta jeunesse ». Le père invite le fils, ou le sage exhorte son disciple, à se réjouir de la femme de sa jeunesse (5,18), qu'il définit comme « biche des amours et gazelle gracieuse » (v.19), suivie d'une mise en garde ultérieure à ne pas se laisser égarer par une étrangère (v. 20).

À la fin du livre, alors qu'il s'apprête à décrire le portrait de la femme de valeur, l'auteur pose à son lecteur une question qui donne à penser : « une femme de valeur, une femme forte, qui la trouvera ? » (cf. 31,10a). C'est la même question que Job pose au sujet de Sagesse (cf. 28,12) : Sagesse, où la trouver ? La séquence אִשָּׁת-חַיִל, que l'auteur de ce proverbe emploie ici, signifie littéralement « femme de force³⁴⁵ » ou « femme de valeur, de ressources », ce qui peut évoquer les capacités personnelles et l'aisance matérielle de cette femme³⁴⁶. On retrouve encore cette tournure à l'état construit en *Pr* 12,4 et dans le livre de Ruth (3,11). Le sage a déjà affirmé qu'une telle

³⁴⁰ A. ROBERT, « Les attaches littéraires bibliques de Prov. I-IX », *RB*, (1934), n.1, p. 53.

³⁴¹ L'hébreu emploie le terme זוֹנָה, jouant souvent avec le mot זָרָה, « étrangère ».

³⁴² Cf. A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. I, ..., p. 205.

³⁴³ « On pourrait probablement interpréter aussi dans un autre sens ce terme, dont le radical *pth* exprime la séduction ; cette dame Lafolie est une séductrice (9,3s.), comme la prostituée du chap. 7 (vv. 10s.) [...]. Sophie la Sagesse peut être moins séduisante, mais son parler, tendre ou sévère, est vrai (8,6-9). » A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. III, ..., p. 205.

³⁴⁴ La traduction LXX, par ses nombreuses divergences avec le TM, insiste sur ces deux aspects. Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, p. 215.

³⁴⁵ Cf. A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. II, ..., p. 353. Ces auteurs traduisent la locution hébraïque par « femme énergique ». I. FISCHER propose « femme de capacité » ou « femme capable », cf. *Femmes sages et dame Sagesse ...*, p. 180-182.

³⁴⁶ Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, p. 337.

femme suscite gloire pour son mari (cf. texte LXX de *Pr* 11,16), en 12,4, il ajoute qu'elle est pour lui une « couronne », probablement s'agit-il ici « de la couronne nuptiale comme en *Ct* 3,11³⁴⁷. » Précédemment, l'auteur du recueil a exprimé une certitude : c'est Sagesse qui placera une couronne de grâce³⁴⁸ sur la tête de celui qui l'aime et l'honore (*Pr* 4,9 ; cf. 1,19). Dans le court récit sur l'aïeule de David, l'expression אִשְׁת־חַיִל, « femme vaillante », est attribuée à Ruth, la Moabite, laquelle deviendra l'épouse de Booz, un notable fortuné de Bethléem, qui a droit de rachat sur elle. Booz, en effet, adresse à Ruth deux paroles étonnantes pour une fille de Moab, pour une femme, qui se désigne elle-même comme נַכְרִיָּה, étrangère³⁴⁹ : « Bénie sois-tu de YHWH³⁵⁰ » (cf. 3,10). Et encore, au verset suivant : « toute la porte de mon peuple sait que tu es une femme de valeur ». Cette femme étrangère, dont il faudrait se méfier selon plusieurs maximes des *Proverbes*, est reconnue comme אִשְׁת־חַיִל, « femme vaillante, de valeur », non seulement par un homme, Booz, que le livre définit comme étant lui-même un אִישׁ גְּבוּרַת חַיִל, « un homme vaillant et valeureux » (cf. 2,1), mais par la population d'une ville entière. Le terme חַיִל revient encore en 4,11 sur les lèvres du peuple et des anciens de la ville dans une sorte de bénédiction publique sur Ruth et Booz : que le Seigneur fasse de Ruth, une « bâtisseuse » de la maison d'Israël, comme Rachel et Léa, et que Booz devienne « fort » en Ephrata et puisse proclamer un nom en Bethléem. Les mots, qui en 2,1 désignent Booz, seront employés, par l'auteur des livres de Samuel, pour décrire à Saül le jeune David, fils de Jessé, fils d'Obed, né de Ruth la Moabite et de Booz de la tribu de Juda. David est un homme fort et vaillant ; il est beau et YHWH est avec lui (cf. *IS* 16,18).

La locution hébraïque de *Pr* 31,10 et 12,4, אִשְׁת־חַיִל, « femme de valeur », est traduite dans la LXX par γυνή ἀνδρεία³⁵¹, « femme vaillante », « femme forte ». Selon Ben Sirac, une telle

³⁴⁷ Cf. A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. III, ..., p. 82.

³⁴⁸ « [...] la "corona di grazia" è sia una rappresentazione dell'onore (Prov. 12,4; 14,24; 16,31; 17,6; Is. 62,3) sia il simbolo di uno status regale (Ger. 13,18). L'aspirante saggio che raggiunge la sapienza sarà tenuto in grande stima e acquisirà un nobile stato. » Cf. Leo G. PERDUE, *Proverbi*, ..., p. 131.

³⁴⁹ L'adjectif au féminin revient 10 fois dans le TM : 5x dans le livre des *Proverbes* (5,20 ; 6,24 ; 20,16 ; 23,27 ; 27,13) désignant généralement la femme étrangère ; 2x en *Exode* (2,22 et 18,3), pour indiquer la terre étrangère où est né Guershom, fils de Moïse ; 1x en *Isaïe* (28,21) où l'adjectif spécifie l'œuvre insolite, étrange que le Seigneur accomplira et encore 1x en *Jérémie* (2,21) désignant la vigne de choix plantée par le Seigneur, qui s'est transformée en vigne étrangère, inconnue.

³⁵⁰ La phrase hébraïque, בְּרִיכָה אַתְּ לַיהוָה, est ainsi traduite par la LXX : εὐλογημένη σὺ τῷ κυρίῳ θεῷ. Dans le NT, cette forme passive du participe parfait au féminin se retrouve uniquement chez l'évangéliste Luc au sujet de Marie : εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν : « bénie es-tu parmi les femmes » s'écrit Elisabeth (cf. Lc 1,42) ; suit le participe parfait au masculin, εὐλογημένος, désignant comme béni le fruit de son ventre.

³⁵¹ « L'*andreia* (*Pr* 21,30) est pour les philosophes grecs une vertu fondamentale, qui deviendra une des quatre vertus « cardinales, la vertu de force [...] ». Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, note à 31,10, p. 337. Le traducteur du livre Ruth a rendu différemment la même expression hébraïque, traduisant γυνή δυνάμεως.

femme est la joie de son mari (cf. *Si* 26,2). L'adjectif ἀνδρεῖος, « fort », « vaillant », rare dans la LXX, revient surtout en *Proverbes* et dans le 4^{ème} livre des *Maccabées*, où il est attribué, entre autres, à la mère des sept fils martyrs, dont nous avons déjà parlé plus haut. L'auteur adresse à cette mère une louange en ces termes : « O plus noble que les mâles par ta force, plus virile que les hommes par ton endurance ! » (*4M* 15,30). Ces passages, qui nous offrent le portrait d'une jeune étrangère qui devient « mère » en Juda, et d'une mère courageuse soutenant, par son ardente piété, ses fils jusqu'au martyre, soulignent une autre caractéristique de la « femme forte ». Qu'elle soit étrangère ou israélite, cette femme est une « mère ». La « femme de valeur », décrite en *Pr* 31,10, ressemble tout particulièrement au portrait de Sagesse que les auteurs des *Proverbes* dessinent dans ce recueil. En effet, comme Sagesse, elle vaut plus que le corail ou les perles précieuses, (31,10b ; cf. 3,15 et 8,11 ; cf. aussi 16,16). Le stique 31,10b de la LXX, désignant la femme de valeur, est un décalque de *Pr* 3,15a³⁵², où il désigne Sagesse : les deux emplois de l'adjectif au comparatif, τιμιωτέρα, qui reviennent uniquement dans ces deux sentences, spécifient la valeur unique de Sagesse et de la femme vaillante, qui ne trouvent pas d'égal parmi les objets les plus précieux. Une autre ressemblance réside dans le fait que la « femme sage³⁵³ », à l'instar de Sagesse (cf. 9,1), bâtit elle aussi sa maison³⁵⁴ (14,1). Ces deux versets présentent une difficulté textuelle, qui émerge quand on compare les deux maximes ; voici les versions, hébraïque et grecque, avec leurs traductions respectives :

TM - Trad. litt.	LXX – Trad. BA
<p>WTT Pr 9,1</p> <p>הַכְּמוֹת בְּנִתָּהּ בֵּיתָהּ הַצֵּבָה עֲמֻדָיָהּ שִׁבְעָה</p> <p>Sagesse a bâti sa maison³⁵⁵ elle a taillé ses sept colonnes</p>	<p>BGT Pr 9,1</p> <p>ἡ σοφία ἠκοδόμησεν ἑαυτῆς οἶκον καὶ ὑπήρκεισεν στύλους ἑπτὰ</p> <p>La Sagesse s'est bâti une maison et l'a étayée de sept colonnes</p>

³⁵² *Ibid.*, p. 337. Le texte massorétique de *Pr* 31,10 présente une formulation différente de la traduction grecque : « Une femme de valeur qui la trouvera ? Eloigné plus que les perles, son prix. » Ici la valeur de la femme est soulignée par l'image spatiale d'un éloignement entre la valeur des perles et celui de la femme vaillante.

³⁵³ Sur le sujet, cf. S. AMSLER, « La sagesse de la femme », in M. GILBERT, *La Sagesse de l'Ancien Testament*, 2^{ème} éd., Louvain, University Press, 1990, p. 112-116.

³⁵⁴ La femme vaillante de *Pr* 31 est présentée comme une femme qui s'adonne au bon train de sa maison. Sur la femme sage et dame Sagesse, cf. I. FISCHER, « Femmes éducatrice dans le livre des Proverbes » et « Dame Sagesse », in *Femmes sages et dame Sagesse ...*, p. 155-251.

³⁵⁵ Sagesse a-t-elle bâti un temple, un palais ou le monde? Rachi explique cette sentence ainsi : « Avec la Sagesse Dieu a bâti le monde » (cf. *Pr* 3,19 et 8,22s.). On peut donc penser que la maison que Sagesse a bâtie est bien le monde. Le deuxième stique affirme que la maison est bâtie sur sept colonnes. Ibn Ezra commente : « ... il est dit *hokmôt* pour faire comprendre que la Sagesse a bâti sa maison sur 7 piliers

<p>WTT Pr 14,1</p> <p>חִכְמוֹת נָשִׁים בְּנִתְּהָ בֵּיתָהּ וְאוֹלֵת בְּיָדֶיהָ תִּהְרָסֶנּוּ</p> <p><i>La Sagesse des femmes a bâti sa [de elle] maison, et la stupidité avec ses mains la démolit</i></p>	<p>BGT Pr 14,1</p> <p>σοφαὶ γυναικες ὠκοδόμησαν οἴκους ἢ δὲ ἄφρων κατέσκαψεν ταῖς χερσὶν αὐτῆς</p> <p><i>Des femmes sages ont bâti des maisons, l'insensée les a sapées de ses mains.</i></p>
---	--

La comparaison des deux proverbes avec leur traduction grecque, nous met d'emblée face à la difficulté de ces deux passages : en 9,1 le texte hébreu présente le mot « sagesse » au pluriel avec un verbe au singulier ; il s'agit probablement d'un pluriel emphatique³⁵⁶ (ou un pluriel de majesté), rendu en grec par un singulier, sans, ou avec article, comme ici : ἡ σοφία, « la sagesse ». A. Robert parle d'un pluriel d'intensité ou d'excellence : « L'être qui entre en scène en ce moment est en effet présenté comme une réalité vivante, comme un personnage qui va prendre la parole, et dont l'auteur semble vouloir mettre en relief la dignité exceptionnelle³⁵⁷. »

Mais comment comprendre les premiers termes de *Pr 14,1* ? La sentence présente, comme on vient de le dire, un sujet au pluriel et un verbe au singulier : s'agit-il de la « sagesse des femmes », ou des « femmes sages », ou des « sages parmi les femmes », comme interprète le traducteur grec, ou encore de la « femme sage », comme a traduit la *Vg*³⁵⁸ ? Et on peut encore se demander : à qui appartient la maison, puisque le pronom suffixe est au féminin singulier, à la Sagesse, ou à chacune des femmes définies comme « sages » ? La traduction LXX a traduit par un pluriel sans pronom possessif : « des maisons ».

Le mot חִכְמוֹה, « sagesse », revient 149 fois dans le TM. Dans le recueil des *Proverbes*, nous trouvons, à côté de 39 occurrences au singulier, 4 occurrences au pluriel³⁵⁹ : *Pr 1,20* ; 9,1 ; 14,1 et 24,7. On pourrait se demander : pourquoi l'auteur a-t-il employé le mot au pluriel uniquement dans ces quatre maximes ? Nous avons dit plus haut qu'il pourrait s'agir d'un pluriel emphatique ou de majesté, mais pourquoi alors ne pas l'avoir utilisé dans d'autres proverbes, surtout là où la personnification³⁶⁰ de Sagesse est si évidente ? L'utilisation des mêmes tournures linguistiques, en *Pr 9,1* et 14,1, pourrait faire penser à une autre hypothèse. En effet, le pluriel de majesté חִכְמוֹת, pourrait faire allusion non seulement à la personnification de Sagesse, mais pourrait indiquer aussi

qui sont 7 sagesse » ; et Rashi : « ces piliers sont les 7 jours de la création ». Cf. A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. III, ..., p. 201-202.

³⁵⁶ Sur ce point cf. BA XVII, *Les Proverbes*, p. 164.

³⁵⁷ A. ROBERT, « Les attaches littéraires bibliques de Prov. I-IX », *RB*, (1934), n. 2, p. 173.

³⁵⁸ « Sapiens mulier aedificavit domum suam ».

³⁵⁹ Ce substantif au pluriel ne revient que 6 fois dans le TM ; pour les deux autres occurrences cf. *Jg 5,29* et *Ps 49,4*.

³⁶⁰ Sur la personnification dans la poésie biblique, cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Manuel de poésie hébraïque*, « Le livre et le rouleau 41 », Bruxelles, Éd. Lessius, 2013, p. 174-178.

toutes les femmes, qui ont suivi Sagesse et collaboré avec Elle. En outre, selon *Pr* 9,1 et 14,1, l'expression « [Sagesse] a bâti une maison », formule qui ne revient que dans ces deux maximes, est une caractéristique non seulement de Sagesse, mais aussi des femmes « sages » qui sont ses « suivantes » (cf. *Pr* 9,3):

Pr 9,1 חֲכָמוֹת בְּנִתָּהּ בֵּיתָהּ Sagesse a bâti sa maison

Pr 14,1 חֲכָמוֹת נָשִׁים בְּנִתָּהּ בֵּיתָהּ La Sagesse des femmes a bâti sa maison

À ces deux proverbes il faut encore joindre *Pr* 24,3 qui affirme littéralement : « avec sagesse, une maison est bâtie, et avec intelligence, elle est affermie ». Dans plusieurs passages bibliques, l'expression בֵּית בָּנָה, « bâtir, fonder, une maison », est utilisée métaphoriquement pour exprimer l'idée de « former une famille, avoir de la postérité, une descendance », mais aussi « fonder une dynastie, un peuple ». L'expression, dans la valeur de « donner une descendance », se retrouve en *Dt* 25,9 et concerne la loi du lévirat dans le cas d'une veuve, que le frère du mari mort refuse d'épouser. Dans le même sens, l'expression revient en *Rt* 4,11, où il s'agit justement d'un cas de lévirat. Les anciens de la ville et tout le peuple, comme déjà vu plus haut, louent Rachel et Léa, qui ont bâti, à elles deux, la maison d'Israël. Le même vœu est adressé à Ruth, rachetée par Booz. Le rapprochement entre Ruth et la femme de valeur, déjà établi auparavant, nous permet ici d'interpréter la tournure, « bâtir une maison », non seulement dans un sens plus concret – Sagesse veille sur le monde, comme la femme de valeur veille au bon train de la maison – mais aussi dans un sens métaphorique : Sagesse et les femmes sages bâtissent une maison commune, la maison d'Israël, assurant une descendance et fondant un peuple. Une caractéristique de la femme, dès le commencement, est d'« être bâtie » par le Seigneur Dieu lui-même (*Gn* 2,22) ; cette « femme bâtie³⁶¹ » devient à son tour « celle qui bâtit », celle qui, collaborant avec le Seigneur, donne chair à un être humain. Ruth, comme Rachel et Léa, devient une « bâtisseuse » de la maison d'Israël. Une étrangère devient la « matriarche » de la dynastie davidique³⁶².

La « maison » de *Pr* 24,3 est donc « bâtie avec sagesse » et « affermie avec intelligence ». Et on peut encore se demander si ces deux verbes au *niphal*, et donc à la conjugaison passive, peuvent être interprétés comme des passifs divins : en définitive n'est-ce pas YHWH lui-même qui bâtit et affermit une maison, qui donne une postérité « avec sagesse » ? Le terme, avec la préposi-

³⁶¹ J'emprunte cette expression à Ph. LEFEBVRE, *La Vierge au livre, Marie et l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 2004, p. 146-147, 196-197.

³⁶² Le Targum de Ruth 2,12 lui adresse ce vœu : « Que YHWH te donne une bonne récompense largement en ce monde pour ta bonne œuvre et que ta récompense soit parfaite devant YHWH le Dieu d'Israël dans le monde à venir, puisque tu es venue te convertir et t'abriter à l'ombre de la Shekina de sa Gloire. Que pour ce mérite tu te voies sauvée du jugement de la géhenne, de sorte que ta part soit avec Sara, Rébecca, Rachel et Léa. [...] c'est-à-dire parmi les mères d'Israël. » Cf. *Targum de Ruth*, Manuscrit Urbinati 1, trad. et commentaire de Fr. MANNNS, *Liber Annuus*, (1994) vol.44, p. 262-263.

tion préfixée, בְּחָכְמָה, « avec sagesse », revient 4 fois dans le livre des *Proverbes*. La première occurrence en 3,19 est une affirmation : YHWH a fondé la terre avec/par Sagesse et a affermi les cieux avec/par Intelligence³⁶³ et ses œuvres innombrables sont, elles aussi, faites « avec sagesse³⁶⁴ » (cf. *Ps* 104,24). En effet, agir « avec sagesse » caractérise particulièrement l'action créatrice de YHWH, mais aussi l'action d'hommes et de femmes que le Seigneur a remplis d'un esprit de sagesse³⁶⁵. Il peut donc aussi bâtir et affermir une maison, fondant une postérité pour toujours et édifiant une dynastie, un trône, de génération en génération (cf. *Ps* 89,5). C'est l'étonnante promesse d'une descendance faite à David par YHWH lui-même (cf. *2S* 5,5.7.11-13.26-27). La convergence de tous ces mots semble confirmer notre interprétation qui met en relation Sagesse, la femme vaillante, mais aussi la femme « douée de grâce ». *Pr* 31,26, dans le poème alphabétique qui loue la femme de valeur, affirme que, lorsque celle-ci ouvre sa bouche, elle parle « avec sagesse » et « une *torah* de bonté³⁶⁶ est sur sa langue ». Et l'homme qui a trouvé Sagesse, mais qui a aussi trouvé une femme, est déclaré « heureux » (*Pr* 3,13), il a trouvé³⁶⁷ son bonheur : cette femme, comme Sagesse, est une faveur que YHWH fait à l'homme (cf. *Pr* 8,35 et 18,22) ; le הִדְרָה, la « splendeur », la « gloire », ou l'« honneur », est son vêtement (*Pr* 31,25). Une femme intelligente³⁶⁸ (cf. 19,14) est un don que YHWH fait à l'homme. Cette femme est, en définitive, « une femme de grâce » qui acquiert la gloire (11,16), ou qui suscite la gloire pour son mari selon la LXX; ces deux prérogatives viennent du Seigneur, car Lui seul donne grâce et gloire (cf. *Ps* 84,12).

Dans *Pr* 11,16, la חֵן אֶתְּחַזֵּק acquiert, obtient, la gloire. Le verbe חָמַד, « saisir », « obtenir », « posséder », « soutenir », revient 21 fois dans la bible hébraïque, dont 9 occurrences dans les

³⁶³ Le TM, au niveau grammatical, met sur le même plan « sagesse » et « intelligence », alors que la LXX opère une distinction, car le mot Sagesse, qui reçoit en traduction l'article défini, n'est pas précédé de la préposition instrumentale ἐν, que le traducteur emploie pour le mot φρόνησις, « intelligence ». Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, p. 177.

³⁶⁴ Rashi commente ainsi : « Conformément à la Tora ; et la sagesse, l'intelligence et le savoir sont la Tora ; ainsi le monde a été créé par eux. » Cf. A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. III, ..., p. 64.

³⁶⁵ Cette tournure revient 16 fois dans le TM, spécifiant l'œuvre de Betsaléel, que YHWH a rempli de sagesse pour bâtir le sanctuaire (*Ex* 31,3 ; 35,30) et l'œuvre des femmes qui filent le poil de chèvre (*Ex* 35,26). Mais c'est surtout YHWH qui agit et crée avec « sagesse » (cf. *Ps* 104,24 ; *Pr* 3,19). Et « celui qui marche avec Sagesse sera délivré » (cf. *Pr* 28,26).

³⁶⁶ On peut traduire également : « de miséricorde », « de fidélité ».

³⁶⁷ Avec l'emploi du verbe מָצָא, « trouver », le livre des Proverbes met en scène trois quêtes : la quête de Sagesse (cf. *Pr* 3,13 ; 8,17 ; 8,35 ; 24,14), la quête d'une femme et surtout de la femme « vaillante » (18,22, 31,10), mais aussi la quête d'un homme fidèle, de confiance (20,6). C'est en *Gn* 2,20, que le verbe « trouver » a son inauguration dans la Bible, lorsque l'homme ne trouve pas de vis-à-vis parmi les animaux façonnés par Dieu. La quête d'une femme s'enracine au commencement.

³⁶⁸ La LXX traduit : « c'est par Dieu qu'une femme est assortie à son mari » ; ce stique s'enrichit en grec du thème de l'harmonie entre les époux, rappelant *Gn* 2, 20-21. Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, p. 269.

*Proverbes*³⁶⁹. Ce verbe établit un lien ultérieur entre la femme de grâce et Sagesse, qui, ayant dans sa main gauche une longue vie et dans sa droite richesse et gloire (cf. 3,16), est présentée en 3,18 comme un arbre de vie³⁷⁰ pour celui qui l'a conquise, et « ceux qui la possèdent » sont déclarés « heureux³⁷¹ ».

Dans d'autres passages bibliques, nous retrouvons le terme ἡ χάρις, « grâce », que nous venons de voir en *Pr* 11,16, étroitement lié au mot « femme », par la chaîne construite unissant ces deux mots en une seule unité. Ce mot nous fait découvrir le visage d'autres femmes, qui demandent à « trouver grâce » aux yeux de quelqu'un. Anne, demandant à trouver grâce aux yeux du vieux prêtre Éli, reçoit du Seigneur l'enfant demandé (cf. *IS* 1,18-20) ; Ruth, ayant trouvé grâce aux yeux de Booz (cf. *Rt* 2,2.10.13), deviendra son épouse et concevra un enfant, appelé Obed ; la reine Esther³⁷² trouve grâce³⁷³ aux yeux du roi Assuérus et sauve ainsi sa vie et celle de son peuple (cf. *Est* 2,15.17 ; 5,2.8 ; 7,3 ; 8,5). Mais le sage des *Proverbes* tient aussi à préciser que la grâce trompe et que la beauté est éphémère ; digne de louange est donc uniquement la femme³⁷⁴ qui craint le Seigneur (cf. *Pr* 31,30). En guise de conclusion, il est important de souligner un dernier aspect de ce proverbe sur la femme gracieuse. Alors que l'auteur hébreu de *Pr* 11,16 se limite à affirmer qu'une femme « de grâce » obtient la gloire, le texte grec apporte une clarification : la γυνὴ εὐχάριστος suscite gloire « pour son mari ». Le traducteur grec semble vouloir souligner

³⁶⁹ Dans le livre d'Isaïe, il y a deux occurrences intéressantes, pour notre propos, indiquant le mystérieux serviteur qui jouit du soutien du Seigneur (cf. *Is* 41,10 ; 42,1).

³⁷⁰ « Cette image éminemment sapientielle se retrouve quatre fois en Proverbes (voir 11,30 ; 13,12 ; 15,4) ; elle a son lieu privilégié dans le récit de la Création, en *Gn* 2,9/3,22-24, d'où elle rejaillit dans les écrits ultérieurs et dans la symbolique juive et chrétienne. » BA XVII, *Les Proverbes*, p. 177.

³⁷¹ Le texte du traducteur LXX est un peu différent : « Elle est un arbre de vie pour ceux qui s'attachent à elle, et pour ceux qui s'appuient sur elle comme sur le Seigneur, elle est sûre. » La glose, « comme sur le Seigneur », est propre au texte grec, qui, « souvent cité par les Pères, a favorisé l'identification de Sagesse-Arbre de Vie au Christ "Seigneur" [...]. » *Ibid*, p. 177.

³⁷² Le livre d'Esther grec débute avec le songe de Mardochée et se termine avec l'interprétation de ce songe par Mardochée : la reine Esther est comparée à la petite source qui devient un fleuve large, une eau abondante.

³⁷³ Toutes ces femmes trouvent grâce aux yeux d'hommes : Ruth auprès de Booz, Anne demande à trouver grâce aux yeux du prêtre Éli, Esther trouve grâce aux yeux du roi Assuérus. La seule femme, dont la Bible dit qu'elle a trouvé grâce auprès de Dieu, est Marie dans l'évangile de Luc ; l'Ange s'adresse à cette jeune fille de Nazareth avec ces paroles : μή φοβοῦ, Μαριάμ, εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ Θεῷ, *ne crains pas, Marie, car tu as trouvé grâce auprès de Dieu.* (cf. *Lc* 1,30).

³⁷⁴ Encore une fois, la LXX s'éloigne de l'hébreu :
« menteuses les complaisances, et vaine la beauté d'une femme,
c'est la femme intelligente qui est bénie,
qu'elle-même loue la crainte du Seigneur! »

Lelièvre et Maillot proposent une traduction intéressante, qui suggère la personnification de cette femme avec la Crainte du Seigneur : « Cette femme est la Crainte-du-Seigneur ! C'est elle qu'on doit louer ! » A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. II, ..., p. 352 et 357.

une caractéristique de la gloire, dont nous avons déjà parlé. Cette femme εὐχάριστος, « douée de grâce », ne se saisit pas de la gloire pour en jouir elle-même, mais elle la suscite « pour son mari ». Voici encore un passage biblique suggérant la dimension nuptiale de la gloire.

Gloire de l'homme : Pr 13,18 ; 20,3 ; 20,29 ; 21,21

Nous avons déjà traité la question de la gloire, héritage des sages, et de la honte, patrimoine de l'insensé (*Pr 3,35*), et nous avons constaté que le livre des *Proverbes* affirme, par ailleurs, que la gloire ou l'honneur ne conviennent pas au sot (cf. *Pr 26,1.8*) et que la colère du fou est plus lourde qu'une pierre (cf. *Pr 27,3*). Mais le livre parle aussi de la gloire de l'homme ; nous allons nous intéresser aux sentences qui parlent de cette gloire.

TM - Trad. litt.	LXX – Trad. BA
<p>^{WTT} Pr 13,18 רִישׁ וְקִלְיוֹן פּוֹרַע מוֹסֵר וְשׁוֹמֵר תּוֹכַחַת יִכְבֹּד</p> <p>Pauvreté et honte à qui néglige une correction et qui garde un avertissement sera glorifié</p>	<p>^{BGT} Pr 13,18 πενίαν καὶ ἀτιμίαν ἀφαιρεῖται παιδεία ὁ δὲ φυλάσσων ἐλέγχους δοξασθήσεται</p> <p>La misère et le déshonneur, l'instruction les fait disparaître, qui prend garde aux avertissements sera glorifié</p>
<p>^{WTT} Pr 20,3 כְּבוֹד לְאִישׁ שִׁבְתָּ מְרִיב וְכָל־אֹיִל יִתְגַּלֵּעַ</p> <p>Gloire pour l'homme, rester loin d'une querelle, et tout stupide se déchaîne</p>	<p>^{BGT} Pr 20,3 δόξα ἀνδρὶ ἀποστρέφεσθαι λοιδορίας πᾶς δὲ ἄφρων τοιούτοις συμπλέκεται</p> <p>Gloire pour un homme de se détourner d'une insulte! Tout insensé s'agrippe à de telles choses</p>
<p>^{WTT} Pr 20,29 תִּפְאֳרַת בְּחֹרִים כְּהֵם וְהָדָר וְקִנְיִם שִׁיבָה</p> <p>L'honneur des jeunes gens, leur puissance et la splendeur des anciens, les cheveux blancs</p>	<p>^{BGT} Pr 20,29 κόσμος νεανίας σοφία δόξα δὲ πρεσβυτέρων πολιαί</p> <p>Parure pour les jeunes gens <i>la sagesse</i>, <i>gloire des anciens</i> les cheveux blancs</p>
<p>^{WTT} Pr 21,21 רֹדֵף צְדָקָה וְחֶסֶד יִמְצָא חַיִּים צְדָקָה וְכָבוֹד</p> <p>Qui poursuit la justice et la fidélité trouvera la vie, la <i>justice</i> et la <i>gloire</i></p>	<p>^{BGT} Pr 21,21 ὁδὸς δικαιοσύνης καὶ ἐλεημοσύνης εὕρησει ζωὴν καὶ δόξαν</p> <p><i>La voie de justice</i> et de miséricorde trouvera vie et <i>gloire</i></p>

À première vue ces proverbes semblent être assez disparates³⁷⁵. Essayons de découvrir quels liens thématiques les unissent.

³⁷⁵ À ces maximes il faut ajouter *Pr LXX 18,11* : « La fortune d'un homme riche est une ville fortifiée, sa gloire fait beaucoup d'ombre. » Nous nous limitons à signaler que La LXX présente un texte qui

- L'homme, qui garde un avertissement, sera glorifié

Pr 13,18 met en scène deux hommes : celui qui néglige la correction ou bien rejette l'instruction et, pour cela, il va vers la pauvreté et la honte ; celui qui, au contraire, garde la correction, l'avertissement, sera glorifié :

TM - Trad. litt.	LXX – Trad. BA
<p>WTT Pr 13,18 רִישׁ וְקִלְוֹן פּוֹרַע מוֹסֵר וְשׁוֹמֵר תּוֹכַחַת יִכְבֹּד</p> <p>Pauvreté et <i>honte</i> à qui néglige une correction et <i>qui garde un avertissement sera glorifié</i></p>	<p>BGT Pr 13,18 πενίαν καὶ ἀτιμίαν ἀφαιρεῖται παιδεία ὁ δὲ φυλάσσων ἐλέγχους δοξασθήσεται</p> <p>La misère et le déshonneur, l'instruction les fait disparaître, <i>qui prend garde aux avertissements sera glorifié</i></p>

On retrouve ici l'opposition sémantique entre קִלְוֹן, « mépris », « honte », dérivant de la racine *qlh*, « être léger » et la racine כְּבֹד, ici à l'inaccompli pual, « être considéré », « être une personnalité de poids », « être glorifié³⁷⁶ », que nous avons déjà signalé précédemment. Le traducteur grec semble avoir traduit un texte différent, ou alors il a commenté l'hébreu en renversant « la construction du premier stique, qu'il a interprété à la lumière du second³⁷⁷. » En grec disparaît l'opposition entre celui qui néglige la correction et celui qui garde un avertissement. La maxime hébraïque souligne en définitive que sera glorifié l'homme qui ne néglige pas la discipline et qui garde un avertissement. Le sage met en parallèle dans cette sentence deux mots hébreux. Le terme מוֹסֵר, signifiant « discipline, châtement, correction », mais aussi « instruction, avis, leçon, exemple », revient 41 fois dans le TM ; 23 occurrences du mot se trouvent dans le livre des *Proverbes* ; il s'agit donc d'un terme employé surtout par les sages et indiquant :

- la correction ou l'instruction « d'un père » ou « de ton père », מוֹסֵר אָב (4,1 ; 13,1), מוֹסֵר אָבִיךָ (1,8), qu'un fils sage écoute (cf. 13,1) ;
- la correction de YHWH lui-même, מוֹסֵר יְהוָה (3,11), qu'un fils ne doit pas rejeter ;
- la correction ou l'instruction que Sagesse invite à accueillir : « acceptez ma discipline et non l'argent », קַחוּ-מוֹסְרֵי וְאַל-כֶּסֶף (8,10).

s'écarte de l'hébreu, le stique b LXX étant original (Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, p. 265). La fortune d'un homme riche est ici comparée à une ville fortifiée et sa gloire est comparée à l'ombre d'un grand arbre.

³⁷⁶ Cf. A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. I, ..., p. 118.

³⁷⁷ Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, p. 239.

Pour devenir sage, Sagesse exhorte à écouter et accepter l'instruction, la correction (8,33 ; cf. 19,20) et le sage conseille d'ouvrir le cœur à la discipline (23,12 ; cf. 23,23). Un proverbe souligne que « la crainte de YHWH est discipline de sagesse » : יְרֵאת יְהוָה מוֹסֵר חֲכָמָה (15,33). En effet, l'homme qui garde la discipline marche vers la vie (10,17) et celui qui l'aime, aime le savoir (12,1) ; l'homme, qui garde son âme, s'éloigne des chemins de perversion (22,5). Au contraire, celui qui rejette la correction méprise son âme, sa vie (15,32) ; il aura en partage misère et honte (13,18). Le châtement des insensés sera, en définitive, leur même folie (16,22). L'autre mot, que *Pr* 13,18 met en parallèle, est תּוֹכַחַת, qui assume les significations de « réprimande, correction, reproche, châtement, avertissement », mais aussi d'« argument, réplique ». Dans la bible hébraïque, on compte 24 occurrences de ce terme, dont 16 dans *Proverbes*. De même que מוֹסֵר, תּוֹכַחַת est lui aussi un terme, dont l'emploi est fréquent surtout dans ce recueil écrit par des sages, où il est question des avertissements de Sagesse ou de YHWH : a) Sagesse exhorte à se retourner vers sa réprimande, son avertissement : תְּשׁוּבוּ לְתוֹכַחַתִּי, pour qu'Elle puisse répandre son esprit et faire connaître ses paroles (1,23) ; b) le père exhorte son fils à ne pas rejeter la correction de YHWH, מוֹסֵר יְהוָה, et à ne pas redouter son châtement, תּוֹכַחַתוֹ (3,11).

En *Pr* 6,23, le sage affirme que : וְדַרְדָּר חַיִּים תּוֹכַחוֹת מוֹסֵר, « les avertissements de la correction » (Segond), ou bien « les exhortations de la discipline » (BJ), sont des chemins qui conduisent à la vie. Au contraire, les hommes, qui ont méprisé l'exhortation de Sagesse, vont manger le fruit de leur conduite (cf. 1,30-31) ; celui qui la méprise, s'égare (10,17) et celui qui la hait, est stupide (12,1) et mourra (15,10), car il rejette sa vie, son âme (15,32). Mais l'homme, qui écoute l'exhortation de Sagesse, acquiert le cœur (15,32) et celui qui l'observe est un homme avisé (15,5) : il sera glorifié (13,18) et demeurera parmi les sages (cf. 15,31). Suivant le parcours que les termes מוֹסֵר et תּוֹכַחַת nous ont indiqués, nous avons vu apparaître le portrait de deux hommes : celui qui néglige la discipline et l'exhortation de Sagesse et celui qui les garde. Ce dernier, qui aura une place au milieu des sages, obtiendra la gloire. L'ensemble de ces proverbes, qui se présentent comme des exhortations pour acquérir la sagesse, ne fait que confirmer ce qui a été affirmé en termes clairs par la maxime de 3,35 : la gloire, l'honneur, sont pour le sage, alors que la honte revient à l'insensé.

- La gloire de l'homme s'abstenant des querelles

Passons maintenant à la maxime de *Pr* 20,3 attribuant la gloire à l'homme qui s'abstient des querelles, ou qui habite loin d'elles, en opposition à l'homme stupide qui se livre à l'emportement³⁷⁸ :

³⁷⁸ Cf. la traduction de la Bible de Segond.

TM - Trad. litt.	LXX – Trad. BA
<p>^{WTT} Pr 20,3</p> <p>כְּבוֹד לְאִישׁ שִׁבְתָּ מְרִיב וְכָל-אָוִיל יִתְגַּלֵּעַ</p> <p><i>Gloire pour l'homme, rester loin d'une querelle, et tout stupide se déchaîne</i></p>	<p>^{BGT} Pr 20,3</p> <p>δόξα ἀνδρὶ ἀποστρέφεισθαι λοιδορίας πᾶς δὲ ἄφρων τοιούτοις συμπλέκεται</p> <p><i>Gloire pour un homme de se détourner d'une insulte! Tout insensé s'agrippe à de telles choses.</i></p>

La LXX explicite mieux le texte hébreu et, utilisant les verbes « “se détourner/ s’agripper, *apo-stréphestai/sum-pléketai*” », le traducteur souligne nettement l’antithèse³⁷⁹. »

Le mot רִיב, « procès », « querelle », dont il est question dans cette sentence, revient 16 fois dans le recueil³⁸⁰. Le verbe, dérivant de la même racine, est présent uniquement en *Pr* 3,30 où le père exhorte son fils à ne pas se quereller avec un homme qui ne lui a pas fait de mal. En *Pr* 20,3 le conseil du sage à son disciple, ou du père à son fils, est de se tenir loin d’une querelle, ou d’un procès. Cette mise en garde revient en plusieurs proverbes (17,14 ; 20,3 ; 25,8). La querelle, la dispute, sont provoquées par les lèvres de l’insensé (18,6) ou par l’homme querelleur, qui échauffe la dispute, comme le charbon donne la braise et les bûches du feu (26,21). Il est donc prudent de ne pas se mêler d’une dispute : ce serait comme saisir un chien par les oreilles (26,17). C’est en pressant la colère (litt. « les narines ») qu’on suscite une dispute (30,33), mais l’homme, « lent à la colère », apaise la querelle (15,18).

La chaîne construite, אָרְךָ אֶפְיִם, dont le sens littéral est « long de narines, de nez », c’est-à-dire « lent à la colère », ne revient que 12 fois dans la Bible³⁸¹, indiquant dans la majorité de ces occurrences une qualité de YHWH. L’expression revient pour la première fois en *Ex* 34,6. L’expression est sur les lèvres de YHWH lui-même, proclamant son Nom, lors de la théophanie où le Seigneur, descendant de la nuée, passe devant Moïse, qui a demandé à voir Sa Gloire (cf. *Ex* 33,18-23). Cette qualité d’être « long de narines » est signalée à côté d’autres attributs du Dieu d’Israël : Il est tendresse et pitié, riche en grâce et en fidélité (*Ex* 34,6 ; cf. *Ps* 86,15 ; 103,8 ; 145,8) ; Il pardonne iniquité et rébellion (cf. *Nb* 14,18) ; Il est le Dieu des pardons (cf. *Ne* 9,17), se repentant du mal (*Jon* 4,2), c’est-à-dire qui revient sur sa décision d’infliger une punition à l’homme pécheur. Il est longanime et grand dans sa puissance (*Na* 1,3). Il s’agit donc d’une qualité que la Bible attribue éminemment à YHWH.

³⁷⁹ Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, p. 273.

³⁸⁰ Cf. *Pr* 15, 18 ; 17,1.14 ; 18,6.17 ; 20,3 ; 22,23 (2x) ; 23,11 (2x) ; 25,8.9 (3x) ; 26,17 ; 26,21 ; 30,33.

³⁸¹ Cf. *Ex* 34,6 ; *Nb* 14,18 ; *Ne* 9,17 ; *Ps* 86,15 ; 103,8 ; 145,8 ; *Pr* 14,29 ; 15,18 ; 16,32 ; *Jl* 2,13 ; *Jn* 4,2 ; *Na* 1,3. À ces occurrences il faut ajouter celle de *Pr* 25,15, qui présente la chaîne construite : אָרְךָ אֶפְיִם, rendue en français avec « par la lenteur à la colère » (Segond), « par une longue patience » (TOB et BJ).

C'est uniquement dans les 3 occurrences des *Proverbes* que cette expression se réfère à l'homme : celui qui est « lent à la colère » a une grande intelligence (*Pr* 14,29), il est préférable au גבור, à l'homme fort, à l'homme de guerre, au héros (*Pr* 16,32). Le sage parle aussi d'un homme « court de narines », en hébreu קצר־אפים ; cette expression est un hapax du TM. Cet homme « court de narines », c'est-à-dire « prompt à la colère », est capable de commettre n'importe quelle sottise (cf. *Pr* 14,17), alors que l'homme « long de narines », le longanime, est un homme qui apaise la querelle (*Pr* 15,18). Le verbe שקט signifie « être dans la quiétude », « être tranquille », « être en paix, en repos ». En *Pr* 15,18 le verbe est à la troisième personne de l'inaccompli *hiphil* ; dans cette conjugaison, le verbe acquiert la valeur de « donner de la tranquillité, pacifier, apaiser ». En *Jg* et *Jos*, ce verbe revient, comme une expression stéréotypée, pour indiquer une période de repos, une période sans guerre : « le pays se reposa de la guerre » (cf. *Jos* 11,23 ; 14,15) ; « le pays fut en repos pendant 40 ans » (cf. *Jg* 3,11 ; 3,30 ; 5,31 ; 8,28). Et c'est YHWH qui donne à Israël « paix et repos », durant le règne de Salomon et de Josaphat (cf. *1Ch* 22,9 ; *2Ch* 20,20).

À la lumière de tous ces textes, on comprend mieux la maxime de *Pr* 20,3 affirmant que s'abstenir des querelles est une gloire pour l'homme³⁸². Un deuxième proverbe va dans le même sens : l'homme sage, prudent, est lent à la colère, הָאִישׁ הַבָּרוּךְ אַפְּוֹ, et « sa gloire », « sa splendeur », consistent dans le fait de « passer par-dessus » les révoltes (*Pr* 19,11). Le mot utilisé ici pour dire cette gloire de l'homme est תְּפִאָּרַת ; en hébreu, ce terme indique « la beauté, la splendeur, la gloire », mais aussi « la renommée » et « l'honneur » ; le mot est employé 6 fois par l'auteur des *Proverbes* et nous allons le retrouver bientôt.

³⁸² Le commentaire de Lelièvre-Maillot à *Pr* 20,3, limitant la sentence à « ne pas se mêler des affaires des autres » comme un thème fréquent dans la littérature de sagesse, nous semble assez décevant. Les auteurs ajoutent : « La sagesse est l'amie de la neutralité. [...] elle conseille avec obstination de ne pas se mêler aux querelles des autres, Elle va même jusqu'à dire que la gloire (!) d'un homme est de savoir se tenir à l'écart des disputes. Parfois courageuse, la sagesse n'est jamais téméraire. Cependant le conseil ici donné n'est peut être pas aussi plat qu'il semble. Beaucoup, en effet, nourrissent la prétention d'être des réparateurs de torts. Ils croient que, parce qu'ils vont intervenir, ils vont quasi magiquement apporter l'apaisement, alors que leur intervention ne fera qu'envenimer l'affaire. Faux arbitres, ils n'apporteront qu'un renouveau de querelles. Cf. d'ailleurs *Mt* 10,34ss. Il faut avoir la modestie de "respecter" les querelles des autres, la modestie de croire que nous ne sommes pas de nature des "conciliateurs", mais plutôt des importuns. » Cf. A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. II, ..., p. 39 et 51.

Il est vrai que le conseil donné en *Pr* 20,3 n'est pas plat, mais pour en comprendre la profondeur il est nécessaire de relier la maxime aux autres sentences présentant les mêmes thèmes, chose que les auteurs ne semblent pas avoir faite, limitant le proverbe au simple conseil de « ne pas se mêler des affaires d'autrui ». En outre, l'image d'une Sagesse amie de la neutralité est discutable. Il nous semble plutôt que, dans ces maximes, Sagesse invite les hommes à devenir semblables au Seigneur, en les exhortant à marcher sur ses chemins de vie.

En définitive, la gloire, כְּבוֹד / δόξα, de cet homme, ou son honneur, תְּפִאֲרָת, « sa fierté »³⁸³, est de se tenir loin des querelles et de passer par-dessus la révolte. Par ses qualités, il ressemble au Seigneur lui-même, qui est lent à la colère, qui pardonne la révolte (cf. *Ex* 34,7) et donne à la terre repos et paix. Sur le visage d'un tel homme on peut voir un reflet de la gloire du Seigneur.

- Les cheveux blancs δόξα, « gloire », des anciens

Pr 20,29 mentionne les cheveux blancs comme étant la « splendeur » (TM), הֵדָר, ou la « gloire » (LXX), δόξα, des anciens. Le mot hébreu שֵׁיבָה revient 19 fois dans la Bible hébraïque. Le terme peut être rendu par « cheveux blancs », « tête chenue », mais aussi par « vieillesse », « grand âge ». La Bible désigne ainsi l'heureuse vieillesse, שֵׁיבָה טוֹבָה, d'Abraham (*Gn* 15,15 ; 25,8) et les cheveux blancs de Jacob (*Gn* 42,38 ; 44,29.31). Aux dires des femmes, Obed sera le soutien de la vieillesse de Noémie (*Rt* 4,15). Comme le patriarche Abraham et le juge Gédéon, David mourra, lui aussi, dans une heureuse vieillesse (*1Ch* 29,28). Et le psalmiste demande à Dieu de ne pas l'abandonner dans sa vieillesse (*Ps* 71,18).

Le terme שֵׁיבָה, indiquant les cheveux blancs, revient deux fois dans le livre des *Proverbes*. Voici en parallèle le texte hébreu et grec, ainsi que la traduction de ces deux maximes :

TM - Trad. litt.	LXX – Trad. BA
<p>^{WTT} Pr 16,31</p> <p>עֲטֹרַת תְּפִאֲרָת שֵׁיבָה בְּדַרְדָּר צְדָקָה תִּמְצָא</p> <p>Une couronne de splendeur, <i>les cheveux blancs</i>, sur le chemin de justice, on les trouve</p>	<p>^{BGT} Pr 16,31</p> <p>στέφανος καυχίσεως γῆρας ἐν δὲ ὁδοῖς δικαιοσύνης εὐρίσκεται</p> <p>couronne de fierté <i>la vieillesse</i>, dans les voies de la justice on la trouve</p>
<p>^{WTT} Pr 20,29</p> <p>תְּפִאֲרָת בְּחוּרִים כְּחָם וְהֵדָר זְקִינִים שֵׁיבָה</p> <p>L'honneur des jeunes gens, <i>leur puissance</i> et <i>la splendeur des anciens</i>, les cheveux blancs</p>	<p>^{BGT} Pr 20,29</p> <p>κόσμος νεανίας σοφία δόξα δὲ πρεσβυτέρων πολιαί</p> <p>Parure pour les jeunes gens <i>la sagesse</i>, <i>gloire des anciens</i> les cheveux blancs</p>

La récurrence, dans ces deux proverbes, des termes שֵׁיבָה, « cheveux blancs », et זָקֵן, « l'ancien, le vieillard », mais aussi de la racine הֵדָר, « honorer, glorifier », nous renvoie à *Lv* 19,32, (cf. BA) où le Seigneur exhorte à honorer l'homme âgé, le respect de la personne âgée étant pour l'homme une façon de manifester sa crainte de Dieu :

³⁸³ Le traducteur LXX a rendu ici le mot hébreu par καύχημα αὐτοῦ, « sa fierté ».

<p>WTT Lv 19,32</p>	<p>מִפְּנֵי שֵׂיבָה תִּקּוּם וְהִדְרָתָּ פָּנֵי זָקֵן וְיִרְאַתָּ מֵאֱלֹהֶיךָ אֲנִי יְהוָה</p>	<p>Devant <i>les cheveux blancs</i>, lève-toi et tu honoreras le visage du <i>vieillard</i>, ainsi tu craindras ton Dieu, Je (suis) YHWH</p>
---------------------	--	--

Le mot כְּבוֹד n'est pas présent dans le texte hébreu de *Pr* 16,31 et 20,29. Le sage a employé ici les synonymes תִּפְאָרֶת et הִדָּר ; ce dernier mot est rendu par δόξα en *Pr LXX* 20,29. Les cheveux blancs sont définis, en 16,31, comme, עֲטֹרַת תִּפְאָרֶת, une « couronne de splendeur ». Du mot עֲטָרָה, « couronne », dont l'équivalent grec est στέφανος, on compte 24 occurrences dans le TM. Le premier emploi du terme se rencontre en *2S* 12,30 (cf. aussi *2Ch* 20,2), indiquant la couronne de la valeur d'un talent d'or, avec une pierre précieuse enchâssée, que l'on mit sur la tête de David, après la prise de la ville de Rabba. Le mot revient aussi dans le Cantique : c'est la couronne que la mère de Salomon met sur la tête de ce dernier au jour de ses épousailles (*Ct* 3,11) et le psalmiste, chantant le couronnement du roi, désigne ainsi la couronne d'or pur avec laquelle YHWH couronne le roi-messie (*Ps* 21,3). Cette couronne revient aussi à des hommes justes, comme Mardochée, dans le livre d'Esther (8,15). Le mot acquiert enfin une signification eschatologique dans le livre d'Isaïe : YHWH Sabaoth sera une « couronne d'éclat », לְעֲטֹרַת צְבִי, pour le reste de son peuple (*Is* 28,5) et la ville de Sion sera עֲטֹרַת תִּפְאָרֶת, une « couronne de splendeur » dans la main de YHWH (*Is* 62,3). Le mot « couronne » se charge donc d'un sens prégnant au fil des textes, le terme étant étroitement lié à la figure du roi messie, de YHWH et de la Jérusalem des derniers temps.

Dans le livre des *Proverbes*, le sage emploie 5 fois le mot « couronne ». Le premier emploi du terme, dans le recueil, met en scène Sagesse qui glorifiera celui qui l'embrassera (4,8). Elle couronnera cet homme d'un diadème de grâce et d'une « couronne de splendeur » (*Pr* 4,9)³⁸⁴. La chaîne construite עֲטֹרַת תִּפְאָרֶת, « couronne de splendeur, d'éclat », ne revient que 3 fois dans le TM : une fois en Isaïe, comme nous l'avons vu précédemment, où le prophète parle de Jérusalem comme d'une « couronne éclatante » dans la main de YHWH, et deux fois en *Proverbes* : en 4,9,

³⁸⁴ Le traducteur grec rend la chaîne construite « couronne de splendeur » par deux expressions différentes : στέφανος δὲ τρυφῆς en 4,9 et στέφανος καυχῆσεως en 16,31. D.-M. d'Hamonville commente ainsi la traduction de cette locution en *Pr LXX* 4,9 : « «délices», *truphē* : le traducteur s'écarte encore sensiblement de l'hébreu pour continuer de filer une double métaphore sensuelle (amorcée au v. 6 : «deviens son amant») et militaire (v.8) ; l'expression du texte hébreu, «diadème de splendeur», traduite plus littéralement en 16,31 (voir aussi 17,6 ; 19,11) devient «couronne de délices» (hapax de traduction LXX) ; le mot *truphē*, «délices», ne peut manquer de faire penser au «paradis de délices» de *Gn* 2-3, traduction LXX du «jardin d'Éden» hébreu, expression reprise abondamment par les traducteurs des prophètes. [...] Les autres traducteurs usent de mots plus neutres : *aúkhēsis*, «fierté» (Aquila), *boraiōtēs*, «beauté» (Théodotion), *dóxa*, «gloire» (Symmaque) ». BA XVII, *Les Proverbes*, p. 183.

que nous venons de le mentionner, et en 16,31 où les cheveux blancs de celui qui a marché sur les sentiers de justice représentent pour lui une « couronne de splendeur ». Cette dernière sentence trouve une sorte de confirmation en *Pr* 28,12 : « quand les justes triomphent (exultent), c’est une grande gloire », רַבָּה תִפְאָרֶת. La LXX traduit : πολλή γίνεται δόξα, « la gloire devient nombreuse » ; on peut interpréter : « au triomphe des justes, il y a grande splendeur³⁸⁵. » Le sage signale donc une parenté entre les justes et la gloire, la splendeur.

Alors que la force est l’honneur, la beauté, et, selon le grec, la parure³⁸⁶ des jeunes, les cheveux blancs sont la splendeur, הַדָּר, ou la gloire, δόξα, des anciens, mais ils constituent aussi une couronne de splendeur, de fierté, pour les hommes qui, leur vie durant, ont marché sur des sentiers de justice.

- La gloire des « justes »

Comme le psalmiste chante la louange des « justes » qui, plantés dans la maison du Seigneur, porteront du fruit même dans leur vieillesse, בְּשִׁיבָה, et proclameront la droiture du Seigneur (cf. *Ps* 92,14-16), ainsi le sage forge une maxime sur la gloire de l’homme qui poursuit la justice :

TM - Trad. litt.	LXX – Trad. BA
<p>WTT Pr 21,21</p> <p>רֹדֵף צְדָקָה וְחֶסֶד מִצָּא חַיִּים צְדָקָה וְכָבוֹד</p> <p>Qui poursuit <i>la justice</i> et la fidélité (bonté, miséricorde) trouvera la vie, <i>la justice</i> et la gloire</p>	<p>BGT Pr 21,21</p> <p>ὁδὸς δικαιοσύνης καὶ ἐλεημοσύνης εὕρησει ζωὴν καὶ δόξαν</p> <p>La voie de <i>justice</i> et de miséricorde trouvera vie et <i>gloire</i></p>

Le texte hébreu et la traduction grecque divergent sur deux points : a) là où l’hébreu présente un homme « poursuivant justice et miséricorde », le grec parle d’un « chemin de justice et miséricorde » ; la forme du participe masculin רֹדֵף, « celui qui poursuit », est rendue par le substantif ὁδός, « voie, chemin » : le grec perd ainsi l’aspect plus personnel de la maxime hébraïque ; b) en hébreu, le mot צְדָקָה, « justice », revient dans les deux stiques de la sentence, mais le traducteur LXX a omis de le traduire dans le deuxième stique.

³⁸⁵ Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, p. 329.

³⁸⁶ Le stique *a* de la LXX est différent de l’hébreu ; le traducteur ne parle pas de la force, mais de la sagesse comme ornement, parure, des jeunes. Le terme « parure », *kósmos*, est « un hapax de traduction de l’hébreu *tip’èrèt*, “splendeur”, en harmonie avec l’élément physique du stique, les “cheveux blancs”. » *Ibid.*, p. 277.

On peut rendre le terme « justice », présent dans les deux stiques de l'hébreu, soit par deux mots différents : « justice et vérité » (Barucq) ; « bonté et justice » (TOB), soit gardant le même mot : « justice » (BJ, Segond) ; « générosité » (Lelièvre-Maillet).

La forme verbale **יִמְצֵא**, « trouvera », un inaccompli du *qal* à la troisième personne du masculin, revient 7 fois dans le livre des *Proverbes*³⁸⁷. Dans deux sentences, ce verbe manifeste une quête : la quête d'un homme et celle d'une femme. Le sage en effet s'interroge : un homme fidèle, litt. « un homme de loyautés, de fidélités », **אִישׁ אֲמוּנִים**, et une femme de valeur, **אִשְׁת־חַיִל**, qui les trouvera (cf. 20,6 ; 31,10) ? Nous avons déjà parlé plus haut de la femme de valeur : trouver une telle femme c'est trouver le bonheur (cf. *Pr* 18,22). Du terme **אֲמוּנִים**, un masculin pluriel, on compte, dans le TM, sept occurrences au total. Le mot est présent trois fois dans notre recueil, indiquant le messager fidèle apportant la guérison (13,17), le témoin qui ne ment pas (14,15) et l'homme fidèle à trouver (20,6³⁸⁸). Où donc « trouver » un homme fidèle ?

Pr 3,3-4 présente l'exhortation d'un père à son fils : si celui-ci inscrit bonté et fidélité dans son cœur, litt. « sur la table de son cœur », il « trouvera » grâce et faveur aux yeux de Dieu et des hommes. Notre proverbe de 21,21 parle d'un homme, qui, poursuivant justice et bonté, « trouve » ainsi la vie, la justice et la gloire. Comme nous l'avons déjà vu plus haut, vie et gloire sont l'apanage de Sagesse, et nous pouvons conclure que ce fidèle à « trouver » est, en définitive, un homme qui a trouvé la Sagesse. En effet, Elle déclare : « ceux qui me cherchent me trouvent » (8,17) et « qui me trouve a trouvé la vie et la faveur de YHWH » (8,35). L'homme qui a trouvé Sagesse est proclamé « heureux » (3,13), il a trouvé un avenir (24,14). En cherchant Sagesse, comme un trésor, l'homme comprend la crainte de YHWH et « trouve » la connaissance de Dieu (2,5). Cet homme fidèle aura la gloire en partage, ainsi que vie et justice.

La gloire de Dieu et la gloire du roi : Pr 14,28 ; 25,2

Poursuivant notre recherche des occurrences dans le recueil des sages, deux proverbes, parlant de la gloire de Dieu et de la gloire du roi, se présentent à nous ; voici le texte hébreu et grec, avec la traduction respective, de ces deux maximes :

³⁸⁷ « Le verbe trouvera, *yimça'*, donne un relief saisissant à ce verset : l'homme généreux et loyal va trouver sur sa route les honneurs et la générosité que lui offriront les autres. C'est un exemple de cette rétribution immanente que la sagesse estime juste et normale dans ce monde (18,22 ; 21,13). Il faut donc conserver la répétition du mot générosité, *cedāqāh* ; pratiquée, elle amène en retour une générosité reçue. [...] On rappellera que, dans l'Évangile, l'homme généreux retrouvera au centuple ce qu'il a donné (*Mc* 10,30). [...] Pour Ibn' (Ibn Ezra) et MD' [Meçûdat David] "l'honneur c'est de l'argent d'un bon poids, apporté par les hommes ou par Dieu". » Cf. A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. II, ..., p. 39 et 51.

³⁸⁸ Les autres occurrences du mot se trouvent en *2S* 20,19 (les fidèles d'Israël), en *Ps* 12,2 et 31, 24 (les fidèles, que YHWH garde) et en *Is* 26,2 (la nation juste et fidèle).

TM - Trad. litt.	LXX – Trad. BA
<p>^{WTT} Pr 14,28</p> <p>בְּרִבְעָם הַדְרֹת־מֶלֶךְ וּבְאַפְסָם לְאֵם מְחַתֵּת רִזּוֹן</p> <p>Dans l'abondance du peuple, <i>la splendeur du roi</i> et dans l'absence de population, la ruine d'un prince</p>	<p>^{BGT} Pr 14,28</p> <p>ἐν πολλῶ ἔθνει δόξα βασιλέως ἐν δὲ ἐκλείψει λαοῦ συντριβὴ δυνάστου</p> <p>À nation nombreuse, <i>gloire du roi</i>, à déclin du peuple, ruine du prince</p>
<p>^{WTT} Pr 25,2</p> <p>כְּבֹד אֱלֹהִים הִסְתֵּר דְבָר וּכְבֹד מְלָכִים חָקַר דְבָר</p> <p><i>La gloire de Dieu</i>, cacher la parole <i>la gloire des rois</i>, scruter la parole</p>	<p>^{BGT} Pr 25,2</p> <p>δόξα θεοῦ κρύπτει λόγον δόξα δὲ βασιλέως τιμᾶ πράγματα</p> <p><i>La gloire de Dieu</i> voile la parole, <i>la gloire du roi honore</i> les décrets</p>

- Splendeur et gloire du roi

À propos de *Pr* 14,28, il faut remarquer la diversité de traduction de la chaîne construite הַדְרֹת־מֶלֶךְ, « la splendeur du roi », un hapax du TM, rendu en grec par δόξα βασιλέως, « la gloire du roi ». Le terme הַדְרָה, « ornement, gloire », ne revient que 5 fois dans toute la Bible hébraïque. Dans les quatre autres occurrences (*Ich* 16,29 ; *2Ch* 20,21 ; *Ps* 29,2 ; 96,9), le mot se trouve lié au terme קִדְשׁ, « mise à part, sainteté, consécration », formant la chaîne construite הַדְרֹת־קִדְשׁ que l'on peut traduire par « éclat de sainteté », mais aussi par « ornement sacré ». Nous reviendrons sur ces occurrences, qui sont étroitement liées à la gloire du nom de YHWH. Revenant à *Pr* 14,28, nous nous bornons à souligner le fait que la splendeur (TM) ou la gloire (LXX) du roi est constituée par l'abondance du peuple, בְּרִבְעָם, ce qui pourrait dénoter une qualité propre à ce roi : un roi pacifique, attentif à la croissance de son peuple et qui œuvre pour son bien. Une des fonctions royales est, en effet, celle d'assurer, par les victoires sur l'ennemi extérieur, la prospérité du peuple et faire régner la justice à l'intérieur de son territoire³⁸⁹. Un peuple nombreux est donc la gloire de ce roi assurant la paix dans son royaume.

- Gloire de Dieu et gloire du roi

Venons-en maintenant à *Pr* 25,2, qui met en parallèle la gloire de Dieu et la gloire du roi. Il faut tout d'abord signaler que le texte hébreu présente deux formes abrégées du terme כְּבוֹד, c'est-à-dire כְּבֹד. Cette forme du mot revient ici et au v. 27, כְּבוֹדָם, « leur gloire³⁹⁰ ». Dans les deux stiques du proverbe, le terme est à l'état construit, indiquant la gloire de Dieu et la gloire des rois (TM),

³⁸⁹ Cf. sur ce point l'article « Roi », *Vocabulaire de Théologie Biblique*, ..., col. 1135.

³⁹⁰ La scriptio defectiva du mot revient encore en *Gn* 31,1 ; 49,6 ; *Ex* 33,22 ; *Nb* 14,22 ; *Is* 10,16 ; *Ez* 43,2 ; *Na* 2,10.

ou du roi (LXX). D.-M. d'Hamonville commente ainsi les diversités de traductions du TM et de la LXX :

« La LXX met en parallèle Dieu et “le” roi, au singulier ; TM pluriel *melākīm*, qui rime avec *’elōhīm*. [...] ~ “honore” : le traducteur semble avoir lu *hōqar*, de *yāqar*, “estimer, honorer”, au lieu de *haqōr* TM, “sonder, scruter”, qui est plus riche de sens en opposition à “cacher, voiler” du stique a ; en hébreu la même racine revient au verset suivant (le cœur “in-sondable” du roi). ~ le verset grec, dans sa concision, reste susceptible d’interprétations diverses³⁹¹. »

Le stique *a* du proverbe affirme que la gloire de Dieu est de « cacher » la parole. La forme verbale הִסְתֵּר est un infinitif construit *hiphil* du verbe סָתַר, « cacher, dissimuler ». Dans la Bible, Dieu est souvent le sujet de ce verbe, lorsqu’Il cache sa face, quand le peuple l’abandonne en servant d’autres dieux (cf. *Dt* 31,16-18 ; 32,20 ; *Is* 59,2 ; *Ez* 39,23.24 ; *Mi* 3,4). Employant ce verbe, le prophète Isaïe exprime le mystère insondable de Dieu : « en vérité, tu es un Dieu qui se cache, Dieu d’Israël, sauveur ! » (*Is* 45,15 BJ). Dans notre proverbe, Dieu cache une parole, דְּבַר, terme que le traducteur grec a rendu par λόγος. Le mot דְּבַר peut assumer les valeurs de « discours, parole, mot », mais peut aussi signifier « chose, affaire, événement ». Avec la majorité des versions³⁹², nous rendons ici le terme par « parole ». Mais une question surgit : quel est le sens de ce proverbe, où le sage affirme que la gloire de Dieu est de cacher la parole, ou une parole ?

Un verset du livre du Deutéronome oppose des « choses cachées », propres à YHWH, à des « choses révélées », propres aux fils d’Israël :

<p>WTT Dt 29,28</p> <p>הַנְּסֻתֹת לַיהוָה אֱלֹהֵינוּ וְהַנְּגֻלֹת לָנוּ וּלְבָנֵינוּ עַד-עוֹלָם לְעֲשׂוֹת אֶת-כָּל-דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת</p>	<p>Les choses cachées (sont) à YHWH notre Dieu et les choses révélées à nous et à nos enfants pour toujours, pour accomplir toutes les paroles de cette torah</p>
--	---

Il y a donc bien des choses cachées en Dieu et des choses qu’Il a révélées aux Israélites, c’est-à-dire toutes les paroles de la *Torah*. Mais notre question demeure : quelles sont ces « choses cachées », cette « parole » que Dieu cache et qui constitue sa gloire ?

La chaîne construite כְּבוֹד אֱלֹהִים, « gloire de Dieu », est un hapax du TM, dû à la forme défactive du terme כְּבוֹד. L’expression, avec graphie pleine, se retrouve cinq fois chez le prophète Ézéchiel ; il s’agit de la formule « la gloire du Dieu d’Israël », כְּבוֹד אֱלֹהֵי-יִשְׂרָאֵל. Le prophète contemple, donc, la gloire du Dieu d’Israël à Jérusalem (8,4) ; il voit cette gloire quitter le temple et la ville de Jérusalem (9,3 ; 10,19 ; 11,22) et puis revenir dans le temple futur (43,2). Soit en

³⁹¹ Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, p. 311.

³⁹² Sur ce point et sur le commentaire à *Pr* 25,2, cf. A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. II, ..., p. 194-195.

hébreu soit en grec, il existe un lien textuel évident entre אֱלֹהִים כְּבוֹד / δόξα θεοῦ³⁹³, « la gloire de Dieu », de *Pr* 25,2 et les occurrences d'Ézéchiel. À ce propos est intéressant le commentaire de Rashi et Ibn Ezra : pour eux, ce que Dieu cache aux hommes, ce sont « la théophanie du Char dans *Ez* 1 et l'œuvre de la Création » ou « l'existence à partir de rien³⁹⁴. »

Cependant, le stique *a* de *Pr* 25,2 reste mystérieux : la gloire de Dieu est de *cache* la parole. Mais quelle est cette parole que Dieu cache ? Faut-il prendre la signification de דָּבַר, au sens fort du mot, et penser qu'il s'agit, dans cette maxime, de la Parole même de Dieu, cachée par Sa gloire ? Afin de chercher une réponse plus appropriée, revenons aux autres occurrences du verbe סָתַר, « cacher, dissimuler ». Nous avons dit plus haut que Dieu est souvent le sujet de ce verbe et qu'Il cache sa face, ce qui provoque le cri de Job et du psalmiste. En effet, un appel déchirant monte vers Dieu : « pourquoi caches-tu ton visage ? » (cf. *Jb* 13,24 ; *Ps* 13,2 ; 44,25 ; 69,17, 88,14 ; 89,46 ; 102,2 ; 143,7). Mais à côté de cette réalité mystérieuse d'un Dieu caché, voilant sa face à l'homme, on voit émerger des textes une réalité tout aussi étonnante : YHWH ne cache pas sa face au misérable qui crie vers Lui (*Ps* 22,25) et Il cache à l'abri, בְּסִתְרֵךָ, de sa face ceux qui le craignent (*Ps* 31,20-21).

Le verbe revient aussi au sujet de personnages bibliques : Moïse se voile la face lorsque YHWH lui parle au buisson ardent (*Ex* 3,6) ; David demeure longtemps un messie qui se cache³⁹⁵ et, dans le *Ps* 27,5, il chante son espérance : יִסְתֶּרֵנִי בְּסִתְרֵךָ אֱהָלוּ « Il me cachera à l'abri de sa tente », et, ailleurs, il demande à Dieu d'être caché à l'ombre de ses ailes, בְּצִלְ כְּנָפֶיךָ תִסְתִּירֵנִי, (*Ps* 17,8 ; cf. 61,5). Le Seigneur cache donc son messie, comme il garde à l'abri ses prophètes (cf. *IR* 17,3 ; *Jr* 36,26). Il y a encore un autre personnage qui déclare être caché par le Seigneur. C'est le serviteur que YHWH a choisi dès le sein maternel : בְּאִשְׁפָּתוֹ הִסְתִּירֵנִי, « Il m'a caché dans son carquois » (*Is* 49,2), affirme-t-il. Ce serviteur, qui, comme une flèche, est caché dans le carquois du Seigneur, ne cachera pas sa face aux outrages et aux crachats (*Is* 50,6).

À la lumière de tous ces textes, nous pouvons conclure que cette parole que Dieu cache devient lourde de sens assumant une dimension très personnelle dans la figure du messie, caché à l'abri de la tente du Seigneur, et dans celle du serviteur, caché dans son carquois. Ces deux personnages auront la gloire en partage : David sera glorifié aux yeux des servantes (*2S* 6,22), le mystérieux serviteur sera glorifié aux yeux de YHWH (cf. *Is* 49,5). Et une espérance sans égale est annoncée en Ézéchiel par YHWH lui-même : « Je ne leur cacherai plus ma face, car je répandrai mon Esprit sur la maison d'Israël » (*Ez* 39,29).

³⁹³ Dans le NT, l'expression δόξα θεοῦ se rencontre uniquement en *1 Co* 11,7, désignant l'homme comme image et gloire de Dieu : εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων.

³⁹⁴ Cf. A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. II, ..., p. 195.

³⁹⁵ Cf. *1 S* 20,2.19.24 ; 23,19 ; 26,1 ; *Ps* 54,2.

Passons maintenant au stique *b* du proverbe qui présente, comme déjà vu plus haut, des divergences entre les deux versions:

la gloire *des rois* est *scruter la parole* (TM),
la gloire *du roi honore les décrets* (LXX³⁹⁶).

Alors que la gloire de Dieu est de cacher la parole, la gloire des rois est de la « scruter », de la « pénétrer ». Le verbe חָקַר, « chercher, rechercher, examiner, enquêter », indique l'action d'investiguer sur une affaire (*Dt* 13,15), d'explorer un pays (*Jg* 18,2) ou une ville (*2S* 10,3 ; cf. *1Ch* 19,3), de scruter les intentions de quelqu'un (*IS* 20,12). YHWH, dont la grandeur et l'intelligence sont insondables (cf. *Ps* 145,3 ; *Is* 40,28), sonde les reins de l'homme (*Jr* 17,10 ; cf. *Ps* 139,1.23). La gloire des rois, en tant qu'intermédiaires entre Dieu et les hommes, est donc de « scruter la parole ». Ils partagent en quelque sorte une activité qui appartient en tout premier lieu à Dieu lui-même.

À la lumière de *Pr* 8,15-16, on pourrait avancer l'hypothèse que cette parole à examiner, à scruter, à pénétrer, est une parole de sagesse. En effet, Sagesse, qui a été elle-même scrutée par Dieu (cf. *Jb* 28,27), déclare que c'est par elle que les rois règnent et que les princes décrètent ce qui est juste. Et c'est un cœur intelligent que Salomon demande au Seigneur, pour pouvoir gouverner Son peuple, un peuple si « lourd » (*IR* 3,9).

La recherche de la gloire : Pr 25,27

Le proverbe, qui va retenir notre attention maintenant, pose divers problèmes, soit au niveau textuel, soit au niveau de l'interprétation. Dans le stique *a* de *Pr* 25,27, il est question de miel. Le mot מִדְּבַשׁ, « miel », revient 4 fois dans le recueil, il est donc intéressant de considérer aussi les 3 autres proverbes où ce mot apparaît, pour essayer de trouver une interprétation adéquate à cette maxime :

TM - Trad. litt.	LXX – Trad. BA
<p>^{WTT} Pr 16,24</p> <p>צוֹרֵחַ דְּבַשׁ אֶמְרֵי-נֶעֱמָם מִתּוֹק לְנֶפֶשׁ וּמְרַפָּא לְעֻצְמוֹת</p> <p>Un rayon de miel, les paroles aimables douceur pour la gorge et guérison pour les os</p>	<p>^{BGT} Pr 16,24</p> <p>κηρία μέλιτος λόγοι καλοί γλύκασμα δὲ αὐτῶν ἰασις ψυχῆς</p> <p>Un rayon de miel, les belles paroles leur douceur, guérison de l'âme</p>

³⁹⁶ Le texte de la LXX, comme nous l'avons déjà vu plus haut, est légèrement différent : la gloire *du roi* (TM : *des rois*) *honore les décrets* (TM : *scruter la parole*). Le traducteur LXX a probablement lu *hōqar*, de *yāqar*, « estimer, honorer ».

<p>WTT Pr 24,13-14</p> <p>אָכּל־בֶּגֶן דְּבֶשׁ כִּי־טוֹב וְנֹפֶת מִתּוֹק עַל־חֶכֶד כּוֹ דְּעָה חֶכְמָה לְנִפְשָׁךְ אִם־מִצָּאָה וְיֵשׁ אַתְרֵיהֶּת וְתִקְוֹתָךְ לֹא תִכָּרֵת</p> <p>Mange, mon fils, du miel car il est bon et un rayon de miel est doux à ton palais. Ainsi, connais la sagesse pour ton être, si tu [la] trouves, il y aura un avenir et ton espoir ne sera pas retranché.</p>	<p>BGT Pr 24,13-14</p> <p>φάγε μέλι υἱέ ἀγαθὸν γὰρ κηρίον ἵνα γλυκανθῇ σου ὁ φάρυγξ οὕτως αἰσθήση σοφίαν τῆ σῆ ψυχῇ ἔὰν γὰρ εὖρης ἔσται καλὴ ἢ τελευτὴ σου καὶ ἐλπίς σε οὐκ ἐγκαταλείψει</p> <p>Mange du miel, fils, il est bon le rayon, pour que se délecte ta gorge : c'est ainsi que tu sentiras la sagesse en ton âme ; si tu la trouves en effet, belle sera ta fin, et l'espérance ne t'abandonnera pas.</p>
<p>WTT Pr 25,16</p> <p>דְּבֶשׁ מְצָאָה אָכּל דִּיךָ פְּנֵי־תִשְׁבֹּעַנּוּ וְהִקְאִיתָ</p> <p>Du miel tu a trouvé, mange ta suffisance, de peur que tu en sois rassasié et tu le vomisses</p>	<p>BGT Pr 25,16</p> <p>μέλι εὐρών φάγε τὸ ἱκανόν μήποτε πλησθεὶς ἐξεμέσης</p> <p>Si tu trouves du miel, manges-en modérément, de peur que, saturé, tu ne vomisses.</p>
<p>WTT Pr 25,27</p> <p>אָכּל דְּבֶשׁ הַרְבוֹת לֹא־טוֹב וְחִקְר כְּבוֹדָם כְּבוֹד</p> <p>Manger trop de miel, n'est pas bon et la recherche de leur gloire (est) gloire</p>	<p>BGT Pr 25,27</p> <p>ἐσθίειν μέλι πολὺ οὐ καλόν τιμᾶν δὲ χρῆ λόγους ἐνδόξους</p> <p>Il n'est pas bon de manger beaucoup de miel, il faut honorer les paroles célèbres (glorieuses)</p>

Les deux premières sentences, *Pr 16,24* et *24,13-14*, utilisent les termes « miel » et « rayon de miel » comme des métaphores indiquant, d'une part, les « bonnes paroles » et, d'autre part, la « Sagesse ». L'expression אִם־מִרֵי־נֶעַם, « dire aimables, doux, agréables », comparés ici à un rayon de miel, revient encore en *Pr 15,26* où ces mots sont définis comme « purs », alors que les pensées, les projets mauvais sont en horreur à YHWH. Ces « paroles douces », que le grec traduit par λόγοι καλοί, « belles paroles », sont agréables pour la gorge ou pour l'âme, mais elles sont aussi un remède pour les os, pour le corps. Le grec a gardé uniquement la mention « remède de l'âme », ἵασις ψυχῆς. La BA explique ainsi ce verset :

« Stique b TM ; Théodotion et Symmaque “douceur pour la gorge [“l'âme”, *nèphèsh* /*psukhē*] et guérison pour les os.” ~ Grégoire de Nysse commente : “Tous les prophètes, en prêtant leur voix à l'Esprit qui parlait en eux, devenaient douceur, en faisant couler de leur gorge, comme d'une source, le miel divin” (*Hom. Ct 14* ; GNO 6, 425)³⁹⁷. »

L'adjectif καλοί, référé aux λόγοι, se retrouve encore en *Pr 22,17*, désignant comme « belles » les paroles des sages et, en hébreu, le terme נֶעַם, « charme, bonté, délices », indique les chemins de délices de Sagesse (*Pr 3,17* ; cf. 2,10). On comprend alors le lien entre la métaphore

³⁹⁷ Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, p. 256.

du miel et la douceur de Sagesse, que le sage introduit, de façon plus explicite, en *Pr* 24,13-14, le miel délectant la gorge et la Sagesse étant la douceur l'âme. Dans la lignée d'Origène³⁹⁸, de nombreux commentaires ont vu dans ce miel « la manducation savoureuse des Écritures dans leur sens littéral et allégorique³⁹⁹. »

Les deux maximes du chapitre 25 constituent, au contraire, une mise en garde : il faut manger le miel avec modération, autrement on risque de s'écoeurer et d'en vomir. Les deux versions, hébraïque et grecque, divergent sensiblement pour le stique *b*, dont l'interprétation reste difficile. La BA commente ainsi cette diversité de traduction :

« Le stique *b* surprend : faut-il comprendre que ces “paroles célèbres” sont le précédent proverbe sur le miel (v. 16) qui invitait à la modération ? Ou bien, au contraire, opposer le miel, dont la consommation excessive fait vomir (v.16) et les paroles célèbres, toujours bonnes à méditer ? ~ Isaac le Syrien, associant les v. 16. 27a. 28, donne cette interprétation dans la ligne d'Évagre : “Il n'est pas bon de trop sonder les paroles de Dieu, le miel, pour n'avoir pas l'impudence de toucher aux choses spirituelles qui dépassent l'âme [...] l'homme doit en revanche rendre gloire, adorer et rendre grâce en silence de ce qu'il lui est donné de comprendre” (23e *Disc. ascétique*). ~ On peut reconnaître en *endóxous* le mot hébreu *kābōd*, répété dans le TM, et en *tīmān* le mot *ḥēqēr* (voir v. 2) ; le stique *b* hébreu est difficile, les traductions de Symmaque et de Théodotion, également obscures, n'offrent guère de secours pour l'interprétation (TM “ni de rechercher gloire sur gloire”)⁴⁰⁰. »

Le rapprochement entre les deux hémistiches de ce proverbe est difficile : *manger trop de miel/pénétrer leur gloire*, en hébreu : כְּבֹדָם. On peut se demander à quoi se rapporte le pronom suffixe pluriel *ām*, « leurs ». Avec Lelièvre et Maillot⁴⁰¹, on peut avancer l'hypothèse suivante : le rédacteur final du livre aurait voulu introduire un écho répétant des termes déjà présents en *Pr* 25,2 : « gloire des rois » et « pénétrer », « scruter ». S'agit-il alors de la gloire des rois ?

On pourrait aussi lire, les consonnes restant inchangées, *kebēdīm*, « pesants, lourds » au lieu de *kebōdām*, et traduire : *résoudre des choses lourdes, des problèmes graves* [est une gloire]. Le traducteur LXX a lu *debārīm*, et non *kebōdām* : « il faut honorer les paroles [ou les choses] célèbres ». D'autres interprètes ont rattaché le *mem* final au mot suivant, *kābōd*, « gloire », qui devient *mekubbād*, « écrasé, accablé⁴⁰² ».

Et encore, la conjonction *w*, qui relie les deux stiques, peut être comprise en tant que de conjonction de coordination, comme « et » ou « mais », ce qui donne deux hémistiches synony-

³⁹⁸ Cf. *Tr. Princ.* 4,2,6.

³⁹⁹ Basile, *In Princ. Pr.* 14 ; Évagre, *Schol. Pr.* 270 ; *Epit.* 24,14 ; PG 17, 228B 1-5 etc. Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, note à *Pr* 24,13-14, p. 296.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 315.

⁴⁰¹ Pour cette partie je suis A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. II, ..., p. 204-205.

⁴⁰² C'est la lecture qu'en fait la Vulgate. Pour toute cette partie, cf. *ibid.*, p. 204-205.

mes ou antithétiques. Lelièvre et Maillot ont ainsi répertorié les diverses interprétations de *Pr* 25,27 :

- *Les deux hémistiches sont synonymes et évoquent des choses qui sont mauvaises.* Le Tg et Syr ont : « ... , à plus forte raison il ne faut pas rechercher des éloges » (litt. des paroles de louange). D'autres versions⁴⁰³ traduisent : « ... pour les hommes rechercher leur propre gloire n'est pas une gloire » ; Barucq : « ... ni rechercher gloire sur gloire ». La Vg traduit : « ... de même celui qui scrute la Majesté sera accablé (*mekubbād*) par la Gloire ». Il s'agit probablement de la reprise d'une tradition du judaïsme que Rashi rappelle : « Manger trop de miel fait allusion aux explications concernant l'œuvre du Char (*Ez* 1) et celle de la Création (*Gn* 1) ; il n'est pas bon de les dévoiler à la foule et aux ignorants qui, intéressés pas ces paroles, demanderont : “qu'y a-t-il au-dessus ? ou bien qu'y a-t-il au-dessous ?” ». Comme la Vg, A.A. Macintosh⁴⁰⁴ interprète : « ... et celui qui recherche la gloire sera affligé » (*mekubbād*). Dans cette ligne d'interprétation, le texte de *Si* 3,21-24⁴⁰⁵ semble bien être un commentaire à *Pr* 25,27 : « Ce qui est trop difficile pour toi, ne le recherche pas... » ; dans la même ligne, R. C. Leeuwen⁴⁰⁶ propose : « ... chercher des choses difficiles n'est pas une gloire. » La BJ traduit : « ... ni de rechercher gloire sur gloire », lisant *kabôd mikkabôd*.
- *Les deux hémistiches évoquent des réalités opposées.* On peut situer ici la traduction LXX : « mais on doit honorer des paroles célèbres ». La Bible de Segond propose : « mais rechercher la gloire des autres est un honneur ». Driver⁴⁰⁷ offre cette interprétation : « ... mais la recherche de la gloire est honorable » ; la TOB glose ainsi : « mais l'étude de choses importantes, c'est important »⁴⁰⁸ ; l'interprétation proposée par Lelièvre et Maillot est la suivante : « ... mais résoudre des problèmes graves (*kebēdīm*, lourds) est une gloire ». Une autre traduction possible est « ... mais scruter des choses difficiles est un honneur⁴⁰⁹. »
- *Autres interprétations.* Certains commentateurs ont corrigé *hēqēr*, “pénétrer”, résoudre, en *hōqar*, « est rare » ; ainsi la Bible de Maredsous et Mac Kane : « ... use donc avec modéra-

⁴⁰³ Lelièvre et Maillot citent NEB/Whybray, BP, BFC, RV.

⁴⁰⁴ Cf. *VT* 1970, pp. 112-114.

⁴⁰⁵ Voici la version de la BJ de ces versets : ²¹ *Ne cherche pas ce qui est trop difficile pour toi, ne scrute pas ce qui est au-dessus de tes forces.* ²² *Sur ce qui t'a été assigné exerce ton esprit, tu n'as pas à t'occuper de choses mystérieuses.* ²³ *Ne te tracasse pas de ce qui te dépasse, l'enseignement que tu as reçu est déjà trop vaste pour l'esprit humain.* ²⁴ *Car beaucoup ont été égarés par leurs spéculations, leur imagination perverse a faussé leurs pensées.*

⁴⁰⁶ Cf. *VT* 36, 1986, pp. 112ss.

⁴⁰⁷ Bib 32, 1951, p. 191.

⁴⁰⁸ Note de la TOB à ce verset : « Texte peut-être altéré. On peut comprendre : abuser d'une chose agréable peut devenir fastidieux, mais ce qui a de l'importance doit toujours garder son intérêt. »

⁴⁰⁹ Cf. note b) de la BJ à ce verset.

tion (ménage) des paroles de louange (élogieuses). » De même la Bible d'Osty, qui, interprétant d'après le grec, comprend : « ... épargne donc les paroles de louange ». Perles (cité par A. A. Macintosh) voit dans *hqr* une racine semblable à l'arabe et signifiant « mépriser » et propose « celui qui méprise la gloire est honoré ». Chouraqui, ne reliant pas les deux versets par une conjonction, traduit : « sonder leur gloire est gloire », et se demande, en note, si cette gloire est celle des justes.

Le stique *b* de *Pr 25,27* offre donc un foisonnement d'interprétations, très diverses et même de sens opposé ; il est difficile d'en privilégier l'une ou l'autre, mais il est intéressant de constater la richesse d'interprétations qui se déploie d'un texte si concis.

Sagesse, humiliation/humilité et gloire : Pr 15,33 ; 18,12 ; 22,4

Passons maintenant à l'analyse de trois proverbes, reliant des réalités qui à première vue semblent contrastantes : la sagesse, la gloire et l'humilité. Un paradoxe émerge de ces passages affirmant qu'avant la gloire il y a l'humilité. Nous avons vu précédemment que le terme עֲנָוָה, revenant dans ces trois maximes, peut assumer les significations d'« humilité » mais également d'« humiliation », selon le sens fondamental de la racine verbale dont il dérive⁴¹⁰.

Voici tout d'abord le texte hébreu de ces trois proverbes et la traduction grecque correspondante, qui propose souvent une interprétation assez libre :

TM - Trad. litt.	LXX – Trad. BA
<p>^{WTT} Pr 15,33</p> <p>יְרֵאת יְהוָה מוֹסֵר חֲכָמָה וְלִפְנֵי כְבוֹד עֲנָוָה</p> <p>La crainte de YHWH, instruction de sagesse et avant la gloire l'humilité/humiliation.</p>	<p>^{BGT} Pr 15,33</p> <p>φόβος θεοῦ παιδεία καὶ σοφία καὶ ἀρχὴ δόξης ἀποκριθήσεται αὐτῇ</p> <p>La crainte de Dieu, c'est l'instruction et la sagesse, et le <u>commencement de la gloire répondra à celle-ci.</u></p>
<p>^{WTT} Pr 18,12</p> <p>לִפְנֵי-שֹׁבֵר יִגְבַּהּ לִב־אִישׁ וְלִפְנֵי כְבוֹד עֲנָוָה</p> <p>Avant le désastre s'élève le cœur de l'homme et avant la gloire l'humilité/humiliation.</p>	<p>^{BGT} Pr 18,12</p> <p>πρὸ συντριβῆς ὑψοῦται καρδιά ἀνδρός καὶ πρὸ δόξης ταπεινοῦται</p> <p>Avant la ruine le cœur de l'homme s'exalte, avant la gloire <u>il s'humilie.</u></p>
<p>^{WTT} Pr 22,4</p> <p>עֲקֵב עֲנָוָה יְרֵאת יְהוָה עֵשֶׂר וְכְבוֹד וְחַיִּים</p> <p>La récompense de l'humilité/humiliation, la crainte de YHWH, richesse, et gloire et vie.</p>	<p>^{BGT} Pr 22,4</p> <p>γενεὰ σοφίας φόβος κυρίου καὶ πλοῦτος καὶ δόξα καὶ ζωὴ</p> <p>Ce qu'engendre <u>la sagesse</u>, c'est la crainte du Seigneur, et la richesse, et la gloire et la vie.</p>

⁴¹⁰ Cf. l'étude sémantique, p. 28-30.

Pr 15,33 et 18,12 affirment que l'humilité ou l'humiliation⁴¹¹ devance la gloire. La LXX semble traduire deux textes différents. Le verset *Pr* LXX 15,33b s'écarte assez de l'hébreu. La BA souligne que « les nombreuses perturbations textuelles de la fin du chap. 15 empêchent d'imputer le phénomène à la seule "liberté" du traducteur⁴¹². » Mais il est aussi important de signaler que certains manuscrits présentent un troisième stique, une sorte d'interprétation du stique b hébreu : « la gloire marche devant les humbles » ou « marche à la rencontre [des humbles⁴¹³] » ; Théodotion et Symmaque suivent le TM : « avant la gloire, l'humilité⁴¹⁴. » Par rapport au TM, le texte grec de *Pr* 18,12 est plus personnalisé : au lieu d'un concept abstrait, עֲנָוָה, « humilité » ou « humiliation », le traducteur parle du cœur de l'homme qui, avant la gloire, s'humilie ou est humilié.

En tout premier lieu, essayons de comprendre le stique *a* de *Pr* 15,33, où la crainte de YHWH est définie comme « correction de sagesse ». Le terme מוֹסֵר, dont nous avons déjà parlé plus haut, peut assumer les valeurs de « discipline, châtement, correction, instruction, avis, leçon » ; on trouve 23 occurrences de ce mot dans le livre des *Proverbes*, où il indique l'instruction, la correction de « ton père » (1,8) ou d'« un père » (4,1 ; 13,1) ou « de YHWH » lui-même⁴¹⁵ (3,11). C'est une instruction à retenir, car elle est « ta vie » (4,13 ; cf. 6,23) ; en effet, elle ouvre un chemin vers la vie (10,17). Sagesse exhorte à accepter, à épouser⁴¹⁶ même, sa discipline, la préférant à l'argent (8,10). Il s'agit, en définitive, d'une instruction, d'une correction, d'une discipline, pour devenir sage (8,33 ; 19,20). Les fous, au contraire, dédaignent sagesse et discipline (1,7 ; cf. 15,5 ; 15,32) ; misère et honte attendent celui qui néglige la discipline, alors que celui qui la garde sera honoré (cf. 13,18). La folie sera le מוֹסֵר, « le châtement », des insensés (16,22). Pour l'auteur des *Proverbes*, ce terme est donc étroitement lié à l'acquisition de la sagesse ou au refus de l'acquiescer.

Mais, comment comprendre la chaîne construite מוֹסֵר הַכְּמָה, « instruction, discipline, correction de sagesse », de *Pr* 15,33, qui est un hapax du TM ? Nous avons vu que le traducteur LXX,

⁴¹¹ Cf. aussi *Pr* 3,34 : *Le Seigneur se moque des railleurs mais aux humiliés donne grâce.*

⁴¹² Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, p. 265.

⁴¹³ *Pr* 11,2 affirme que la sagesse est avec les humbles. La version copte sahidique a : « La gloire marchera devant les humbles et le commencement de la gloire est les prémices de la justice du Seigneur qui gouverne les œuvres » et la version copte sahidique du papyrus Bodmer VI : « La crainte du Seigneur est instruction et sagesse : le commencement de la gloire est prémices de la justice de Dieu. » Cf. A. BARUCQ, *Le livre des Proverbes*, Paris, Gabalda, 1964, p. 138.

⁴¹⁴ Sur ce point cf. BA XVII, *Les Proverbes*, p. 253.

⁴¹⁵ La chaîne construite מוֹסֵר יְהוָה, « instruction, leçon de YHWH », se retrouve seulement en *Dt* 11,2, se référant à tout ce que le Seigneur a accompli en Égypte, en faveur de son peuple.

⁴¹⁶ Le verbe utilisé par l'auteur de *Pr* 8,10 est לָקַח, qui peut signifier aussi « épouser », « prendre comme épouse ». Nous avons déjà remarqué que l'auteur de *Pr* aime employer, au sujet de Sagesse, de termes suggérant une relation d'épousailles.

a coordonné les deux mots : « instruction et sagesse », la juxtaposition des deux mots se trouvant déjà en *Pr* 1,2.7. À la lumière des autres occurrences du mot dans le recueil, nous préférons interpréter la chaîne construite comme « une discipline, une correction qui conduit à la sagesse »⁴¹⁷ ; on pourrait parler de la pédagogie de Sagesse, qui conduit à la vie, à la gloire. Meçûdat David⁴¹⁸ commente ainsi cette maxime : « Le respect [de Dieu] est considéré comme une correction afin d’être attentif à la sagesse. S’il en est ainsi, ce respect est la cause de la sagesse et la précède. Et de même “avant la gloire” il y a, indépendamment de toi, l’humilité, car l’humilité fait arriver la gloire ; ainsi elle précède la gloire⁴¹⁹. »

Mais d’où vient-il, ce constat qu’avant la gloire il y a l’humilité/humiliation, au point que les sages ont composé une maxime ? Probablement cela découle-t-il de l’expérience de la vie humaine. Et on peut encore se demander : à quel personnage biblique le sage songe-t-il pour pouvoir oser une telle affirmation ?

Le vocabulaire employé par le proverbe nous conduit, en effet, à divers personnages. Le premier est Moïse. C’est au moment où Myriam sa sœur, à laquelle se joint son frère Aaron, parle contre lui à cause de la femme kushite qu’il a épousée, que le narrateur désigne Moïse comme un homme « très humble » (TM). Cette qualité est attribuée à Moïse alors qu’il est contesté par sa sœur et son frère : « c’est une qualité qui se perçoit lorsqu’on est publiquement humilié⁴²⁰. » La LXX traduit le mot עָנָו par πρᾶϋς⁴²¹, « doux » :

TM - Trad. litt.	LXX – Trad. BA
<p>^{WTT} Nb 12,3</p> <p>וְהָאִישׁ מֹשֶׁה (עָנָו) [עָנָו] מְאֹד מְכַל הָאָדָם אֲשֶׁר עַל-פְּנֵי הָאָדָמָה</p> <p>Et l’homme Moïse [était] <i>très humble</i> plus que tout adam qui [est] sur la face de la terre.</p>	<p>^{LXT} Nb 12,3</p> <p>καὶ ὁ ἄνθρωπος Μωϋσῆς πρᾶϋς σφόδρα παρὰ πάντας τοὺς ἀνθρώπους τοὺς ὄντας ἐπὶ τῆς γῆς</p> <p>Et l’homme qu’était Moïse était <i>extrêmement doux</i> en comparaison de tous les hommes qui sont sur la terre.</p>

⁴¹⁷ Lelièvre et Maillot proposent trois possibilités de traduction : 1) une correction apportée par la sagesse ; 2) une correction apportée à la sagesse ; 3) une correction pour amener à la sagesse. Cf. A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. I, ..., p. 182.

⁴¹⁸ Rabbi David Althusser, XVII^{ème} siècle.

⁴¹⁹ Cité par A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. I, ..., p. 182.

⁴²⁰ Cf. Ph. LEFEBVRE, *De la Bible hébraïque à la Bible grecque* (LXX), ..., p. 10.

⁴²¹ Cf. F. HAUCK, S. SCHULZ « πρᾶϋς, πρᾶϋτης » in G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *GLNT*, vol. XI, col. 63-80.

Gilles Dorival, dans l'introduction au livre des Nombres de la BA, commente ainsi le choix fait par le traducteur grec :

« [...] *est-il pauvre ou doux ?* La LXX dit que Moïse “était extrêmement doux en comparaison de tous les hommes”. Elle prête ainsi à Moïse une des qualités les plus estimées chez les Grecs, la *praótēs*, la “douceur”. Le mot du TM qui correspond à l'adjectif *praús* est *'ānāw*, qui signifie “pauvre, misérable” ; mais c'est là le mot écrit, le ketib ; il y a un qerēy, un mot lu, *'ānāyw*, de sens discuté ; le yod supplémentaire n'est peut-être là que pour signifier qu'il ne faut pas comprendre *'ānāw* en son sens habituel. Les Targums ont conservé le ketib (“pauvre, humble”). Mais *SifréNb* 101 signale à la fois le sens de “pauvre” et de “paisible”, ce qui rappelle la traduction LXX. On peut donc se demander si, ici, la LXX ne traduit pas le qerēy, auquel elle donne le même sens que *SifréNb*⁴²². »

Moïse est donc « humilié » et « humble » (TM) ; c'est un homme « pauvre » ou « doux », « paisible » (LXX). Les deux mots⁴²³ reviennent dans le *Ps* 45. Le roi messie, décrit comme le plus beau entre les fils de l'homme, est invité à chevaucher sur son char pour la cause de la vérité, de l'humilité (TM : עֲנָוָה) ou de la douceur (LXX : πραῦτης), et de la justice. C'est le deuxième personnage, à qui le mot עֲנָוָה est attribué.

Revenant à Moïse, il est important de signaler que, dans la suite du récit, YHWH lui-même, descendu dans une colonne de nuée, adresse une sorte de réprimande solennelle à Myriam et Aaron, en défense de son serviteur. Dans ce passage du livre des Nombres, la LXX présente une occurrence supplémentaire du mot δόξα par rapport au TM (cf. *Nb* 12,8). Voici la traduction de *Nb* 12,6-8, dans les deux versions :

TM - Trad. litt.	LXX – Trad. BA
<p>וַיֹּאמֶר שְׁמֹעוּנָא דְבַרִּי אִם־יְהִיֶּה נְבִיאֲכֶם יְהוָה בְּמִרְאָה אֱלֹוֹ אֲתוֹדֵעַ בְּחִלּוֹם אֲדַבֵּר־בּוֹ :</p> <p>לֹא־כֵן עֲבַדְי מֹשֶׁה בְּכָל־בֵּיתִי נְאֻמָּן הוּא :</p> <p>כִּי אֶל־פֶּה אֲדַבֵּר־בּוֹ וּמִרְאָה וְלֹא בְּחִידֹת וְתַמְנֵת יְהוָה יִבִּיט וּמְדוּעַ לֹא יֵרְאוּתָם לְדַבֵּר בְּעַבְדִּי בְּמֹשֶׁה :</p>	<p>καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς ἀκούσατε τῶν λόγων μου ἂν γένηται προφήτης ὑμῶν κυρίῳ ἐν ὁράματι αὐτῷ γνωσθήσομαι καὶ ἐν ὕπνῳ λαλήσω αὐτῷ</p> <p>οὐχ οὕτως ὁ θεράπων μου Μωσῆς ἐν ὄλῳ τῷ οἴκῳ μου πιστός ἐστιν</p> <p>στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ ἐν εἶδει καὶ οὐ δι' αἰνιγμάτων καὶ τὴν δόξαν κυρίου εἶδεν καὶ διὰ τί οὐκ ἐφοβήθητε καταλαλήσαι κατὰ τοῦ θεράποντός μου Μωσῆ</p>

⁴²² Cf. BA IV, *Les Nombres*, p. 80-81.

⁴²³ L'évangéliste Matthieu attribuera ces deux qualités à Jésus de Nazareth : ὅτι πραῦς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ, « Je suis doux et humble de cœur » *Mt* 11,29.

<p>⁶ Et Il dit : Écoutez, s'il vous plaît, mes paroles. S'il y un prophète de YHWH parmi vous, c'est <u>dans une vision</u> que je me fais connaître, <u>dans un songe</u> je parlerai avec lui.</p> <p>⁷ Non pas ainsi (de) mon serviteur Moïse. Dans toute ma maison , il est fidèle.</p> <p>⁸ Bouche à bouche Je parle avec lui <i>en vision</i> et non pas dans des énigmes, <i>et il regarde l'image de YHWH</i>. Et pourquoi n'avez-vous pas craint de parler contre mon serviteur, contre Moïse?</p>	<p>⁶ Et il leur dit : Écoutez mes paroles : lorsqu'il y aura chez vous un prophète pour Seigneur, <u>dans une vision</u> je serai connu de lui et <u>en rêve</u> je lui parlerai.</p> <p>⁷ Ce n'est pas ainsi qu'est mon serviteur Moïse ; dans ma maison toute entière c'est mon homme de confiance.</p> <p>⁸ Bouche contre bouche je lui parlerai, dans une <u>forme visible</u> et non par énigmes, et <u>il a vu la gloire de Seigneur</u>. Et pourquoi n'avez-vous pas craint de parler contre mon serviteur Moïse ?</p>
--	--

Dans le TM, Moïse regarde *l'image* de YHWH, יהוה תמונתו, alors que la LXX dit explicitement qu'il a vu la *gloire* du Seigneur : καὶ τὴν δόξαν κυρίου εἶδεν. Et l'on peut se demander : en définitive, qu'a-t-il vu, Moïse ? La gloire ou l'image, la forme visible, du Seigneur⁴²⁴ ?

Intéressante est la note de la TOB pour ce verset :

« Le mot *temouna*, “forme, silhouette”, pourrait désigner, comme en *Ex* 33,20-23, une personne vue de dos. La *forme* se distingue en tout cas de la *face* du Seigneur, que Moïse, pas plus qu'un autre homme, ne pourrait voir sans mourir. »

Le terme תמונתו, qui peut signifier aussi « apparence » ou « représentation plastique », ne revient que 10 fois dans toute la Bible hébraïque. Le mot apparaît surtout dans le livre du Deutéronome, où on compte 6 occurrences sur les 10 mentionnées. L'auteur de ce dernier livre de la Torah ne se lasse de répéter le commandement d'*Ex* 20,4 et de *Dt* 5,8 : « tu ne te feras aucune représentation, aucune image » (cf. *Dt* 4,16.23.25). La motivation, donnée à cette interdiction, est liée à la nature même de la théophanie : lorsque YHWH a parlé à l'Horeb, du milieu du feu, les Israélites ont entendu uniquement sa voix, ils n'ont vu aucune image de Lui (cf. *Dt* 4,12.15). La LXX rend généralement ce terme par ὁμοίωμα (7 fois sur 10), mais une fois on trouve comme son équivalent le terme μορφή (cf. *Jb* 4,16) et deux fois le mot δόξα, en *Nb* 12,8 et *Ps* 17,15. La traduction du terme תמונתו par δόξα permet d'envisager un lien textuel, aussi bien en hébreu qu'en grec, entre ces deux passages. Comme pour *Nb* 12,8, on constate aussi pour *Ps* 17,15 une variante entre le TM et la traduction LXX :

⁴²⁴ La BA commente ainsi le v. 12,8 : « voit-il l'image de YHWH ou a-t-il vu la gloire de Seigneur ? Selon le TM, Moïse “voit l'image de YHWH” (*temūnāb*), là où la LXX affirme qu'“il a vu la gloire de Seigneur”. Le mot du TM, *temūnāb*, est compris de diverses manières : la “ressemblance” de YHWH (Targ. N. et O.), son “apparence” (Targ. Jo.), “sa figure” (J. de Vaulx), sa “forme” même (P.J. Budd). » BA IV, *Les Nombres*, p. 81.

TM - Trad. litt.	LXX – Trad. J.-L. Vesco
<p>WTT Ps 17,15</p> <p>אֲנִי בַצְדֵק אֶחְזֶה פָּנָיֶךָ אֲשַׁבְּעָה בְּהִקְיִי תְמוּנָתְךָ</p> <p>Moi, en justice, <i>je contemplerai</i> ton visage, <i>Je me rassasierai</i>, au réveil, de <i>ton image</i></p>	<p>LXT Ps 16,15</p> <p>ἐγὼ δὲ ἐν δικαιοσύνῃ ὀφθήσομαι τῷ προσώπῳ σου χορτασθήσομαι ἐν τῷ ὀφθῆναι τὴν δόξαν σου</p> <p>Mais moi, dans la justice, <i>j'apparaîtrai</i> devant ton visage, <i>je serai rassasié</i> quand m'apparaîtra <i>ta gloire</i></p>

La traduction LXX du psaume diverge sur plusieurs points : les verbes sont au passif ; le traducteur a introduit un jeu de mots employant deux formes du même verbe : ὀφθήσομαι/ὀφθῆναι ce qui souligne davantage la corrélation entre προσώπων σου, « ton visage », et δόξα σου, « ta gloire » ; en hébreu, les termes mis en relation sont le visage et l'image ; en grec disparaît le nom verbal, un infinitif construit du *hiphil*, בְּהִקְיִי, « au réveil⁴²⁵».

En hébreu, le verbe חָזַק, « voir », « contempler », est le verbe de la vision prophétique ; ce verbe est employé entre autres en *Ex* 24,11. Moïse, avec Aaron et les soixante-dix anciens, montèrent, suivant l'ordre du Seigneur, sur la montagne du Sinaï. Ces privilégiés, parmi les fils d'Israël, « virent le Dieu d'Israël » (v. 10 : וַיִּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל) et « contemplèrent Dieu » (v. 11 : וַיַּחְזִיזוּ אֶת-הַתְּהַלְּלִים). Le psalmiste, qui a déjà affirmé que « les hommes droits contemplent sa face » (*Ps* 11,7), semble songer à l'expérience de Moïse au Sinaï, lorsqu'il parlait face à face avec YHWH et regardait son image (*Nb* 12,8). Le psalmiste verra Dieu, il sera rassasié par la contemplation du visage de YHWH. Il se rassasiera de son image et cette vision le comblera. Le Tg parle ici de « la gloire de ton visage⁴²⁶. » Le psalmiste désire ardemment habiter la maison de YHWH, pour contempler sa bonté (*Ps* 27,4), car c'est au sanctuaire qu'on contemple YHWH et qu'on voit sa force et sa gloire (*Ps* 63,3).

Il est encore important de souligner, comme le fait remarquer la BA, que l'expression « Moïse a vu la gloire du Seigneur » de *Nb* 12,8 semble faire référence à *Ex* 24,17, là où la gloire du Seigneur apparaît sous une forme visible⁴²⁷. L'hébreu a : וַיִּמְרָאָה כְּבוֹד יְהוָה ; et le grec : εἶδος

⁴²⁵ Jean-Luc Vesco commente ainsi : « Le réveil auquel le v. 15 du *Ps* 17 fait allusion a suscité bien des commentaires. [...] De quel réveil le psalmiste parle-t-il ? D'un simple réveil matinal, symbole du salut après une nuit passée au sanctuaire ? Le psalmiste va vraisemblablement plus loin. Au châtement des impies qui, après leur temps de vie, disparaîtront en laissant leur reste à leurs descendants, correspond un réveil où le juste sera comblé. À plusieurs reprises le verbe *qys*, au Hi, désigne le réveil de la résurrection (*Jr* 51,39.57 ; *Jb* 14,12 ; *Is* 26,19 ; *Dn* 12,2). Le juste connaîtra ce réveil, il vivra avec Dieu une intimité qui le rassasiera. » Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, ..., t.1, p. 192.

⁴²⁶ Pour ce paragraphe cf. *ibid.*, p. 192.

⁴²⁷ Cf. BA IV, *Les Nombres*, p. 67.

τῆς δόξης κυρίου. La gloire du Seigneur, vue par Moïse et le fils d'Israël, a l'aspect d'un feu dévorant⁴²⁸. Et c'est un homme « humble », voire « humilié », qui contemple la gloire de YHWH. Le mouvement d'humiliation, souligné par ce passage – un homme humilié contemple la gloire –, nous semble être très important pour la suite de notre recherche.

Le vocabulaire de l'humiliation est employé par l'auteur biblique pour désigner un autre personnage : il s'agit du Serviteur souffrant d'Isaïe. Ce mystérieux Serviteur est מְעִנָּה, « humilié » (Is 53,4), et le מוֹסֵר שְׁלוֹמֵנוּ, le « châtiment de notre paix », tout aussi mystérieux, est sur lui (53,5). Maltraité, le serviteur « s'humilie », נִעְנָה, (53,7). Le vocabulaire n'indique pas un désir de modestie, mais plutôt une « flétrissure sociale, une humiliation publique » : « le serviteur porte consciemment une humiliation : la sentence qui devait frapper tout le monde⁴²⁹ » est sur lui. On pourrait affirmer avec Françoise Mies que « le corps souffrant, dans l'Ancien Testament, abrite [...] la présence du Seigneur ; ce que, dans un autre contexte, on appellerait la Shekhinah⁴³⁰. » C'est probablement pour cela que YHWH affirme que le serviteur réussira, prospérera. Il sera même exalté. Et c'est en ayant à l'arrière-fond ce personnage énigmatique, décrit par le prophète, que Pr 22,4⁴³¹ prend tout son épaisseur : récompense de l'humiliation est la crainte de YHWH, avec richesse, et gloire et vie.

À ces occurrences du mot עֲנָה, s'ajoute un hapax qu'on trouve au verset 1 du Ps 132. Il s'agit de l'infinitif pual du verbe עָנָה, indiquant littéralement l'« être humilié » de David :

שִׁיר הַמַּעֲלוֹת זְכוֹר־יְהוָה לְדָוִד אֵת כָּל-עֲגוֹתָיו	Chants des montées. Souviens-toi, YHWH, pour David, de toute son humiliation (Ps 132,1)
--	---

Jean-Luc Vesco commente ainsi : « le mot désigne à la fois l'humiliation que Dieu envoie et l'affliction qu'éprouve celui qui en est l'objet. Si celui-ci l'accepte, on peut parler d'«humilité». C'est le sens que la LXX et la Syr ont compris en vocalisant différemment l'hébreu consonantique du Ps 132,1. Il s'agit alors de l'humilité de David, attitude idéale du roi, dont Dieu doit se souvenir⁴³². » Dans ce psaume, David est appelé, עַבְדְּךָ, « ton serviteur » (cf. v. 10), c'est-à-dire serviteur de YHWH.

⁴²⁸ Nous reviendrons, dans un autre chapitre, sur les textes de l'Exode concernant la gloire du Seigneur.

⁴²⁹ Cf. Ph. LEFEBVRE, *De la Bible hébraïque à la Bible grecque* (LXX), ..., p. 10.

⁴³⁰ F. MIES, « Le corps souffrant dans l'Ancien Testament », *RivB*, (2006) vol.54 1 4, p. 290.

⁴³¹ Probablement c'est en ayant en mémoire ce proverbe, qui voit la gloire comme une récompense de l'humiliation, que l'on peut comprendre le stique supplémentaire de Pr LXX 26,11A : « Il y a une honte qui mène au péché et il y a une honte qui est gloire et grâce. » Cf. aussi Si 4,21.

⁴³² Cf. J.-L. VESCO, *Le Psautier de David*, tome 2, « Lectio Divina 211 », Paris, Cerf, 2006, p. 1233.

À la lumière de tous ces passages, nous pourrions proposer une interprétation différente du mot עֲנָה employé dans Ps 18,36, que la LXX traduit par παιδεία σου, « ta discipline » ou « ta correction ». À première vue la traduction que je propose pourrait sembler audacieuse, mais elle n'est que le résultat du parcours dessiné par les mots que nous avons suivis jusqu'ici, l'AT étant lu à la lumière du Nouveau :

וְתַתְּנֵה לִי מִגְּדוֹן יְשׁוּעָה וְיְמִיְנֶךָ תִּסְעָדֵנִי וְעֲנֹתֶךָ תִּרְבְּנֵנִי:	« Et tu me donnes le bouclier de ton salut, et ta droite me soutient et <i>ton humiliation</i> me grandit. »
--	--

Ce verset fait émerger un dernier personnage à qui est attribué la עֲנָה : il s'agit de YHWH, un Dieu qui s'abaisse, dont l'humilité/humiliation « grandit » l'homme.

Un abaissé d'esprit obtient la gloire : Pr 29,23

Pr 29,23 est la dernière maxime du livre des *Proverbes* comportant la mention du mot כְּבוֹד, « gloire ». Encore une fois, le texte de la LXX diverge sensiblement du TM :

TM - Trad. litt.	LXX – Trad. BA
<p>^{WTT} Pr 29,23</p> <p style="text-align: center;">גָּאֹוֹת אָדָם תִּשְׁפִּילְנָו וְשִׁפְלֵ-רוּחַ יִתְמַךְ כְּבוֹד</p> <p>L'orgueil d'un adam l'abaisse et <i>l'abaissé de souffle</i> (d'esprit) obtiendra la gloire</p>	<p>^{BGT} Pr 29,23</p> <p style="text-align: center;">ὕβρις ἄνδρα ταπεινοῖ τοὺς δὲ ταπεινόφρονας ἐρεΐδει δόξη κύριος</p> <p>L'insolence humilie un homme, <i>les humbles d'esprit,</i> <u>le Seigneur</u> les <u>soutient</u> par [sa] gloire</p>

Le grec présente le pluriel *les humbles d'esprit* et introduit l'idée, par l'ajout du mot κύριος et du verbe ἐρεΐδω, que c'est le Seigneur qui soutient, par sa gloire, ces hommes, humbles d'esprit. La BA commente ainsi la version grecque de ce proverbe :

« “les humbles d'esprit” : *tapeinóphrōn* est un hapax LXX mais le verbe correspondant se lit en Ps 130 (131),2, psaume de l'humble par excellence ; cet adjectif est repris en IP 3,8. ~ “le Seigneur” : trait religieux propre à la LXX, stique b TM, “l'humble d'esprit (*shepal-rūah*)” obtiendra la gloire. [...]. Un commentaire souligne le trait religieux en éclairant ce proverbe par IR 2,30 LXX : Dieu lui-même déclare qu'il glorifiera ceux dont la louange et la vie lui rendent gloire (PG 17, 248D-249A)⁴³³. »

Le proverbe hébreu présente une structure chiasmique plus évidente que la maxime en grec, l'orgueil et la gloire se trouvant aux extrémités du stique :

⁴³³ Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, p. 336.

A) l'orgueil de l'homme B) l'abaisse B') et l'abaissé d'esprit A') obtient la gloire⁴³⁴.

Le stique hébreu joue sur la répétition du verbe שָׁפַל, « être ou devenir bas », « être humilié, abaissé », et l'adjectif שָׁפָל, « bas, humble », « humilié, rabaisé ».

La racine שָׁפַל revient 69 fois⁴³⁵ dans la bible hébraïque. Dieu est souvent le sujet de ce verbe : Anne chante, dans son cantique, que c'est YHWH qui abaisse et qui élève (1S 2,7 ; cf. Ps 75,8) ; le Seigneur abaisse les orgueilleux (2S 22,28) et les méchants (Ps 147,6) mais Il relève les humiliés (Jb 5,11). C'est en effet YHWH qui voit les humbles (Ps 138,6), car Il est élevé. Dans le livre du prophète Isaïe, la racine est présente 18 fois⁴³⁶ pour annoncer que YHWH abaissera l'arrogance et l'orgueil de tout homme qui s'élève. C'est comme un refrain que le prophète ne se lasse de répéter de maintes manières. YHWH abaissera les esprits hautains et « tout ce qui est élevé, sera abaissé » (cf. Is 2,12). La formule sera reprise par Ezéchiel, qui la modèle en chiasme : « ce qui est abaissé sera élevé ; ce qui est élevé sera abaissé⁴³⁷ » (Ez 21,31 ; cf. aussi 2S 22,28 et Ps 18,28). Le sage forge la formule en maxime affirmant que c'est l'orgueil qui abaisse l'homme.

Étonnante est la dernière occurrence du terme שָׁפַל dans le livre d'Isaïe. Il s'agit d'une déclaration solennelle de YHWH, qui, utilisant les mêmes expressions, proclame sa proximité avec les humiliés :

<p>WTT Is 57,15</p> <p>כִּי כֹה אָמַר רָם וְנִשְׂא שָׁכַן עַד וְקָדוֹשׁ שְׁמוֹ מְרוֹם וְקָדוֹשׁ אֶשְׁכֹּן וְאֶת־דָּבָא וְשָׁפַל־רוּחַ לְהַחְיֹת רוּחַ שָׁפְלִים וּלְהַחְיֹת לֵב נִדְבָאִים</p>	<p>car ainsi a dit celui qui est haut et élevé, <u>demeurant en éternité</u> et saint (est) son nom haut et saint je demeure et avec l'écrasé et l'abaissé de souffle, pour faire vivre le souffle des abaissés, et pour faire vivre le cœur des écrasés.</p>
---	--

Le verset mentionne deux fois le mot שָׁפַל : YHWH, le Dieu trois fois saint, tout en demeurant dans les hauteurs, demeure aussi avec « l'abaissé de souffle », pour faire vivre « le souffle des abaissés » ! Le lien textuel entre ce passage d'Isaïe et Pr 29,23 semble plus qu'évident ; en effet, la chaîne construite שָׁפַל־רוּחַ, « l'abaissé d'esprit », est présente uniquement en Proverbes (Pr

⁴³⁴ La Vg inverse les sujets et les compléments : *superbum sequitur humilitas et humilem spiritu suscipiet gloria* : « l'humiliation accompagne l'orgueilleux et la gloire soutiendra l'humble d'esprit. » Cf. A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. II, ..., p. 293.

⁴³⁵ Cf. K. ENGELKEN, « שָׁפַל šāfēl », *GLAT*, vol IX, 2009, col. 837-845.

⁴³⁶ Is 2,9.11.12.17 ; 5,15 (2x) ; 10,33 ; 13,11 ; 25,11.12 ; 26,5 (2x) ; 29,4 ; 32,19 ; 40,4 ; 57,9.15 (2x).

⁴³⁷ Jésus répétera cette même maxime en la personnalisant : « Quiconque s'élèvera sera abaissé, et quiconque s'abaissera sera élevé » (Mt 23,12).

16,19⁴³⁸ et 29,23) et dans ce verset isaïen, où le prophète introduit un jeu de mot entre « l'abaissé de souffle » et « le souffle des abaissés ».

Le texte isaïen est paradoxal, car il pose d'emblée une équivalence étonnante : YHWH, qui demeure haut et élevé, demeure tout autant avec l'écrasé, l'abaissé. Dans notre verset, l'idée de hauteur, d'élévation, revient trois fois, bien qu'avec des mots différents : le participe *qal* קָל, « haut placé », le participe *niphal* נִפְּלָא, « élevé », et le substantif מְרוֹם, « hauteur ». Le verbe « demeurer » est présent deux fois, comme deux fois sont répétés les mots « saint⁴³⁹ », « abaissé » et « écrasé ». YHWH, tout en étant haut et élevé comme son trône (cf. *Is* 6,1), demeure donc avec l'abaissé et l'écrasé.

C'est là une déclaration solennelle du Seigneur. Et il ne s'agit pas d'une simple proximité bienveillante, mais d'un « être avec », d'un « demeurer » avec l'écrasé, l'humilié, afin de lui redonner du souffle, de lui redonner la vie. Le prophète utilise un verbe à forte connotation : שָׁכַן, « habiter, demeurer ». YHWH est, de façon majeure, le sujet de ce verbe porteur d'une promesse inouïe : le Seigneur *habitera* au milieu des Israélites dans le sanctuaire (cf. *Ex* 25,8 ; 29,45 ; *Nb* 35,34) ; il *demeurera* à Jérusalem, lieu que le Seigneur a choisi pour y faire habiter son nom (cf. *Dt* 12,5.11 ; 14,23 ; 16,2.6.11 ; 26,2 ; *1Ch* 23,25 ; *Ps* 58,17 ; 135,21 ; *Za* 2,14-15 ; 8,3). En outre, la sortie du peuple d'Égypte est liée à cet engagement sans pareil du Seigneur vis-à-vis de son peuple : « je les ai fait sortir... pour demeurer au milieu d'eux... à jamais » (cf. *Ex* 29,46 ; *IR* 6,13 ; *Ez* 43,7.9). Le psalmiste exprimera l'espérance que la gloire va de nouveau *demeurer* dans le pays (*Ps* 85,10), comme jadis elle *a demeuré* sur le mont Sinaï (*Ex* 24,16).

Le verset d'*Is* 57,15 est le seul passage biblique affirmant que YHWH demeure avec l'écrasé, l'abaissé de souffle. À quel personnage biblique le prophète pense-t-il ? L'auteur de cette troisième partie du livre d'Isaïe a probablement devant ses yeux la figure du Serviteur, dont quatre poèmes lyriques, dans les chapitres précédents, ont chanté le sort. Cette figure isaïenne est, en quelque sorte, le symbole de tous les hommes écrasés et humiliés. À propos de ce Serviteur, qui semble subir le comble de l'humiliation (cf. *Is* 53,7), YHWH déclare qu'il sera haut placé, élevé et exalté à l'extrême (cf. *Is* 52,13). Les mêmes verbes, qui reviennent pour désigner le trône de Dieu (*Is* 6,1) et YHWH lui-même (*Is* 57,15), définissent ici l'étonnante exaltation du Serviteur humilié.

Et on peut encore se demander : quelle est l'identité de l'homme qui saisit la gloire et que le sage nomme avec les termes « abaissé d'esprit » ?

⁴³⁸ La maxime de *Pr* 16,19 exprime la même idée, c'est une sorte de variation sur le même thème :

טוֹב שְׁפַל־רוּחַ אֶת־(עֲנִיִּים) [עֲנִיִּים] מְחַלֵּק שְׁלַל אֶת־גִּבּוֹרִים :	Bon être humilié (litt. abaissé de souffle) avec les humiliés, que partager le butin avec les orgueilleux.
--	--

⁴³⁹ Sur la racine קדש, « saint », cf. W. KORNFIELD, H. RINGGREN, « קדש qdš », *GLAT*, vol. VII, 2007, col. 835-865.

Pour l'identité du personnage se cachant derrière « l'abaissé de souffle » de *Pr* 29,23, je propose une hypothèse, émergeant de l'étude des occurrences de ce mot, et qui me semble être assez probante. Le terme שָׁפַל est mis sur les lèvres de David en *2S* 6,22, comme nous l'avons déjà remarqué dans l'enquête sémantique du premier chapitre. Après avoir fait monter l'arche à Jérusalem, dansant devant elle, David adresse une riposte à sa femme Mikal, qui l'a traité avec mépris, en lui disant : « Et je serai avili encore plus que ceci et je serai abaissé à mes yeux, mais près des servantes dont tu parles, auprès d'elles, je serai glorifié. »

David se définit comme un homme qui sera « abaissé », mais qui sera aussi glorifié auprès des servantes. Deux des racines verbales employées par David sont là pour indiquer le mouvement d'abaissement : קָלַל et שָׁפַל, et une pour dévoiler le mouvement d'exaltation : כָּבַד. Le mouvement d'abaissement et de glorification décrit ici semble donc bien caractériser la figure de David, au moment où il entre à Jérusalem comme roi-messie, dansant devant l'arche de YHWH.

Le proverbe affirme clairement que l'abaissé de souffle obtient la gloire. Le verbe תָּמַךְ assume les valeurs⁴⁴⁰ de « saisir, obtenir, atteindre », mais aussi de « tenir, soutenir ». Dans le TM, on compte 21 occurrences de ce verbe ; 9 occurrences du mot apparaissent dans le livre des *Proverbes* (*Pr* 3,18 ; 4,4 ; 5,5 ; 5,22 ; 11,16^{2x} ; 28,17 ; 29,23). La première occurrence de ce verbe, au début du livre, est référée à Sagesse. Elle est un arbre de vie pour ceux qui s'en emparent et ceux qui la saisissent sont heureux (cf. 3,18) : Sagesse est donc une propriété d'une grande valeur à garder précieusement. Nous avons parlé plus haut de la femme de grâce qui saisit la gloire (11,16). *Pr* 5,22 mentionne le sort du méchant qui est tenu par les liens de son péché (cf. 5,22) ; et, à la fin du recueil, dans la maxime qui nous intéresse ici, le sage met en scène cet humble d'esprit qui obtiendra la gloire. Ils sont donc deux les personnages qui, dans le recueil, saisissent la gloire : une femme « de grâce » et un homme « abaissé de souffle ».

Dans les Psaumes et dans le Deutéro-Isaïe, la racine verbale a Dieu pour sujet : David, qui semble être le chanteur des *Ps* 16, 17, 41 et 63, affirme que Dieu « assure » son lot, sa récompense (*Ps* 16,5), car ses pas « tiennent », « sont sûrs », dans les sentiers du Seigneur (*Ps* 17,5) ; YHWH le « soutient » dans son intégrité (*Ps* 41,13) ; Il le « soutient » par sa droite (63,9). Le verbe revient ensuite deux fois dans le livre d'Isaïe. YHWH réitère au Serviteur ce soutien déjà promis à David : « Je te soutiens par ma droite de justice » (*Is* 41,10) ; « voici mon serviteur que je soutiens » (*Is* 42,1).

La convergence des racines verbales telles que שָׁפַל, תָּמַךְ, et כָּבַד, présentes dans les passages bibliques mentionnés, nous conduit une fois encore sur les pas de David et du Serviteur.⁴⁴¹ La

⁴⁴⁰ Sur cette racine, cf. L. RUPPERT, « תָּמַךְ tāmāk », *GLAT*, vol. IX, 2009, col. 1133-1138.

⁴⁴¹ A. ROBERT avait déjà signalé des « attaches littéraires » entre *Pr* 1-9 et les passages isaïens relatifs au Serviteur. Cf. « Les attaches littéraires bibliques de Prov. I-IX », *RB*, (1933), n. 3, p. 358s.

maxime de l'abaissé d'esprit, qui obtient la gloire, prend toute son épaisseur de sens à la lumière de ces deux personnages bibliques : David, le messie de YHWH, et le Serviteur, que le Seigneur appelle : בְּחִירִי, « mon élu ».

Conclusion du troisième chapitre

Dans ce chapitre, nous nous sommes intéressés aux occurrences des termes כְּבוֹד/כְּבוֹד dans le livre des *Proverbes* et à leur traduction dans la LXX, correspondant aux mots τιμή/τιμάω et δόξα/δοξάζω. Nous nous limitons, dans ce bilan conclusif, à résumer en grandes lignes ce qui a émergé de notre étude.

Nous avons constaté que, dans *Proverbes*, le terme כְּבוֹד, « gloire », est très étroitement lié au mot חָכְמָה, « Sagesse ». Dans le recueil, en effet, le sage tisse d'innombrables liens textuels entre ces deux réalités. La grande valeur de Sagesse est bien soulignée en grec par l'adjectif τίμιος au comparatif : Elle vaut plus que les pierres précieuses et les perles. Mais encore plus : Elle est « hors de prix ». Le sage invite donc son disciple à choisir Sagesse, à entrer avec elle dans une relation de réciprocité, se fondant sur l'honneur et l'amour. À celui qui entre dans cette relation d'épousailles avec Elle, Sagesse accordera « richesse, gloire et vie ».

Nous nous sommes ensuite intéressés à une différence entre le texte grec et l'hébreu : là où le grec affirme que Sagesse, avec la richesse et la vie, engendre la gloire, l'hébreu dit que ces réalités sont plutôt la récompense de l'humiliation. Le TM montre l'existence d'un lien entre sagesse, humiliation et gloire, cette dernière dépendant des deux autres. Ces deux thématiques – la réciprocité dans l'honneur et dans l'amour et le lien existant entre l'humiliation et la gloire – sont des éléments qui semblent être particulièrement intéressants pour la suite de notre enquête.

Le vocabulaire כְּבוֹד/δόξα a fait émerger ensuite des personnages féminins, liées à la Sagesse : un petit animal, l'abeille, désirée et tenue en honneur par tous, qui s'est distinguée en honorant Sagesse ; la mère honorée qui a exhorté ses sept fils à ne pas craindre le martyr ; la femme gracieuse et la femme vaillante, qui nous ont conduits vers Ruth, cette femme moabite, comparée aux matriarches Rachel et Léa. Comme ces dernières, la femme de Booz, tout en étant une étrangère, devient la matriarche de la maison de David.

En lien avec le personnage de Sagesse, enfantée avant les abîmes et les sources d'eaux, une question a fait l'objet de notre recherche : les sources d'eaux que le sage a définies comme « glorieuses ». L'enquête sur les mots composant le stique de *Pr* 8,24 nous a conduits vers les sources primordiales de la Genèse et vers les sources eschatologiques du nouveau temple d'Ezéchiel : une source qui purifie du péché et de la souillure, qui guérit les eaux des mers, redonnant vie à tout être vivant et apportant abondance de fruits. À la promesse d'une source d'eaux vives est liée une

parole inouïe de YHWH : Il demeurera pour toujours au milieu des Israélites. Le sanctuaire sera le signe de cette présence du Seigneur au milieu de ses fils.

L'analyse des maximes successives a fait émerger la gloire de l'homme. Obtient la gloire l'homme qui garde l'avertissement de Sagesse, qui partage avec elle la qualité d'être « sage ». Il s'agit d'un homme qui, comme le Seigneur, est « long de nez », longanime. Il obtient la gloire, celui qui a marché sur des sentiers de justice. Deux proverbes affirment que les cheveux blancs sont la splendeur (TM), la gloire (LXX), des anciens.

Les proverbes sur la gloire de Dieu et la gloire du roi ont fait apparaître, d'une part, la figure d'un roi pacifique au peuple nombreux et, d'autre part, celle de Dieu cachant la parole. L'enquête menée sur les mots pour découvrir le mystère de cette parole « cachée », nous a dévoilé deux personnages que Dieu prend le soin de « cacher » : son Messie, caché à l'ombre de ses ailes, et le Serviteur, caché dans son carquois. La parole que Dieu cache assume ainsi une dimension éminemment personnelle.

Les quatre dernières occurrences du livre des Proverbes ont révélé de nouveau le lien entre Sagesse, gloire et humiliation. À deux reprises le sage affirme qu'avant la gloire vient l'humiliation/humilité, la gloire étant la récompense de cette humilité/humiliation. Le vocabulaire employé par le sage a conduit notre enquête principalement vers deux personnages : Moïse, homme humilié et doux, qui voit la gloire du Seigneur, et le Serviteur humilié d'Isaïe. Le dernier proverbe traite de l'abaissé de souffle qui obtient la gloire. Pour l'identité de cet homme, abaissé de souffle, l'enquête menée a de nouveau dirigé nos pas vers David et le Serviteur.

En dernière analyse, il me semble important de souligner combien les passages bibliques étudiés jusqu'à présent focalisent, avec insistance, l'attention du lecteur vers des personnages, en voulant quasiment souligner que la gloire n'est pas une réalité abstraite, mais plutôt une réalité qui concerne la « chair » de l'homme. La gloire concerne, en fait, des personnes, voilà pourquoi elle est souvent référée à des personnages bibliques. La recherche menée dans ce chapitre a fait apparaître les personnages suivants :

- Dame Sagesse qui donne richesse, gloire et vie, et avec qui s'instaure une réciprocité dans l'honneur et dans l'amour ;
- La femme de grâce et l'abaissé d'esprit qui remportent la gloire ;
- Le roi pacifique, dont le peuple nombreux constitue la gloire ;
- Moïse, homme humilié et doux, qui demande à voir la gloire du Seigneur ;
- David, fort et vaillant, messie caché, qui s'humilie et qui sera glorifié aux yeux des servantes ;
- Le Serviteur caché d'Isaïe, précieux aux yeux de YHWH ; Serviteur que le Seigneur soutient et qui sera exalté, élevé ;

- YHWH, le Dieu très haut et élevé, qui demeure avec l'écrasé, l'abaissé de souffle ; un Dieu qui désire habiter au milieu des hommes et dont l'humiliation « grandit » l'homme.

Le livre des Proverbes se termine sur une affirmation incompréhensible pour le monde grec : l'humiliation⁴⁴² précède la gloire. Cette humiliation a son fondement en Dieu lui-même qui s'humilie, qui descend, pour demeurer avec l'écrasé et l'humilié, afin de leur donner une vie sans fin.

Nous avons jusqu'à présent analysé les occurrences de la racine כָּבַד, dans sa signification de poids, puis d'honneur, en nous penchant sur la notion de τιμή, dans le monde grec et en particulier dans la LXX. À la suite de ce premier travail, il nous a semblé intéressant de regarder de près comment l'auteur des *Proverbes* déploie cette racine dans son recueil. Le détour par les *Proverbes* nous a semblé essentiel car nous y avons décelé des thèmes fort intéressants : la réciprocité, dans l'honneur et l'amour, entre Sagesse et celui qui la choisit ; le paradoxe de l'humiliation qui précède la gloire et de l'abaissé d'esprit qui saisit la gloire ; le paradoxe d'un Dieu haut et élevé, demeurant avec les humiliés (*Is 57,15*).

L'enquête de vocabulaire sur les maximes affirmant que l'humiliation précède la gloire et que l'abaissé d'esprit obtient la gloire, nous a conduits à des personnages bibliques bien précis : Moïse, David, le Serviteur d'Isaïe. Il semble bien que le sage ait forgé sa maxime en ayant à l'esprit la parabole de vie de ces personnages. Dans la suite de notre enquête, nous allons tourner notre regard vers les deux premiers livres de la Bible, la Genèse et l'Exode, pour y déceler, entre autres, ce mouvement d'abaissement avant la gloire, que le sage donne comme un acquis proverbial. Puis nous nous intéresserons au livre des Psaumes. Dans cette deuxième partie de la thèse, notre attention se focalisera également sur la mise en scène de la racine כָּבַד dans les livres susmentionnés, afin d'en apercevoir, d'une part, les jeux sémantico-littéraires, et, d'autre part, les harmoniques d'une théologie du כָּבוֹד.

⁴⁴² « La diversa qualificazione del gruppo lessicale che fa capo a ταπεινός nella letteratura greca e negli scritti biblici è determinata dalla diversa concezione dell'uomo. Nella grecità l'immagine dell'uomo libero porta a disprezzare la mancanza di libertà e lo spirito di sottomissione, qualificando in maniera negativa ταπεινός e i suoi derivati. Invece in Israele e nel giudaismo post-esilico l'uomo è determinato dall'agire di Dio, al quale deve prestare ascolto ed obbedienza, sì da poter designare se stesso come un servo di Dio. Ciò conferisce al gruppo di vocaboli ταπεινός - ταπεινός - ταπεινώσις un significato positivo, in quanto con esso si esprime l'attuarsi dell'evento mediante il quale l'uomo arriva a collocarsi nel giusto rapporto con Dio.» Cf. W. GRUNDMANN, « ταπεινός, ταπεινώω, ταπεινώσις, ταπεινόφωνον, ταπεινοφροσύνη », *GLNT*, vol. XIII, col. 853-854.

Deuxième partie :

**Les chemins du כבוד
en Genèse, Exode et Psaumes**

Chapitre 4. Les chemins du כָּבֹד : la Genèse

La racine כָּבַד dans le livre de la Genèse

Nous commençons, dans cette deuxième partie, un nouveau parcours. Après avoir analysé les occurrences de la racine כָּבַד dans ses acceptions de « poids », d'« honneur », et de « gloire » surtout en Proverbes, nous voudrions parcourir quelques livres bibliques, où cette racine est bien représentée. Nous aimerions, en effet, découvrir si la famille de mots dérivant de la racine כָּבַד fait l'objet d'un projet littéraire de la part des auteurs bibliques. Dans l'affirmative, nous aimerions comprendre comment ces auteurs ont mis en scène ces mots, tenant compte de leur champ de significations assez ample, allant du poids à la gloire en passant par la valeur d'honneur. Notre recherche se limitera aux livres de la Genèse, de l'Exode et des Psaumes. Le choix s'est porté sur ces trois livres pour deux raisons différentes : Genèse et Exode sont les deux premiers livres qui ouvrent l'Écriture sainte, et le Psautier est non seulement le livre qui ouvre les *Ketouvim*, mais il est aussi l'un des deux livres⁴⁴³ où les occurrences de la racine sont les plus nombreuses.

L'enquête que nous commençons ici voudrait explorer la mise en scène de la racine dans ces trois livres bibliques pour voir comment elle se déploie dans ces textes. Cela nous permettra entre autres de constater si les auteurs bibliques ont élaboré un projet littéraire autour du vocabulaire du poids et de la gloire avec des constantes thématiques, qui, malgré des différences, unissent ces livres très divers. Nous gardons aussi à l'esprit l'affirmation proverbiale du sage des Proverbes, qui signale une humiliation avant la gloire et esquisse le portrait d'un abaissé d'esprit obtenant la gloire.

Les cinq livres du Pentateuque présentent 81 occurrences de la racine כָּבַד ainsi réparties : 15 dans la Genèse, 36 dans l'Exode, 12 dans le Lévitique, 15 dans les Nombres et 3 dans le Deutéronome. Les 15 occurrences du livre de la Genèse se répartissent comme suit :

- l'adjectif כָּבֵד revient 9 fois ; 5 de ces occurrences sont mises en lien avec la *famine* qui sévit dans le pays d'Égypte et de Canaan ; on les rencontre tout au début du cycle d'Abraham (*Gn* 12, 10) et dans l'histoire de Joseph (*Gn* 41,31 ; 43,1 ; 47,4 ; 47,13) ;
- le verbe revient seulement 3 fois : en *Gn* 18,20 il indique la pesanteur du « *péché de Sodome* » ; en *Gn* 34,19 il désigne Sichem comme « *le plus lourd, le plus honoré, de*

⁴⁴³ Le deuxième livre, qui offre une haute fréquence la racine כָּבַד, est le livre d'Isaïe. Mais dans la présente enquête, le corpus prophétique ne fera pas l'objet de notre recherche. Il y aura des allusions aux textes prophétiques lorsque les passages bibliques, qui nous intéressent, montrent des liens textuels explicites avec des passages appartenant aux *Nebiim*, selon la démarche qui a été la nôtre jusqu'à présent.

toute la maison de son père » et, enfin, en Gn 48,10 il signale les yeux de Jacob « *pe-sants* », « *alourdis* », à cause de son grand âge ;

- le mot כְּבוֹד revient, lui aussi, trois fois : en Gn 31,1 le terme indique « *la richesse* » de Jacob; en Gn 45,13 il s’agit de la gloire de Joseph en Egypte ; en Gn 49,6 Jacob, dans les mots adressés à ses fils, Siméon et Lévi, parle de « *ma gloire* », indiquant ainsi sa « *personne* ».

Il y a donc quatre personnages désignés, en quelque sorte, par la racine : Abraham, Jacob, Sichem et Joseph. Le schéma qui suit va nous aider à mieux visualiser ces occurrences de la racine כבד concernant ces personnages:

<i>Abraham</i>	<i>Jacob</i>	<i>Sichem</i>	<i>Joseph</i>
<i>adjectif</i> כָּבֵד מְאֹד / כָּבֵד מְאֹד <i>famine pesante</i> <i>riche en biens</i>	<i>adjectif</i> כָּבֵד מְאֹד / כָּבֵד מְאֹד <i>famine pesante</i> <i>cortège très pesant</i> <i>lamentation très pesante</i> <i>deuil pesant</i> <i>substantif</i> כְּבוֹדִי/כְּבוֹד <i>toute cette gloire</i> <i>ma gloire</i>		<i>adjectif</i> כָּבֵד מְאֹד / כָּבֵד מְאֹד <i>famine très pesante</i> <i>substantif</i> אֶת־כְּבוֹדִי <i>toute ma gloire</i>
<i>verbe au qal</i> כִּבְדָה מְאֹד <i>un péché très lourd</i>	<i>verbe au qal</i> כִּבְדוּ <i>des yeux pesants</i>	<i>participe niph'al</i> נִכְבְּד <i>le plus glorieux dans la maison de son père</i>	

Nous allons maintenant analyser ces différents mots, formés à partir de la racine כבד, en suivant leur ordre d’apparition dans ce premier livre de la Bible.

La racine כבד dans le cycle d’Abraham

Un homme « pesant en argent et en or » (Gn 12,10 ; 13,2)

La première occurrence de l’adjectif, qui est aussi la toute première occurrence de la racine כָּבֵד que nous rencontrons dans la Bible, se trouve en Gn 12,10 : Abram⁴⁴⁴ descend en Egypte à cause d’une lourde, d’une grave, *famine*, רָעָב, qui sévit dans le pays. Gerhard von Rad, dans son célèbre commentaire au livre de la Genèse, explique ainsi ce passage :

⁴⁴⁴ Conformément au texte hébreu, je parlerai du patriarche en le nommant Abram, pour les chapitres 12-16 et Abraham, à partir du chapitre 17 ; en ce chapitre Dieu change, en effet, le nom du patriarche d’Abram en Abraham. Il en sera de même pour le nom de Sarāi/Sarah.

« Le premier fait mentionné, après la proclamation de la promesse et la relation du départ d'Abraham pour Canaan, est l'apparition d'une menace mortelle. La famine a chassé de tout temps les habitants de la Palestine, surtout ceux du Néguev, vers les terres beaucoup plus fertiles de l'Égypte (*Gn* 26 ; 41,54ss ; 43 ; 47 ; 54). On connaît un document égyptien qui fait état des "Asiates" qui demandent leur admission dans le pays parce qu'ils ne savent plus comment "rester en vie" [...]. Abraham aussi émigre "en descendant" [...]. Cependant Abraham a des soucis, comme le montre la conversation intime entre conjoints, car il craint que la beauté de sa femme [...] ne le mène à la ruine. Le mari d'une femme si belle est bien plus exposé à l'étranger que s'il était son frère. Quand il prie Sara de se faire passer pour sa sœur, il y a lieu de supposer que le rédacteur connaît la tradition d'après laquelle Sara était la demi-sœur d'Abraham (*Gn* 20,12 E). [...] Avec la menace qui pesait sur Sara, tout ce que Yahvé avait promis à Abraham d'accomplir était remis en question. Mais Yahvé ne laisse pas son œuvre échouer au départ, il la sauve et la maintient à flot en dépit de toutes les dérobades humaines⁴⁴⁵. »

En *Gn* 12, l'adjectif כָּבֵד est entouré de la double mention de la *famine*, terme qui apparaît, lui aussi, pour la première fois dans le texte biblique. Nous retrouvons le deuxième emploi de l'adjectif en *Gn* 13,2, à la conclusion de ce micro-récit, relatant la première mise à l'épreuve du patriarche.

Contrairement à Walter Vogels⁴⁴⁶, je propose un découpage plus large de ce récit. En effet les inclusions des vv. 12,8-9 et 13,3-4, avec la répétition des thèmes de la tente, de l'autel bâti pour le Seigneur, de l'invocation du nom de YHWH, la répétition des noms des lieux – Beth-El, Ai, Négev/Négev, Beth-El, Ai –, la présence de l'adjectif כָּבֵד au début et vers la fin du récit, nous invitent à lire ce passage comme un tout. En effet, le verset de *Gn* 13,2 présente une des rares occurrences de l'adjectif כָּבֵד dans une acception éminemment positive, désignant Abram comme un homme très « *pesant* », très « *riche en troupeaux, en argent et en or* » ; selon le commentaire que Rachi⁴⁴⁷ fait de ce passage, Abram, sortant d'Égypte, est « *lourdement chargé de biens* » :

<p>WTT Gn 12,10</p> <p style="text-align: center;">וַיְהִי רָעַב בְּאֶרֶץ וַיֵּרֵד אַבְרָם מִצְרָיִם לְגֹר שָׁם בִּיְכַבֵּד הָרָעַב בְּאֶרֶץ</p>	<p>Il y eut une <i>famine</i> dans le pays <i>et descendit Abram</i> en Égypte pour séjourner là car <i>pesante</i> (était) la <i>famine</i> dans le pays</p>
---	---

⁴⁴⁵ Cf. G. VON RAD, *La Genèse*, Labor et Fides, 1968, pp. 167-168. Sur *Gn* 12,10-13,1, cf. aussi Walter VOGELS, *Abraham et sa légende*, « Lire la Bible 110 », Paris, Cerf, 1996, pp.125-139 ; I. FISCHER, *Des femmes aux prises avec Dieu*, « Lire la Bible 152 », Paris, Cerf, 2008, p. 30-35 ; A. WÉNIN, C. FOCANT, S. GERMAIN, *Vives femmes de la Bible*, « Le livre et le rouleau 29 », Bruxelles, Lessius, 2007, p. 19-22.

⁴⁴⁶ L'auteur fait commencer le récit en 12,10 et le termine en 13,1. Cf. W. VOGELS, *Abraham et sa légende*, ..., p. 126-127.

⁴⁴⁷ Le commentaire de Rachi au texte biblique est disponible sur le site : <http://www.sefarim.fr/>.

<p>WTT Gn 13,1-2</p> <p>וַיַּעַל אַבְרָם מִמִּצְרַיִם הוּא וְאִשְׁתּוֹ וְכָל־אֲשֶׁר־לוֹ וְלוֹט עִמּוֹ הַנְּגִבָה וְאַבְרָם כָּבֵד מְאֹד בַּמִּקְנֶה בַּכֶּסֶף וּבַזָּהָב</p>	<p><i>Et monta Abram</i> hors d'Égypte, lui et sa femme, et tout ce qui (était) à lui, et Loth avec lui vers le Néguev et Abram était très <i>pesant (riche)</i> en troupeaux, en argent et en or.</p>
---	--

Après avoir quitté sa terre et la maison de son père, après avoir reçu la bénédiction de Dieu et la promesse de la terre à sa descendance, après avoir planté sa tente à Béthel et avoir invoqué le nom de YHWH, une famine *lourde/pesante* oblige Abram et tout son clan à descendre en Egypte. Cet épisode raconte donc la première épreuve qu'Abram et Saraï endurent, après la promesse sans égale faite par YHWH : celle d'un fils à un couple dont la femme est stérile. Le récit rapporte aussi la première parole qu'Abram adresse à sa femme : *tu es belle !*⁴⁴⁸ Rachi glose le texte en disant que la beauté de Saraï est telle que les dignitaires égyptiens louent entre eux cette femme, affirmant qu'elle est digne du roi, de Pharaon.

La beauté de Saraï devient donc un danger pour Abram, au moment où il entre dans une terre étrangère avec son clan ; le patriarche, craignant pour sa vie, propose à sa femme de se faire passer pour sa sœur⁴⁴⁹. À cause de Saraï, amenée chez Pharaon car elle est « très belle⁴⁵⁰ » même aux dires des Égyptiens, *הוא מְאֹד כִּי־יָפָה* (v. 14), Abram jouit d'un traitement de faveur recevant petit et gros bétail, ânes, serviteurs et servantes, ânesses et chameaux. Le récit laisse le protagoniste dans une attitude ambiguë : Abram semble en effet tirer profit de la beauté de sa femme. Rachi glose : « afin qu'il m'arrive du bien à cause de toi : par des présents » ; et encore : « Pharaon lui fit du bien à cause d'elle ». Il semble bien que Pharaon paye à Abram, en tant que « frère », le juste prix pour la femme qu'il a pris en épouse⁴⁵¹. L'entrée de Saraï dans l'harem de Pharaon remet en question la promesse que YHWH a fait au patriarche. Et c'est YHWH lui-même qui intervient pour libérer Saraï⁴⁵² en frappant le Pharaon de grandes *plaies* (v. 17) :

⁴⁴⁸ Cf. sur le sujet, Catherine CHALIER, « La beauté de Sarah », in *Les Matriarches Sarah, Rebecca, Rachel* et Léa, Paris, Cerf, 1985, pp. 17-22 ; Jean VANEL, *Le livre de Sara*, « Lire la Bible 67 », Paris, Cerf, 1984, p. 65-68.

⁴⁴⁹ Sur la sœur-épouse, cf. Matthieu ARNOLD, Gilbert DAHAN, Annie NOBLESSE-ROCHER, *La sœur-épouse (Genèse 12,10-20)*, « Lectio divina 237 », Paris, Cerf, 2010.

⁴⁵⁰ Le *Sefer Ha Zohar*, *Livre de la Splendeur*, un des ouvrages majeurs de la Kabbale, explique ainsi la beauté de Saraï qu'Abram semble découvrir en arrivant au pays d'Égypte : « C'est qu'il venait de remarquer que la Présence était avec elle », c'est-à-dire la Schékinah, la manifestation du Dieu invisible dans le monde. Cf. J. VANEL, *Le livre de Sara*, p. 67-68 et 224-225.

⁴⁵¹ Cf. Jean-Marie HUSSER, « La typologie comme procédé de composition dans les textes de l'Ancien Testament », in Raymond KUNTZMANN, *Typologie biblique, de quelques figures vives*, « Lectio divina hors série, 6 », Paris, Cerf, 2002, p. 24.

⁴⁵² Pour I. Fischer, « Saraï incarne d'emblée le peuple d'Israël prisonnier de l'esclavage. Sa libération préfigure la libération hors d'Égypte. » Cf. I. FISCHER, *Des femmes aux prises avec Dieu*, ..., p. 35.

<p>WTT <i>Gn 12,17</i></p> <p>וַיַּגַע יְהוָה אֶת־פַּרְעֹה נְגָעִים גְּדֹלִים וְאֶת־בֵּיתוֹ עַל־דְּבַר שְׂרֵי אִשְׁת־אַבְרָם</p>	<p>Et frappa YHWH le Pharaon (par) <i>des fléaux grands</i> et sa maison au sujet de l'affaire⁴⁵³ de Sarai, femme d'Abram</p>
--	--

Le narrateur, par le double usage la racine נגע : un inaccompli *piel* avec *waw* consécutif, וַיַּגַע, et la forme plurielle du substantif, נְגָעִים, crée un effet de redondance que l'on pourrait rendre ainsi : « et YHWH *blessa* Pharaon avec de grandes *blessures* ». Pharaon, découvrant ainsi la supercherie, rend à Abram sa femme et le renvoie hors d'Égypte, avec les biens qu'il a acquis dans le pays. Abram monte depuis l'Égypte vers le pays de Canaan ; il est donc devenu très « *riche/pesant* » en troupeaux, en argent et en or⁴⁵⁴.

Le récit de *Gn 12,8-13,4*, jouant sur la double signification de l'adjectif *pesant/riche*, amorce une dynamique qui met en lien les thèmes de la famine accablante d'une part, et de la richesse « pondérable » d'un homme d'autre part. La famine, signe de pauvreté et d'indigence, devient ainsi l'opportunité pour acquérir de la richesse, de l'honneur. Une situation limite, qui expose un homme à un danger vital, se retourne au profit de ce même homme, en le rendant lourd, riche, en biens. Le patriarche revient ensuite au lieu où, auparavant, il avait planté sa tente et invoqué le nom de YHWH.

Plusieurs indices littéraires, présents en *Gn 12,8-13,4*, ont permis d'énoncer une hypothèse selon laquelle le récit de *Gn 12* a été construit selon un schéma typologique « exode/nouvel exode ». On retrouve, en effet, dans le « récit-type » de *Gn 12*, les grands thèmes du livre de l'Exode⁴⁵⁵. L'auteur, ou le rédacteur, a tissé, entre ce micro-récit de l'aventure d'Abram et Sarai en Égypte et les événements relatés dans le livre de l'Exode, « tout un réseau de correspondan-

⁴⁵³ On pourrait aussi traduire, en raison de la polysémie du mot דָּבַר, « à cause de la parole de Sarai » ; quel sens donner à cela ? Le récit ne rapporte aucune parole de Sarai : a-t-elle parlé à Pharaon ? A-t-elle adressé un cri de détresse ou une prière à YHWH ? Cf. sur ce point W. VOGELS, *Abraham et sa légende*, ..., p. 132-133.

⁴⁵⁴ « Le lecteur mettra en rapport la grande richesse d'Abraham avec les bonnes affaires qu'il a réalisées en Egypte » Cf. G. VON RAD, *La Genèse*, p. 170. Meschonnic traduit : « *Et Avram est lourd infiniment ...* »

⁴⁵⁵ Sur le sujet, cf. J.-M. HUSSER, « La typologie comme procédé de composition... », p. 22-31 ; Thomas C. RÖMER, « Recherche actuelle sur le cycle d'Abraham », in A. WÉNIN, *Studies in the book of Genesis, littérature, redaction and history*, BETL, Leuven University Press, 2001, pp. 196-198. Le *Midrash Berechit Rabba* avait déjà signalé le récit de *Gn 12* comme une préfiguration de l'exode ; Moïse Nahmanide (le Ramban, 1194-1270) fera de même, cf. D. BANON, « "Dis, je te prie, que tu es ma sœur" (*Gn 12,10-20* ; *20,1-18* et *26,1-11*), une lecture juive », in M. ARNOLD, G. DAHAN, A. NOBLESSE-ROCHER, *La sœur-épouse...*, p. 68-69.

ces⁴⁵⁶ » mis en évidence par Jean-Marie Husser, qui énumère des correspondances d'un point de vue de la structure, puis des correspondances lexicales ; au sujet des premières, il écrit :

« D'un point de vue structurel [...], l'analogie de la structure narrative entre le récit de *Gn* 12 et celui de la sortie des Hébreux d'Égypte est évidente. La crise initiale des deux histoires est identique : c'est une famine qui fait descendre Abraham en Égypte, comme plus tard les fils de Jacob (42,1-2). Ce genre de situation est certes récurrent et historiquement bien attesté pour les populations semi-nomades du Néguev et du Sinaï ; la suite montre cependant que nous avons affaire à un véritable schéma littéraire plutôt qu'à une situation historique type. Dans les deux histoires, le pharaon retient les Hébreux à son service (Sara dans son harem, les fils de Jacob comme esclaves) ; Yahvé intervient alors en frappant le pharaon de “ grandes plaies ”, et celui-ci renvoie les Hébreux, Abraham et Sara d'une part, les tribus d'Israël d'autre part, hors de son pays ; les uns et les autres quittent l'Égypte sains et saufs et avec de grandes richesses⁴⁵⁷. »

Et voici les correspondances lexicales entre *Gn* 12 et le récit exodique, relevées par cet auteur :

- tout d'abord, il y a une « similitude d'expression dans l'évocation de la *famine* » en *Gn* 12,10b et 41,56 ;
- suit la récurrence de la racine נָגַף ; YHWH frappe Pharaon de « *grandes plaies* » (*Gn* 12,17 et *Ex* 11,1)⁴⁵⁸ ;
- à la suite de l'intervention de YHWH⁴⁵⁹, Pharaon *laisse partir* Abram, avec sa femme et tous ses biens ; c'est le même verbe, נָתַן au *piel*, qui sera utilisé à partir d'*Ex* 5,1, pour dire que Pharaon, sous la contrainte de YHWH, « *laisse partir* » les Hébreux du pays ;

⁴⁵⁶ Cf. J.-M. HUSSER, « La typologie comme procédé de composition ... », p. 25. Sur cette péripécie, cf. aussi Paul BEAUCHAMP, « Abram et Saraï, la sœur-épouse, ou l'énigme du couple fondateur », in *Exégèse et herméneutique, comment lire la Bible*, « Lectio divina 158 », Paris, Cerf, 1994, p. 11-50 ; C. CHALIER, « Sarah, sœur d'Abraham », in *Les Matriarches Sarah, Rebecca, Rachel et Léa*, Paris, Cerf, 1985, p. 23-35.

⁴⁵⁷ Cf. J.-M. HUSSER, « La typologie... », p. 26-27.

⁴⁵⁸ À ce propos l'auteur souligne : « Le fait que “Yahvé frappa Pharaon de *grandes plaies*” (v. 17a [...]) constitue un autre rapport lexical, nettement plus précis. On retrouve en effet *nega'* en *Ex* 11,1 dans l'annonce de l'ultime “plaie” que Yahvé va faire venir sur l'Égypte : la mort de tous les premiers-nés. Ce parallèle ne peut pas être fortuit. On remarquera que *nega'* n'est utilisé nulle part ailleurs dans la série des plaies d'Égypte, [...], sauf en ce moment décisif où est annoncée celle qui contraindra le Pharaon à laisser sortir les Hébreux d'Égypte. Elle est la plaie par excellence, que les autres “prodiges” ou “fléaux” n'ont fait que préparer selon une progression dramatique, et qui répond directement à la décision de Pharaon de tuer tous les enfants mâles (*Ex* 1,15.22). À elle seule, cette dernière “plaie” (*nega'*) résume toutes les autres, tandis que dans le récit d'Abraham en Égypte, l'utilisation du pluriel (*nega'im g'dolim*) évoque sans ambiguïté et dans leur ensemble “les plaies d'Égypte”. » Cf. J.-M. HUSSER, « La typologie ... », ..., p. 27-28. Ce rapprochement a été souligné aussi par W. VOGELS, *Abraham « notre père »*, ..., p. 18. Nous reviendrons ultérieurement sur la racine נָגַף .

⁴⁵⁹ On pourrait établir une autre correspondance entre la « parole » de Saraï (*Gn* 12,17), interprétée comme cri vers YHWH, et les cris des Hébreux en Égypte, au commencement du livre de l'Exode (*Ex* 2,23-24). Cf. J.-M. HUSSER, « La typologie ... », p. 30, note 36.

- en dernier lieu, l'*enrichissement* d'Abraham en Égypte évoque le thème du dépouillement des Égyptiens, ce thème étant étroitement lié à la dixième « plaie » (cf. *Ex* 11,1-3⁴⁶⁰).

À ces correspondances lexicales, mises en évidence par Jean-Marie Husser, il faut, à mon avis, en ajouter d'autres :

- la famine qui oblige Abram et les fils de Jacob au déplacement en Égypte est une famine כבד, *lourde, excessive*, (*Gn* 12,10 et 41,31; 43,1 ; 47,4 ; 47,13) ;
- comme Abram, les fils de Jacob, déjà dans le livre de la Genèse, *descendent* en Égypte (cf. 42,2-3) et *remontent* hors d'Égypte vers le pays de Canaan (cf. encore *Gn* 45,25 ; 46,4 et les occurrences de ces deux verbes dans le livre de l'Exode) ;
- Abram en arrivant en Égypte risque la mort à cause de sa femme, dont le récit magnifie la beauté ; on peut penser à l'ordre⁴⁶¹ de Pharaon aux sages-femmes au début de l'Exode : « si c'est un fils, faites-le mourir ; si c'est une fille, laissez-la vivre » ;
- Abram, sortant d'Égypte, est כבד מאד, *lourdement chargé de biens*, selon la glose de Rachi ; des troupeaux « très lourds », כבד מאד, *sortent d'Égypte avec les fils d'Israël* (*Ex* 12,38).

Abram et Saraï sont donc décrits comme les prototypes de la génération qui a vécu l'Exode⁴⁶². Ces liens lexicaux avec le livre de l'Exode permettent de mieux définir le genre littéraire de cette histoire, que l'opinion la plus commune a considéré, depuis Gunkel, comme une légende familiale type⁴⁶³. Se fondant sur les correspondances structurelles et lexicales, Husser affirme qu'on n'a pas affaire « à une légende familiale archaïque, mais à un texte soigneusement écrit, et composé à une époque où la fusion des traditions sur l'Exode et des traditions patriarcales étaient en voie d'achèvement⁴⁶⁴ » ; selon Husser, l'histoire d'Abram et Saraï, racontée en *Gn* 12, « devait précisément contribuer à l'harmonisation de ces deux ensembles de textes⁴⁶⁵. » Le récit de *Gn* 12 devient ainsi, pour son auteur, une sorte de « modèle » des événements du livre de l'Exode.

Tout en faisant miennes les conclusions de Husser sur les liens intertextuels entre *Gn* 12 et l'Exode et sur l'hypothèse que le récit a été rédigé de telle sorte qu'il se présente comme une *com-*

⁴⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 27-28 et W. VOGELS, *Abraham et sa légende*, ..., p. 138 ; J. VANEL, *Le livre de Sara*, p. 135-136 ; M. ARNOLD, G. DAHAN, A. NOBLESSE-ROCHER, *La sœur-épouse...*, p. 19-21.

⁴⁶¹ C'est W. VOGELS à mettre en évidence ce lien textuel entre les deux passages, in *Abraham et sa légende*, ..., p. 129.

⁴⁶² Cf. M. ARNOLD, G. DAHAN, A. NOBLESSE-ROCHER, *La sœur-épouse...*, p. 20.

⁴⁶³ Cf. J.-M. HUSSER, « La typologie ... », p. 23.

⁴⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 29.

⁴⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 29.

*position typologique*⁴⁶⁶ anticipant en Abram les vicissitudes du peuple au moment des événements de l'Exode, il me semble de mon devoir de pousser plus loin la réflexion sur les caractéristiques de ce micro-récit.

Le rédacteur final de *Gn* 12,8-13,4, par l'insertion des liens structurels et lexicaux, dont il a été question plus haut et qui sont tissés avec grande habileté littéraire dans le récit, non seulement a relié l'histoire du patriarche à celle des Israélites sortant d'Égypte, mais a construit ce récit sous forme de *mise en abyme*, en l'enchâssant au début du cycle d'Abram et au commencement de toute la Bible. La mise en abyme est une « opération par laquelle un épisode par ses similitudes avec le macro-récit, se présente comme un résumé et une réflexion sur ce que le macro-récit expose⁴⁶⁷. » Ce procédé, utilisé en narratologie, comme l'affirme Chloé Conant, « est un dispositif insérant un récit (sous-texte) dans le récit principal ou primaire reproduisant les caractéristiques du récit primaire lui-même, l'illustrant, l'expliquant, le contredisant, le prolongeant comme contre-point. La mise en abyme peut servir à mettre en évidence le thème central du roman, de la pièce, etc.⁴⁶⁸ ».

En effet, le micro-récit de *Gn* 12,8-13,4 présente des caractéristiques communes à d'autres récits et amorce des thèmes que les autres livres bibliques reprendront sans cesse : un homme et une femme⁴⁶⁹ à qui un fils est promis ; le départ en Égypte et le retour en Canaan, la terre promise au patriarche ; la famine *lourde*, pesante, obligeant à un déplacement sous le mode d'une « descente », et la richesse *lourde*, pesante, liée au mouvement inverse, sous le mode d'une « montée⁴⁷⁰ » ; la construction d'autels marquant la présence de Dieu auprès de son élu ; et, en dernier lieu, le thème de la servitude, suivie d'une libération par l'intervention inattendue de YHWH, qui entend le cri de l'opprimé. Tous ces aspects semblent bien caractériser la racine כבד dès sa première apparition dans le texte biblique. Et, comme l'affirme Jan Joosten, ce micro-récit relatant l'histoire d'Abram et Saraï en Égypte est riche de « significations diverses superposées », « comme une pierre précieuse qui montre de nouvelles facettes chaque fois qu'on la regarde sous un

⁴⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 32.

⁴⁶⁷ J.-N. ALETTI, M. GILBERT, J.-L. SKA, S. de VULPILLIÈRES, *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique, les mots, les approches, les auteurs*, Paris, Cerf, 2008, p. 76. L'expression « mise en abyme » est d'André Gide, qui l'a forgé en s'inspirant probablement de l'héraldique. Sur le sujet cf. J.-P. SONNET, *L'alleanza della lettura, ...*, p. 11.

⁴⁶⁸ Cf. Article de Chloé CONANT *Dictionnaire international des termes littéraires* : www.flsh.unilim.fr/ditl/MISE%20EN%20ABYME.htm.

⁴⁶⁹ Sur l'omniprésence de Saraï dans ce récit, cf. Jean-Marie HUSSER, « La typologie ... », p. 29-30.

⁴⁷⁰ Pour les mouvements de *descente/départ* et *montée/retour*, cf. W. VOGELS, *Abraham et sa légende, ...*, p. 127.

autre angle⁴⁷¹. » Et en regardant ce récit à travers le prisme qui nous est offert par la racine כבד, nous avons découvert divers thèmes que cette racine fédère autour d'elle.

En conclusion, il est intéressant d'évoquer le portrait d'Abraham présenté par l'auteur du Siracide ; ce livre montre, comme le fait remarquer Walter Vogels, une « première interprétation de la figure du patriarche⁴⁷² » (cf. *Si* 44,19-21). Le premier verset de ce texte de Ben Sirac, parlant d'Abraham, fait l'éloge de la gloire sans égale du patriarche, une gloire qui s'amorce déjà dans le micro-récit de *Gn* 12,8-13,4 :

Αβρααμ μέγας πατήρ πλήθους ἐθνῶν
καὶ οὐχ εὐρέθη ὄμοιος ἐν τῇ δόξῃ

Le grand Abraham [fut] père d'une multitude de nations
et [nul] ne fut trouvé égal [à lui] dans la gloire (*Si* 44,19).

Pesanteur du péché (Gn 18,20)

Nous avons vu, plus haut, que la première occurrence⁴⁷³ du verbe à l'accompli du *gal* désigne le péché, חַטָּאת, des habitants de Sodome et de Gomorrhe ; il s'agit d'un péché qui pèse lourdement (*Gn* 18,20) :

<p>וַיֹּאמֶר יְהוָה זַעֲקוּת סֹדִם וְעַמֹּרָה בִּירֵבָה וְחַטָּאתָם כִּי כְבֵדָה מְאֹד</p>	<p>Et YHWH dit: le cri contre Sodome et Gomorrhe, oui, il est grand, et leur <i>péché</i>, oui, il est <i>très lourd</i></p>
--	--

Meschonnic traduit ainsi ce verset : « *Et Adonai a dit : le cri de Sodome et Gomorrhe oui il a grandi et leur égarement oui il est devenu lourd infiniment.* »

Les deux premières occurrences du mot péché⁴⁷⁴ dans la Bible sont sur la bouche de YHWH : la première pour inviter Caïn à le dominer (*Gn* 4,7), la deuxième nous montre le Seigneur accueillant la plainte contre le lourd péché de Sodome et Gomorrhe. Il se fait ainsi l'avocat de ceux qui ont fait monter vers lui leur gémississement :

⁴⁷¹ Cf. Jan JOOSTEN, « Abram et Sarai en Égypte, composition et message de Genèse 12,10-20 », in M. ARNOLD, G. DAHAN, A. NOBLESSE-ROCHER, *La sœur-épouse...*, p. 25.

⁴⁷² Cf. W. VOGELS, *Abraham « notre père »*, « Lire la Bible 164 », Paris, Cerf, 2010, p. 49.

⁴⁷³ Le verbe, dans cette même forme verbale, revient en *Jg* 20,34 (le combat pesant); *1 S* 5,11 (la main de Dieu qui s'appesantit sur les Philistins); *Ne* 5,18 (le service pesait lourdement sur le peuple); *Jb* 23,2 (ma main pèse sur mon gémississement); *Is* 59,1 (l'oreille de YHWH n'est pas trop pesante pour entendre).

⁴⁷⁴ Le mot péché revient 4 fois dans le livre de la Genèse, dans notre passage, en *Gn* 4,7 ; ici le mot se trouve dans le discours de YHWH à Caïn : « le péché, tapi à ta porte, te désire ; mais toi, domine-le » (TOB); en *Gn* 31,36 où Jacob qui s'adresse à son beau-père Laban lui demandant où est sa faute; et en *Gn* 50,17 où les frères de Joseph lui demandent de pardonner leur crime.

« Yahvé introduit Abraham dans sa confiance par une phrase dans laquelle il parle ouvertement en tant que protecteur du droit de tous les pays. [...] Une grave plainte est montée de Sodome et Gomorrhe jusqu'à Yahvé. Le mot "plainte" (זַעֲקָה) est un terme technique du langage juridique et désigne l'appel à l'aide que profère celui qui est gravement lésé dans son droit par un acte de violence [...]. Par ce cri de détresse, on en appelait à la protection de la communauté légale. Mais si elle n'entendait ou ne répondait pas, ce cri montait immédiatement à Yahvé, le protecteur de tout droit (cf. ch. 4 :10). Ainsi, il ne s'agit pas encore d'un châtement de Sodome aux yeux de Yahvé, mais d'une enquête sur un cas certainement grave. Le procès est ainsi ouvert⁴⁷⁵. »

Le verset de *Gn* 18,10 met en parallèle le grand cri se levant contre Sodome et Gomorrhe et le péché si pesant des habitants des deux villes :

- זַעֲקָה כִּי־רַבָּה : *la plainte, oui, elle est grande* ;
- חֲטָאת כִּי כְבֹדָה מְאֹד : *la faute, oui, elle est très lourde.*

Rashi commente ainsi ce grand cri qui monte vers le Seigneur :

« Chaque fois que l'on trouve dans la Tora le mot *rava* avec l'accent tonique mis sur la dernière syllabe (va), il veut dire « grand » ou « en train de grandir ». Ici, où l'accent est mis sur l'avant-dernière syllabe (ra), il veut dire : « déjà devenu grand ».

À cette plainte devenue déjà grande, arrivée déjà à son comble, correspond le péché des deux villes, qui « pèse beaucoup ». Le Seigneur est donc descendu pour voir si les actions des Sodomites correspondent à la plainte venue jusqu'à Lui. Abraham, à qui YHWH révèle son jugement car en lui seront bénies toutes les nations de la terre⁴⁷⁶, intercède en faveur des justes de la ville avec un questionnement fondamental, pressant (v.25) : Dieu fera-t-il mourir le juste avec le pécheur ? Le juste doit-il être traité comme le pécheur ? Le juge de toute la terre ne rendra-t-il pas justice ? Ce sont les questions qu'Abraham pose au Seigneur en *Gn* 18,23-25.

Suit la promesse de YHWH de ne pas détruire la ville s'il trouve en elle dix justes.

Dans ce deuxième récit du cycle d'Abraham, où est présente la racine כבד, nous pouvons remarquer, comme dans le précédent, des correspondances lexicales et thématiques communes au récit de l'Exode. Cela nous permet d'avancer l'hypothèse que le rédacteur du cycle continue à mettre en œuvre la typologie exodique, dont il a été question plus haut. Les correspondances lexicales entre les deux récits sont les suivantes :

⁴⁷⁵ Cf. G. VON RAD, *La Genèse*, p. 212-213.

⁴⁷⁶ « Dieu ne veut pas qu'Abraham apprenne la terrible catastrophe de Sodome de l'extérieur, pour ainsi dire ; Dieu veut se communiquer à lui puisqu'il l'a appelé à une relation de confiance (יְדַעְתִּי = « Je m'en suis fait un intime » [cf. *Gn* 18,19]), pour que l'action extérieure de Dieu dans l'histoire, qui reste cachée habituellement aux hommes, lui soit révélée. » Cf. *Ibid.*, p. 211.

- le mot « cri, plainte », présent ici sous les deux graphies⁴⁷⁷ du terme⁴⁷⁸ (הַעֲקָה au v.20 et הַעֲקָה au v. 21), rappelle la plainte contre Sodome et le cri des fils d'Israël ; de ces deux cris, le Seigneur affirme : ils sont parvenus « jusqu'à moi » (cf. *Gn* 18,21 et *Ex* 3,7.9) ;
- l'auteur de *Gn* 18,20 en parlant du péché très lourd de Sodome emploie le terme חֲטָאת qui revient 8 fois dans le livre de l'Exode, indiquant particulièrement Pharaon reconnaissant son péché (*Ex* 10,17), face à la « lourde » plaie des sauterelles (*Ex* 10,14), et le péché d'idolâtrie commis par le peuple au Sinaï (*Ex* 32,30) ;
- une autre correspondance concerne le rôle d'intercesseur d'Abraham et de Moïse auprès de YHWH : Abraham, au nom des justes qui habitent à Sodome, intercède pour cette ville dont la « faute », חֲטָאת, est כְּבִדָּה מְאֹד, « très pesante » ; Moïse supplie le Seigneur de pardonner un grand péché, חֲטָאת גְּדוֹלָה, (cf. *Ex* 32,30-32) : celui du peuple qui s'est détourné de YHWH en adorant le veau d'or⁴⁷⁹ ;
- un dernier lien textuel concerne encore les personnages d'Abraham et de Moïse ; le Seigneur définit ces deux hommes comme עֲבָדִי, « mon serviteur »⁴⁸⁰. Abraham est le premier homme qui dit être, et cela pour la première fois dans la Bible, « ton/votre serviteur » (cf. *Gn* 18,3.5), c'est-à-dire « serviteur du Seigneur ». Le texte grec de la LXX présente, en 18,17, une occurrence supplémentaire du mot « serviteur », en grec *paîs*, alors que le terme עֲבָד est absent du TM⁴⁸¹. Donc, dans la LXX, le Seigneur donne ce titre⁴⁸² à Abraham déjà en *Gn* 18 en l'appelant « mon serviteur ». Abraham est donc en

⁴⁷⁷ La double graphie est attestée également en araméen, en arabe et en samaritain.

⁴⁷⁸ La signification fondamentale de cette racine exprime un cri de souffrance, fort et extrême, provenant d'une personne opprimée, laquelle, par cette expression chargée d'émotion, invoque de l'aide et cherche le salut ; si celui qui crie ainsi ne trouve pas de réponse, il adresse son cri à YHWH, qui, comme gardien du droit, écoute le faible et garantit une protection. Sur ce point, cf. G.F. HASEL, « עַקַּה zā'aq עֲקָה zā'aqâ », *GLAT*, vol. II, 2002, col. 667-678.

⁴⁷⁹ En *Ex* 32,30, le péché d'idolâtrie commis par le peuple est évoqué avec deux termes voisins : חֲטָאת et חֲטָאת.

⁴⁸⁰ En *Ex* 4,10 et *Dt* 3,24, Moïse se définit comme עֲבָדִי, « ton serviteur », alors que l'expression עֲבָדִי, « mon serviteur » lui est attribuée en *Nb* 12,7.

⁴⁸¹ « Le titre de “serviteur”, *paîs*, donné à Abraham est absent du TM mais se retrouvera en 26,24. Philon cite une fois ce verset avec le mot “ami” (de Dieu), *philos* (cf. Targum N.) ce qui sera le titre donné à Abraham en *Jc* 2,23 puis chez Clément de Rome, 10,1 etc. (cf. *Is* 41, 8 : “Abraham que j'ai aimé”) » Cf. BA I, *La Genèse*, 1994, p. 176.

⁴⁸² L'expression grecque τοῦ παιδός μου se retrouve, dans cette forme et toujours sur la bouche du Seigneur, ici, en *Jb* 1,8 (Job est présenté comme un homme intègre et droit, qui craint Dieu et s'écarte du mal) et en *Is* 45,4 (c'est Jacob que le Seigneur appelle « mon serviteur »). Il est aussi important de souligner que la signification première du terme παῖς est celle d'« enfant », de « fils » ; il y a donc, dans ce mot, une sorte d'« équivoque », le terme pouvant indiquer soit un fils, soit un serviteur. Sur le sujet, cf. A. OEPKE, « παῖς », et W. ZIMMERLI, J. JEREMIAS, « παῖς τοῦ θεοῦ », *GLNT*, vol. IX, 1979, col. 223-275 et col. 275-439.

absolu le « premier » serviteur de YHWH. Dans le TM, l'expression עֶבְדִי, « *mon serviteur* », apparaît à propos du patriarche seulement en Gn 26,24 : c'est le Seigneur qui, en parlant à Isaac, appelle ainsi Abraham, alors que la LXX est témoin d'une autre variante : « à cause d'Abraham, *ton père* », διὰ Ἀβραάμ τὸν πατέρα σου.

Cet homme, accablé par une *pesante* famine par laquelle il devient *pesant* en or et en toutes sortes de biens, cet homme à qui le Seigneur dévoile le péché *pesant* des hommes, lui qui est le *premier serviteur*, devient aussi le *premier intercesseur* de l'histoire biblique. En effet, Abraham, en tant qu'homme qui intercède pour les habitants d'une ville au péché excessivement pesant, se présente, selon ce que nous avons déjà dit plus haut, comme « ton serviteur », selon le TM, ou est appelé par YHWH « mon serviteur », selon la LXX.

Le récit de Gn 18 met donc en scène, d'une part, le péché excessivement « pesant » des hommes de Sodome et brosse, d'autre part, le portrait d'un homme juste, un serviteur de YHWH, qui se fait intercesseur pour sauver une ville pécheresse à cause des justes qui l'habitent.

En dernier lieu, il faut encore ajouter qu'en Gn 18 émergent d'autres thèmes en lien avec celui de la pesanteur du péché; ces thèmes seront étudiés successivement, dans le prolongement de notre réflexion qui nous mène sur les pas de la gloire. Il s'agit, par exemple, du thème de la *tente* (18,1.6.9.10) où se trouve Sarah qui va concevoir un enfant ; apparaît ainsi la question d'un *fils* (18,10.14) à *enfanter* (18,13). À remarquer aussi que l'annonce de cette naissance « impossible » d'un fils est faite par YHWH lui-même.

La racine כבד dans le cycle de Jacob

Jacob, « un homme de poids » : richesse ou gloire du patriarche? (Gn 31,1)

Comme nous l'avons déjà dit plus haut, le mot כְּבוֹד apparaît trois fois dans la Genèse ; deux de ces trois occurrences sont en lien avec le personnage de *Jacob*, « un homme de poids⁴⁸³ ». Nous traiterons plus loin la troisième occurrence concernant la gloire de *Joseph* en Égypte.

La *première occurrence* du mot כְּבוֹד, soit dans ce livre des commencements soit dans la Bible tout entière, se trouve en Gn 31,1 désignant la richesse que Jacob a acquise en s'occupant des troupeaux de son beau-père Laban⁴⁸⁴ :

⁴⁸³ Jacob est défini ainsi par Josy EISENBERG et Armand ABECASSIS in *Jacob, Rachel, Léa, et les autres...*, « Présences du Judaïsme », Paris, Albin Michel, 1981, p. 282.

⁴⁸⁴ Sur le récit de Gn 31, cf. Jean-Daniel MACCHI, Thomas RÖMER éd., *Jacob, commentaire à plusieurs voix de Gen 25-36*, Mélanges offerts à Albert DE PURY, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 137-180 ; J. EISENBERG; A. ABECASSIS, *Jacob, Rachel, Léa, et les autres...*, p. 280-317 ; André THAYSE, « Le départ de Jacob pour Canaan », in *La Genèse autrement, rêves, roueries... et réconciliation*, Paris, l'Harmattan, 2007, p. 137-156 ; I. FISCHER, *Des femmes aux prises avec Dieu, ...*, p. 134-141.

TM – trad. litt.	LXX – trad. BA
<p>^{WTT} Gn 31,1</p> <p>וַיִּשְׁמַע אֶת־דְּבָרֵי בְנֵי־לָבָן לֵאמֹר לָקַח יַעֲקֹב אֶת כָּל־אֲשֶׁר לְאָבִינוּ וּמֵאֲשֶׁר לְאָבִינוּ עָשָׂה אֶת כָּל־הַכְּבוֹד הַזֶּה</p> <p>Et il entendit les paroles des fils de Laban en disant : « Jacob a pris tout ce qui (était) <u>à notre père</u> et avec tout ce qui (était) <u>à notre père</u> il a fait toute cette richesse/gloire.</p>	<p>^{LXT} Gn 31,1</p> <p>ἤκουσεν δὲ Ἰακωβ τὰ ῥήματα τῶν υἱῶν Λαβαν λεγόντων εἴληφεν Ἰακωβ πάντα τὰ τοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ ἐκ τῶν τοῦ πατρὸς ἡμῶν πεποίηκεν πᾶσαν τὴν δόξαν ταύτην</p> <p>Jacob entendit dire que les fils de Laban disaient : « Jacob a pris tous les biens <u>de notre père</u> et, des biens <u>de notre père</u>, il a créé toute cette gloire. »</p>

Ce sont les fils de Laban qui accusent Jacob d'avoir accumulé de la richesse, de la gloire, en s'appropriant des biens de leur père. En effet, « les fils de Laban ne manquent pas de faire remarquer à leur père que si leur beau-frère est passé de l'état d'étranger sans ressource à celui de riche pasteur, ce ne peut être qu'au détriment de ceux qui l'ont accueilli⁴⁸⁵. »

Le mot utilisé ici est bien כְּבוֹד, mais dans sa graphie défective, כָּל־הַכְּבוֹד ; l'expression « toute cette gloire » semble indiquer l'opulence, la richesse⁴⁸⁶ de Jacob, toute la pesanteur de ses biens. Meschonnic traduit : « toute cette fortune ». Mais s'agit-il uniquement de la richesse accumulée par le patriarche, ou bien le narrateur vise-t-il entre autres les qualités, le savoir-faire, de Jacob en tant que pasteur qui sait s'occuper des troupeaux qui lui sont confiés, et donc sa renommée? Cette gloire n'est-elle pas liée à la bénédiction de Dieu, dont Jacob jouit et qui déborde sur son oncle Laban ?

Jacob est bien conscient de cela lorsqu'il l'affirme : « le peu que tu avais avant moi a débordé en abondance et YHWH t'a béni sur mes pas » (Gn 30,30 ; cf. aussi v. 27).

En Gn 31, aux versets 16 et 18, l'auteur parle de la richesse de Jacob en utilisant d'autres mots hébreux : עֶשֶׂר, « richesse » (v. 16) et רְכוּשׁ, « biens » (v. 18). Pourquoi a-t-on utilisé au v.1 le mot כְּבוֹד pour indiquer l'opulence de Jacob, alors que quelques versets plus loin on fait usage de mots différents pour désigner la même réalité ?

À notre avis, l'auteur du récit, employant ce terme, veut indiquer l'honneur, la gloire, la renommée, de Jacob, et non uniquement son opulence, sa richesse. En effet, à la phrase diffamatoire des fils de Laban, jaloux de la richesse et de la renommée de leur beau-frère, fait écho la réponse des deux filles, Rachel et Léa, qui, consultées par Jacob avant le départ pour le pays de Canaan,

⁴⁸⁵ A. THAYSE, « Le départ de Jacob pour Canaan », ..., p. 143.

⁴⁸⁶ « Le mot grec *dóxa*, "gloire", évoque ici la richesse. » Cf. BA I, *Genèse*, note au v. 31,1, p. 235.

prennent la défense de leur époux, contre leur père⁴⁸⁷. Dans la réaction des filles de Laban au plaidoyer de Jacob, en *Gn* 31,14-16, on remarque, au verset 16, une différence textuelle entre le TM et celui de la LXX. Est-il probable que la LXX soit ici le témoin d'un texte hébreu antérieur, où, à côté du mot richesse, עֶשֶׂר/πλοῦτος, figurait aussi le terme כְּבוֹד, « gloire », que le traducteur aurait rendu avec δόξα⁴⁸⁸ ? Difficile à dire. Mais une autre hypothèse est aussi envisageable : on peut en effet supposer que le traducteur grec ait ajouté le mot δόξα dans ce verset pour créer un écho avec le début du récit (cf. v. 1), invitant ainsi le lecteur à relier la réponse des épouses du patriarche aux dires calomnieux des fils de Laban :

TM – trad. litt.	LXX – trad. BA
<p>WTT Gn 31,16</p> <p>כִּי כָל־הָעֶשֶׂר אֲשֶׁר הֶצִיל אֱלֹהִים מֵאֲבִינוּ לָנוּ הוּא וּלְבָנֵינוּ וְעַתָּה כָּל אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹהִים אֵלָיךָ עָשָׂה</p> <p>Car toute la richesse que Dieu a enlevée à notre père (est) à nous et à nos fils et maintenant, tout ce que Dieu a dit à toi, fais(-le).</p>	<p>LXT Gn 31,16</p> <p>πάντα τὸν πλοῦτον καὶ τὴν δόξαν ἣν ἀφείλατο ὁ θεὸς τοῦ πατρὸς ἡμῶν ἡμῖν ἔσται καὶ τοῖς τέκνοις ἡμῶν νῦν οὖν ὅσα εἰρηκέν σοι ὁ θεὸς ποίει</p> <p>Toute la richesse <u>et toute la gloire</u> dont Dieu a dépouillé notre père, tout cela sera à nous et à nos enfants. Maintenant donc, tout ce que Dieu t'a dit, fais-le.</p>

La richesse, que les fils de Laban reprochent à Jacob de leur avoir pris, appartient donc de droit aux filles de Laban, les épouses de Jacob (cf. v. 15)⁴⁸⁹. Cette richesse de Jacob, mentionnée déjà en *Gn* 30,43⁴⁹⁰, où le narrateur emploie les mêmes termes utilisés en *Gn* 12,16 pour décrire la « lourde » richesse d'Abraham sortant d'Égypte, est évoquée en *Gn* 31,1 avec le mot כְּבוֹד, en *scriptio defectiva* comme nous l'avons déjà souligné auparavant ; il est ainsi plus aisé de faire le rapprochement avec l'adjectif כְּבֹד, employé en *Gn* 13,2 pour décrire justement la « lourdeur » en biens de l'aïeul. Le mot כְּבוֹד, écrit sans le *waw*, renvoie donc le lecteur au sens fondamental de la racine, qui évoque tout d'abord l'idée de « poids ».

⁴⁸⁷ Sur cet aspect du récit, cf. Adrian SCHENKER, « Le tribunal des femmes et un vol légitime, *Gn* 31,1-5 et *Ex* 21,7-11 », in J.-D. MACCHI, Th. RÖMER éd., *Jacob, commentaire à plusieurs voix* ..., p. 137-143.

⁴⁸⁸ La BA se limite au commentaire suivant : « Aux deux mots grecs “richesse” (*ploutos*, voir 30,43) et “gloire” (*doxa*, au sens d'opulence, voir 31,1) correspond un seul mot dans le TM. » Cf. BA I, *Genèse*, note au v. 31,16, p. 236.

⁴⁸⁹ Cf. sur le sujet Danielle CLERC [et al.], *Jacob les alés d'une bénédiction, Genèse ch. 25-35*, Genève, Labor et Fides, 1992, pp. 96-97. Le commentaire de Rachi va dans le même sens : « Car toute la richesse : la conjonction *ki* a ici le sens de *èla* (“mais”). C'est-à-dire : “De chez notre père, nous ne possédons rien. Mais ce que le Saint béni soit-Il a ôté de chez lui est bien à nous.” »

⁴⁹⁰ Jacob, comme Abraham, possède de nombreux troupeaux, des servantes et des serviteurs, des chameaux et des ânes.

Alors que les fils de Laban semblent décrire cette gloire plutôt en termes de « pesanteur », les épouses de Jacob, si l'on suit le texte de la LXX, parlent de richesse et de gloire. Cette première occurrence du mot כְּבֹד, qui apparaît dans un contexte de paroles qui sont plutôt une accusation envers Jacob de la part de ses « frères » par alliance, évoque pour ces derniers la fortune que le patriarche a acquis à leurs dépens ; mais pour Rachel et Léa elle indique la renommée, la gloire, de Jacob, que l'hostilité et la jalousie des frères voudraient réduire uniquement à la simple richesse, à la pesanteur des biens. Josy Eisenberg fait remarquer que lorsqu'on retire au mot « gloire » ce qui lui donne sa dimension spirituelle (le *waw*), il ne reste plus que la pesanteur et l'honneur devient un poids⁴⁹¹. Il semble que le כְּבֹד du patriarche ait donc un aspect ambivalent : pour les fils de Laban, le terme évoque uniquement la richesse pesante, avec un soupçon d'appropriation injuste, et pour les femmes de Jacob, au contraire, il s'agit de la richesse et de la gloire qui appartient de droit à la famille du patriarche, et que Jacob a gagnée par son savoir faire et par son dévouement durant vingt années de dur labeur (cf. *Gn* 31,38-42).

L'emploi du terme כְּבֹד dans ce contexte est, en outre, très intéressant à cause d'une dynamique textuelle qui s'inaugure ici : il y a un père qui est « *notre père*⁴⁹² » (אָבִינוּ 2x), et tout ce qui est à lui (2x) devient propriété d'un fils et fait la gloire/la richesse de ce fils.

Le verset semble suggérer tout un questionnement touchant à une relation fondamentale, celle de père/fils. Que signifie *être père* ? Que signifie *être fils* ? Quelle *communauté de biens* existe *entre un père et un fils* ? Tout ce qui appartient à un père, qui est « *notre père* », appartient aussi véritablement à son fils, faisant *la gloire de ce fils*. Toutes ces questions, « lourdes » de sens et pour lesquelles il n'est pas simple de trouver des réponses toutes faites, vont nous suivre dans notre recherche sur ce vocabulaire de la « gloire ».

Dans la suite du récit, au vv. 2-3, deux figures « *paternelles* » émergent du texte : Laban et YHWH. La *face* de Laban n'est plus celle d'avant, à cela fait écho la parole du Seigneur, qui intervient pour décider Jacob à partir : « *reviens vers la terre de tes pères ... et je serai avec toi* ». ⁴⁹³

⁴⁹¹ Cf. J. EISENBERG; A. ABECASSIS, *Jacob, Rachel, Léa, et les autres...*, p. 282-283.

⁴⁹² L'expression hébraïque אָבִינוּ « à notre père » revient deux fois ici ; elle se retrouve encore en 43,28 pour indiquer Jacob. La locution אָבִינוּ « notre père » revient dans le TM 25 fois (3 formes en 20 versets) : en général, l'expression indique le *père humain* : les filles de Lot appellent ainsi leur père (*Gn* 19,31-32) ; le fils de Laban font de même (*Gn* 31,1 2x) ainsi que Rachel et Léa (*Gn* 31,14.16) ; les fils de Jacob l'appellent ainsi devant Joseph (*Gn* 42,32 ; 43,28 ; 44,25 ; 44,31). L'expression « notre Père » est attribuée à YHWH par David (*1 Ch* 29,10) et par Isaïe (*Is* 63,16 et 64,7).

⁴⁹³ La formule hébraïque, « Et je serai avec toi », וְאִתִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ, que nous rencontrons ici pour la deuxième et dernière fois dans la *Gn*, se trouve pour la première fois dans un contexte de famine qui nous est désormais familier : c'est YHWH qui, renouvelant encore une fois la double promesse de la terre et de la descendance, promet à Isaac : « je serai avec toi et je te bénirai » (*Gn* 26,3). On rencontre encore cette expression en *Ex* 3,12 ; *Dt* 31,23 ; *Jos* 1,5 et 3,7 ; *Jg* 6,16 ; 2 *S* 7,9 et *1 Ch* 17,8. Dieu est aussi avec

Cette promesse de YHWH est une certitude pour Jacob, qui ne part pas sans avoir consulté ses femmes⁴⁹⁴ en leur disant : « et le Dieu de mon père *a été avec moi* » (v. 5).

Rachi commente ainsi le verset 31,3 :

« Retourne au pays de tes pères et là-bas “je serai avec toi”. Mais tant que tu resteras attaché à cet homme impur [Laban], il sera impossible de faire reposer sur toi ma Schékinah. »

YHWH fera reposer sur Jacob la plénitude de son כְּבוֹד, de sa gloire, de sa Schékinah⁴⁹⁵, seulement quand le patriarche reviendra au pays de ses pères. Dans notre récit, le כְּבוֹד de Jacob apparaît en quelque sorte comme inachevé, appelant un accomplissement et une plénitude ultérieurs.

Le v. 13 du chapitre 31 renoue le récit à Gn 28,10-22, renvoyant le lecteur au rêve de Jacob, alors qu’il s’était mis en route pour le pays de son oncle. Après le songe fait à Béthel, où YHWH, le Dieu des pères, s’était manifesté à Jacob, réitérant la double promesse de la terre et de la descendance avec l’assurance de sa protection, le patriarche avait fait, à son réveil, le vœu suivant :

<p>אִם־יְהִיָּה אֱלֹהִים עִמָּדִי וְשָׁמְרֵנִי בַדֶּרֶךְ הַזֶּה אֲשֶׁר אֲנֹכִי הוֹלֵךְ וְנָתַתְּ לִי לֶחֶם לֶאֱכֹל וּבְגָד לְלַבֵּשׁ וְשָׁבְתִי בְשָׁלוֹם אֶל־בֵּית אָבִי וְהָיָה יְהוָה לִי לֵאלֹהִים</p>	<p><i>Si Dieu <u>est avec moi</u></i> <i>et me garde sur le chemin où je vais,</i> <i>s’il me donne du <u>pain</u> à manger</i> <i>et un vêtement pour m’habiller,</i> <i>si <u>je reviens en paix vers la maison de mon père,</u></i> <i>et sera YHWH, <u>pour moi, Dieu</u></i></p> <p style="text-align: right;">Gn 28, 20-21</p>
---	---

Le « Dieu de Béthel » se rappelle donc la promesse faite par Jacob et la pierre qu’il a oint (מְשַׁחָה). Au v. 31,13 nous rencontrons, en effet, la première occurrence du verbe מָשַׁח sur les lèvres de Dieu qui fait mention de cette première onction de la Bible (cf. 28,18). Cette pierre dressée en stèle par Jacob est le signe d’une *présence*, car « *YHWH est en ce lieu* » (v. 16). Et maintenant YHWH promet à Jacob « *je serai avec toi* » (Gn 31,3).

Abraham : c’est Abimélek qui dit au patriarche : « *Dieu [est] avec toi* en tout ce que tu fais » (Gn 21,22).

⁴⁹⁴ Sur l’intervention de Dieu et sur le fait que Jacob consulte ses femmes avant le départ, cf. A. THAYSE, « Le départ de Jacob pour Canaan », ..., p. 144.

⁴⁹⁵ De la racine שָׁכַן, « habiter, demeurer », bien attestée en hébreu biblique, l’hébreu rabbinique a formé le nom d’action SHeKiNah, désignant premièrement l’action d’habiter et ensuite la Présence divine dans le monde. Ce terme technique de la littérature rabbinique, désignant donc la Présence mystérieuse de Dieu au milieu de son peuple ou l’immanence divine dans le monde, existe dans la Tradition de manière immémoriale. Le mot est employé dans la prière « Aleinu » et se rencontre dans les Targums, où il a remplacé le terme כְּבוֹד. Cf. Pierre LENHARDT, « La Tradition d’Israël sur la Présence Divine (Shekinah) dans le Temple et dans le monde éclaire la foi chrétienne en l’Incarnation », *Cahiers Ratisbonne*, 1997/2, p. 137-162 ; Louis BOUYER, « La Schékinah : Dieu avec nous », *Bible et vie chrétienne*, 1957/20, p. 7-22 ; Gabrielle SED-RAJNA, « Shekina, mystique juive », in *Encyclopédie Universalis*, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/shekina-mystique-juive/>.

Le Seigneur donne, ensuite, au patriarche l'ordre du départ : « *maintenant lève-toi ... et reviens vers le pays de ta famille* » (קוים/ἀνάστηθι, v.13). Et Jacob « se leva » (קוים/ἀναστὰς, v. 17) car il soupirait « *après la maison de son père* » (v. 30). Jacob est donc un homme à qui le Seigneur dit : « *lève-toi* » et qui désire revenir à la maison du père. Il est aussi intéressant de souligner que Jacob est le premier personnage de la Bible dont on dit qu'il « *s'éveilla de son sommeil*⁴⁹⁶. »

Jacob avait déjà reçu l'ordre de se lever⁴⁹⁷ par son propre père. En effet, lorsque Isaac bénit Jacob en lui ordonnant de « se lever » (קוים) pour aller chercher une femme dans la famille de Be-touel (28,2), il lui dit textuellement : וְהָיִיתָ לְקָהָל עַמִּים, « *tu deviendras une assemblée de peuples* ». Cette promesse sera réitérée par Dieu lui-même, lors du changement de nom : *Israël sera ton nom, une assemblée de nations sera issue de toi* (35,11). Jacob se rappellera cette promesse, quand il bénira les fils de Joseph (cf. 48,4).

La nouvelle de la fuite de Jacob, avec ses femmes⁴⁹⁸, ses enfants et tous leurs biens, est donnée à Laban le « *troisième jour* » (cf. v. 22). Laban rejoint les fugitifs au mont Galaad, mais Dieu lui interdit de faire du mal à Jacob. À sa vaine recherche des teraphim cachés par Rachel, suit un deuxième plaidoyer de Jacob, qui culmine dans l'affirmation : « Dieu a vu mon humiliation (עָנִי⁴⁹⁹) et, la nuit dernière, il a décidé » (cf. Gn 31,42). Il est intéressant de remarquer que Jacob est le premier homme de la Bible, dont Dieu voit la détresse. Le Dieu de Jacob verra plus tard l'humiliation des descendants du patriarche au pays d'Égypte (Ex 3,7.17 ; 4,31). Nous rencontrons ici un autre motif exodique.

Après avoir conclu une alliance avec Laban, Jacob poursuit sa route. Au gué du Yabboq, il lutte avec un personnage mystérieux. Durant le combat qui dure jusqu'au lever de l'aurore, Jacob est « touché », « blessé » ; en effet, comme le souligne Françoise Mies, « Jacob est touché par Dieu, par une parole qui le nomme et le bénit et par une action qui l'atteint jusque dans son corps⁵⁰⁰. » L'hébreu utilise la forme verbale : עָנִי (32,26⁵⁰¹).

⁴⁹⁶ וַיִּשְׁתָּחֶוּ - καὶ ἐξηγέσθη Ἰακωβ ἀπὸ τοῦ ὕπνου αὐτοῦ, cf. Gn 28,16. En Gn 9,24, Noé se réveille lui aussi, mais de son ivresse (la LXX d'ailleurs traduit avec un autre verbe).

⁴⁹⁷ Il serait intéressant d'étudier cette racine verbale dans le cycle de Jacob et qui présente le patriarche comme un homme qui « se lève » (cf. Gn 27,19.31.43 ; 28,2 ; 31,13.17.21.35 ; 32,23, 35,1.3).

⁴⁹⁸ « La grande famille se nomme dans l'AT la « maison du père » (בֵּית אָב) et porte ce nom au v. 14b. C'est elle qui est réellement propriétaire du sol que cultive chacune des familles individuelles. Se séparer de cette association de la grande famille est un acte insolite et si c'était l'homme qui prenait cette décision, elle n'avait rien d'obligatoire pour les femmes. » G. VON RAD, *La Genèse*, p. 311.

⁴⁹⁹ Le terme עָנִי, « humiliation », « détresse », « affliction », « pauvreté », revient 4 fois dans le livre de la Genèse : L'Ange de YHWH voit l'humiliation de Hagar (16,11) ; lorsque elle enfante Ruben, Léa s'écrie : « YHWH a vu ma détresse » (29,32) ; Dieu voit l'humiliation de Jacob (31,42) ; Joseph en nommant son deuxième fils, Ephraïm, s'exclame : « Dieu m'a rendu fécond dans le pays de mon affliction » (41,52).

⁵⁰⁰ F. MIES, « Le corps souffrant ... », ..., p. 266.

Nous retrouvons ici le vocabulaire de la plaie, de la blessure, déjà rencontré en *Gn 12,17*. Pour libérer Sarai, YHWH frappe Pharaon de grandes plaies ; maintenant c'est un homme mystérieux qui frappe Jacob à la hanche. Dans ce même passage, Jacob ose demander le nom à son rival, qui ne le lui dit pas, mais lui donne sa bénédiction. En *Gn 12,17*, c'est Pharaon qui porte dans son corps des plaies venant du Seigneur, ici la blessure s'inscrit dans le corps même du patriarche, dont le début du chapitre 31 a souligné la richesse, la gloire. Dans son face à face avec cet homme mystérieux, le patriarche « sort avec une conscience plus grande de son humilité et de sa vulnérabilité : Jacob boîte. Mais cette blessure n'est pas la limite dernière de son existence. En le blessant dans ce qu'il est, l'Absolu instaure l'homme dans ce qu'il peut être : Jacob devient Israël⁵⁰². » Jacob a rencontré Dieu et son corps, « touché » au Yabboq par un homme mystérieux, « devient la parabole de la rencontre avec Dieu⁵⁰³. »

En guise de conclusion rapide, nous pouvons constater que le personnage de Jacob cumule autour de lui différents éléments qui semblent marquer les hommes pour lesquels les auteurs bibliques emploient le vocabulaire dérivant de la racine *קָבַד* et qui sont, en définitive, des hommes *glorieux*.

Comme Abraham sortant d'Égypte, Jacob revient en Canaan « lourd » de biens ; cette fortune, cette richesse, est désignée, entre autres, par le terme *קָבַד*, « gloire ». Comme Abraham, Jacob est un homme à qui le Dieu de Béthel dit : « lève-toi » (cf. *Gn 13,17* et *Gn 31,13*). Il semble bien que l'homme touché par la « gloire » soit un homme « debout », un homme qui se lève sur l'ordre de Dieu. Le patriarche reçoit une promesse inouïe de la part de YHWH : « je serai avec toi » (*Gn 31,3*), mais il reçoit aussi une blessure, dans la lutte avec un personnage mystérieux, à qui il a osé demander son nom. Jacob a vu Dieu « face à face » (*Gn 32,31*) et a eu la vie sauve : l'homme glorieux semble avoir un lien particulier avec Dieu, qui voit son humiliation et vient à son secours. Un face à face s'établit entre les deux personnages. Comme Abraham, Jacob est berger et serviteur⁵⁰⁴. Une promesse divine repose sur les deux patriarches : Abraham sera une bénédiction pour toutes les nations de la terre, Jacob deviendra « une assemblée » de peuples. Comme Il l'a fait pour Abraham, Dieu donne à Jacob un nouveau nom : Israël.

⁵⁰¹ Cette même forme verbale à l'inaccompli du qal revient aussi en *Dt 25,18* ; *Jg 6,21* ; *2S 5,8* ; *1R 19,7* ; *2R 13,21* ; *Esd 3,1* ; *Ne 7,72* ; *Jb 1,19* ; *Is 6,7* ; *Jr 1,9* ; *Dn 8,18* ; *10,18* ; *Jon 3,6*. Sur 14 occurrences, 7 occurrences ont pour sujet Dieu lui-même, ou son ange ou un séraphin ; en *2R 31,21*, c'est un homme mort qui, déposé dans le tombeau, touche les ossements d'Élisée et ressuscite (littéralement : « se leva sur ses pieds »).

⁵⁰² André NEHER, *Moïse et la vocation juive*, « Maîtres spirituels 8 », Paris, Seuil, 1956, p. 84.

⁵⁰³ F. MIES, « Le corps souffrant ... », p. 266.

⁵⁰⁴ C'est surtout dans le deuxième Isaïe, que Jacob est appelé par YHWH, à plusieurs reprises, « Jacob (ou Israël) mon serviteur ». Cf. *Is 41,8-9* ; *44,1.2.21* ; *45,4* ; *49,3* ; cf. aussi *Jr 30,10* ; *46,27-28* ; *Ez 37,25*.

En outre, dans l'histoire de Jacob, de même que dans le cycle d'Abraham, on peut remarquer des liens intertextuels avec le récit exodique : l'allusion à la richesse, à la gloire, acquise par Jacob, mentionnée par le terme כָּבֵד ; la promesse de YHWH « je serai avec toi », qui sera réitérée plus tard à Moïse (*Ex* 3,12) ; la récurrence de la racine נָגַן ; les thèmes de l'humiliation (de Jacob par Laban ; des Israélites par l'Égypte) et du « dépouillement » (Jacob dépouille Laban, les Israélites dépouilleront les Égyptiens).

Pour la suite de notre enquête, il est important de souligner encore deux éléments, qui émergent des pages précédentes. Le premier élément concerne la mise en scène, dès le v. 1, d'un homme, Jacob, qui a acquis une « gloire » : celle d'un père, appelé « *notre père* » ; cette thématique, qui s'amorce ici et qui concerne la gloire commune à un père et à un fils, trouvera son accomplissement plénier dans la prière que Jésus adressera à son Père, en *Jn* 17. Le deuxième élément à relever est le suivant : le premier texte biblique, qui parle de la gloire d'un homme, mentionne d'emblée son humiliation.

Le fils le plus glorieux dans la maison de son père (Gn 34,19)

Nous rencontrons de nouveau la racine verbale כָּבֵד en *Gn* 34,19. Pour la première fois, le verbe est à la forme du participe *niphal* (נִכְבֵּד) dans le sens, ici, d'« être honoré, considéré, influent » ; Meschonnic traduit : « et il est de poids plus que tous dans la maison de son père. » Le participe peut aussi indiquer un homme qui est « glorieux⁵⁰⁵ ». En effet, le traducteur de la LXX a rendu le participe hébreu par ἔνδοξότατος ; cette forme superlative de l'adjectif ἔνδοξος, « honoré, distingué, splendide, glorieux », que la Bible d'Alexandrie traduit par « le plus renommé⁵⁰⁶ » est un hapax biblique. Le terme est attribué à Sicheu, fils de Hamor, qui a violé Dina et veut l'épouser⁵⁰⁷.

⁵⁰⁵ Le participe revient encore en *1S* 9,6 pour indiquer le prophète Samuel ; puis en *1S* 22,14, où Ahimélek parle de David gendre du roi et honoré dans sa maison. La LXX en *1S* 18,23 présente le terme ἔνδοξος précédé d'une négation, pour signifier que David se définit comme un homme « non glorieux », « pauvre et sans renom », un homme qui est « peu de chose ». Les preux de David partagent son « être glorieux » (cf. *2S* 23,19 ; 23,23 ; *1Ch* 11,21.25) ; en *2S* 6,20 c'est Mikal qui parle avec mépris de David qui s'est montré « glorieux » devant les servantes. La LXX traduit ici avec δεδόξασται ; ce même verbe sera utilisé, toujours par la LXX, dans le cantique de Moïse (*Ex* 15,1.6.21) pour indiquer la victoire du Seigneur sur Pharaon, et pour signaler le visage rayonnant de Moïse (*Ex* 34,29.35).

⁵⁰⁶ Cf. BA I, *Genèse*, p. 250.

⁵⁰⁷ « Ce récit donne un exemple intéressant des relations entre les Hébreux et les habitants sédentaires de Chanaan [...]. La ruse et la violence de Siméon et Lévi pour venger l'insulte faite à leur sœur ont été jugées de façon diverse dans la tradition juive : tantôt condamnées, comme le fait Jacob lui-même au moment des bénédictions sur ses fils (49,5-7), tantôt louées comme signe du zèle qu'ont mis les frères de Dina à servir la Loi (Jubilés 30, 17-23 ; A. Jaubert, *La notion d'Alliance...*, p. 36-38 et 92s.). » BA I, *Genèse*, p. 247-248. Sur le récit, cf. aussi G. VON RAD, *La Genèse*, p. 335-342 ; I. FISCHER, *Des femmes aux prises avec Dieu*, ..., p. 149-160 ; J.-D. MACCHI, *Israël et ses tribus selon Genèse 49*, « OBO 171 »,

TM – trad. litt.	LXX – trad. BA
<p>^{WTT} Gn 34,19</p> <p>וְלֹא־אָחַר הַנָּעַר לַעֲשׂוֹת הַדָּבָר כִּי חָפֵץ בְּבִת־יַעֲקֹב וְהוּא נִכְבָּד מִכָּל בֵּית אָבִיו</p> <p>Et le jeune homme ne tarda pas à faire la chose, car il désirait la fille de Jacob, et lui, <i>honoré plus que tous</i> dans la maison de son père.</p>	<p>^{LXT} Gn 34,19</p> <p>καὶ οὐκ ἔχρόνισεν ὁ νεανίσκος τοῦ ποιῆσαι τὸ ῥῆμα τοῦτο ἐνέκειτο γὰρ τῇ θυγατρὶ Ἰακωβ αὐτὸς δὲ ἦν ἐνδοξότατος πάντων τῶν ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ</p> <p>Et le jeune homme ne tarda pas à accomplir cela ; car il était empressé pour la fille de Jacob. Or, lui-même était <i>le plus renommé</i> de tous ceux qui se trouvaient dans la maison de son père.</p>

Nous sommes encore dans le cycle de Jacob, qui, après la rencontre avec son frère Esäü (*Gn 33*), s'est installé près de la ville de Sichem. Dina est la fille de Léa et Jacob. Son nom apparaît 8 fois⁵⁰⁸ dans la Bible et uniquement dans le livre de la Genèse, dont 6 fois en *Gn 34*. « C'est donc l'unique récit qui parle de la fille de Jacob, dont le nom ne réapparaît plus nulle part⁵⁰⁹. »

Le récit nous dévoile le personnage de Sichem et son amour pour Dina. Il est vrai que le texte débute par un acte de violence : « *il coucha avec elle et la viola*⁵¹⁰ » (v. 2), mais aussitôt le narrateur nous dit que l'être de Sichem s'attache⁵¹¹ à Dina, fille de Jacob. Il l'aime, il parle à son cœur et il s'adresse à son père pour qu'il fasse les démarches nécessaires auprès de la famille de la jeune fille, afin qu'elle devienne sa femme. Le texte nous présente un prince, un fils, un jeune homme amoureux⁵¹², disposé à tout pour que Dina devienne sa femme. Un homme prêt à conclure une alliance, « mais il se heurte à un refus des proches⁵¹³. »

Fribourg Suisse, Ed. Universitaires, 1999, p. 62-65 ; J.-D. MACCHI, « Amour et violence. Dina et Sichem en Genèse 34 », *Foi et Vie*, 2000/39, p. 29-38. Cet article est également disponible sur Internet au lien suivant : <http://archive-ouverte.unige.ch/unige:14273>

⁵⁰⁸ *Gn 30,21; 34,1.3.5.13.25.26; 46,15.*

⁵⁰⁹ Cf. G. VON RAD, *La Genèse*, p. 337.

⁵¹⁰ Pour J.-D. MACCHI, le verbe ענה, employé ici, doit être compris plutôt comme « humilier » ou dés-honorer » ; il désigne « une relation sexuelle honteuse, car socialement illégitime, sans pour autant impliquer que celle-ci se déroule dans la violence ». Cf. « Amour et violence. Dina et Sichem en Genèse 34 », ..., p. 3. La LXX traduit le verbe hébreu avec ταπεινώω, « et il l'humilia ». Cf. BA I, *Genèse*, p. 248.

⁵¹¹ C'est le même verbe qu'en *Gn 2,24*.

⁵¹² « Le grand amour qu'éprouve le jeune homme pour la jeune fille – et qui le fait négliger tous les obstacles – est souligné favorablement par le récit ; la physionomie de Sichem se présente au lecteur avec beaucoup d'humanité. » Cf. G. VON RAD, *La Genèse*, p. 338.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 338.

Les frères de Dina⁵¹⁴ nous sont présentés en groupe anonyme. Ils sont lésés par « l'acte honteux » accompli par Sichem et ils vont demeurer dans leur fureur et s'enfermer dans une logique de vengeance, qui les amènera à exterminer tout le clan de Sichem. C'est seulement au v. 25, que le narrateur nous dévoile l'identité des frères de Dina : il s'agit de Siméon et Lévi. Le texte souligne à plusieurs reprises leur enfermement : « *Commettre l'ignoble*⁵¹⁵ *en Israël en couchant avec la fille de Jacob, ça ne se fait pas !* » (v. 7) ; « *sera-t-il fait à notre sœur comme à une prostituée ?* » (v. 31). Mais ils ne demandent pas « la version des faits » à Dina qui est la seule à pouvoir les renseigner sur la réalité : Dina aime-t-elle Sichem ou est-elle tout simplement victime d'une humiliation et en subit-elle les conséquences ?

Dina n'est jamais interpellée par ses frères et ne prend jamais la parole dans le récit ; comme le signale Irmtraud Fischer, « le narrateur la laisse dans son rôle de victime silencieuse⁵¹⁶. »

Le personnage de Jacob semble être caractérisé ici par un non-agir⁵¹⁷ : « *il ne fit rien* », et par le silence : « *Jacob garda le silence jusqu'à leur arrivée* » (de ses fils). Il ne répond pas à la proposition d'une alliance par mariage faite par Hamor et Sichem ; les interlocuteurs de Hamor et Sichem semblent être plutôt les fils de Jacob. Le texte nous présente Hamor et Sichem dans leur relation fondamentale de père et fils. Déjà en 33,19, le narrateur nous a dit que Jacob a acquis « aux fils de Hamor, père de Sichem » la parcelle de terre où il a dressé sa tente. Le récit insiste sur cette dynamique relationnelle, de père à fils, de fils à père, qui est une des structures du récit. Cinq fois Hamor est dit être « père » de Sichem, en comptant l'occurrence de 33,19 et celle de 34,19, où Sichem est qualifié comme le fils le plus « glorieux dans la maison de son père⁵¹⁸ » ; six fois Sichem est dit être « fils » de Hamor. Voici le schéma des occurrences :

⁵¹⁴ Nous savons que Dina, à ce moment du récit, a 6 frères (elle est la petite sœur de Roubên, Siméon, Lévi, Juda, Issakhar, Zabulon) et 5 demi-frères.

⁵¹⁵ Littéralement « folie ». « On ne trahit pas devant lui [Sichem], qui se montre si franchement disposé à faire tout ce qu'il faut en compensation pour épouser Dina, le vrai motif de l'irritation, car l'argument de l'impossibilité d'un mariage avec des incirconcis ne dévoile qu'à moitié ce qui indigne réellement les frères de Dina. Leur colère a une raison religieuse et culturelle. Le mot de « folie » ou d'« infamie » (בְּלִיָּה) commise est une expression très ancienne désignant un crime sexuel très grave ; les passages – en particulier Juges 19,23s. ; 20,6 – qui en parlent permettent de constater que ce mot désignait l'horreur d'un sacrilège qui pesait sur toute la communauté culturelle devant Dieu. De même la phrase « cela ne devait pas se faire (en Israël) » est une antique formule dans laquelle s'exprimait l'attachement à des normes divines inviolables. » Cf. G. VON RAD, *La Genèse*, p.338.

⁵¹⁶ I. FISCHER, *Des femmes aux prises avec Dieu*, ..., p. 157.

⁵¹⁷ « Dans toute cette affaire, ce qui est singulier, c'est l'attitude passive de Jacob (v. 5) qui ne parvient pas, jusqu'à la fin, à prendre une position claire. Il est en fait possible que cette curieuse attitude de Jacob s'explique par le fait que le récit, dans sa rédaction plus ancienne, ignorait la personne de Jacob ; il n'y a que les frères de Dina qui interviennent ici. » Cf. G. VON RAD, *La Genèse*, p.338.

⁵¹⁸ L'expression בַּיִת אָבִיו « la maison de son père » apparaît ici pour la première fois ; on la retrouve encore en Gn 46,31 ; 47,12 ; Jg 6,27 ; 9,25 ; 1 S 17,25 ; 18,2 ; 22,1.11 ; 2 S 3,29 ; Is 3,6 et 22,24.

שְׁכֶם בְּדַחְמוֹר	v. 2 Sichem, <i>filis de Hamor</i>
וַיֹּאמֶר שְׁכֶם אֶל־חַמּוֹר אָבִיו	v. 4 Sichem parla à <u>Hamor son père</u>
חַמּוֹר אֲבִי־שְׁכֶם	v. 6 Hamor <u>père de Sichem</u>
וַיְדַבֵּר חַמּוֹר אִתָּם לֵאמֹר שְׁכֶם בְּנִי	v. 8 Hamor leur parla et dit : <i>Sichem mon fils</i>
וַיַּעֲנוּ בְנֵי־יַעֲקֹב אֶת־שְׁכֶם וְאֶת־חַמּוֹר אָבִיו	v. 13 Les fils de Jacob répondirent à Sichem et à <u>Hamor son père</u>
וַיִּטְבוּ דְבָרֵיהֶם בְּעֵינֵי חַמּוֹר	v. 18 Et furent bonnes leurs paroles aux yeux de Hamor et aux yeux de <i>Sichem filis de Hamor</i>
וּבְעֵינֵי שְׁכֶם בְּדַחְמוֹר	v.19 Et le jeune homme ne tarda pas à faire la parole car il désirait la fille de Jacob et lui honoré plus que tous dans <u>la maison de son père</u>
וְלֹא־אַחַר הַנְּעַר לַעֲשׂוֹת הַדְּבָר	v.20 Hamor et <i>Sichem son filis</i>
כִּי חָפֵץ בְּבַת־יַעֲקֹב	v. 24 Ils écoutèrent Hamor et <i>Sichem son filis</i>
וְהוּא נִכְבָּד מִכָּל בֵּית אָבִיו:	v. 26 Et Hamor et <i>Sichem, son filis</i> , ils passèrent au filis de l'épée et ils prirent Dina de la maison de Sichem...
וַיָּבֹא חַמּוֹר וּשְׁכֶם בְּנֵו	
וַיִּשְׁמְעוּ אֶל־חַמּוֹר וְאֶל־שְׁכֶם בְּנֵו	
וְאֶת־חַמּוֹר וְאֶת־שְׁכֶם בְּנֵו הָרְגוּ לְפִי־הָרֶב	
וַיִּקְחוּ אֶת־דִּינָה מִבֵּית שְׁכֶם	

Hamor et Sichem sont donc qualifiés, dans le récit, toujours l'un en relation à l'autre. Si, dans la première partie du récit, il y a une alternance entre les expressions « Hamor, père de Sichem » et « Sichem, fils de Hamor », dans la deuxième partie du récit l'accent est mis sur *le filis* : « Hamor et Sichem, *son filis* », expression répétée trois fois en trois versets (20, 24 et 26).

Le texte souligne fortement cette dynamique relationnelle « père-fils ». Vivant eux-mêmes dans une relation, ils veulent entrer en relation et, en proposant une alliance par mariage, ils adhèrent ensuite à une alliance qui s'inscrit dans leur chair, la circoncision, pour devenir avec le clan de Jacob *עם אֶחָד*, « *un seul peuple*⁵¹⁹ » (vv. 16 et 22). Le récit nous présente Sichem comme un homme qui adresse une parole, entend une parole et l'accueille ; il ne tarde pas à faire la parole, la chose. Sichem payera de sa vie la confiance qu'il manifeste aux frères de Dina⁵²⁰. Siméon et Lévi, font au contraire un usage mensonger et manipulateur de la parole – « *ils répondirent avec ruse* » –, en proposant une alliance dans la chair pour profiter de l'état de souffrance et de faiblesse qui va suivre. Depuis *Gn 17*, nous savons que la circoncision⁵²¹ est le signe de l'alliance, de

⁵¹⁹ L'expression hébraïque *עם אֶחָד* revient deux fois en *Gn 34*. Elle est apparue pour la première fois en *Gn 11,6*, quand le Seigneur constate qu'à Babel « tous font un seul peuple et parlent une seule langue » ; elle revient dans le livre d'Esther, en 3,8.

⁵²⁰ Cf. I. FISCHER, *Des femmes aux prises avec Dieu, ...*, p. 157.

⁵²¹ « La circoncision, dont l'absence chez les Sichémites constitue pour les frères de Dina le principal obstacle au mariage, apparaît ici comme un usage auquel les gens de Jacob se savent astreints, sans qu'il soit expliqué au lecteur selon sa signification propre. Israël a donné diverses explications à son origine (cf. *Jos 5,2ss* ; *Gn 17,10ss*). Mais cet usage remonte bien plus loin dans le passé préhistorique. [...] Ce n'est que très tardivement qu'elle a revêtu une signification consciemment théologique pour la foi, en tant que signe d'alliance (cf. p. 202). Mais dans l'exigence des fils de Jacob, personne ne pense sans

l'appartenance du peuple à YHWH. On profite de l'acte même qui marque la relation par excellence (l'alliance entre frères et avec Dieu), pour poser l'acte opposé : le déni de la relation par le mensonge, suivi du meurtre. Sichem est un prince. Il est le fils le plus renommé, le plus honoré, le plus glorieux dans la maison de son père. Il ne tarde pas à faire la parole, à entrer dans l'alliance proposée « *pour habiter avec nous et être un seul peuple* » (v. 22). Comme les autres, ce texte pose, me semble-t-il, des questions fondamentales : le fait d'être le plus glorieux dans la maison de son père peut-il conduire à la mort ? Être dans une relation vraie à la parole, cela implique-t-il aussi le fait d'être prêt à donner sa vie ? Ou davantage, dans un monde de mensonge, cela peut-il aussi signifier de s'exposer à la mort ? Et encore : qu'est-ce que signifie faire alliance et devenir un peuple *unique* habitant la terre ? Cela doit-il forcément se réaliser par la mort d'un fils ?

Hamor, le père de Sichem, propose à des étrangers non seulement une alliance par mariage, mais aussi un partage de la terre : la parcourir, l'habiter et en prendre possession⁵²². Revient la question du « *père* », déjà rencontrée en *Gn* 31. La Bible, par des récits, met en chantier tout un questionnement sur qui est le véritable « *père* » : celui qui semble absent et qui se tait ou celui qui donne la terre et qui désire la partager avec des fils ?

Il faudrait ensuite s'interroger sur la difficile paternité de Jacob confronté à ses fils si violents. Le récit se termine, en effet, par une parole de blâme de Jacob, adressée à ses deux fils, qui lui répondent : « *sera-t-il fait à notre sœur comme à une prostituée ?* », signe de leur enfermement têtu, qui sème la mort. La parole de Jacob⁵²³, attendue ici, va exploser en *Gn* 49,5-6, texte sur lequel nous reviendrons plus loin.

Ce récit nous offre une réflexion sur deux modes différents d'être père et d'être fils. Le narrateur souligne d'une part la relation de paternité/filiation existant entre Hamor et Sichem par les répétitions de mots « *père de...* » et « *fils de...* », où l'un est toujours défini par rapport à l'autre. D'autre part, il suggère une difficulté dans la relation de Jacob avec ses fils ; une relation qui se cherche, qui est en attente, qui est ambiguë et dont les rôles ne sont pas si clairs. Jacob est-il impuissant face à la violence⁵²⁴ de ses fils ? Espère-t-il en leur « *conversion* » du cœur ?

doute que la circoncision entraîne l'adoption à la foi au Dieu d'Abraham et d'Isaac. » G. VON RAD, *La Genèse*, p. 339.

⁵²² Le personnage de Hamor, dans le récit de *Gn* 34, reste cependant une figure avec des côtés ambigus.

⁵²³ « Mais là aussi, le rôle de Jacob est inopérant ; son reproche est plutôt une plainte amère. En revanche, la réponse des deux frères est fière et intransigeante ; le lecteur antique qui s'associait plus intensément que nous à l'outrage cinglant infligé aux frères par le viol de Dina, ne leur aura finalement pas entièrement donné tort. » G. VON RAD, *La Genèse*, p. 341.

⁵²⁴ « Et, sur ces paroles de défi, l'histoire se conclut, le silence de Jacob révélant son impuissance face à la violence de ses fils » R. ALTER, *L'art du récit biblique*, « Le livre et le rouleau 4 », Bruxelles, 1999, p. 218.

Résumons, en conclusion, les *questions* qui émergent du récit, en lien avec notre thématique de la gloire et auxquelles nous essayerons de trouver des réponses dans la suite de notre recherche :

- Être le fils le plus honoré, le plus glorieux dans la maison de son père, être le fils qui ne tarde pas à réaliser la parole, cela peut-il conduire à la mort ? La mort du fils le plus glorieux dans la maison de son père : est-ce là le prix à payer pour que deux peuples deviennent un peuple unique habitant la terre?
- Dans ce récit s’amorce un mouvement d’abaissement, conduisant à la mort, d’où la question : est-ce que celui qui est le plus glorieux dans la maison de son père doit être mis à mort ? Sichem est mis à mort le troisième jour : ce troisième jour amène ici la mort, y aura-t-il un troisième jour d’où va poindre la vie ?
- Quelle est la relation entre un homme et une femme : pour s’attacher à une femme faut-il d’abord la posséder par un acte de violence ou d’humiliation (Sichem et Dina)?
- Le nom de Dina, qui peut avoir le sens de « *querelle judiciaire* », est lié à la racine דן , ayant la signification de « *exercer un jugement* », « *juger une cause* », « *faire un procès* » ; le texte veut-il souligner que celle qui porte un tel nom, pose la question fondamentale de ce que signifie un juste jugement? Le texte veut-il établir ici un lien entre le fils le plus glorieux dans la maison de son père et le jugement inique porté sur lui qui le conduit à la mort ? Y-a-t-il un lien entre gloire et jugement ? Qui exerce le jugement, Dieu ou les hommes⁵²⁵ ?

Pour conclure, il me semble important de signaler que, dans ce récit de *Gn 34*, s’amorcent au moins trois thématiques bibliques fondamentales : la relation réciproque entre un père et un fils⁵²⁶ ; la mort du fils le plus renommé, puisqu’il a accepté une alliance visant à faire de deux peuples un seul⁵²⁷ ; la mort d’un homme qui se livre par l’amour qu’il porte à sa bien-aimée⁵²⁸. Il me semble que, dans ce chapitre, des pistes importantes s’ouvrent vers le NT.

⁵²⁵ La racine דן indique le fait de juger avec autorité dans un procès. Les sujets du verbe sont presque toujours des autorités, pour la majorité des textes c’est le roi (*Jr* 21,12 ; 22,16 ; *Ps* 72,2 ; *Pr* 20,8 ; 31,5.8.9) mais aussi le grand prêtre dans sa fonction royale (*Za* 3,7). Les passages dans lesquels YHWH est le sujet du verbe דן ont la signification de « juger, donner une sentence, condamner » mais aussi de « juger, faire justice ». YHWH « juge » les peuples (*Gn* 15,14, *Ps* 7,9 ; 9,9 ; 96,10 ; *Jb* 36,31) mais aussi son peuple, Israël. Sur le sujet, cf. E. JENNI, C. WESTERMANN, *DTAT*, vol. 1, col. 386-388.

⁵²⁶ Les quatre évangélistes soulignent fortement la relation de paternité et de filiation entre Jésus, désigné comme ὁ υἱὸς , et YHWH, qu’il appelle « $\alpha\beta\beta\alpha \text{ ὁ πατήρ}$ » (*Mc* 14,36 ; cf. *Rm* 8,15 ; *Ga* 4,6).

⁵²⁷ Cf *Ep* 2,14, le Christ « notre paix » de deux peuples en a fait un seul.

⁵²⁸ Le passage d’*Ep* 5,25-27, parle de l’amour du Christ pour l’Église : il s’est livré pour elle, il l’a purifiée, sanctifiée, afin qu’Elle se présente glorieuse, ἐνδοξον (*Ep* 5,27), devant Lui.

Il serait intéressant de mener une enquête sur la présentation de Jésus de Nazareth dans les évangiles : dans l'élaboration du personnage de Jésus, le Christ, on pourrait trouver, à mon avis, des fortes réminiscences du personnage de Sichem, défini par l'auteur biblique comme le fils le plus glorieux dans la maison de son père.

La racine כבד dans le roman de Joseph⁵²⁹

Famine et don du pain (Gn 41,31 ; 43,1 ; 47,4.13)

Le deuxième emploi de l'adjectif « lourd/pesant » se trouve en Gn 41,31, sur les lèvres de Joseph, lorsqu'il interprète les songes de Pharaon. Le mot est en lien avec la *famine*, comme dans le micro-récit de Gn 12. Les occurrences qui suivent en 43,1 ; 47,4 et 47,13 caractérisent encore cette *famine* comme excessive, « infiniment lourde », selon la traduction de Meschonnic. Il s'agit d'une disette qui met à genoux tout le pays. En 47,13, le narrateur ajoute, pour marquer la gravité de cet événement, qu'il n'y a *pas de pain* dans tout le pays :

Gn 41,31	וְלֹא יִדְעַתְּ הַשְּׂבַע בְּאֶרֶץ הָרָעִב בְּיָבֵב הוּא מְאֹד	(Joseph) Et ne sera pas connue l'abondance dans le pays à cause de la <i>famine très pesante</i>
Gn 43,1	וְהָרָעִב כָּבֵד בְּאֶרֶץ:	(narrateur) et la <i>famine pesante</i> sur le pays
Gn 47,4	בְּיָבֵב הָרָעִב בְּאֶרֶץ	(les frères de Joseph, à Pharaon) car <i>pesante</i> la <i>famine</i> dans le pays
Gn 47,13	לֶחֶם אֵין בְּכָל־הָאֶרֶץ בְּיָבֵב הָרָעִב מְאֹד	(narrateur) aucun <i>pain</i> dans tout le pays car la <i>famine</i> [était] <i>très pesante</i>

Dans le livre de la Genèse, on compte au total 24 occurrences du mot « *famine*⁵³⁰ ». Nous avons déjà parlé des deux occurrences du cycle d'Abraham en Gn 12,10. Le mot revient ensuite deux fois en Gn 26,1, dans le court cycle d'Isaac. Le récit a des ressemblances avec Gn 12,10-13,4 car il présente la même dynamique : une famine qui occasionne un enrichissement. Mais il existe des différences entre ces deux récits. YHWH, en effet, ordonne à Isaac de ne pas descendre en

⁵²⁹ Sur le roman de Joseph, cf. Ch. UEHLINGER, « Genèse 37-50 ; le "roman de Joseph" », dans Th. RÖMER, J.-D. MACCHI, C. NIHAN (éds), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 157-172 ; Jean-Louis SKA, *Introduction à la lecture du Pentateuque*, « Le livre et le rouleau 5 », Bruxelles, Lessius, 2000, p. 294-296 ; du même auteur, « La scoperta del disegno di Dio nella storia di Giuseppe », in *Il libro sigillato e il libro aperto*, Bologna, EDB, 2005, p. 299-313 ; Th. RÖMER, « Joseph approche, source du cycle, corpus, unité », in O. ABEL et F. SMITH (éd.), *Le Livre de traverse*, Paris, Cerf, 1992, p.73-85 ; A. WÉNIN, *Joseph ou l'invention de la fraternité (Genèse 37-50)*, « Le livre et le rouleau 21 », Bruxelles, Lessius, 2005 ; Antonio BONORA, « Ricerca di Dio nella storia di Giuseppe », in *Quaerere Deum*, Atti della XXV Settimana Biblica, Brescia, Paideia, 1980, p. 67-88.

⁵³⁰ Gn 12,10(2x) ; 26,1(2x) ; 41,27.30(2x).31,36(2x).50.54(2x).56(2x).57 ; 42,5 ; 43,1 ; 45,6.11 ; 47,4.13(2x) ; 47,20. En 41,55 on trouve la forme du verbe au qal dans la signification de « être affamé » (וַתִּרְעַב).

Égypte, mais plutôt de demeurer dans « *le pays où je te dirai* ». Pour la première fois dans la Bible le Seigneur dit à un humain : « *je serai avec toi*⁵³¹ » ; suit la bénédiction avec la double promesse de la descendance, nombreuse comme les étoiles du ciel, et la poussière de la terre. Isaac sème dans le pays et récolte au centuple, car le Seigneur l'a béni ; il devient ainsi très riche (cf. v.13-14). Pour l'enrichissement d'Isaac le narrateur n'a pas utilisé la racine כבד, lui préférant la racine verbale גדל, répétée trois fois ; le verbe exprime la croissance, la grandeur, le fait de devenir extrêmement grand, considéré, puissant.

Les autres vingt occurrences du mot famine se retrouvent toutes dans le roman de Joseph ; huit fois le terme est sur les lèvres de cet homme⁵³² qui deviendra grand vizir de Pharaon. Comme dans le cycle d'Abraham, la famine est dite, à quatre reprises, « *pesante* ». Ce thème de la famine, qui va peser lourdement sur le pays d'Égypte et « *sur toute la terre* », est un des fils conducteurs du récit :

- Joseph, interprétant les songes de Pharaon, annonce sept années de *famine* (Gn 41,27) ;
- Il s'agit d'une famine qui épuisera le pays (Gn 41,30), car elle sera très pesante (Gn 41,31) ;
- Joseph propose d'amasser des vivres pour les sept années de disette, afin que le pays ne soit pas exterminé par la famine (Gn 41,36) ;
- l'année qui précède la famine, Asnat, femme de Joseph, lui donne deux fils (Gn 41,50) ;
- arrivent les sept années de famine, touchant toute la terre, mais en Égypte il y a encore du pain (Gn 41,54) ;
- la famine s'aggravant, Joseph ouvre les magasins à blé et vend du grain aux Égyptiens (Gn 41,56) ;
- de toute la terre on vient en Égypte pour acheter du grain à Joseph (Gn 41,57) ; c'est ce que vont faire les fils d'Israël, car la famine sévit aussi en Canaan (Gn 42,5) ;
- la famine, qui pèse tant sur le pays de Canaan, oblige encore les frères de Joseph à revenir en Égypte chercher des vivres (Gn 43,1) ;
- s'étant fait reconnaître par ses frères, Joseph leur dit qu'il y a déjà deux ans que la famine est dans le pays (Gn 45,6) et qu'elle durera encore cinq années (Gn 45,11) ;
- les frères de Joseph demandent à Pharaon de séjourner en Égypte car la famine est pesante en Canaan (Gn 47,4), où il n'y a plus de pain à cause de cette famine excessivement lourde (Gn 47,13) ;

⁵³¹ En Gn 21,22, Abimélek dit à Abraham: « *Dieu est avec toi en tout ce que tu fais* ».

⁵³² Gn 41,27.30.31(2x).36(2x) ; Gn 45,6.11.

- Joseph acquiert pour Pharaon toute l'Égypte, car les Égyptiens vendent leur champ pour acheter des vivres, à cause de la famine (*Gn* 47,20).

On remarque donc que ce thème de la famine est un des leitmotiv du récit de Joseph ; ce qui est intéressant pour notre propos est que la gestion de cette famine כְּבֹד מְאֹד, « très pesante », conduit l'esclave hébreu à une position d'honneur unique auprès de Pharaon, que Joseph lui-même définira en ces termes : « toute ma gloire », כָּל-כְּבוֹדִי (*Gn* 45,13).

La famine lourde, pesante, dans les récits d'Abraham et d'Isaac nous a familiarisés avec la dynamique famine/richeesse que la Bible commence à mettre en place ici. Mais c'est dans le récit de Joseph que l'extrême « pesanteur » de la famine s'ouvre à la « pesanteur » d'une gloire jusqu'ici sans pareille.

« ... donne-nous du pain »

La famine a été précédée par sept années d'abondance⁵³³. En effet, émerge du récit un autre thème, en parallèle avec la disette qui pèse sur l'Égypte : c'est le motif du *pain*⁵³⁴. Dans le livre de la Genèse, le mot « pain », לֶחֶם⁵³⁵, se rencontre lui aussi 24 fois. Ce mot revient 15 fois dans l'histoire de Joseph : nous sommes de nouveau face à un mot structurant le récit. La première apparition du mot לֶחֶם dans la Bible est en *Gn* 3,19 dans la bouche du Seigneur Dieu : la terre est maudite à cause de l'homme qui peinera pour tirer d'elle de la nourriture. Seulement à la sueur de son visage l'homme pourra manger du pain. Parole terrible de Dieu à l'adam ! D'où une question

⁵³³ « Si les rêves du Roi tournent autour du nombre *sept* (sept solides vaches pour sept mauvaises, et sept épis plantureux pour sept autres, vides), l'interprétation de Joseph commence par traduire sept par abondance, selon un glissement en hébreu de *chéba* à *séva* [...], et à partir de là, l'image symétrique des vaches et des épis de misère le contraint à y déchiffrer le contraire de l'abondance, soit la famine. » Jacques CAZEAUX, *Le partage de minuit, essai sur la Genèse*, Paris, 2006, p. 584.

⁵³⁴ *Gn* 3,19 ; 14,8 ; 18,5 ; 21,14 ; 25,34 ; 27,17 ; 28,20 ; 31,54 (2x) ; 37,25 ; 39,6 ; 41,54.55 ; 43,25.31.32 ; 45,23 ; 47,12.13.15.17(2x).19.20 ; 49,20. À ces occurrences il faut ajouter le mot composé Beth-lehem en *Gn* 35,19 et 48,7. Il existe d'autres termes qui « déclinent » le vocabulaire du pain, dans le roman de Joseph. Il s'agit de la racine אכל, bien présente dans cette histoire avec le substantif אָכַל (14x), indiquant la « nourriture », et le verbe אָכַל, « manger » ; ensuite des termes בָּר, « blé, froment » (*Gn* 41,35.49 ; 42,3.25 ; 45,23), et שֶׁבֶר, « grain, comme denrée alimentaire » (*Gn* 42,1.2.19) ; à ce dernier mot il faut encore ajouter le verbe שָׁבַר, qui acquiert la signification d'« acheter, vendre du blé » ou « acheter des vivres ». Mais le terme שֶׁבֶר est utilisé rarement par les auteurs bibliques pour indiquer la nourriture, le sens le plus courant du mot étant « rupture, crise », mais aussi, quelquefois, « espoir ». C'est Jacob qui envoie ses fils acheter du pain ; il « pressent que ce pain que les fils vont chercher en Égypte est “le pain de la misère” certes, mais aussi que c'est le seul moyen de maintenir l'espoir de la survie. » Cf. sur ce dernier point, Josy EISENBERG, Benno GROSS, *Un Messie nommé Joseph*, « Présences du Judaïsme », Paris, Albin Michel, 1983, p. 356.

⁵³⁵ Dans l'AT, le mot apparaît environ 300 fois indiquant le « pain », la « nourriture », « les céréales ». Sur ce terme, cf. W. DOMMERSHAUSEN, « לֶחֶם *lehem* », *GLAT*, vol. IV, 2004, col. 783-794.

urgente : Dieu va-t-il se préoccuper de cette situation difficile dans laquelle l'homme se trouve désormais ? Quel pain sera donné pour la faim de l'homme ?

La suite des récits bibliques met en scène des hommes qui *donnent du pain*. Les destinataires de ce pain sont des hommes et des femmes et, chose étonnante, c'est aussi Dieu lui-même ! Le premier personnage à offrir du pain et du vin c'est Melchisédek, « roi de Salem et prêtre du Dieu Très-Haut ». Abraham est le second personnage biblique à offrir du pain : aux Trois Visiteurs (18,5) et ensuite à Agar, la servante égyptienne (21,14). On offre, donc, du pain à YHWH (cf. v. 18,1) et à une femme qui est une servante.

Les trois occurrences successives concernent le personnage de Jacob. La première occurrence du mot apparaît lorsqu'Esau vend son droit d'aînesse à Jacob, qui offre à son frère du pain avec la soupe de lentilles (25,34). La deuxième occurrence est en Gn 28,20. Jacob fait un vœu à Dieu, après le songe à Beth-El : « ... *s'il me donne du pain à manger... alors YHWH sera mon Dieu.* » Le nom du Seigneur est encore une fois étroitement lié au don du pain. La dernière occurrence revient en 31,54 : dans le contexte de l'alliance stipulée avec Laban, Jacob offre un sacrifice et appelle ses frères « *pour manger du pain* » et ils « *mangèrent du pain* ». L'homme qui reçoit de YHWH du pain à manger, donne à son tour à manger du pain « à ses frères ». Cette dynamique de « pain reçu et donné » trouvera un accomplissement assez imposant dans l'histoire de Joseph.

Le récit de Joseph présente 15 fois le mot לֶחֶם , comme nous l'avons déjà indiqué plus haut. Le terme fait son apparition pour la première fois en Gn 37,25. La scène est tragique. Joseph, dépouillé de sa tunique princière, est jeté dans une citerne vide ; ses frères s'assoient pour manger du pain et aussitôt, levant les yeux, ils voient la caravane d'Ismaélites à qui Joseph sera vendu pour vingt pièces d'argent. Le pain marque, ici, un acte qui se veut meurtrier, un acte qui est signe de la vengeance des frères jaloux. Le pain, qui est apparu auparavant dans des repas sacrificiels, comme signe d'alliance, d'amitié, d'hospitalité, devient ici le signe d'une volonté meurtrière, d'une volonté d'exclusion : ils mangent entre eux le pain, en écartant du repas leur frère. Le repas entre frères devient ici signe de trahison, de meurtre.

C'est au chapitre 41 – chapitre où Joseph passe de l'humiliation extrême à l'élévation suprême – que nous retrouvons à nouveau le mot לֶחֶם lié à aux sept années d'abondance⁵³⁶ et aux sept années de famine. Lorsque commencent les années de famine, en Egypte il y a encore du pain (41,54), mais tout le pays est affamé et le peuple crie vers Pharaon pour avoir du pain. Pharaon leur répond : « *allez vers Joseph et faites ce qu'il vous dira* » (41,55). Puis, en Gn 43, les frères de

⁵³⁶ Les occurrences du mot « abondance » (עֲשׂוּבָה) sont au nombre de six; elles se trouvent toutes au ch. 41 : Gn 41,29.30.31.34.47.53.

Joseph, revenus en Égypte chercher du grain avec leur frère Benjamin, sont invités par Joseph au repas. Le texte hébreu dit, littéralement, « *manger du pain* » (cf. vv. 25, 31 et 32). La situation se renverse, le frère exclu invite ses frères au repas. Joseph pourvoit, ensuite, du « *pain* » non seulement à son père, à ses frères et à toute la maisonnée, mais il donne aussi du pain aux Égyptiens, lorsque ils lui adressent le cri : « *donne-nous du pain...* » (cf. Gn 47,15.17). Il est significatif de souligner, aux fins de notre enquête, que l’homme de gloire est également un homme qui prend soin de ceux qui ont faim, en leur donnant du pain à manger.

La gloire de Joseph, une gloire qu’il faut annoncer au père (Gn 45,13)

La deuxième occurrence du mot כְּבוֹד, dans le livre de la Genèse, se trouve au chapitre 45 au moment où Joseph se fait reconnaître par ses frères et leur dit: « *allez dire à mon père toute la gloire que j’ai en Egypte* » (v. 13) ; le mot apparaît pour la première fois en *scriptio plena* :

TM – trad. litt.	LXX – trad. BA
<p>WTT Gn 45,13</p> <p>וְהַגַּדְתֶּם לְאָבִי אֶת־כָּל־כְּבוֹדִי בְּמִצְרַיִם וְאֵת כָּל־אֲשֶׁר רָאִיתֶם וּמִהַרְתֶּם וְהוֹרְדִתֶם אֶת־אָבִי הֵנָּה</p> <p>Racontez à mon père <i>toute ma gloire</i> en Égypte et tout ce que vous avez vu, et dépêchez-vous et faites descendre mon père ici</p>	<p>LXT Gn 45,13</p> <p>ἀπαγγείλατε οὖν τῷ πατρὶ μου πᾶσαν τὴν δόξαν μου τὴν ἐν Αἰγύπτῳ καὶ ὅσα εἶδετε καὶ ταχύναντες καταγάγετε τὸν πατέρα μου ᾧδε</p> <p>Annoncez donc à mon père <i>toute ma gloire</i> en Égypte et tout ce que vous avez vu, et dépêchez-vous de faire descendre ici mon père</p>

Meschonnic rend le mot כְּבוֹד par « honneur » et commente :

« Étymologiquement, le mot est lié à *kaved*, “peser”, “être lourd”, et *kaved* adjectif, “lourd”. D’où Fleg et Chouraqui : “tout mon poids”. Pour la plupart, c’est la gloire. Le Maître de Sacy : “quelle est la gloire dont je suis ici comblé”, “toute ma gloire” (Ostervald, Cahen, Segond, Dhorme). La Bible de Jérusalem : “toute la gloire que j’ai”, Grosjean : “quelle gloire j’ai”, la TOB : “toute l’importance que j’ai”, et le Rabinat : “des honneurs qui m’entourent”⁵³⁷. »

Nous retrouvons ici l’achèvement du mouvement d’abaissement et élévation vécu par Joseph : l’humilié est comblé de gloire. L’humiliation, qui a marqué le difficile itinéraire de Joseph, est reconnue par notre héros à la naissance de son deuxième fils. Joseph lui donne le nom d’Éphraïm, Fécondité, « *car Dieu m’a fait porter du fruit dans le pays de mon affliction* ».

⁵³⁷ Cf. H. MESCHONNIC, *Au commencement. Traduction de la Genèse*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002, p. 357.

Nous rencontrons ici la dernière des quatre occurrences du terme **אָב**, dans le livre de la Genèse (Gn 41,52). L'humiliation vécue par Joseph en Égypte est source de fécondité et de gloire. La condition de gloire, dont Joseph jouit auprès de Pharaon, est ainsi énoncée par Joseph lui-même :

TM – trad. litt.	LXX – trad. BA
<p>^{WTT} Gn 45,8</p> <p>וְעַתָּה לֵאמֹתֶם שְׁלַחְתֶּם אֹתִי הִנֵּה כִּי הָאֱלֹהִים וַיְשִׁימֵנִי לְאָב לְפָרְעֹה וְלֵאדֹן לְכָל־בֵּיתוֹ וּמִשָּׁל בְּכָל־אֶרֶץ מִצְרָיִם</p> <p>Et maintenant non pas vous m'avez envoyé ici, car Dieu m'a placé comme <i>père</i> pour le pharaon et comme <i>seigneur</i> pour toute sa maison et <i>gouvernant</i> dans tout le pays d'Égypte.</p>	<p>^{LXT} Gn 45,8</p> <p>νῦν οὖν οὐχ ὑμεῖς με ἀπεστάλκατε ὧδε ἀλλ' ἢ ὁ θεός καὶ ἐποίησέν με ὡς πατέρα Φαραῶ καὶ κύριον παντὸς τοῦ οἴκου αὐτοῦ καὶ ἀρχοντα πάσης γῆς Αἰγύπτου</p> <p>Maintenant donc, ce n'est pas vous qui m'avez envoyé ici, mais Dieu, et il a fait de moi le <i>père</i> de Pharaon : le <i>seigneur</i> de toute sa maison et le <i>chef</i> de tout le pays d'Égypte.</p>

Ces titres de « père », « seigneur », « chef », appartiennent « à la nomenclature de la maison pharaonique : c'est la première place auprès du roi⁵³⁸ »; on indique par là le rang d'honneur, de gloire, que Joseph occupe en Égypte. Le mouvement de descente et de montée, d'abaissement et d'élévation, déjà rencontré avec Abraham et Jacob, est porté à son comble dans l'histoire de Joseph : cet esclave hébreu, cet homme exilé, « qu'on a tiré de sa geôle et qui devient presque aussitôt vizir de Pharaon, illustre cette dynamique qui va de l'abaissement à la gloire⁵³⁹. » Joseph a hâte de revoir son père et envoie ses frères apporter une bonne nouvelle à son père : « *allez dire*⁵⁴⁰ ... *toute la gloire...* », avec la prière de descendre en Égypte pour rejoindre ainsi son fils aimé. Et c'est sur sa position glorieuse, acquise en Égypte, que Joseph s'appuie pour convaincre son père de descendre dans ce pays, afin que toute la famille puisse survivre à la famine qui va encore durer cinq ans⁵⁴¹. L'aventure de Joseph, décrivant son ascension⁵⁴² au pays d'Égypte, se termine donc « en gloire ». De cette saga familiale, qui conclut le livre de la Genèse, émergent d'autres caractéristiques d'un homme ayant la gloire en partage :

⁵³⁸ Philon, *Ios.* 242, in BA I, *Genèse*, p. 291.

⁵³⁹ Cf. Ph. LEFEBVRE, *Joseph, l'éloquence d'un taciturne*, Paris, éd. Salvator, 2012, p. 161.

⁵⁴⁰ Le verbe grec ἀπαγγέλλω, « annoncer » « porter une nouvelle », revient avec insistance dans les récits de la résurrection au sujet des femmes à qui est confiée la tâche de porter la nouvelle de la résurrection de Jésus (cf. *Mc* 16,10.13 ; *Mt* 28,8.10.11 ; *Lc* 24,9). C'est l'évangéliste Matthieu qui reprend la même forme verbale à l'impératif aoriste : ἀπαγγείλατε, en la mettant sur les lèvres du Christ ressuscité. Cf. aussi Ph. LEFEBVRE, *Livres de Samuel et récits de résurrection*, Paris, Cerf, 2004, p. 388.

⁵⁴¹ C'est aspect est mis en évidence par A. WÉNIN, *Joseph ou l'invention de la fraternité...*, p. 280. L'auteur traduit le terme כבוד par « importance », ce choix de traduction, à mon avis, affaiblit l'hébreu, cf. p. 278.

⁵⁴² Pour l'installation de Joseph dans ses hautes fonctions, cf. G. VON RAD, *La Genèse*, p. 385-387.

- Il s'agit d'un homme confronté à un manque et à une abondance. L'abondance de la terre qui produit du pain va permettre, grâce à la sagesse de Joseph, la gestion d'une famine pesante ; c'est un homme qui donne du pain à manger lorsque dans toute la terre habitée « *il n'y a plus de pain* » ;
- Comme pour Jacob, YHWH est avec Joseph, de sorte qu'il réussit tout ce qu'il fait; la formule יהי יהוה את־יוסף, « et le Seigneur fut avec Joseph », revient en Gn 39,2.21 ; elle est répétée, un peu différemment (יהוה אתו), au v. 3 et 23 du même chapitre ; à cause de lui, YHWH bénit la maison de l'étranger (cf. Gn 39,2-5 et 21-23) ;
- C'est un homme sur qui repose l'esprit : en effet, Joseph est le premier homme de la Bible dont on dit que l'esprit de Dieu est en lui : « *et Pharaon dit à ses officiers : Trouverons-nous un homme comme celui-ci, en qui soit l'esprit de Dieu ?* » (Gn 41,38) ;
- Joseph est aussi un homme qui dit de ne pas compter, mais qui est choisi pour être l'intermédiaire d'une parole de Dieu : « *Joseph répondit à Pharaon : Je ne compte pas ! C'est Dieu qui donnera à Pharaon une réponse favorable* » (Gn 41,16) ;
- Joseph est encore un homme envoyé de Dieu (v. 45,5.7) pour préserver/sauver la vie (v.5) de tout un peuple, pour assurer un reste⁵⁴³ (רֵשָׁט), pour faire vivre par une grande délivrance (v. 7) ;
- Comme Abraham et comme Jacob, Joseph reçoit un nom nouveau : *Tsaphnath-Panéah* (cf. Gn 41,45). On ignore la signification exacte de cette expression « égyptienne » difficilement compréhensible. La Bible d'Alexandrie propose deux interprétations de ce nouveau nom que Pharaon donne à Joseph, tirées de la tradition exégétique ancienne: *l'homme qui dévoile les choses cachées*, se fondant sur la racine hébraïque *çāpan*, « cacher », ou *le sauveur du monde*, selon l'interprétation de St Jérôme⁵⁴⁴ ; la Bible de Jérusalem donne une autre signification : « *Dieu dit : il est vivant* », de même G. von Rad : *Dieu parle et il vit*⁵⁴⁵. Selon Pascal Vernus, égyptologue français, le nom donné à Joseph signifie : « *le Dieu dit qu'il vivra* » ; il s'agirait d'une réponse à une consultation oraculaire,

⁵⁴³ « Nel v. 7, in ebraico, appare il famoso concetto di “resto”, un tema caro alla teologia biblica [...]. Questa nozione nella Bibbia ha un valore particolare perché indica la continuità della salvezza e dell'elezione anche nei moment critici, nelle contraddizioni e nelle oscurità. Il “resto d'Israele” è il segno della presenza viva di Dio nelle nostre vicende, è il segno che il suo progetto di amore e di salvezza continua ad attuarsi attraverso un pugno di uomini, anche se deboli e poveri, ma fedeli a lui. In Giuseppe, quindi, e nella sua famiglia il piano di Dio segna una nuova tappa e ne prepara un'altra, quella della schiavitù egiziana e della successiva grandiosa liberazione esodica per un futuro di libertà e di vita ». G. RAVASI, *Il libro della Genesi* (12-50), Roma, Città Nuova, 2001, p. 216.

⁵⁴⁴ Cf. BA I, *La Genèse*, 1994, p. 276.

⁵⁴⁵ Cf. notes au v. 41,45 de la Nouvelle Bible de Segond, éd. d'étude, 2002; de la BA I, *La Genèse*, 1986, p. 276 ; de la Bible de Jérusalem, 1998 ; G. VON RAD, *La Genèse*, p. 386.

lorsqu'un enfant nouveau-né est présenté à la divinité. Surprenant, dans ce récit biblique, le fait que le rédacteur a refusé de donner à Joseph le nom d'une divinité particulière, mais il a gardé le nom générique « dieu », probablement pour éviter l'emploi du nom d'une divinité païenne⁵⁴⁶. Il faut toutefois souligner que le narrateur continuera d'appeler le héros de son roman du nom de Joseph.

Le roman de Joseph décrit en définitive la gloire d'un serviteur humilié⁵⁴⁷ mais, tout en étant dans une condition d'esclave, Joseph est le premier homme dont la Bible loue la beauté⁵⁴⁸. Joseph, dans la position de premier rang qu'il occupe auprès de Pharaon, sauve non seulement son père, ses frères, tout son clan, de la faim⁵⁴⁹, mais aussi tout le peuple d'Égypte qui s'écrie : « Tu nous as sauvés ! » (Gn 47,25). L'auteur du récit met sur les lèvres de Joseph une « lecture théologique⁵⁵⁰ » de la parabole de vie qui a conduit cet esclave hébreu de l'humiliation extrême à la gloire : le mal que les frères avaient médité de lui faire, Dieu l'a changé en bien pour sauver la vie à un peuple nombreux (cf. Gn 50,19-21). L'histoire de Joseph se présente, donc, comme « un conte dans le style des Mille et une nuits, un drame où le fils, d'abord humilié, trouve exaltation et puissance⁵⁵¹. » Le livre de la Sagesse décrit ainsi les péripéties vécues par Joseph :

*« c'est elle [la Sagesse] qui n'abandonna pas le juste vendu,
mais elle l'arracha au péché;
elle descendit avec lui dans la fosse,
elle ne le délaissa pas dans les fers,
jusqu'à ce qu'elle lui eût apporté le sceptre royal
et l'autorité sur ceux qui le tyrannisaient,
jusqu'à ce qu'elle eût convaincu de mensonges*

⁵⁴⁶ Sur ce point, cf. la conférence de Pascal VERNUS, « La culture pharaonique et la Bible », tenue lors du Colloque *Y-a-t-il une bible avant la Bible ?*, Collège des études juives, Alliance israélite universelle, Paris, 6.03.2011, disponible en ligne sur Akadem au lien suivant :

http://www.akadem.org/sommaire/colloques/y-a-t-il-une-bible-avant-la-bible-/la-bible-et-la-civilisation-egyptienne-03-05-2012-13081_4262.php.

⁵⁴⁷ Joseph est appelé par la femme de Putiphar, de façon dépréciative : הַעֲבָד הָעִבְרִי, « l'esclave hébreu »; l'échanson à son tour parlera à Pharaon de Joseph en utilisant presque la même expression, où les termes sont invertis, mais la connotation reste négative : נֶעֱרַב עֲבָדִי עִבְרִי, « un jeune hébreu, esclave ... ». Cf. aussi Ps 105,17-22, où les deux strophes évoquent l'humiliation/élévation de Joseph, cf. Gérard BILLON, Gilbert DAHAN, Alin LE BOULLUEC, « Le roman de Joseph (Genèse 37-50) », *CEvSup* 130, Paris, Cerf, 2004, p. 11.

⁵⁴⁸ Avant Joseph, l'auteur biblique fait les louanges de deux femmes : Sara et Rachel ; la beauté de Rachel et celle de son fils est exprimée par la même tournure : *belle/beau de forme* et *belle/beau d'apparence* (cf. Gn 29,17 ; 39,6). Cf. J. EISENBERG, B. GROSS, *Un Messie nommé Joseph*, « Présences du Judaïsme », Paris, Albin Michel, 1983, p. 268.

⁵⁴⁹ Cf. A. WÉNIN, « L'histoire de Joseph (Genèse 37-50) », *CEvSup* 130, 2004, p. 32.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁵¹ Cf. J. CAZEAUX, *Le partage de minuit*, essai sur la Genèse, Paris, 2006, p. 565.

*ceux qui l'avaient diffamé
et qu'elle lui conféra une gloire éternelle* » (Sg 10,13-14).

L'auteur de ce livre, parlant de la présence de Sagesse auprès de Joseph, décrit la parabole de vie de cet homme juste, qui de la fosse est élevé à un rang royal : c'est la δόξα de Joseph, une δόξα qui est pour toujours⁵⁵². On peut finalement penser que le sage du livre des Proverbes, lorsqu'il forge un proverbe affirmant que l'humiliation devance la gloire (cf. *Pr* 15,33 ; 18,12), a bien présent à l'esprit l'histoire de Joseph. Dans les *Testaments des douze patriarches*, œuvre composée en grec probablement au 1^{er} siècle av. J.-C., où chaque patriarche sur son lit de mort relate à ses fils des épisodes de sa vie, on met encore sur la bouche de Joseph des paroles soulignant son humiliation et le secours continu qu'il reçoit du Seigneur ; ce texte ne mentionne pas la gloire de Joseph, mais parle plutôt de son élévation :

*J'ai vu dans ma vie la jalousie et la mort, je n'ai pas été égaré,
mais je suis resté dans la vérité du Seigneur,
Mes frères me haïrent, mais le Seigneur m'aima.
Ils voulaient me tuer, mais le Dieu de mes pères me garda.
Ils me descendirent dans la fosse et le Très-Haut m'en fit remonter.
Je fus vendu en esclavage, et le Maître de toute chose me libéra.
Je fus emmené en captivité, et sa forte main me secourut.
Je fus tenaillé par la faim, et le Seigneur lui-même me nourrit.
J'étais seul, et Dieu me consola,
J'étais malade, et le Seigneur me visita.
J'étais en prison, et le Seigneur me fit grâce ;
dans les chaînes, et il me délia ;
diffamé, et il plaida pour moi ;
en butte aux paroles acerbes des Égyptiens, et il me délivra ;
esclave, et il m'éleva⁵⁵³.*

Les yeux « pesants » de Jacob (Gn 48,10)

À la conclusion du roman de Joseph, le narrateur achève l'histoire des patriarches en général et celle de Jacob en particulier. Nous avons déjà rencontré la première occurrence du verbe כָּבֵד en Gn 18,20 où le verbe indique la pesanteur du péché de Sodome et Gomorrhe.

Les occurrences du verbe et de l'adjectif qu'il nous faut encore analyser concernent ici le personnage de Jacob à la fin de sa vie. Le verbe revient, en Gn 48,10, pour indiquer les yeux de Jacob, alourdis par la vieillesse⁵⁵⁴ :

⁵⁵² Cf. le commentaire de G. RAVASI, *Il libro della Genesi* (12-50), p. 203-204.

⁵⁵³ *Testament des XII Patriarches*, Joseph 1,3-7. Cf. G. BILLON, G. DAHAN, A. LE BOULLUEC, « Le roman de Joseph (Genèse 37-50) », *CEvSup* 130, p. 18-19.

⁵⁵⁴ Sur ce récit, cf. G. VON RAD, *La Genèse*, p. 419-427 ; A. WÉNIN, « L'histoire de Joseph (Genèse 37-50) », ..., p. 39-41.

Joseph est venu auprès de son père malade avec ses deux fils, Manassé et Ephraïm. Jacob fait approcher les deux enfants pour les bénir, et ses yeux sont « *pesants* » à cause de la vieillesse et le texte ajoute : « *il ne pouvait plus voir.* » Mais dans son état de cécité, Jacob « voit » et sait bien ce qu'il fait (v. 19) : par l'acte solennel de la bénédiction, par le croisement de ses bras, le choix d'Israël se porte sur Ephraïm, le cadet⁵⁵⁵. Jacob revit une situation connue : les yeux d'Isaac étaient aussi devenus vieux et affaiblis (27,1), lorsqu'il avait usurpé la bénédiction promise à Esau. Encore une fois, la bénédiction d'un père est pour le cadet et non pour l'aîné : « *ainsi il mettait Ephraïm avant Manassé* » (v. 20).

Le texte semble faire allusion à la lucidité avec laquelle un malvoyant « voit ». Rupert de Deutz, en commentant ce verset de la Genèse, affirme que Jacob ne pouvait voir avec clarté, alors que sa vue intérieure devenait plus claire, afin d'annoncer l'avenir et donner la bénédiction⁵⁵⁶. L'alourdissement des yeux dû à la vieillesse n'a pas enlevé à Jacob sa clairvoyance dans l'acte de bénédiction et d'adoption des deux fils de Joseph. L'inversion de l'ordre d'aînesse est soulignée par le récit avec une grande précision, et à l'encontre de la volonté de Joseph qui a présenté Manassé à la droite de son père. Le patriarche, s'opposant à la logique de son fils, croise les mains et pose sa droite sur la tête d'Ephraïm, le cadet⁵⁵⁷. Grâce à ce geste d'adoption posé par Jacob, « les deux fils de Joseph rejoignent leur père sur le même étage généalogique⁵⁵⁸ » ; ils sont mis au rang des autres fils de Jacob, comme Ruben et Siméon (*Gn* 48,5), comme Joseph lui-même.

Dans la finale du récit, le patriarche mourant rappelle la proximité de Dieu pour sa descendance et leur retour au pays, mais aussi, d'une façon énigmatique, il semble évoquer un autre fils. Jacob/Israël adresse les paroles suivantes à son fils Joseph : « *Je vais mourir. Mais Dieu sera avec vous, et il vous ramènera au pays de vos pères. Quant à moi, je t'ai donné un « sichem », une part de plus qu'à tes frères, celle que j'ai prise aux Amorites avec mon épée et mon arc* » (vv. 21-22).

Le mot Sichem, qui en *Gn* 34 désigne l'antique cité cananéenne d'une part et le fils le plus glorieux dans la maison de son père d'autre part, indique en hébreu « *l'épaule* », la part de choix de l'animal qui est offerte en sacrifice⁵⁵⁹. On peut supposer qu'ici le narrateur renoue le récit avec les débuts de l'histoire de Joseph, comme le souligne André Wenin :

⁵⁵⁵ Cf. «Il fratello minore sarà più grande del maggiore», in G. RAVASI, *Il libro della Genesi* (12-50), p. 220-225.

⁵⁵⁶ Cf. Umberto NERI, *Genesi*, Bologna, EDB, 1995, p. 613.

⁵⁵⁷ Cf. A. WÉNIN, « L'histoire de Joseph (Genèse 37-50) », ..., p. 40.

⁵⁵⁸ Cf. Ph. LEFEBVRE, *Joseph, l'éloquence d'un taciturne*, ..., p. 164.

⁵⁵⁹ Voici la note *a)* de la BJ à ce verset : « L'hébreu joue sur le mot *shekem* qui signifie « épaule » et désigne aussi la ville et le district de Sichem, qui seront dévolus aux fils de Joseph et où Joseph lui-même

« Fils “unique” cherchant ses frères suite à la demande du père, c’est à Sichem que Joseph a fait le choix d’aller au-delà du désir paternel pour pouvoir les trouver (voir 37,13-17). À présent, le don de cette ville – le don de cette “épaule” qui situe Joseph au-dessus des frères – résonne comme une sorte de confirmation du choix paternel et réaffirme la singularité de Joseph⁵⁶⁰. »

Rachi glose ainsi ce verset :

« *Et moi, je t’ai donné* : parce que tu te seras astreint à t’occuper de ma sépulture, je te donne moi aussi en héritage un lieu où tu seras inhumé. Et quel est-il ? C’est Chekhem (Sichem), ainsi qu’il est écrit : “Et les ossements de Yossef que les enfants d’Israël avaient ramenés d’Égypte, ils les inhumèrent à Chekhem” (*Jos* 24,32). »

« *Une part (chekhem) au-dessus de tes frères* : le mot chekhem, “part”, est à prendre à la lettre : il s’agit effectivement de la ville de Chekhem, qui te sera attribuée en supplément par rapport à tes frères. »

Mais, par la synonymie dont est riche le nom de Sichem, ne pourrait-on pas supposer que l’auteur veuille suggérer ici, entre autres, un lien avec *Gn* 34, indiquant par là Sichem, le prince de la ville et le fils le plus glorieux mis à mort ? Jacob, dans sa vieillesse, ne veut-il pas, en quelque sorte, mettre en parallèle les destins de Sichem et Joseph⁵⁶¹, en donnant à ce dernier la ville homonyme ? D’ailleurs les paroles que Jacob proférera sur Siméon et Lévi en 49,5-6, sur lesquelles nous allons revenir de suite, sont témoin du fait que le patriarche garde en sa mémoire l’événement d’une violence gratuite et ahurissante que ses deux fils ont perpétré à Sichem, contre le prince de cette ville, Sichem.

La gloire de Jacob et le fils glorifié (Gn 49,6)

La troisième et dernière occurrence du mot כְּבוֹד dans le livre de la Genèse se trouve, en 49,6, dans la bouche de Jacob. Elle est située dans le texte des bénédictions de Jacob à ses douze fils. Les paroles de Jacob en *Gn* 49,5-7 rappellent l’agissement d’extrême violence de Siméon et Lévi contre les Sichémites (34,25-31), dont il a été question plus haut. Sur son lit de mort, Jacob réprimande sévèrement ses deux fils pour leur brutale vendetta⁵⁶². Selon André Wénin, il ne s’agit pas vraiment d’une malédiction, mais plutôt d’une parole de vérité sur le mal commis et qui peut

sera enterré, *Jos* 24, 32. Jacob partage la Terre sainte comme le père de famille où l’officiant distribue les parts du repas sacrificiel, 1 S 1,4s, l’épaule étant un morceau de choix, 1 S 9 23-24. C’est une tradition isolée sur le partage de Canaan par Jacob et sur une conquête par les armes du pays de Sichem, où, d’après 33,19, Jacob avait seulement acheté un champ. » Sur les interprétations du mot *shekem*, cf. Bernd-Jorg DIEBNER, « Le roman de Joseph, ou Israël en Égypte », in O. ABEL et F. SMITH (éd.), *Le Livre de traverse*, Paris, Cerf, 1992, p. 66.

⁵⁶⁰ Cf. A. WÉNIN, « L’histoire de Joseph (Genèse 37-50) », ..., p. 41.

⁵⁶¹ G. VON RAD ne voit pas de lien entre ces deux textes : « En ce qui concerne Sichem, ce fragment suppose une tradition qui s’écarte sensiblement de celle du ch. 34 » cf. *La Genèse*, p. 426-427.

⁵⁶² Cf. à ce sujet, J. EISENBERG, B. GROSS, *Un Messie nommé Joseph*, « Présences du Judaïsme », Paris, Albin Michel, 1983, p. 143.

ouvrir Siméon et Lévi vers un chemin de vie, alors que Jean-Daniel Macchi parle de tribus maudites et de malédiction⁵⁶³.

Les versets qui nous intéressent sont les suivants :

שְׁמַעוֹן וְלֵוִי אֲחִים כְּלֵי חַמָּס מְכַרְתִּיהֶם	49,5 Siméon et Lévi des frères, instruments de violence leurs glaives.
בְּסֹדֶם אֶל-תְּבֹא נַפְשִׁי בְּקִהְלָם אֶל-תִּחַד כְּבֹדִי כִּי בְאַפָּם הָרְגוּ אִישׁ וּבְרִצְנָם עָקְרוּ-שׁוֹר	49,6 Dans leur conseil, que ne vienne pas mon être, dans leur assemblée, que ne se joigne pas <i>ma gloire</i> ⁵⁶⁴ car dans leur colère, ils ont tué des hommes ⁵⁶⁵ , dans leur plaisir, ils ont coupé le jarret à un taureau.
אָרוּר אַפָּם כִּי עָז וְעִבְרָתָם כִּי קָשָׁה אֶחְלַקְם בְּיַעֲקֹב וְאֶפְיֹצֵם בְּיִשְׂרָאֵל	49,7 Maudite leur colère car elle est forte, et leur excès car il est dur. Je les partagerai en Jacob, je les disperserai en Israël.

Ces paroles de Jacob nous renvoient de toute évidence au récit du massacre des Sichémites en Gn 34, commis par Siméon et Lévi⁵⁶⁶. La réponse de Jacob, si attendue en Gn 34, arrive ici avec toute sa force de réprobation pour les actes si indignes posés par ses deux fils : « à leur assemblée tu ne t'uniras pas, ma gloire⁵⁶⁷. » Le mot כְּבֹדִי, écrit ici aussi dans sa forme brève (sans le waw), indique la personne toute entière de Jacob. C'est la première fois dans la Bible que le mot est utilisé en ce sens. Le texte est redondant. Deux mots, נַפְשִׁי « mon être » et כְּבֹדִי « ma gloire », indiquent la totalité de la personne de Jacob⁵⁶⁸, qui ne peut approuver l'agir de ses deux fils. Le

⁵⁶³ Cf. A. WÉNIN, « L'histoire de Joseph (Genèse 37-50) », p. 42 ; J.-D. MACCHI, *Israël et ses tribus ...*, p. 41-80.

⁵⁶⁴ La LXX traduit : τὰ ἥπατά μου : « En employant ici τὰ ἥπατα, litt. “le foie” (notre traduction : “mes entrailles”), le grec utilise une expression grecque usuelle pour nommer le centre vital de l'homme, comme en hébreu. » Note 49,5 de la BA I, *La Genèse*, p. 307.

⁵⁶⁵ Meschonnic traduit : « ils ont tué de l'homme » et s'explique ainsi : « allusion à la tuerie de tout un village pour le viol de Dina (chapitre 34) : ce n'est pas “un homme” (Cahen, Chouraqui), c'est un collectif des “hommes” (Le Maître de Sacy, Osstervald, le Rabbinat, Dhorme, la Bible de Jérusalem, la TOB). Ont mis “l'homme” Fleg et Grosjean ». H. MESCHONNIC, *Au commencement ...*, p. 365.

⁵⁶⁶ Sur le lien de ces versets avec le récit de Gn 34, cf. J.-D. MACCHI, *Israël et ses tribus ...*, p. 57-65 ; cf. aussi André CAQUOT, « “Siméon et Lévi sont frères...” (Genèse 49,5) », in J. DORÉ, P. GRELOT, M. CARREZ et al., *De la Tôrah au Messie, Mélanges Henri Cazelles*, Paris, Desclée, 1981, p. 113-119.

⁵⁶⁷ « Au v. 6a se trouve, parallèlement au mot « âme » (proprement : vie), un mot כְּבוֹד qu'il ne faut pas traduire par « gloire ». Quelques textes de psaumes (Ps 7 : 6 ; 16 : 9 ; 30 : 13 ; 57 : 9 ; 108 : 2) suggèrent que ce mot, qui contient l'idée de pesanteur, de gravité, d'importance, doit aussi exprimer une partie de la personnalité et peut être utilisé comme concept anthropologique. » Cf. G. VON RAD, *La Genèse*, p. 431-432.

⁵⁶⁸ J.-D. Macchi, suivant la vocalisation du TM, כְּבֹדִי de כְּבוֹד, traduit par « ma gloire », le terme désignant la personne dans son ensemble. La correction de כְּבֹדִי en כְּבֹדִי de כְּבוֹד, « foie, vigueur », ne s'impose pas selon cet auteur ; cependant la LXX et de nombreux exégètes ont opté pour cette solution. Cf. J.-D. MACCHI, *Israël et ses tribus ...*, p. 56.

verset 6c fait allusion au meurtre de Sichem et la suite du verset fait probablement allusion à Joseph, qui en *Dt* 33,17 est appelé « le premier né d'un taureau⁵⁶⁹. » Rachi commente ainsi les versets 5-6 :

« *Chim'on et Lévi sont frères* : Animés d'un même dessein contre Chekhem et contre Yossef. »

« *Que mon honneur ne se joigne pas* : le mot *kavod*, "honneur", est du genre masculin. Il faut donc nécessairement expliquer le verbe "se joigne" (thé'had) comme étant à la deuxième personne du masculin, et non à la troisième personne du féminin. C'est donc Ya'aqov qui s'adresse ici à son honneur : "toi, mon honneur, tu ne t'associeras pas à eux !", comme dans : "tu ne t'associeras pas (lo thé'had) à eux dans la tombe" (*Is* 14,20). »

« *Car dans leur colère ils ont tué un homme* : il s'agit de 'Hamor et des habitants de Chekhem qui, tous réunis, n'étaient pas plus redoutés que s'ils n'avaient été qu'un seul homme. »

« *Et dans leur arbitraire ils ont déraciné ('iqrou) un taureau* : ils ont voulu abattre Yossef, qui est appelé chor, "taureau", ainsi qu'il est écrit : "le premier-né de son taureau (choro), à lui la majesté" (*Dt* 33,17). »

Jacob blâme donc les gestes violents de Siméon et Lévi contre Sichem, mais aussi contre Joseph. À la lumière du vocabulaire lié à la racine כבד, nous pouvons mettre en parallèle le destin de ces deux personnages que la Genèse nous présente et qui incarnent deux mouvements paradoxaux de la gloire : d'une part, Sichem, le fils le plus glorieux dans la maison de son père, qui subit une mort ignominieuse et, d'autre part, Joseph, un fils persécuté, un esclave humilié, qui est comblé d'une gloire insoupçonnée. Un fils vivant est mis à mort, et un fils, que l'on croyait mort, est bien vivant⁵⁷⁰. La parabole de vie de ces deux hommes est décrite par deux mouvements opposés : de haut en bas pour le fils glorieux abaissé jusqu'à la mort, et de bas en haut dans le fils humilié en esclavage et puis glorifié d'une gloire sans pareille.

Dans ce contexte, il est important de revenir encore sur Joseph.

Le mot « taureau » de *Gn* 49,6 nous renvoie, comme Rachi le signale, au texte du Deutéronome. Les paroles de bénédiction, prononcées par Jacob sur Joseph en *Gn* 49,22-26, trouvent en effet un parallèle dans les bénédictions de Moïse sur les douze tribus d'Israël en *Dt* 33,13-17. Les versets 16 et 17 nous intéressent tout particulièrement ici.

Les appellations, que les auteurs de ces bénédictions attribuent au personnage de Joseph, et une variante, dont témoigne la LXX, sont dignes d'intérêt. Joseph, sur la tête duquel on invoque la faveur, רצון, de Celui qui demeure dans un buisson, שֶׁכֶּנֶן סִנְיָה, est nommé *nazir*⁵⁷¹ parmi ses frères,

⁵⁶⁹ « [...] Après l'allusion au massacre des Sichémites, le mot "taureau" peut évoquer l'acte commis à l'égard de Joseph, nommé "premier-né d'un taureau" en *Dt* 33,17. » BA I, *La Genèse*, note 49,5, p. 307.

⁵⁷⁰ Sur la mort impossible du fils, cf. Ph. LEFEBVRE, « Le fils : un mort impossible », *La vie spirituelle*, 2000/735, p. 241-245.

⁵⁷¹ Sur le sujet, cf. Jacques BRIEND, « Le naziréat : état de vie ou état passager », *La Vie Spirituelle*, 1998/729, p. 687-691.

נָזִיר אֶחָיו, et *premier-né* de son taureau, בְּכוֹר שׂוֹר. L'expression וּלְקַדֵּד נָזִיר אֶחָיו, « sur la tête (ou sur la chevelure) du consacré parmi ses frères », revient deux fois au sujet de Joseph (*Gn* 49,26 ; *Dt* 33,16) ; cette locution se trouve uniquement dans ces deux textes de bénédiction, renvoyant entre autres le lecteur à la théophanie du Sinaï en *Ex* 3,2-4 :

<p>^{WTT} Gn 49,26</p> <p style="text-align: center;">בְּרַכַת אָבִיךָ גָּבְרוּ עַל־בְּרַכַת הַזֹּרֵי עַד־תְּאֵאוֹת גְּבֻעַת עוֹלָם תִּהְיֶינָ לְרֹאשׁ יוֹסֵף וּלְקַדֵּד נָזִיר אֶחָיו</p> <p>Les bénédictions de ton père s'élèvent au-dessus des bénédictions de ceux qui m'ont conçu, jusqu'au désir des collines de toujours, qu'elles soient <i>sur la tête de Joseph, et sur la chevelure du nazir de ses frères.</i></p>	<p>^{WTT} Dt 33,16</p> <p style="text-align: center;">וּמִמְגֵד אֶרֶץ וּמִלְאָה וְרִצּוֹן שִׁכְנֵי סִנְיָ תְּבוֹאֲתָהּ לְרֹאשׁ יוֹסֵף וּלְקַדֵּד נָזִיר אֶחָיו</p> <p>Et par le don de la terre et de ce qui la remplit et la faveur de Celui qui demeure dans un buisson, qu'elles viennent <i>sur la tête de Joseph et sur la chevelure du nazir de ses frères.</i></p>
--	--

L'attention se porte donc sur la tête de Joseph, qui reçoit d'une part l'abondance des bénédictions venant du père et d'autre part la faveur de YHWH, demeurant dans le buisson. En *Dt* 33,16 le traducteur de la LXX a rendu le mot hébreu נָזִיר, « nazir » avec le participe passif aoriste du verbe δοξάζω, c'est-à-dire δοξασθεις : « lui qui a été glorifié parmi ses frères » ; il s'agit de l'unique emploi de la LXX. Voici la note de la BA pour ce verset :

« “Glorifié” (*doxastheis*) : ce nominatif reste sans rapport syntaxique avec la phrase ; il se rapporte à Joseph qui est au génitif : le TM qualifie ici Joseph, comme en *Gn* 49,26d [...], de “nāzīr de ses frères”, au sens de “mis à part parmi ses frères”, “distingué”. Ni le traducteur de la Genèse ni celui du Deutéronome ne donnent le participe d'un des verbes qui servent ailleurs (par ex. en *Nb* 6) à rendre les formes de *nāzar* au sens de “consacrer” (*ēugeménos* ou *hēgiasménos*) : cet évitement s'explique probablement par une raison d'actualité (le titre de “consacré”, s'appliquant désormais à une catégorie précise, ne convenait pas à Joseph ?). Aquila, fidèle à sa traduction de *nāzīr*, donne *aphorisménou* (le génitif est plus correct que le nominatif de la Septante). Symmaque, de façon inattendue, écrit : “qui a gardé ses frères” (*phuláxantos*). Le Targum interprète et glose en adaptant le mot *nāzīr* au rôle historique de Joseph : lui “qui fut grand et prince dans le pays d’Egypte et fut soucieux de l’honneur de ses frères”⁵⁷². »

⁵⁷² Cf. BA V, *Deutéronome*, p. 350.

Rachi commente ainsi le terme nazir, employé en *Dt 33,16* : « *Le nazir de ses frères* : il a été séparé de ses frères par l'effet de sa vente ». L'idée de séparation avait déjà été exprimée par ce grand commentateur en *Gn 49,26* : « *Et sur le front du nazir de ses frères* : traduction du Targoum : "De celui qui a été séparé de ses frères". » Le mot nazir implique pour Rachi une idée de séparation, déduite du verbe נזר, « dédier, séparer, consacrer » (cf. *Lv 22,2*).

Joseph est le premier-né de Rachel et Jacob. La formule utilisée en *Dt 33,17* pour indiquer cette primauté de Joseph est intéressante pour notre propos : בְּבוֹר שׂוֹרוֹ הָדָר לוֹ, « premier-né du taureau, splendeur/gloire à lui⁵⁷³. » Ici la gloire de Joseph est signalée par un synonyme : le terme הָדָר, « splendeur, honneur, majesté », qui désigne entre autres la splendeur du roi⁵⁷⁴. Pour décrire la richesse du personnage de Joseph, l'auteur biblique cumule autour de lui des appellations très variées : il est le fils premier-né⁵⁷⁵ dont on loue la beauté, ou à qui revient la gloire ; cet homme, mis à part, séparé, consacré, parmi ses frères (TM), s'est retrouvé, à cause de la jalousie des frères, dans la condition d'esclave humilié. Sur sa tête reposent d'une part les bénédictions de son père, s'élevant jusqu'aux collines éternelles, et d'autre part la faveur du Seigneur, tel qu'il est apparu à Moïse dans le buisson. À la conclusion du Pentateuque, le traducteur LXX, parlera de Joseph comme d'un homme « glorifié » au milieu des frères.

Une lamentation et un deuil « pesants » (Gn 50,9-11)

L'utilisation de la racine כבד, dans le livre de la Genèse, est aussi liée à de graves faits de la vie de l'homme : la *famine* qui met en danger l'existence de tout un peuple, le *péché*, la *vieillesse* et, en dernier, la *mort* d'un être cher, d'un père. En effet, les trois dernières occurrences de l'adjectif כָּבֵד, dans ce livre, s'appliquent, en un crescendo, au cortège funéraire qui accompagne la dépouille de Jacob à son ultime demeure, puis à la lamentation et au deuil de Joseph pour la mort de son père :

Gn 50,9 הַמַּחְנֶה כָּבֵד מְאֹד	le cortège très <i>pesant</i>
Gn 50,10 מְסַפֵּד גְּדוֹל וְכָבֵד מְאֹד	une lamentation grande et très <i>pesante</i>
Gn 50,11 אֲבֵל-כָּבֵד	un deuil <i>pesant</i>

⁵⁷³ Le traducteur LXX parle de τὸ κάλλος αὐτοῦ, « sa beauté ».

⁵⁷⁴ Nous avons déjà parlé du mot הָדָר, et de ses relations à כְּבוֹד, lorsque nous avons présenté le champ lexical de la racine כבד.

⁵⁷⁵ Le mot hébreu בְּבוֹר, « premier-né », est traduit par la LXX avec l'adjectif πρωτότοκος ; cet adjectif, bien représenté dans la Bible grecque, apparaît seulement 8 fois dans le NT pour désigner Jésus de Nazareth, premier-né de Marie et de toute créature (*Lc 2,7* ; *Col 1,15* ; *Hb 1,6*), et premier-né d'entre les morts (*Col 1,18* ; *Ap 1,5* ; cf. aussi *Rm 8,29*) ; le mot désigne aussi les premiers-nés des Israélites (*Hb 11,2*) et l'assemblée des premiers-nés inscrits dans les cieux (*Hb 12,23*).

Jacob, père de Joseph qui est devenu le second homme d'Égypte après Pharaon, reçoit à sa mort des honneurs digne d'un roi. Le corps du patriarche, sous l'ordre de Joseph, est embaumé et à son cortège funèbre si solennel participent soit les membres de sa famille, soit des hauts dignitaires du pays d'Égypte. Les Cananéens remarquent ce convoi si considérable et ce deuil si grand, à un point tel que cet événement grave et solennel reste dans leur mémoire, marquant ainsi d'un nom ce lieu situé au-delà du Jourdain : אֲבֵל מִצְרַיִם, « pré du deuil de l'Égypte⁵⁷⁶. »

Ces dernières occurrences de la racine כבד, décrivant les funérailles de Jacob, nous montrent l'ambivalence du vocabulaire : le cortège peut être très pesant, mais aussi très imposant ; la lamentation peut être lourde, douloureuse, mais aussi solennelle ou grandiose ; la pesanteur du deuil, sa solennité, peut être liée à la grandeur du personnage.

Le dernier chapitre de la Genèse se clôt dans une ambiance de mort : la mort du père aimé, Jacob, suivie de la mort du fils chéri par son père, Joseph. Ce sont les deux premiers personnages bibliques dont on a mentionné la gloire. Et à la conclusion de la saga familiale de Jacob et de Joseph, une question surgit ; elle va nous accompagner dans la suite de notre enquête : la gloire d'un homme, qui a marché avec Dieu, peut-elle être enfermée pour toujours dans un tombeau ? La mort aura-t-elle le dernier mot sur la gloire qu'un homme a reçu du Seigneur ?

⁵⁷⁶ Note de la Nouvelle Bible de Segond à ce verset : « *Abel-Mitsraïm* : ce nom, qui pourrait signifier *prairie de l'Égypte, pâturage de l'Égypte* ou peut-être *cours d'eau de l'Égypte* (cf. les noms comparables en *Nb* 33,49 ; *Jg* 11,33 ; *1S* 6,18, *2S* 20,15 ; *2Ch* 16,4) est ici interprété au sens de *Deuil de l'Égypte*. » Sur le sujet, Cf. G. VON RAD, *La Genèse*, p. 438-439. Voici, en outre, le commentaire de Calvin, cité par U. Neri : « Non senza ragione il Signore volle che quei funerali fossero celebrati con tanto onore: è stato infatti di grande importanza per i posteri, che Giacobbe abbia innalzato un alto trofeo per ricordare loro la sua fede. Se fosse stato sepolto segretamente e nel modo consueto della gente comune, subito la fama se ne sarebbe spenta; ora, invece, se non chiudono volontariamente gli occhi, hanno continuamente presente allo sguardo uno spettacolo impressionante, per mantenere viva la speranza dell'eredità promessa: e vedono come innalzato lo stendardo della liberazione che si compirà in futuro, quando il tempo sarà compiuto. In questo caso, quindi ciò che conta non è tanto l'onore reso al morto, quanto l'utilità dei vivi. Anche gli Egiziani, senza sapere quel che facevano, portarono la torcia davanti agli Israeliti per farli camminare diritto sulla via della vocazione divina; e la stessa cosa fecero i Cananei, quando chiamarono questo luogo con un nome nuovo, che servì a tenere vivo nel suo vigore il ricordo dell'alleanza del Signore. » Cf. U. NERI, *Genesi*, p. 651.

Conclusion du quatrième chapitre

L'analyse des occurrences de la racine כבד dans le livre de la Genèse s'est révélée très fructueuse ; l'enquête menée dans ces pages nous conduit à affirmer que les auteurs ou les rédacteurs de ce livre ont mis en œuvre une mise en scène très consciente de cette racine. La construction sous forme de mise en abyme du micro-récit de Gn 12,8-13,4, où pour la première fois apparaît dans la Bible l'adjectif כָּבֵד, a mis en exergue à mon avis un thème principal : une famine pesante et un enrichissement, une gloire, qui s'en suit. À ce thème principal sont liées des thématiques connexes qui reviennent à plusieurs reprises et qui sont amplifiées, magnifiées, dans les divers récits de la Genèse, concernant les patriarches et Joseph.

En parcourant les récits où apparaît la racine כבד, nous avons rencontré quatre personnages : Abraham, Jacob, Sichem et Joseph, marqués par ce vocabulaire. Dans le schéma suivant on peut remarquer les thématiques communes à ces quatre personnages :

<i>Abraham</i>	<i>Jacob</i>	<i>Sichem</i>	<i>Joseph</i>
descend en Égypte à cause de la famine	revient en Canaan comblé de richesse et de gloire		descend en Égypte comme esclave
monte en Canaan riche en biens	descend en Égypte à cause de la famine		gérance de la famine pesante
YHWH est avec lui	« je serai avec toi »		« je serai avec toi »
serviteur du Seigneur	serviteur du Seigneur		esclave hébreu humilié
	thème de l'humiliation racine עָנָה		thème de l'humiliation racine עָנָה
thème de la blessure racine נָגַע	thème de la blessure racine נָגַע : <i>gloire d'un père</i> qui devient celle d'un fils et <i>gloire du père</i> , toute sa personne, qui ne peut s'unir à l'assemblée de ceux qui attendent à la vie d'un fils glorieux	<i>le fils le plus glorieux</i> dans la maison de son père est mis à mort ; ce fils glorieux est défini toujours dans sa relation au père (et vice-versa)	<i>gloire d'un fils</i> qu'il faut annoncer au père

À partir de ce tableau, nous sommes amenés à poser une première conclusion : la notion de poids et/ou de gloire, s'incarne tout d'abord en des hommes ; la gloire n'est donc pas une réalité abstraite mais éminemment personnelle. En outre, l'analyse de ces récits nous a fait percevoir que

le poids et la gloire ne sont pas des réalités statiques ou figées : un mouvement d'abaissement, avant la glorification, est mis en scène, conduisant le héros du poids, de la pesanteur, à la gloire. Cette dynamique, on la rencontre dans tous ces récits, marqués premièrement par un déplacement géographique. Au sujet d'Abraham, on raconte *la descente* au pays d'Égypte à cause d'une famine pesante et puis *la montée* du patriarche vers le pays de Canaan, lourdement chargé de biens. Pour Jacob, on assiste d'abord à son retour en Canaan : le patriarche est chargé de richesse et de gloire après vingt années de dur travail auprès de son oncle et beau-père ; ensuite, lorsque Jacob est désormais âgé, on relate sa descente en Égypte à cause d'une famine très pesante. C'est Dieu lui-même qui rassure Jacob en lui promettant d'être à ses côtés dans ce déplacement : « Moi je descendrai avec toi en Égypte et Moi je t'en ferai remonter » (cf. Gn 46,4). Le voyage de descente est toujours mis sous le signe de la pesanteur de la famine, alors que le voyage de retour au pays de Canaan est marqué par la pesanteur en biens, par une gloire acquise. Pour Joseph les choses se passent différemment : il est conduit en Égypte et vendu comme esclave. C'est dans ce pays qu'une famine très pesante le conduira à une éminente condition de gloire.

À ces déplacements géographiques correspond un mouvement d'abaissement, d'humiliation, exprimé avec la racine עָנָה et suivi d'un mouvement contraire : l'élévation dans la gloire. En outre, au sujet de Sichem et de Joseph, nous avons signalé une mise en scène de dynamiques opposées : un mouvement de haut en bas pour le fils le plus glorieux dans la maison de son père, qui descend dans la mort à cause de la violence homicide de deux hommes, et le mouvement contraire, de bas en haut, pour le fils humilié par ses frères, pour cet esclave hébreu élevé à une gloire inouïe. Joseph, serviteur méprisé, occupe désormais la place de second auprès de Pharaon. C'est surtout au sujet de Jacob et Joseph que les auteurs soulignent l'humiliation du héros avant qu'il ne parvienne à une position de renommée, de gloire. Le texte semble insister sur cet aspect : l'humiliation avant la gloire, la gloire après l'humiliation.

YHWH a un lien de prédilection avec Jacob, un homme abaissé par son beau-père, et avec Joseph, le fils maltraité par ses frères. Le Seigneur voit l'humiliation de l'homme et vient à son secours, élevant son serviteur humilié à une condition de richesse et de gloire. Dieu se fait donc proche : ces hommes, élevés dans la gloire, jouissent d'une présence particulière de YHWH à leurs côtés. Le Seigneur rassure ses élus en leur disant : « Je serai avec toi » et une promesse de Dieu est sur Abraham et sur Jacob : en Abraham seront bénies toutes les nations de la terre, de Jacob sortira une assemblée de peuples.

Les termes כְּבוֹד, en *scriptio defectiva*, et כְּבוֹד, en *scriptio plena*, font leur première apparition dans le cycle de Jacob, puis dans le roman de Joseph. La première apparition du mot כְּבוֹד, en *scriptio defectiva*, met en scène la gloire d'un père devenant la gloire d'un fils. Cette première oc-

currence du mot nous a semblé très importante, pour une dynamique textuelle qui s'inaugure ici ; elle souligne la dimension personnelle et relationnelle de la gloire existant entre un père et un fils et qui semble être implicite à cette première occurrence du mot. Il est vrai qu'en Gn 31,1 la notion de gloire est mise en scène dans un contexte ambigu, mais il reste tout de même que ce mouvement est posé, même s'il l'est en creux, encore à l'état de question. La gloire apparaît donc dans la relation à un père : c'est la gloire du père qui est partagée par le fils ou la gloire du fils qu'il faut raconter au père. Il s'agit, dès ces premières pages de la Bible, d'une gloire qui semble être commune à un père et à un fils.

À cela, il faut ajouter d'autres thématiques annexes à la racine כבוד :

- *le changement de nom de ces hommes marqués par la gloire* : le Seigneur leur donne un nouveau nom, qui exprime la profondeur de leur être ; Il les l'appelle aussi « mon serviteur » ou, tout simplement, « serviteur » ;
- *la famine pesante et le don du pain* : l'homme glorieux est un homme fécond qui sait gérer une lourde famine et qui invite au repas ses frères qui sont dans l'indigence ; cet élément est bien souligné au sujet de Joseph qui sauve sa famille et tout un peuple d'une famine sans pareille ;
- *l'intercession auprès du Seigneur* : Abraham est un homme qui intercède pour sauver les justes, habitant une ville au lourd péché ;
- *autre caractéristique de l'homme de gloire* : c'est un homme humilié, puis couronné de gloire ; il s'agit d'un fils premier-né sur qui est la splendeur, la gloire ; c'est un homme glorifié au milieu de ses frères ;
- *le fils mort et vivant* : la parabole de vie de Sichem et de Joseph nous a acclimatés à une thématique qui s'amorce avec ces deux personnages ; le fils le plus glorieux dans la maison de son père est mis à mort et le fils humilié, le fils que tous croyaient mort, est vivant et devient le sauveur d'hommes affamés ;
- *des plaies mystérieuses* : dans le micro récit de la descente d'Abram et Saraï en Égypte, apparaît un motif exodique : les plaies qui touchent Pharaon, rappelant les fléaux de l'Exode et, spécialement, la dernière plaie ; la même racine se retrouve au sujet de Jacob, dans sa lutte avec un personnage mystérieux ; cette fois, la blessure s'inscrit dans le corps de l'homme dont on a raconté la richesse et la gloire ;
- *mort et/ou gloire* : la mort de Jacob et la mort de Joseph à la fin de la Genèse, posent avec urgence des questions concernant la mort de l'homme touché par la gloire : le serviteur humilié, comblé de gloire par son Dieu et Seigneur, sera-t-il enfermé pour toujours dans un tombeau ? La mort aura-t-elle le dernier mot ? Où est donc la gloire ? Cette gloire vaincra-t-

elle un jour une mort qui semble inéluctable, une mort qui semble engloutir à jamais l'homme de gloire ?

Et en toute dernière conclusion, nous revenons au début de notre enquête, lorsque nous avons parlé du schéma typologique, typique de ces récits de la Genèse et annonçant les grands thèmes du livre de l'Exode. Jean Vanel affirme qu'il existe une volonté des compilateurs de la Genèse pour « inaugurer l'histoire du peuple croyant par un Exode avant l'Exode, comme s'ils voulaient avertir d'avance leurs lecteurs : attention, voici l'essentiel que vous retrouverez partout dans le Livre ; voici que s'ouvre la suite des exodes multiples dont sera tissée l'histoire sainte ; voici la première forme d'un exode dont l'autre, celui de Moïse, sera la reprise amplifiée ou la forme achevée⁵⁷⁷. » À la suite de cet auteur et à la lumière des résultats de l'enquête menée jusqu'ici, il me semble qu'on peut poser la même affirmation pour le thème de la gloire. Cette thématique, qui sera une des caractéristiques du livre de l'Exode, est, elle aussi, annoncée et tissée dans les récits de la Genèse : comme il existe une première mise en forme d'un exode avant l'Exode, de même il existe une mise en scène d'une gloire avant la Gloire. Le vocabulaire lié à la racine כבוד sera, en effet, repris et magnifié par les auteurs du deuxième livre de la *Torah*.

Je termine ce chapitre par une citation de Hans Urs von Balthasar, qui partant du mot *kabod*, désignant l'être de l'homme, s'interroge sur le *kabod* de Dieu :

« Dans le domaine humain, *kabod* signifie “le ‘poids’ ou la puissance, rayonnement et par là même manifestation, d'un être⁵⁷⁸.” La racine *kbd* indique d'abord ce qui est physiquement lourd, pesant, mais, à partir de là, peut désigner tout ce qui donne à un être vivant, à l'homme surtout, une importance (*gravitas*) au-dehors, ce qui le fait apparaître imposant : la richesse extérieure comme Abraham la possède (*Gn* 13,2), et comme Jacob l'acquiert chez Laban (*Gn* 31,1), la “masse” d'objets précieux (*Na* 2,10), mais aussi la considération, la renommée, l'honneur dont jouit un individu (*Jb* 19,9), un fonctionnaire (*Gn* 45,13), un roi (*Ps* 21,6) ou un peuple parmi les autres (*Is* 16,14 ; 21,16). En fin de compte, pourtant, ce qui est désigné par *kabod*, ce n'est pas seulement le rayonnement mystérieux vers l'extérieur, mais le “centre rayonnant” de l'homme lui-même, son “je” dans sa “prestance” pour lui-même et pour d'autres (*Gn* 49,6), surtout dans les prières où ce “je” est recommandé à Dieu en vue de son salut (*Ps* 7,6 ; 16,9 ; 30,13 ; 57,9 ; 108,2).

Pourra-t-on, par analogie avec cela, parler aussi d'un *kabod* de Dieu, pour autant que lui aussi, d'une manière incomparable et néanmoins comparable, présente et pose son “Je” en face des hommes avec son “poids” et sa gravité fascinante⁵⁷⁹ ? »

Dans les pages qui vont suivre, nous essayerons de donner une réponse à cette question balthasarienne que nous faisons nôtre.

⁵⁷⁷ J. VANEL, *Le livre de Sara*, p. 137.

⁵⁷⁸ L'auteur cite M. BUBER, *Königtum Gottes*, 1936², p. 234, note 17.

⁵⁷⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *La gloire et la Croix, ..., Ancienne Alliance, ...,* p. 35-36.

Chapitre 5. Les chemins du כְּבוֹד : l'Exode

1. La racine כבד dans le livre de l'Exode

Le livre de la Genèse s'est achevé en posant implicitement la question de la mort de l'homme de gloire : Jacob est mort, embaumé, puis enseveli dans son pays, accompagné d'un cortège « *imposant* », une « *lourde* » lamentation, un deuil « *accablant* ». Suit la mort de Joseph : son corps a aussi droit à des soins particuliers : il est embaumé, puis déposé dans un sarcophage⁵⁸⁰. Nous avons souligné que la mort de ces deux personnages pose avec urgence des questions concernant leur gloire et leur mort. Nous avons terminé le chapitre précédent par cette question extrême : la gloire vaincra-t-elle un jour une mort inévitable, engloutissant à jamais l'homme qui a reçu un destin glorieux ?

Le livre de l'Exode nous donnera-t-il des réponses appropriées à toutes les questions soulevées par le premier livre de la Bible? Face au *kabod* de l'homme, décrit dans les récits de la Genèse, verrons-nous apparaître le *kabod* de Dieu dans sa « gravité fascinante⁵⁸¹ » ? C'est ce que nous essayerons de comprendre dans le présent chapitre. Mais, tout d'abord il me semble important de préciser, comme il a déjà été dit dans l'introduction, que mon approche du texte biblique est synchronique : je m'intéresse aux divers récits tel qu'ils apparaissent dans leur rédaction finale, c'est-à-dire au texte canonique du TM. S'il est vrai qu'on rencontre dans l'histoire de Moïse, comme dans tout le Pentateuque, des matériaux très divers quant à leur origine, quant à leur époque, quant à leur forme littéraire⁵⁸², il est aussi vrai que le texte biblique, dans sa forme achevée, se présente

⁵⁸⁰ « La caisse funéraire de Joseph a quelque chose de l'arche de Noé, voire de la caisse idéale où les Tables de la Loi reposeront dans le Désert. Comme ces deux, elle ne prend pas d'âge : elle appartient à la vérité transcendante d'Israël ». J. CAZEAUX, *Le partage de minuit, essai sur la Genèse*, Paris, 2006, p. 619. Cette affirmation ne rend pas compte du texte hébreu. Il est vrai que la caisse funéraire de Joseph rappelle le coffre, l'arche, où seront déposées les Tables de la Loi, en effet le terme hébreu employé, אָרוֹן, est le même, mais le mot hébreu qui désigne l'arche de Noé est différent et ne permet pas ce rapprochement. En effet le substantif תִּבְיָה apparaît uniquement dans le récit de Noé en Gn 6-9, pour indiquer l'arche qui sauvera des eaux Noé et sa famille, puis au début de l'Exode (cf. 2,3.5), pour désigner la corbeille où la mère de Moïse place son enfant et qu'elle dépose au bord du Fleuve, afin de sauver son fils de la folie meurtrière de Pharaon.

⁵⁸¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *La gloire et la Croix, ..., Ancienne Alliance, ...*, p. 36.

⁵⁸² Le livre de l'Exode est un livre très complexe et composite, surtout à cause de la variété des matériaux qu'il contient : le récit de la sortie d'Égypte, des épisodes relatant les premières étapes d'Israël au désert, des théophanies, des codes de lois (décalogue, Ex 20,1-17 ; code de l'alliance, Ex 20,22-23,19). À la complexité du livre, du point de vue littéraire, d'autres questions s'ajoutent et concernent la critique textuelle, la genèse ou la composition du livre (les différentes sources), les questions théologiques et la structure du livre. Sur toutes ces questions, cf. J.-L. SKA, « Le livre de l'Exode. Questions fondamentales et questions ouvertes », *Nouvelle Revue Théologique*, 133 (2011), p. 353-373. Pour une courte introduction au livre et bibliographie relative, cf. J.-D. MACCHI, « Exode », in Th. RÖMER, J.-D. MACCHI

avec une grande cohérence. Les compilateurs de la *Torah* ont, en effet, organisé les différentes traditions en les mettant en résonance selon les diverses lignes de force qui traversent le Pentateuque et, dans notre cas, le livre de l'Exode⁵⁸³.

Le commencement de ce deuxième livre de la Bible nous plonge d'emblée dans une pesante atmosphère d'asservissement⁵⁸⁴ et de mort : les fils d'Israël n'ont pas droit à la vie et, dès les premiers chapitres du livre, « le texte insiste lourdement sur la misère physique et morale des Hébreux, car *ils soupirent, ils crient, ils gémissent...* (ch. 2, v. 23)⁵⁸⁵. » Dieu va-t-il intervenir pour faire vivre les fils d'Israël, accablés sous le joug pesant de Pharaon qui les menace de mort ? Comment va-t-Il s'y prendre ? Où est la gloire dans cette atmosphère si sombre et écrasante ?

Nous allons suivre maintenant le fil rouge tissé par la racine כבד, dans le récit de la sortie d'Égypte et du cheminement du peuple au désert jusqu'à la montagne de Dieu, et nous essayerons de trouver des réponses aux questions mentionnées ci-dessus. Nous aimerions poursuivre l'enquête, commencée avec les récits du livre de la Genèse, où apparaît la racine כבד, pour découvrir si les auteurs ou les rédacteurs de l'Exode ont mis en œuvre, eux aussi, un projet littéraire et théologique bâti à partir du vocabulaire du poids et de la gloire.

Les occurrences de la racine כבד dans l'Exode

Dans ce livre qui relate la sortie des Israélites du pays d'Égypte, la racine כבד revient 34 fois et l'on compte 12 fois l'adjectif, 10 fois le verbe, 11 fois le substantif et 1 fois le mot hapax כְּבִדָּה, avec la valeur de « lourdeur », « pesanteur », « lenteur ». Quelle réalité concernant le poids et la gloire ces occurrences, échelonnées tout le long du livre, ont-elles à nous dévoiler ? Peut-on avancer l'hypothèse que les compilateurs de ce livre, comme on l'a déjà constaté pour les récits de

et Ch. NIHAN (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, « Le monde de la Bible, 49 », Genève, Labor et Fides, 2011, p. 256-267 ; J.-L. SKA, « L'Esodo, il Nome di Dio e la storia di Israele », in *Il Libro Sigillato e il Libro Aperto*, Brescia, EDB, 2005, p. 315-330 ; A. DE PURY, *Israël construit son histoire, l'histoire deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, « Le monde de la Bible 34 », Genève, Labor et Fides, 1996.

⁵⁸³ Sur ce point, cf. Guy VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse, de l'Égypte à la Terre promise*, « Écritures 7 », Bruxelles, Lumen Vitae, 2002, p. 233.

⁵⁸⁴ Les verbes pour indiquer l'asservissement des Israélites « ne sont pas ménagés : “accabler de charges pénibles” (v. 11), “prendre en horreur” (v. 12), “asservir au travail avec cruauté” (v. 13, 14), “rendre la vie amère par des travaux terribles” (v. 14). Dans la réalité, il s'agit bien de corvées, et assez dures. [...] Le verbe traduit pour “accabler” ou “affliger”, v. 11 et 12 (cf. aussi 3, 7 et 17), *anah*, est de même racine que *anaw* ou *ani* : pauvre, et *anawah* : pauvreté. Ce qui se trouve exprimé ainsi, c'est à la fois le malheur, l'indigence, l'affliction, l'humiliation. » G. AUZOU, *De la servitude au service. Étude du livre de l'Exode*, « Connaissance de la Bible 3 », Paris, éd. de l'Orante, 1961, p. 67-68.

⁵⁸⁵ Cf. J. CAZEAUX, *La contre-épopée du désert. L'Exode, le Lévitique, les Nombres*, « Lectio Divina 218 », Paris, Cerf, 2007, p. 57.

la Genèse, emploient la racine כבד pour tisser, dans ce récit de la sortie d'Égypte, divers motifs allant du poids et de l'humiliation jusqu'à la gloire ?

Tout d'abord, voici un aperçu de ces occurrences dans ce deuxième livre du Pentateuque:

Adjectif כָּבֵד	Verbe כָּבַד	Substantif כְּבוֹדָת	Substantif כְּבוֹד
4,10 bouche de Moïse	5,9 que la servitude <i>pèse</i>	14,25 il les mena avec <i>pesanteur</i>	16,7 <i>gloire</i> de YHWH
4,10 langue de Moïse	8,11 Pharaon <i>appesantit</i> son cœur		16,10 <i>gloire</i> de YHWH
7,14 cœur de Pharaon	8,28 Pharaon <i>appesantit</i> son cœur		24,16 <i>gloire</i> de YHWH
8,20 vermine	9,7 le cœur de Pharaon <i>s'appesantit</i>		24,17 <i>gloire</i> de YHWH
9,3 peste	9,34 son cœur <i>s'appesantit</i>		28,2 pour <i>gloire</i>
9,18 grêle	10,1 c'est Moi qui <i>ai appesanti</i> son cœur		28,40 pour <i>gloire</i>
9,24 grêle	14,4 <i>Je me glorifierai</i> en Pharaon		29,43 par <i>ma gloire</i>
10,14 sauterelles	14,17 <i>Je me glorifierai</i> en Pharaon		33,18 <i>ta gloire</i>
12,38 troupeaux	14,18 <i>Je me glorifierai</i> en Pharaon		33,22 <i>ma gloire</i>
17,12 mains de Moïse	20,12 <i>honore</i> ton père et ta mère		40,34 <i>gloire</i> de YHWH
18,18 parole, tâche			40,35 <i>gloire</i> de YHWH
19,16 <i>nuée</i>			

On peut remarquer, à la simple vue de ce tableau, que, dans la première partie du livre (*Ex* 1-13), l'auteur biblique adopte la racine כבד uniquement dans son acception d'« être pesant », d'« appesantir », pour ensuite passer à la valeur de « glorification » du Seigneur (*Ex* 14), et puis, dans la deuxième partie (*Ex* 16-40), à la mention de sa « gloire ».

Dans la narration, les personnages qui sont en lien avec la racine כבד sont surtout Moïse et Pharaon, mais glorification et appesantissement viennent uniquement du Seigneur, le Dieu d'Israël, personnage par excellence, dont les Psaumes chanteront la gloire. Il est aussi important de remarquer que c'est dans le récit exodique que l'expression « gloire de YHWH », כְּבוֹד יְהוָה, fait sa première apparition dans la Bible. Nous procédons maintenant à l'analyse des occurrences suivant leur ordre d'apparition dans le texte biblique.

2. Du poids à la gloire (*Ex* 1-15)

Moïse, un homme lourd de bouche et lourd de langue (Ex 4,10)

L'adjectif כָּבֵד, comme nous l'avons dit plus haut, revient 12 fois dans ce livre. Quatre fois, le mot est utilisé au sujet de Moïse (*Ex* 4,10 ; 17,12 ; 18,18), pour indiquer d'une part les membres de son corps accablés par une pesanteur et d'autre part la lourde tâche que le Seigneur lui confie.

Nous nous intéressons ici aux deux premières occurrences d'*Ex* 4,10. Dans ce verset, l'auteur biblique, par les deux premières occurrences de l'adjectif כָּבֵד, nous présente le personnage principal du livre, Moïse, le mettant d'emblée sous le signe de la pesanteur :

<p>^{WTT} Ex 4,10</p> <p>וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה בִּי אֲדֹנָי לֹא אִישׁ דְּבָרִים אָנֹכִי גַם מִתְּמֹול גַּם מִשְׁלָשׁ גַם מֵאִזְ דִּבַּרְתָּ אֶל־עַבְדְּךָ כִּי כָבֵד־פִּי וְכָבֵד לְשׁוֹן אָנֹכִי⁵⁸⁶</p>	<p>Et dit Moïse à YHWH:</p> <p>Pardon Seigneur, pas un homme de paroles, moi, même depuis hier, même depuis avant-hier, même depuis que tu as parlé à ton serviteur, car <i>pesant de bouche et pesant de langue</i>, moi.</p>
--	--

Dans son premier entretien avec le Seigneur, Moïse se définit ainsi : « je ne suis pas un homme à paroles, moi... car j'ai la bouche *lourde* et j'ai la langue *lourde*, moi⁵⁸⁷. » Rachi commente : « *Lourd de bouche* : Je parle avec lourdeur. En italien médiéval : “balbo” (“bègue”). » Le grec traduit en employant deux adjectifs différents : ἰσχνόφωνος, « à la voix gênée », correspondant à « lourd de bouche », et βραδύγλωσσος, « à la langue embarrassée », correspondant à « lourd de langue » ; la BA commente ainsi cette traduction :

« Disparaît en grec le thème de la « lourdeur », typique des langues sémitiques de l'Antiquité pour désigner un défaut d'élocution par une cause physique [...]. Le traducteur d'*Ez* 3,5, cependant, n'hésite pas à utiliser *barúglōssos* ; mais il s'agit de la “lourdeur de langue” des peuples barbares. Le recours à ce composé, pour rendre deux mots étroitement liées en hébreu, peut être considéré comme une traduction littérale, de même que *isknóphōnos* ici (...). L'expression cependant reste parfaitement grecque. *Bradúglōssos* est bien attesté dans les textes profanes. Aristote et d'autres rapprochent *isknóphōnos* de *iskhō*, « retenir », ce qui implique le bégaiement, plutôt que la faiblesse de la voix [...]. Prise au sens physique par d'autres, cette incapacité de Moïse manifeste la puissance de Dieu : il a fait honte aux savants égyptiens au moyen d'un homme à la langue embarrassée, de même qu'il a choisi pour hérauts de la vérité des pêcheurs (cf. *Mt* 4,18-21) et des publicains (cf. *Mt* 9,9 ; 10,3), note Théodoret (*QE* 11)⁵⁸⁸. »

Moïse a donc, manifestement, un problème de diction. Il s'agit ici de l'avant-dernière objection que Moïse donne à YHWH, dans le long récit de vocation (*Ex* 3-4) qui montre Moïse non seulement dans sa faiblesse devant une si redoutable mission à accomplir, mais aussi dans son handi-

⁵⁸⁶ Une expression semblable, répétée deux fois, se retrouve en *Ez* 3,5-6 : עֲמֻקֵי שְׂפָה וְכִבְדֵי לְשׁוֹן, litt. « des profonds de lèvres et des pesants de langue », désignant un peuple étranger au langage obscur et inintelligible. Cf. V. P. HAMILTON, *Exodus, an exegetical commentary*, Grands Rapids (Michigan), Baker Academic, 2011, p. 72-73. Sur l'emploi de כָּבֵד en *Ex* 4,10, cf. C. HOUTMAN, *Exodus*, vol. 1, Kampen, Kok P. H., 1993, p. 406-407.

⁵⁸⁷ J'adopte ici la traduction de Meschonnic. Cf. H. MESCHONNIC, *Les Noms, traduction de l'Exode*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003, p. 221-222.

⁵⁸⁸ Cf. BA II, *L'Exode*, note au v. 4,10 p. 98.

cap physique⁵⁸⁹, présenté par l'appelé comme un réel obstacle à la mission que le Seigneur veut lui confier⁵⁹⁰. Moïse n'est donc pas apte à remplir une tâche qui se fonde sur une parole à transmettre à Pharaon puisqu'il n'est pas doué pour la parole ; sa langue, instrument pour proférer des paroles, est embarrassée. Avec l'excuse d'une élocution pesante, « Moïse refuse de dire la Parole⁵⁹¹ » (cf. v. 13). Mais YHWH lui promet d'être avec sa bouche (cf. *Ex* 4,12.15) et de mettre à ses côtés Aaron, son frère, qui sera comme une « bouche » pour Moïse, alors que ce dernier sera, pour Aaron et pour Pharaon, « comme Dieu » (cf. *Ex* 4,16 et 7,1).

Le récit noue d'emblée le mot « *pesant* » au personnage de Moïse : la pesanteur semble caractériser sa destinée d'homme. Moïse dit au Seigneur, sous forme d'objection à une mission bien difficile, son incapacité à parler et à se faire écouter. Cette impossibilité à proférer une parole est la caractéristique la plus flagrante d'un homme que Dieu vient de choisir comme le messager d'une mission qui à première vue apparaît comme « impossible ». Mais cette lourdeur, ce manque, qui s'inscrit dans la chair de Moïse et qui semble poser une limite à sa mission, va être comblée par Dieu lui-même ; en effet l'aventure avec YHWH conduira Moïse sur des sentiers qu'il ne peut encore imaginer :

« Moïse, au buisson ardent, allègue qu'il a des problèmes d'élocution : “Je suis pesant (*kabed*) de bouche et pesant (*kabed*) de langue” (*Ex* 4,10). Le signe de sa “lourdeur” va devenir le lieu de sa gloire : il va parler au nom de Dieu, et même, selon ce que Dieu dit, devenir un “dieu” pour Aaron, et pour Pharaon (*Ex* 4,16 ; 7,1). En *Ex* 4,12, Dieu dit à Moïse : “Moi je serai avec ta bouche” ; l'expression rappelle le nom divin qu'il a transmis à Moïse (“je serai qui je serai”, *Ex* 3,14 ; et “je serai avec toi”, *Ex* 3,12). Là où c'est “lourd” à porter, embarrassé, Dieu est présent et en fait son lieu de révélation. Humainement : pesanteur, limite à la vie ; avec Dieu : occasion de vie insoupçonnée⁵⁹². »

Dans l'autre récit de vocation, Moïse exprimera différemment au Seigneur l'objection concernant la difficulté liée à sa bouche : « *et moi, incirconcis*⁵⁹³ *des lèvres.* » L'expression est

⁵⁸⁹ Les récits de vocation contiennent souvent un geste se rapportant à la bouche : les lèvres d'Isaïe sont purifiées par un séraphin (*Is* 6,6-7) ; Dieu met ses paroles dans la bouche de Jérémie (*Jr* 1,9) et Ézéchiël ouvre la bouche pour manger le rouleau qui lui apparaît en vision (*Ez* 3, 1-2). Cf. Franck MICHAELI, *Le livre de l'Exode*, « Commentaire de l'Ancien Testament II », Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1974 1974, p. 53-54. Victor P. Hamilton met en parallèle l'appel de Moïse et sa difficulté d'élocution (*Ex* 4,10) avec la réponse de Jérémie, qui dit ne pas savoir parler (*Jr* 1,6), cf. V. P. HAMILTON, *Exodus* ..., p. 73-74.

⁵⁹⁰ Cf. Fr. MICHAELI, *Le livre de l'Exode* ..., p. 47 ; C. HOUTMAN parle d'incompétence, d'inadéquation ou d'insuffisance, cf. *Exodus*, vol 1 ..., p. 325.

⁵⁹¹ Cf. J. CAZEAUX, *La contre-épopée du désert* ..., p. 83.

⁵⁹² Cf. Ph. LEFEBVRE, *Les vivants et les morts. Conception de la vie et de la mort dans l'Ancien Testament*, script du cours annuel 2009-2010, p. 71-72.

⁵⁹³ L'expression qui exprime une incapacité de parler, trouve sa suite logique dans la réponse de Dieu au chap. 7,1-2, expliquant le rôle d'Aaron auprès de Moïse, comme son porte-parole devant le Pharaon. Cf. Fr. MICHAELI, *Le livre de l'Exode* ..., p. 68.

répétée à deux reprises (cf. *Ex* 6,12.30). Avec le motif de l'incirconcision des lèvres, c'est la même crainte qui est exprimée : une difficulté à parler, une incapacité qui touche Moïse dans sa chair. L'auteur de ce chapitre lie la difficulté de Moïse à proférer des paroles avec une autre question : « *Pharaon m'écouterait-il?* » ; les deux expressions sont réitérées à la fin du chapitre en inclusion. On peut aussi remarquer une construction chiasique des versets 12 et 30 :

<p>v.12 Et parla Moïse devant YHWH: Voici les fils d'Israël ne m'ont pas écouté <u>comment m'écouterait le Pharaon ?</u> <i>et moi incirconcis des lèvres</i></p>	<p>v. 30 Et dit Moïse devant YHWH: <i>moi incirconcis des lèvres</i> <u>comment m'écouterait le Pharaon ?</u></p>
---	---

Alors qu'en 4,10 Moïse se définit comme étant pesant de langue et de bouche, ici il répète deux fois au Seigneur : « je suis incirconcis des lèvres », אָנִי עֵרֶל שְׂפָתַיִם, presque pour rappeler au lecteur la pesanteur de sa langue et de sa bouche déjà évoquée auparavant. Comme le suggère Meschonnic, la circoncision étant métaphoriquement une initiation, Moïse n'est pas initié à parler, il est donc malhabile dans l'usage de la parole⁵⁹⁴. Moïse a déjà parlé à Pharaon une première fois, mais celui-ci, pour toute réponse, a alourdi la servitude (cf. 5,9) des Israélites, qui se révoltent contre l'envoyé du Seigneur. Donc la question, que Moïse pose : « *Pharaon, m'écouterait-il ?* », est bien justifiée car le souverain égyptien « est investi d'un pouvoir absolu et n'a de comptes à rendre à personne concernant ses actes⁵⁹⁵. » Comme le signale Jacques Cazeaux, l'auteur établit dans ce texte une sorte de symétrie entre l'incapacité à parler de Moïse, sa lourdeur d'élocution, et la surdité de Pharaon et des fils d'Israël :

« Selon le texte même, l'échec vraisemblable de Moïse auprès de Pharaon est un moyen de plus pour faire sentir au lecteur la résistance des Hébreux : Si les fils d'Israël ne m'ont pas entendu, comment Pharaon m'entendra-t-il, moi qui suis pesant de langue ? (v. 12). Le détail sur la difficulté de discourir sert la composition : c'est sur cette excuse que le récit s'étoffera (ch. 6, v. 30). Une symétrie n'est pas simple élégance. Ici les extrêmes se regardent donc et se complètent : il faut comprendre, redisons-le, qu'Israël, sourd, n'est guère éloigné d'une Égypte sourde. L'excuse répétée de Moïse, sur sa difficulté de parole, est le contrepoint de la surdité : ils n'entendent pas ; lui, il ne parle que difficilement. Tel est le cadre misérable⁵⁹⁶. »

Moïse devra s'adresser à Pharaon avec un message exigeant : laisser partir le peuple, et aura besoin pour cela « d'une puissance oratoire qu'il ne possède pas⁵⁹⁷. » La réponse de YHWH à l'objection de Moïse en 4,10 est inouïe : « *Je suis [ou Je serai] avec ta bouche et je t'enseignerai*

⁵⁹⁴ Cf. H. MESCHONNIC, *Les Noms*, ..., p. 231.

⁵⁹⁵ Cf. Luis ALONSO-SCHÖKEL et Guillermo GUTIÉRREZ, *La Mission de Moïse, Méditations bibliques*, Desclée, 1992, p. 7.

⁵⁹⁶ Cf. J. CAZEAUX, *La contre-épopée du désert ...*, p. 94-95.

⁵⁹⁷ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL et G. GUTIÉRREZ, *La Mission de Moïse*, ..., p. 39.

ce que tu devras dire » (4,12). Il est important de remarquer que de la racine ירה, d'où vient le verbe à l'accompli du *hiphil* הוֹרִיתִיךָ « je t'enseignerai », provient aussi le mot תּוֹרָה « enseignement, directive, loi ». On pourrait ainsi paraphraser ce verset : « Je jetterai, je ferai couler⁵⁹⁸, sur ta bouche ma *torah* que tu diras⁵⁹⁹. » Un homme à la bouche et à la langue « lourdes » reçoit la charge, le poids, (ou la gloire ?), de porter à des hommes la « torah » du Seigneur.

La pesanteur de l'asservissement et du cœur (Ex 5,9 ; 7,14)

En ce début du livre de l'Exode, une lourdeur d'élocution affecte Moïse ; néanmoins, Moïse, aidé de son frère Aaron, parle à Pharaon : celui-ci s'indigne de la requête présentée par les deux frères et ordonne l'alourdissement du travail des fils d'Israël⁶⁰⁰. Le résultat de cette première entrevue de Moïse avec Pharaon est un renforcement de la tyrannie : le peuple va se retrouver dans une situation insoutenable⁶⁰¹.

La première occurrence du verbe כָּבַד se situe donc en Ex 5,9 ; il s'agit de l'ordre de Pharaon dictant une pesanteur accrue du travail des Israélites. En Ex 4,10, Moïse a avoué sa faiblesse : il a la bouche et la langue pesantes, il parle difficilement ; à cette première pesanteur fait suite, dans le récit, l'ordre de Pharaon d'alourdir, d'appesantir encore plus, le travail, la servitude, des Israélites :

תְּכַבֵּד הָעֲבָדָה עַל־הָאֲנָשִׁים וְיַעֲשׂוּ־בָהּ וְאֵל־יִשְׁעוּ בְּדַבְרֵי־שָׁקֶר	Que pèse le service/le travail sur les hommes et qu'ils le fassent ⁶⁰² et qu'ils ne fassent pas des paroles de mensonge
--	--

Le terme עֲבָדָה, « servitude », « service⁶⁰³ », revient 23 fois dans l'Exode⁶⁰⁴. C'est un mot qui inaugure les premières pages du livre : on rencontre trois occurrences de ce terme, une fois en

⁵⁹⁸ Ce sont les autres sens du verbe hébreu.

⁵⁹⁹ Ou encore, « je te montrerai le chemin ». H. MESCHONNIC, *Les Noms*, ..., p. 222.

⁶⁰⁰ « La réaction de Pharaon est dure (v. 6-9) : il punit les Hébreux en les privant de paille pour faire des briques et en exigeant qu'ils aillent eux-mêmes en chercher et qu'ils fassent chaque jour la même quantité de briques. La fabrication des briques consistait à mélanger de la paille hachée à de l'argile mouillée dont on remplissait des moules. Puis on laissait sécher au soleil ces briques qui durcissaient et servaient aux constructions. » Cf. Fr. MICHAELI, *Le livre de l'Exode* ..., p. 65.

⁶⁰¹ Cf. G. VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse*, ..., p. 121.

⁶⁰² H. MESCHONNIC traduit : « il sera lourd l'esclavage sur les hommes... », cf. *Les Noms*, ..., p. 48.

⁶⁰³ Sur la notion de service et le choix des traducteurs grecs de ne pas reproduire l'ambiguïté de la racine hébraïque, distinguant l'idée de « travailler » (famille de mots dérivant de ἔργον) et de « servir » (famille de δούλος), cf. Suzanne DANIEL, *Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante*, « Études et commentaires 61 », Paris, Klincksieck, 1966, p. 55-92.

⁶⁰⁴ Neuf fois le terme désigne la servitude du peuple au pays d'Égypte ; dans la suite du récit, le mot désignera le service dû à YHWH, le service pour sa demeure et les travaux des Israélites pour construire le sanctuaire. En effet, ce même mot hébreu peut signifier « esclavage », « servitude », « travail », mais

1,14 et deux fois en 2,23, pour décrire les dures corvées au pays d'Égypte rendant amère la vie des Israélites. La servitude des fils d'Israël est קָשָׁה, « dure » (cf. 1,14 et 6,9) et leur gémissent à cause de cette rude servitude monte jusqu'à Dieu (cf. 2,23).

L'asservissement⁶⁰⁵ du peuple est vu par le Seigneur pour ce qu'il est, une humiliation : רָאָה רְאִיתִי אֶת־עֲנִי עַמִּי אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם וְאֶת־צַעֲקוֹתָם שְׁמַעְתִּי, « Voir, j'ai vu l'humiliation de mon peuple en Égypte et leur cri j'ai entendu », (Ex 3,7). Nous avons déjà constaté dans le livre de la Genèse que, lorsqu'Il voit l'humiliation d'un homme, Dieu descend pour le conduire sur des chemins qui mènent à la gloire. Le Seigneur promet, ici, de faire monter les Israélites « hors de l'humiliation de l'Égypte », אֲעֲלֶה אֶתְכֶם מִמִּצְרַיִם, (cf. 3,17). L'homme choisi pour réaliser ce plan divin est Moïse, le fils de Yokébed. Le nom de la mère de Moïse pourrait signifier « YHWH est poids » ou « YHWH est pesant⁶⁰⁶ » et ce fils de Yokébed est effectivement marqué dans sa chair d'une lourdeur, d'une pesanteur. Dans la suite du récit, le peuple, après avoir entendu de la bouche d'Aaron les paroles que le Seigneur a adressées à Moïse, comprend que YHWH est intervenu en faveur des fils d'Israël et qu'Il « a vu leur humiliation », וְכִי רָאָה אֶת־עֲנִיָּם, (cf. 4,31) et qu'Il s'engage à délivrer les Israélites de la servitude égyptienne (cf. 6,6 ; 1,11).

Ce message de salut, transmis par Moïse à ses frères, ne peut pas être entendu, comme nous l'avons déjà souligné auparavant, car les fils d'Israël sont à bout de souffle à cause de la dure servitude (cf. 6,9). Mais si Pharaon ordonne l'appesantissement du travail des Israélites (cf. 5,9.11), c'est que son cœur même est pesant. Et c'est YHWH qui va signaler cette lourdeur du cœur de Pharaon à Moïse. La pesanteur de cœur du souverain égyptien s'exprimera, à plusieurs reprises, dans le refus de laisser partir le peuple :

aussi « culte », « liturgie » et « service liturgique ». Il y a donc passage de la servitude au service, de l'esclavage en Égypte au culte du Seigneur dans le désert. Cf. J.-L. SKA, « Le livre de l'Exode... », p. 367 ; Cf. G. VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse, ...*, p. 122. Mon approche du texte biblique, à travers l'étude d'une racine hébraïque, s'avoisine fortement à celle de J.-L. Ska et de G. Vanhoomissen.

⁶⁰⁵ « Ce travail [recherche de la paille pour la fabrication des briques], imposé pour lui-même, doit, de par le poids qui lui est propre, et sans que soit mis en compte sa puissance de productivité, écraser les hommes qui le fournissent, ou plutôt, selon l'expression de l'Exode (1,11) les *humilier* ». A. NEHER, *Moïse, ...*, p. 88.

⁶⁰⁶ Ce nom apparaît deux fois dans la Bible : Yokébed est la fille de Lévi, femme d'Amran et mère de Moïse et Aaron (Ex 6,20) et de Myriam (Nm 26,59). Le nom peut donc signifier: « YHWH est poids », ou « YHWH est grand », « important », ou « YHWH se manifeste puissamment », mais probablement aussi « YHWH est gloire ». Cf. art. « Yochebed », *Dizionario enciclopedico della Bibbia*, Borla/Città Nuova, 1995, p. 709 ; G. AUZOU, *De la servitude au service, ...*, p. 114.

<p>WTT Ex 7,14</p> <p style="text-align: center;">וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה כִּבֵּד לֵב פְּרָעָה מֵאֵן לְשַׁלַּח הָעָם</p>	<p>Et YHWH dit à Moïse :</p> <p>« <i>Pesant (est) le cœur de Pharaon</i> refusant de laisser partir le peuple »</p>
--	---

Pharaon appesantit la servitude, car pesant est son cœur⁶⁰⁷, le terme « lourd » indiquant « le poids de l'obstination⁶⁰⁸. » Il endurcira son cœur puisqu'il a imposé une dure servitude aux fils d'Israël. Le souverain égyptien apparaît, effectivement, comme un homme qui n'accepte aucune limite à son pouvoir et qui va s'opposer durement au plan de Dieu⁶⁰⁹. YHWH devra intervenir de sa main forte pour que Pharaon laisse sortir, un jour, le peuple du pays.

Des fléaux « pesants » et l'appesantissement de Pharaon

Nous avons déjà parlé précédemment de l'usage assez étonnant de l'adjectif כִּבֵּד dans le livre de l'Exode⁶¹⁰. Le mot est, en effet, employé uniquement dans ce deuxième livre de la *Torah*⁶¹¹ pour définir la pesanteur de certains insectes, vermine et sauterelles, de la peste qui décime les animaux, mais aussi des phénomènes naturels, tels que la grêle et la nuée. Le terme désignera encore des troupeaux de petit et gros bétail, sortant d'Égypte avec les fils d'Israël. Nous nous intéressons ici uniquement aux « signes » que le Seigneur accomplira au pays d'Égypte et qui sont définis comme « pesants ».

Les versets qui racontent ces dix fléaux infligés à Pharaon sont de longueur variable, comme le remarque F. Michaeli :

« La 1^{re} plaie est racontée en onze versets, la 2^e en quinze, la 3^e en quatre (c'est la plus courte), la 4^e en douze, la 5^e en sept, la 6^e en cinq, la 7^e en vingt-deux (c'est la plus longue), la 8^e en vingt et la 9^e en huit. La seule annonce de la 10^e plaie comporte dix versets (ch. 11). [...]. Le *vocabulaire* montre aussi quelque variété de termes qu'il est intéressant de signaler. Le mot traduit par *plaie* correspond à plusieurs expressions hébraïques : soit le mot אֵיִת traduit le plus souvent par *signe* (8,9 ; 10,1.2), soit le mot מוֹפֵת *prodige* (11,9-10), soit le mot מַגֵּפָה *plaie*, du verbe נָגַף secouer, battre, frapper (9,14), soit encore le mot נָגַע, *coup, plaie*, du verbe נָגַע toucher, atteindre, donner un coup (11,1)⁶¹². »

⁶⁰⁷ Sur les formes כִּבֵּד et קָשָׁה, employées pour exprimer la dureté du cœur de Pharaon, cf. C. HOUTMAN, *Exodus*, vol 1, ..., p. 21-22.

⁶⁰⁸ Cf. H. MESCHONNIC, *Les Noms*, ..., p. 233. Pour bien souligner la lourdeur du cœur de Pharaon, cet auteur traduit : « Il est de pierre le cœur de Pharaon ».

⁶⁰⁹ Cf. G. VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse*, ..., p. 102.

⁶¹⁰ Cf. la partie sur la notion de poids, p. 71-78.

⁶¹¹ On retrouve encore la même forme verbale en *Na* 3,15, liée au criquet, à la sauterelle. Le verbe est répété 2 fois ; il s'agit d'un impératif hithpaël au féminin, הִתְכַבְּדִי, « pullule comme le criquet, pullule comme la sauterelle » (TOB).

⁶¹² Cf. Fr. MICHAELI, *Le livre de l'Exode* ..., p. 79. Pour être plus précis, l'auteur biblique désigne ces signes et ces prodiges, que Dieu opère en Égypte, surtout par deux termes : אֵיִת, « signe » et מוֹפֵת,

De ces dix « prodiges⁶¹³ », quatre sont qualifiés comme « *pesants* » : la vermine (8,20), la peste des animaux (9,3), la grêle (9,18.24), les sauterelles (10,14). Les fléaux de la vermine, de la peste et de la grêle ont comme conséquence l'alourdissement du cœur de Pharaon et de ses serviteurs (cf. 8,28 ; 9,7 ; 9,34). Ces signes « pesants » ne vont pas toucher Israël, car à partir du quatrième fléau, celui de la vermine, YHWH pose une distinction⁶¹⁴ entre son peuple, habitant le pays de Goshen, et le peuple de Pharaon (cf. 8,18-19 ; 9,4.7 ; 9,26 ; 10,21-23).

Cinq fois l'adjectif כָּבֵד revient pour désigner la pesanteur des fléaux accablant le roi d'Égypte et ses sujets, et cinq fois le verbe de la même racine est répété pour indiquer l'appesantissement du cœur de Pharaon, dès que le Seigneur, par l'entremise de Moïse et Aaron, éloigne l'épreuve. En lisant le récit de ces signes, on a l'impression, en effet, que le compilateur de ces chapitres a voulu créer un lien textuel entre ces calamités pesantes et la lourdeur du cœur de Pharaon, et ceci par l'emploi la racine כבד dans les deux cas. Le tableau qui suit voudrait rendre visible la composition quasi spéculaire de ces deux motifs :

<i>Signes pesants</i>	<i>Cœur pesant de Pharaon</i>
	Ex 8,11 – après le fléau des grenouilles, <i>Pharaon appesantit son cœur</i> et ne les écoute pas : וְהַכְבֵּד אֶת־לִבּוֹ וְלֹא שָׁמַע אֱלֹהִים
Ex 8,20 – עָרַב כָּבֵד, une vermine <i>pesante</i>	Ex 8,28 – après le fléau de la vermine, <i>Pharaon appesantit son cœur</i> , cette fois encore, et <u>ne laissa pas partir le peuple</u> : וַיִּכְבֵּד פְּרַעֲהַ אֶת־לִבּוֹ גַּם בַּפַּעַם הַזֹּאת וְלֹא שָׁלַח אֶת־הָעָם

« prodige » (cf. Ex 7,3 et versets parallèles) ; la grêle, septième signe, est définie par un terme plus grave : מַגְפָּה, « fléau » (cf. Ex 9,14) ; le dixième signe recevra la désignation de נֶגַע, « plaie ». Pour le mot אֹת, « signe », cf. F. J. HELFMEYER, « אֹת, 'ôt », in *GLAT*, vol. I, 1988, col. 357-398. Sur le sujet, cf. aussi J.-L. SKA, *Les énigmes du passé. Histoire d'Israël et récit biblique*, « Le livre et le rouleau 14 », Bruxelles, Lessius, 2001, p. 52-54 ; G. VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse, ...*, p. 126-135 ; Philippe MERCIER, « Il envoya signes et prodiges au milieu de toi, Égypte ». Plaies ou signes et prodiges ? », in Philippe ABADIE, *Mémoires d'Écriture, hommage à Pierre Gibert*, « Le livre et le rouleau, 25 », Bruxelles, Lessius, 2006, p. 68-78 ; Bernard GOSSE, « La naissance de Moïse, les premiers nés et la sortie d'Égypte, les plaies d'Égypte et le retour de la création au chaos », *RivB LIV* (2006), p. 357-364.

⁶¹³ L'eau changée en sang, les grenouilles, les moustiques, la vermine, la peste du bétail, les ulcères, la grêle, les sauterelles, les ténèbres et la mort des premiers-nés. Trois textes tardifs présentent une énumération détaillée de ces prodiges, qui atteignent le chiffre 7 (cf. Ps 78,44-51 ; Ps 105,28-36 ; Sg 11-18). Le chiffre dix est caractéristique de l'auteur sacerdotal, donc il est assez vraisemblable que ce récit relatant les dix plaies porte la marque de l'auteur sacerdotal. Sur ce point, cf. G. VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse, ...*, p. 129-130.

⁶¹⁴ C'est là encore une caractéristique de l'auteur sacerdotal qui aime introduire le motif de la séparation dans sa rédaction. Cf. sur ce point *ibid.*, p. 133.

<p>Ex 9,3 – דָּבַר כָּבֵד מְאֹד, une peste très pesante</p>	<p>Ex 9,7 – après le constat de la mort des troupeaux égyptiens, <i>le cœur de Pharaon s'appesantit</i> (demeura lourd⁶¹⁵) et <u>il ne laissa pas partir le peuple</u> :</p> <p>וַיִּכְבֵּד לֵב פְּרַעֲהוֹ וְלֹא שְׁלַח אֶת־הָעָם</p>
<p>Ex 9,18 – בָּרָד כָּבֵד מְאֹד, une grêle très pesante Ex 9,24 – הַבָּרָד כָּבֵד מְאֹד, la grêle très pesante</p>	<p>Ex 9,34 – après l'arrêt de la pluie et de la grêle, <i>Pharaon rendit pesant son cœur, lui et ses serviteurs</i> :</p> <p>וַיִּכְבֵּד לִבּוֹ הוּא וְעַבְדָּיו</p>
<p>Ex 10,14 – הָאֲרֵבָה כָּבֵד מְאֹד, le criquet très pesant</p>	<p>Ex 10,1 – après le fléau de la grêle, YHWH dit à Moïse : « moi j'ai rendu pesant son cœur et le cœur de ses serviteurs » :</p> <p>כִּי־אֲנִי הַכְבַּדְתִּי אֶת־לִבּוֹ וְאֶת־לֵב עַבְדָּיו</p>

En regardant le tableau, on a l'impression d'une composition ouverte, presque inachevée : les éléments ne sont pas tous disposés en vis-à-vis ; il en résulte une symétrie qui n'est pas parfaite ; elle est comme « décalée », les adjectifs ne correspondant pas tout à fait aux formes verbales :

- au signe des grenouilles, qui n'est pas défini comme « pesant », fait suite le verset où Pharaon rend pesant son cœur et n'écoute pas les deux messagers de YHWH;
- à la vermine pesante et à la peste « très pesante », correspondent deux versets, qui rapportent des phrases presque identiques : « Pharaon rend pesant son cœur »/« le cœur de Pharaon s'appesantit », avec l'effet que cet alourdissement provoque en Pharaon : « et il ne laissa pas partir le peuple » ;
- à la double mention de la grêle très pesante, le seul des neuf prodiges à être défini comme מְגִפָּה, « fléau⁶¹⁶ », correspond une double mention de l'appesantissement qui touche le cœur de Pharaon et le cœur de ses serviteurs ; d'une part, le narrateur affirme que c'est Pharaon qui a rendu pesant son cœur, et avec lui ses serviteurs font de même, d'autre part, c'est YHWH lui-même qui affirme être la cause première de cet appesantissement : « c'est moi qui ai rendu pesant son cœur et le cœur de ses serviteurs » ;
- le fléau de la sauterelle, lui aussi défini comme « très pesant », n'a pas une forme du verbe כָּבֵד qui lui corresponde, mais une forme verbale de la racine קָזַק, « renforcer, endurcir » (cf. 10,20).

⁶¹⁵ Le verbe n'indique pas ici qui a causé l'alourdissement du cœur de Pharaon ; il signale la condition de pesanteur du cœur du roi. Cf. à ce sujet Victor P. HAMILTON, *Exodus*, ..., p. 145.

⁶¹⁶ Le mot est rare ; dans le TM, on compte seulement 26 occurrences de ce terme. Il apparaît pour la première fois en Ex 9,14 et c'est la seule occurrence du livre de l'Exode.

Le tableau appelle donc à être complété : en effet, à côté du motif de l'appesantissement du cœur de Pharaon⁶¹⁷, le récit présente, en parallèle, celui de son endurcissement. Mais, avant de poursuivre l'enquête pour regarder de plus près la racine קִיָּה, indiquant le renforcement, le durcissement, du cœur de Pharaon, nous focalisons notre attention sur le texte d'Ex 9,24. Cette deuxième mention de la grêle « très pesante », se mêlant à la foudre, semble être fort intéressante pour notre propos :

TM – trad. litt.	LXX – trad. BA
<p>^{WTT} Ex 9,24a</p> <p>וַיְהִי בְּרֹד וְאֵשׁ מִתְּלַקַּחַת בְּתוֹךְ הַבָּרָד כְּבֹד מְאֹד</p> <p>Et fut de la grêle et du feu explosant au milieu de la grêle <i>très pesante</i></p>	<p>^{LXT} Ex 9,24a</p> <p>ἦν δὲ ἡ χάλαζα καὶ τὸ πῦρ φλογίζον ἐν τῇ χαλάζῃ ἡ δὲ χάλαζα πολλὴ σφόδρα σφόδρα</p> <p>Il y avait la grêle et le feu qui embrasait⁶¹⁸ dans la grêle, c'était une grêle abondante, très forte</p>

Rachi pense à un miracle qui s'est opéré, l'expliquant en ces termes :

« *Entremêlé au milieu de la grêle* : il s'est produit un miracle au sein d'un miracle, en ce que le feu et la grêle se sont mélangés. Or, la grêle c'est de l'eau. Mais pour accomplir la volonté de leur créateur, ils ont fait la paix entre eux. »

Mais on pourrait envisager encore une autre explication : dans ce verset, le narrateur a voulu peut-être suggérer, en décrivant ce spectacle étonnant, la présence cachée du Seigneur lui-même. C'est le terme « feu », associé au mot כְּבֹד, qui fait surgir cette hypothèse. On compte, en effet, dans le livre de l'Exode, 19 occurrences du mot אֵשׁ, « feu ». Neuf⁶¹⁹ d'entre elles signalent une présence implicite ou explicite de YHWH et de sa gloire. Le livre s'ouvre sur une double mention du terme : le Seigneur est apparu à Moïse au milieu d'un buisson *en feu* (cf. 3,2). Il guidera le peuple, de nuit, dans une colonne *de feu* (13,21.22 ; 14,24), puis Il descendra *dans le feu* au Sinäi

⁶¹⁷ Une réminiscence de l'alourdissement du cœur de Pharaon et de ses sujets se retrouve en 1S 6,6. Cf. aussi V. P. HAMILTON, *Exodus* ..., p. 123.

⁶¹⁸ « *Phlogízein*, à l'actif, signifie "mettre en feu, embraser". [...] Le verbe correspond ici à l'hébreu *lāqab*, "prendre", à la conjugaison réflexive, qui n'est employé qu'à propos des éclairs, ici et en Ez 1,4, et dont le sens exact, dans ce contexte, reste conjectural. Une solution analogue a été adoptée en Ez 1,4, mais avec un verbe désignant plus précisément le phénomène céleste : [...] "un feu à la lumière éclatante". Le Targum interprète autrement ("sautant, jaillissant"). Rachi voit là le prodige d'un mélange du feu et de la grêle [...]. » Cf. BA II, *L'Exode*, p. 134. En Gn 3,24, Dieu place à l'entrée du jardin les Chérubins et la flamme de l'épée, expression que le traducteur grec rend par τὴν φλογίνην ῥομφαίαν, « l'épée flamboyante ».

⁶¹⁹ Les autres occurrences, mis à part les versets de la grêle mélangée au feu, concernent : la chair de l'agneau qui doit être rôtie ou consommée au feu (cf. 13,21.22 ; 14,24), une loi sur l'incendie dans les champs, des sacrifices (29,14.34), le veau d'or (32,20.24) et l'interdiction d'allumer le feu le jour du sabbat (35,3).

(19,18). L'aspect de la gloire de YHWH sera décrit comme *un feu dévorant* (24,17) et, dans le dernier verset du livre, *le feu* sera dans la demeure, durant la nuit (40,38). Le feu est, donc, « le signe de la présence inaccessible du Seigneur⁶²⁰. »

L'hypothèse que l'on avance ici est donc que les auteurs du livre ont voulu signaler par ces signes prodigieux, par la mention du feu, la présence même du Seigneur. C'est un feu qui vient du ciel et va vers la terre (cf. 9,23), c'est un feu mystérieux qui explose, qui jaillit, au milieu de la grêle « très pesante » (cf. 9,24). Il s'agit bien sûr, dans ce verset, de la description d'une tempête étonnamment puissante et destructrice. Néanmoins, l'emploi de mots comme *אֵשׁ*, « feu », et *כִּבֵּד*, « pesant », qui vont être les signes, dans la suite du récit, d'une présence mystérieuse de YHWH au milieu de son peuple (cf. la colonne de feu et la nuée pesante), nous font penser qu'il y a bien ici une intention de suggérer déjà au lecteur quelque chose de la présence et de la puissance de YHWH, présent sous le signe de ce feu explosant au milieu de la grêle. De plus, l'expression hébraïque *אֵשׁ מִתְלַקְחֵת*, « et un feu jaillissant (BJ), fulgurant (TOB) », se retrouve uniquement au début du livre d'Ézéchiel, lors de la première vision, si éclatante, que le prophète reçoit au bord du fleuve Kebar (cf. *Ez* 1,4). Une réminiscence de la présence de Dieu dans la grêle et le feu se retrouve aussi dans le *Ps* 18,13-14 :

*« D'une lueur devant lui des nuages passèrent : grêle et braises de feu ;
YHWH tonna depuis les cieux, le Très-Haut donna de sa voix : grêle et braises de feu. »*

Et aussi en *Is* 30,30 :

*« Et YHWH fera entendre la majesté de sa voix
et il fera voir l'abaissement de son bras,
avec ardeur de colère et flamme d'un feu dévorant,
pluie battante et averse et pierre de grêle⁶²¹. »*

Pour conclure, on peut affirmer que les prodiges relatés en *Ex* 7-10 dévoilent un conflit aux dimensions cosmiques. YHWH opère, à travers ces dix signes, une œuvre de salut : Pharaon devra reconnaître YHWH et accepter qu'Israël soit son peuple, séparé des autres peuples et appelé à rendre un culte au Seigneur et à Le servir⁶²². Mais, avant cela, le roi despote s'obstinera dans son refus, cette obstination est décrite au moyen de trois verbes exprimant l'idée de dureté⁶²³, de poids et de force.

⁶²⁰ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL et G. GUTIÉRREZ, *La Mission de Moïse, ...*, p. 24.

⁶²¹ Cf. aussi *Is* 28,17.

⁶²² Sur ce point, cf. G. VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse, ...*, p. 133.

⁶²³ Nous avons déjà rencontré la racine *קשה*, employée pour décrire la servitude d'Israël en Égypte ; le verbe correspondant, signifiant « être dur, sévère, féroce », se rencontre, pour indiquer l'endurcissement de Pharaon, seulement deux fois, en *Ex* 7,3 ; 13,15. Cf. *Ibid.*, note 30, p. 134.

Appesantir et endurcir : l'emploi des verbes כָּבֵד et חִזַּק

Les auteurs bibliques, pour décrire le processus d'endurcissement et d'alourdissement du cœur de Pharaon, emploient surtout deux racines hébraïques⁶²⁴. À côté de l'adjectif et du verbe כָּבֵד, « rendre lourd, appesantir » et « lourd, pesant », ils adoptent le terme חִזַּק, « fortifier, être fort », avec l'adjectif dérivé de la même racine, « fort, puissant⁶²⁵ ». En utilisant deux racines, pouvant signifier selon la conjugaison, d'une part, « rendre pesant, donner du poids » ou « être glorifié, donner de la gloire », et, d'autre part, « renforcer » ou « endurcir », les auteurs du livre décrivent, d'une double manière, la lourdeur et le renforcement, compris comme endurcissement du roi d'Égypte, et la force et la glorification du Seigneur. Ces écrivains tissent leur récit sur divers chapitres exploitant le sens ambivalent des mots, des adjectifs, des formes verbales, pour décrire non seulement les personnages de Moïse et de Pharaon mais l'action même du Seigneur. Le tableau qui va suivre, où sont mises en parallèle les occurrences de ces deux racines verbales, a pour but de faire émerger le « tissage » textuel⁶²⁶ de divers motifs mis en œuvre dans le livre :

⁶²⁴ Sur ce sujet, cf. S. TRIGANO, « Quand Pharaon dit non à Dieu », *Sortir d'Égypte, Pardès*, 2009/2 (N° 46), p. 23-36. La revue réunit les textes présentés à l'occasion de deux dialogues bibliques du Collège des Études juives de l'Alliance Israélite Universelle et de l'Institut Menora ; le premier colloque a eu lieu à Paris, le 13 mai 2007, et le second à Jérusalem, les 29 et 30 avril 2008. La conférence de S. Trigano est disponible en ligne au lien suivant : www.akadem.org/sommaire/colloques/sortir-d-egypte-un-passage-fondateur/quand-pharaon-dit-non-a-dieu-03-07-2007-6991_4117.php.

⁶²⁵ L'obstination de Pharaon est un thème qui, dans la LXX, sera exprimé par les mêmes images que dans le TM. Le thème de l'alourdissement est rendu en grec par *barésthai*, « s'appesantir », employé une seule fois dans la LXX en *Ex* 7,14, et *barúnein*, « alourdir » à l'actif ou au passif (cf. *Ex* 5,9 ; 8,11.28 ; 9,7.34 ; 10,1) ; celui de l'endurcissement par *sklérúnein*, « endurcir », (cf. *Ex* 7,3.22 ; 8,15 ; 9,12.35 ; 10,1.20.27 ; 11,10 ; 13,15 ; 14,4.8.17) et *katiskhúein*, « prendre de la force », d'où « s'obstiner » (cf. *Ex* 7,13). Cf. BA II, *L'Exode*, p. 38.

⁶²⁶ On pourrait envisager qu'un rédacteur final ait rassemblé les différentes sources, parlant d'appesantissement et de renforcement du cœur de Pharaon : J – כָּבֵד ; E – חִזַּק ; P – קשה (7,3) et חִזַּק. Cf. J.-L. SKA, *Le passage de la mer, Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31*, « *Analecta biblica* 109 », Rome, Biblical Institut Press, 1986, note 44, p. 56.

Racine כבד	Racine חזק
<p>4,10 : ...car pesant de bouche et pesant de langue</p> <p>5,9 que pèse le service sur les hommes ...</p> <p>7,14 : et dit YHWH à Moïse : pesant le cœur de Pharaon, il a refusé de laisser partir le peuple</p> <p>8,11 : et vit Pharaon qu'il y avait le répit, il appesantit son cœur et il ne les écouta pas ainsi qu'avait parlé YHWH</p> <p>8,20 : et fit YHWH ainsi et vint une vermine pesante dans la maison de Pharaon...</p> <p>8,28 : et Pharaon appesanti son cœur, cette fois encore, et il ne laissa pas partir le peuple</p> <p>9,3 : voici la main de YHWH contre ton troupeau... une peste très pesante</p> <p>9,7 : et Pharaon envoya (constater) et voici pas une seule bête du troupeau d'Israël n'était morte et s'appesantit le cœur de Pharaon et il ne laissa pas partir le peuple</p> <p>9,18 : Me voici faisant pleuvoir ... une grêle très pesante...</p> <p>9,24 : et il y eu de la grêle et du feu explosant au milieu de la grêle très pesante...</p> <p>9,34 : et vit Pharaon que s'était arrêté la pluie et la grêle et les voix et il continua à pécher et il appesantit son cœur, lui et ses serviteurs.</p> <p>10,1 : et dit YHWH à Moïse : viens vers le Pharaon car j'ai appesanti son cœur et le cœur de ses serviteurs afin que je mette mes signes au milieu de lui.</p> <p>10,14 : et monta la sauterelle sur tout le pays d'Égypte et elle se posa dans tout le territoire, très pesante....</p>	<p>3,19 : et moi je connais que le roi d'Égypte ne vous donnera pas d'aller sinon avec une main forte</p> <p>4,4b : [et Moïse] saisit avec force le serpent...</p> <p>4,21 : ... et je renforcerai le cœur de Pharaon et il ne laissera pas partir le peuple</p> <p>6,1 : ... par une main forte il les laissera partir, par une main forte il les chassera de son pays7,13 : ... le cœur de Pharaon se renforça, il ne les écouta pas, ainsi qu'avait parlé YHWH</p> <p>7,22 : ... le cœur de Pharaon se renforça, il ne les écouta pas, ainsi qu'avait parlé YHWH</p> <p>8,15 : le cœur de Pharaon se renforça, il ne les écouta pas, ainsi qu'avait parlé YHWH</p> <p>9,2 : ... si tu refuses de laisser partir et tu les forces (tu les retiens),</p> <p>9,12 : YHWH renforça le cœur de Pharaon et il ne les écouta pas, ainsi qu'avait parlé YHWH à Moïse</p> <p>9,35 : Et Le cœur de Pharaon se renforça et il ne laissa pas aller les Israélites, ainsi qu'avait parlé YHWH à Moïse 10,19 : Et YHWH changea un souffle de mer très fort et enleva la sauterelle du pays</p> <p>10,20 : et YHWH renforça le cœur de Pharaon et il ne laissa pas partir les fils d'Israël</p> <p>10,27 ; et YHWH renforça le cœur de Pharaon et ne voulut pas les laisser partir</p>

<p style="text-align: center;">Racine כבד</p>	<p style="text-align: center;">Racine חזק</p>
<p>12,38 : et aussi un mélange nombreux monta avec eux et du petit bétail et du gros bétail, un troupeau très pesant</p> <p>14,4 : et Je renforcerai le cœur de Pharaon et il les poursuivra et je me glorifierai contre Pharaon et contre toute sa force (armée) et les Égyptiens connaîtront que Moi YHWH ...</p> <p>14,17 : et moi me voici renforçant le cœur des Égyptiens et ils viendront derrière eux et je me glorifierai (m'alourdirai) contre Pharaon et contre toute sa force (armée), ...</p> <p>14,18 : et connaîtront les Égyptiens que Moi YHWH quand je me glorifierai (je m'alourdirai) contre le Pharaon, contre ses chars et ses cavaliers.</p> <p>17,12 : et les mains de Moïse (étaient) pesantes ...</p> <p>18,18 : épuiser tu t'épuiseras, aussi toi et aussi le peuple qui est avec toi, car trop pesante pour toi la parole (tâche) ...</p> <p>19,16 : Et il fut le troisième jour, quand fut le matin, il y eut des voix et des éclairs et une pesante nuée sur la montagne, ainsi et une voix de cor très forte et tout le peuple, qui était dans le camp, trembla</p>	<p>11,10 : et Moïse et Aaron firent tous ces prodiges devant Pharaon et YHWH renforça le cœur de Pharaon et il ne laissa pas partir les fils d'Israël hors de son pays</p> <p>12,33 : Les Égyptiens forcèrent le peuple, et avaient hâte à les laisser partir hors du pays...</p> <p>13,3 : ... souvenez-vous de ce jour où vous êtes sortis... car par la force de sa main YHWH vous a fait sortir...</p> <p>13,9 : Ce sera pour toi un signe sur ta main et un mémorial entre tes yeux, afin que la loi de YHWH soit toujours dans ta bouche, car avec une main forte YHWH t'a fait sortir hors d'Égypte</p> <p>13,14 : Et quand ton fils te demandera demain : "Que-est-ce que cela ?", tu lui diras : "Avec la force de sa main YHWH nous a fait sortir hors d'Égypte, hors de la maison de servitude.</p> <p>13,16 : Et il sera pour signe sur ta main et pour bandeaux entre tes yeux, car avec la force de sa main YHWH nous a fait sortir hors d'Égypte</p> <p>14,4 : et Je renforcerai le cœur de Pharaon et il les poursuivra et je me glorifierai contre Pharaon et contre toute sa force (armée) et les Égyptiens connaîtront que Moi YHWH ...</p> <p>14,8 : YHWH renforça le cœur de Pharaon, le roi d'Égypte, et il poursuivit les fils d'Israël, étant sortis avec une main élevée</p> <p>14,17 : et moi me voici renforçant le cœur des Égyptiens et ils viendront derrière eux et je me glorifierai (m'alourdirai) contre Pharaon et contre toute sa force (armée), ...</p> <p>19,16 : Et il fut le troisième jour, quand fut le matin, il y eut des voix et des éclairs et une pesante nuée sur la montagne, ainsi et une voix de cor très forte et tout le peuple, qui était dans le camp, trembla</p> <p>19,19 : et la voix du cor allant et se renforçant beaucoup : Moïse parlait et Dieu lui répondait par une voix</p> <p>32,11 : Et Moïse apaisa la face de YHWH, son Dieu, en disant: «Pourquoi, YHWH, s'enflammera ta colère contre ton peuple que tu as fait sortir du pays d'Égypte, par une force grande et par une main forte</p>

Nous avons déjà dit que le verbe קָזַק peut signifier « renforcer, rendre fort ». La racine est bien présente dans le TM et le livre de l'Exode compte au total 26 occurrences du verbe, de l'adjectif et du substantif. La racine fait son apparition pour indiquer la main forte du Seigneur ; en employant 8 fois ce vocabulaire. L'auteur indique la *main forte* de YHWH ou *la force de sa main*. L'expression הַקֹּזֶקַיִם, « par une main forte », revient cinq fois (*Ex* 3,19 ; 6,1^{2x} ; 13,9 ; 32,11), alors que la formule יְדֵי הַקֹּזֶקַיִם, « par la force de sa main », se retrouve trois fois (*Ex* 13,3.14.16). C'est Moïse qui répète comme un refrain : « C'est par la force de sa main que le Seigneur nous a fait sortir d'Égypte » ; et c'est Moïse qui expérimente personnellement la force de la main de YHWH :

« Cet adjectif est très présent en *Ex* pour désigner la main de Dieu, dans une expression proverbiale : Dieu va délivrer son peuple « d'une main forte » (*Ex* 3,19 ; 6,1 ; 13,9 ; 32,11, [...]). Or, cette main forte, c'est la main de Moïse qui nous la montre : Moïse tendant la main pour fendre la mer, puis pour la refermer, est investi de cette force de la main divine. [...] Auparavant, Dieu "éduque" cette main en montrant qu'il est avec elle : *Ex* 4,1ss : Moïse jette son bâton sur l'ordre de Dieu et celui-ci devient un serpent ; puis Dieu lui dit de tendre la main et de saisir ce serpent – on notera au passage que, dans ce cas, le verbe qu'on traduit par "saisir" est *hazaq* (qui peut avoir ce sens : "prendre avec force"). Ensuite la main de Moïse est successivement couverte de lèpre, puis guérie, pour qu'il apprenne que c'est Dieu qui donne sa force, membre à membre⁶²⁷. »

Les occurrences successives du verbe signalent soit que le Seigneur « renforce » le cœur de Pharaon, soit que le cœur de Pharaon « se renforce ». Les diverses traductions rendent ce verbe habituellement par « endurcir⁶²⁸ ». C'est YHWH qui renforce, qui endurecit, le cœur de Pharaon ou c'est Pharaon qui renforce, qui endurecit, son cœur. Le verbe assume une signification particulière lorsqu'il a, comme sujet ou comme objet, le mot לֵב, « cœur ». Le cœur devient « fort », c'est-à-dire « dur » : une personne au cœur « dur » est inaccessible, endurcie. La description de Pharaon au cœur durci, selon F. Hesse⁶²⁹, revient en E (*Ex* 9,35) et surtout en P (*Ex* 7,13.22 ; 8,15), alors que J préfère exprimer la même réalité au moyen du verbe קָבַד. Selon toute probabilité, les compilateurs de l'Exode⁶³⁰, qui ont œuvré à la rédaction du texte actuel, ont tissé avec grande habileté les sources dont ils disposaient, en les imbriquant les unes aux autres. C'est ce qui émerge du ta-

⁶²⁷ Cf. Ph. LEFEBVRE, *Les vivants et les morts ...*, p. 72.

⁶²⁸ Cf. les traductions de BJ, TOB et Segond.

⁶²⁹ Sur le verbe קָזַק, « être fort, devenir fort, et rendre fort », cf. l'article de F. HESSE, in *GLAT*, vol. II, 2002, col 897-907.

⁶³⁰ La plupart des commentateurs s'accordent à distinguer, dans le livre de l'Exode, des textes d'origine sacerdotale (P) et des textes provenant d'autres milieux. Un important travail littéraire de reprise et de mise en forme de textes et traditions antérieurs fut effectué dans la période exilique et postexilique. Sur le processus rédactionnel du livre, cf. J.-D. MACCHI, « Exode », *Introduction à l'Ancien Testament*, ..., p. 256-267, et en particulier p. 261-264.

bleau, où l'on a mis, côte à côte, les occurrences des verbes כָּבַד et הִזְק. Par l'emploi de ces deux racines, l'auteur biblique veut signaler une présence de Dieu : sa parole et son action s'adressent à deux hommes, à Moïse et à Pharaon, mais elles produisent des effets différents chez l'un ou chez l'autre, comme le signale Philippe Lefebvre :

« Dieu parle et quand Moïse reçoit sa parole, il est affermi et il a la capacité d'affermir son peuple ; quand par contre Pharaon reçoit la même parole, il s'endurcit. Or, le verbe qui désigne la force que Moïse acquiert est aussi le verbe qui signale l'endurcissement de Pharaon. Nos traductions différencient le sens et parlent alternativement d'"affermir" ou d'"endurcir", mais c'est bien le même vocable. Cela indique qu'une action identique produit des effets contrastés. Pour le vivant, ce que Dieu envoie est occasion de vie ; pour celui qui se rétracte sur ce qu'il croit détenir, ce que Dieu envoie semble un obstacle qui le raidit encore dans son autarcie et son hostilité. Les verbes pour dire l'endurcissement du cœur de Pharaon sont en fait étonnamment "positifs" : c'est Pharaon qui "donne du poids à son cœur" ou bien c'est Dieu qui le fait ; c'est Pharaon qui "renforce son cœur" ou bien c'est Dieu qui le fait. "Donner du poids" ou "renforcer, rendre fort" sont plutôt des expressions bénéfiques : on donne de la consistance, de la force, à cet organe de l'intelligence qu'est le cœur selon le monde antique. Autrement dit, la décision de Pharaon n'est pas rendue autre : elle est renforcée. Plus Dieu s'approche, plus Pharaon est manifesté dans sa décision de ne pas envoyer le peuple, plus il persiste. Moïse, envoyé par Dieu, dit des choses de plus en plus claires et évidentes : ses paroles sont confirmées par des signes extrêmement impressionnants : or, Pharaon confirme sa décision. Dieu cause l'"endurcissement du cœur", non en empêchant le cœur de comprendre, mais au contraire en disant ce qu'il a à dire, en la personne de Moïse, avec de plus en plus d'évidence. À mesure que Dieu parle et que sa parole se confirme, se confirme aussi le cœur de Pharaon qui reste sur sa décision⁶³¹. »

Le résultat de ce renforcement du cœur est le refus de Pharaon de laisser partir le peuple. Nous avons déjà rencontré ce motif du refus de Pharaon lié à la racine כָּבַד, (cf. *Ex* 7,14 ; 8,28 ; 9,7), mais le thème s'inaugure et revient avec insistance en lien avec la racine הִזְק.

Le motif de la « sortie d'Égypte » est exprimé dans l'Exode, entre autres, par le verbe⁶³² יֵצֵא, « sortir, aller dehors, partir, s'éloigner » ; ce verbe à la conjugaison du *hiphil* assume la signification intensive de « faire sortir ». « Fais sortir d'Égypte mon peuple », voici ce que demande le Seigneur à Moïse dans la théophanie du buisson (*Ex* 3,10 ; cf. 3,11.12). Le thème de la sortie s'amorce donc dans ces premiers chapitres au moyen de ce verbe et reviendra à plusieurs reprises

⁶³¹ Cf. Ph. LEFEBVRE, *Les vivants et les morts ...*, p. 71.

⁶³² La tradition emploie plusieurs verbes pour désigner l'événement de l'exode, de la sortie, hors d'Égypte. Ce simple fait signale déjà l'importance de ce thème dans la théologie d'Israël. Sur le sujet, cf. Erich ZENGER, « Le thème de la "sortie d'Égypte" et la naissance du Pentateuque », in A. DE PURY, Th. RÖMER (éd.), *Le Pentateuque en question*, « Le Monde de la Bible 19 », Genève, Labor et Fides, 2002, p. 301-331.

dans la suite du livre⁶³³. Mais Moïse, qui a reçu la charge de « faire sortir » le peuple, va rencontrer l'obstination de Pharaon, qui ne « laissera pas partir le peuple », sinon par une main forte. C'est ce que le Seigneur a déjà annoncé à Moïse en *Ex* 3,19 (cf. 6,1). Le motif de Pharaon ne laissant pas partir le peuple, se trouve 3 fois en lien avec le verbe כָּבַד et 6 fois avec le verbe הִזְק. La sortie d'Égypte est vue à partir de deux angles d'observation différents : celui de Pharaon, qui *ne veut pas laisser partir* les fils d'Israël, et celui du Seigneur qui *veut faire sortir* le fils d'Israël du pays de leur servitude ; c'est ce qu'Il réalisera par l'intervention de sa main forte.

Toute cette première partie du livre met le lecteur en contact avec des réalités « pesantes » : la bouche et la langue pesantes de Moïse (4,10), l'asservissement accablant des Israélites (5,9), la pesanteur du cœur de Pharaon (7,14 ; 8,11 ; 8,28 ; 9,7) et de ses serviteurs (9,34 et 10,1), les fléaux pesants (8,20 ; 9,3.18.24 ; 10,14 ; 12,38), ayant comme résultat l'alourdissement du cœur de Pharaon. Parallèlement, on trouve le thème de la force et du renforcement en lien avec le thème du refus de Pharaon de laisser partir le peuple : la main forte du Seigneur (3,19 ; 6,1 ; 13,3.9.14.16), le renforcement du cœur de Pharaon par Dieu ou par Pharaon lui-même (7,13.22, etc.), les Égyptiens qui forcent le peuple à aller hors du pays (12,33). Les deux racines sont juxtaposées jusqu'à la fin du chapitre 9, où commence un premier rapprochement – « Pharaon alourdit son cœur⁶³⁴ » (v. 34) / « et le cœur de Pharaon se renforça » (v. 35) – qui va continuer au chapitre 10. En effet, l'Égypte est libérée des sauterelles, signe qui est défini comme étant כָּבֵד מְאֹד, « très pesant » (10,14), par un vent « très fort », הִזְק מְאֹד, (10,19). Mais YHWH « renforce » encore une fois le cœur de Pharaon, qui ne laisse pas partir le peuple. Ce mouvement de rapprochement des deux racines verbales, הִזְק et כָּבַד, s'accomplit au chapitre 14, où le renforcement du cœur de Pharaon sera mis en parallèle, dans les mêmes versets (14,4.17), avec la glorification du Seigneur. Pour la première fois, dans l'Exode, le verbe כָּבַד apparaît à l'inaccompli *nifal*, assumant ainsi la signification de « se glorifier ». Ces occurrences nous intéresseront bientôt.

La mort des premiers-nés

La dixième plaie⁶³⁵ fait l'objet d'une grave annonce de la part de YHWH. Il s'agit de la mort des premiers-nés, hommes et animaux, habitant l'Égypte. Apparemment ce dernier signe n'a pas

⁶³³ Le verbe יָצַא exprimant le motif de la sortie, est très fréquent, il revient encore en *Ex* 6,13.26.27 ; 7,4.5 ; 12,17.31.42.51 ; 13,3^{2x}.4.8.9.14.16 ; 14,8.11 ; 16,1.6.32 ; 18,1 ; 19,1 ; 20,2 ; 23,15 ; 29,46 ; 32,11.12 ; 34,18.

⁶³⁴ H. MESCHONNIC traduit : « il s'est fait un cœur de pierre », cf. *Les Noms, ...*, p. 241.

⁶³⁵ « L'emploi du mot "plaie" en français, à propos des malheurs qui s'abattent sur les Égyptiens est, on le sait, un biblisme. Il dérive de la LXX (grec *plēgē*), par l'intermédiaire du latin *plaga*, "coup". Le nom *plēgē* apparaît pour la première fois dans la LXX en *Ex* 11,1, pour annoncer la mort de tout premier-né d'Égypte ; la correspondance avec l'hébreu *nēga'* ne se retrouve qu'en 2 Par 6,28 ; *nēga'* est très

un lien direct avec le vocabulaire dérivé de la racine כבד, mais il s'agit, en définitive, de l'épreuve la plus « lourde ». C'est le seul fléau qui soit défini par le terme נגע, « plaie, blessure, coup⁶³⁶ » (Ex 11,1). Ce mot est employé, dans la Bible, pour signifier : 1) *une plaie* ou une maladie que Dieu envoie, c'est là le sens générique du mot ; 2) *la lèpre* ou *une maladie de la peau*, mais aussi de maisons et de matériaux (cf. Lv 13,14 ; Dt 24,8) ; dans ce cas, le mot est employé en son sens plus technique ; 3) *une lésion personnelle*, probablement s'agit-il d'un terme juridique, pour indiquer un cas qui diffère⁶³⁷ de l'homicide (cf. Dt 17,8 et 21,5).

La mort des premiers-nés est désignée par cette racine, rencontrée auparavant en Genèse et dont nous avons souligné le lien avec le vocabulaire de la gloire. Dans l'Exode, cette plaie avait été déjà annoncée par YHWH en 4,21-23. Dans ces mêmes versets, le Seigneur appelle Israël « *mon fils, mon premier-né* », בְּנִי בְּכֹרִי יִשְׂרָאֵל, se manifestant ainsi comme « *père* » des Israélites. Le lecteur sait déjà que le refus de Pharaon de laisser partir Israël, fils premier-né de YHWH, aura comme conséquence la mort du fils premier-né de Pharaon⁶³⁸. Dans la suite du récit, en 4,25, après une lutte qui nous rappelle celle de Gn 32, Moïse est soumis à un rite étrange. Dans ce passage apparaît, pour la première fois dans l'Exode, la racine verbale נגע : Cippora touchant Moïse avec le prépuce de son fils, le soumet à une « *circoncision symbolique⁶³⁹* » ; Moïse devient ainsi pour elle « *un époux de sang* ». Ce personnage biblique, qui porte dans sa chair le vocabulaire de la « *pesanteur* », est mis en lien, ici, avec le vocabulaire de la « *plaie* », de la « *blessure* ». Nous

couramment rendu, ailleurs, par *haphē* (“coup”, “atteinte”) ; or *plēgē* traduit *nègèp*, “fléau, châtement”, en Ex 12,13 ; il est donc possible que *plēgē* ait été choisi en 11,1 à dessein, afin de mieux souligner la relation avec 12,13. [...] La leçon particulière de la LXX en 33,5, où figure la troisième occurrence de *plēgē* dans l'Exode, noue entre les trois passages un lien qui est propre au texte grec. » Cf. BA II, *L'Exode*, p. 35-36.

⁶³⁶ G. BRUNET, *Les aveugles et boiteux Jébusites*, in John A. EMERTON, *Studies in the Historical Books of the Old Testament*, Leiden, Brill, 1979, p. 65-72 ; ID, *David et le sinnôr*, in *ibid.*, 1979, p. 73-86 ; L. SCHWIENHORST, « נגע nāga', נגע nega' », *GLAT*, vol. V, 2005, col. 594-602.

⁶³⁷ L. SCHWIENHORST, « נגע nāga', נגע nega' », in *GLAT*, vol. V, 2005, col. 600-602.

⁶³⁸ Cf. Fr. MICHAELI, *Le livre de l'Exode ...*, p. 94 ; G. AUZOU, *De la servitude ...*, p. 191.

⁶³⁹ L'expression est de R. Alter : Cippora « transforme la circoncision effective de son fils en une circoncision symbolique de Moïse, qui est ainsi soustrait à une attaque démoniaque. L'attaque en question vient de Dieu lui-même, qui, dans les chapitres 3-4, est visiblement exaspéré par les objections et hésitations de son serviteur. En tant que “rite de passage”, l'incident rappelle la nuit de Jacob sur la rive du Yabboq (Gn 32,23-32). » R. ALTER, F. KERMODE, *Encyclopédie Littéraire de la Bible*, 2003, p. 94. Tout en faisant mienne l'expression « circoncision symbolique de Moïse » de R. Alter, je me distancie de l'affirmation qu'il s'agit là d'une attaque démoniaque, c'est-à-dire de l'attaque d'un Dieu exaspéré par les objections de Moïse. Sur le récit, cf. aussi J. COPPENS, « La prétendue agression nocturne de Jahvé contre Moïse, Séphorah et leurs fils. (Ex IV, 24-26) », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 18, 1941, p. 68-73 ; pour les interprétations juives de ce passage, voir sur Akadem la conférence de Yehuda MORALY, *Chemot : quand Dieu voulut tuer Moïse*, au lien suivant : http://www.akadem.org/sommaire/paracha/5774/parachat-hachavoua-5774/chemot-quand-dieu-voulut-tuer-moise-10-12-2013-55864_4499.php

avons vu auparavant Jacob « touché » par un personnage mystérieux (cf. *Gn* 32,26.33) ; ici, Moïse l'est par sa femme, par un geste rituel.

Le terme se retrouve encore pour le dixième signe, le signe définitif : c'est le Seigneur qui sortira au milieu de l'Égypte, afin que Pharaon laisse finalement sortir le peuple. La dixième et dernière plaie met fin au long jeu de force entre Pharaon et YHWH, décrit dans les chapitres précédents. Nous avons déjà dit que cette plaie est annoncée d'une manière grave par le Seigneur : le moment est dramatique, il s'agit de la mort d'êtres humains, les premiers-nés, c'est-à-dire les héritiers de chaque famille. Le Seigneur n'a pas d'alternative, c'est le refus obstiné de Pharaon qui conduit à ce dénouement tragique.

On pourrait poser la question : pourquoi la mort des premiers-nés ? Plusieurs explications sont envisageables. Il y a d'une part un écho avec le meurtre des enfants mâles ordonné par Pharaon au début du livre (*Ex* 1,22) ; le livre de la Sagesse reliera, par la suite, cette dixième plaie au décret infanticide de Pharaon (cf. *Sg* 18,5). D'autre part, le Seigneur lui-même avait annoncé cette dernière plaie, lorsqu'il avait présenté Israël comme son fils premier-né (*Ex* 4,22-23 ; cf. aussi *Os* 11,1 ; *Jr* 31,9). Pharaon est frappé au cœur : le Seigneur touche à son premier-né, « qui devait s'asseoir sur son trône » (cf. *Ex* 12,29). C'est seulement à ce moment que Pharaon laisse partir le peuple⁶⁴⁰.

Le terme בְּכוֹר (ou בִּכּוֹר, dans la forme abrégée du mot), « premier-né, aîné⁶⁴¹ », revient 20 fois dans l'Exode, indiquant : Israël, en tant que fils premier-né de YHWH (4,22) ; le fils premier-né de Pharaon (4,23 ; 11,5 ; 12,29) ; Ruben, fils aîné d'Israël (6,14) ; le premier-né de la servante (11,5) et le premier-né du prisonnier (12,29) ; tous les premiers-nés d'Égypte parmi les hommes et les animaux ; le rachat de tous les premiers-nés d'Israël (13.2.13,15 ; 22,9 ; 34,20). Sur les vingt occurrences du livre, douze sont concentrées en trois versets (cf. 11,5 ; 12,29 ; 13,15), pour indiquer les premiers-nés d'Égypte ou les premiers-nés à racheter. En *Ex* 11,5 c'est Moïse qui transmet à Pharaon la parole de YHWH ; en 12,29 c'est le narrateur qui raconte les faits et, en 13,15, c'est encore Moïse, qui, rappelant les faits, lie la consécration et le rachat des premiers-nés à la mort des premiers-nés lors de la sortie d'Égypte. Le tableau suivant met en relief les personnages frappés par la dixième plaie, ou ceux qui seront à racheter, dès l'arrivée en terre de Canaan, et on peut apercevoir une différence étonnante :

⁶⁴⁰ Pour cette partie, cf. G. VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse, ...*, p. 144-145.

⁶⁴¹ Cf. M. TSEVAT, « בְּכוֹר ..., *b'kôr, bkr, b'kôrâ, bikkûrîm* », in *GLAT*, vol. I, 1988, col. 1305-1320.

Ex 11,5 – Moïse à Pharaon	Ex 12,29 – Voix narrative	Ex 13,15 – Moïse au peuple
Tout premier-né en Égypte : - du premier-né de Pharaon - <i>au premier-né de la servante</i> - tout premier-né du bétail	Tout premier-né en Égypte : - du premier-né de Pharaon - <u><i>au premier-né du prisonnier</i></u> - tout premier-né du bétail	Tout premier-né en Égypte : - du premier-né de l’homme - au premier-né du bétail - rachat du premier-né des fils

Lorsque Moïse annonce la dixième plaie à Pharaon, il est question de la mort du *premier-né de la servante*, alors que le narrateur, racontant les faits, parle de la mort du *premier-né du prisonnier*. Les deux textes semblent ainsi se contredire. Rachi, qui remarque cette différence entre les deux versets, commente ainsi :

« Depuis le premier-né de Pharaon... jusqu’au premier-né de la servante : sont ici inclus tous ceux dont la distinction était moindre que celle du premier-né de Pharaon et supérieure à celle du premier-né de la servante. Et pourquoi les fils des servantes ont-ils été frappés ? Parce qu’ils ont, eux aussi, asservi les Hébreux et se sont réjouis de leur détresse (Mekhilta)⁶⁴². »

« Jusqu’au premier-né du prisonnier : car ils s’étaient réjouis des malheurs d’Israël, et aussi pour qu’ils ne disent pas : “Ce sont nos divinités qui ont provoqué ce malheur !” (Mekhilta). Quant au premier-né de la servante, il est inclus ici implicitement. L’énumération va en effet du plus important au plus humble, et le premier-né de la servante vaut plus que celui du prisonnier. »

Néanmoins, on peut s’étonner du fait que l’on ne parle plus, dans la suite du récit, du *premier-né de la servante*⁶⁴³, l’expression *בְּבוֹר הַשְּׁפָחָה*, étant un hapax du TM. Une expression voisine se retrouve en Ex 23,12, qui parle du « fils de ta servante », *בְּנֵי אֲמָתֶיךָ*, ayant le droit de reprendre souffle le jour du sabbat. Les deux termes en question, servante et prisonnier, indiquent d’ailleurs la condition des Israélites au pays d’Égypte.

Les rédacteurs des chapitres 11 à 13 ont rassemblé plusieurs motifs, en les disposant dans une structure en miroir ; ces motifs sont très imbriqués les uns dans les autres et le tableau qui va suivre ne rend pas compte de la grande complexité du tissage textuel opéré ici⁶⁴⁴, mais se limite à souligner les thèmes principaux dont traitent ces chapitres :

⁶⁴² Rachi se réfère ici à la Mekhilta. Le terme Mekhilta signifiant « mesure », indique des récits midras-hiques dégageant le sens spirituel d’un texte biblique. Il s’agit ici d’un commentaire sur le livre de l’Exode composé par rabbi Yishmaël ben Élisha, qui œuvra au IIe siècle de notre ère. Cet ensemble de *midrashim* fut rédigé dans sa forme finale aux 3^{ème} et 4^{ème} siècles. Écrite en hébreu rabbinique, on trouve la première mention de l’œuvre sous le nom de *Mekhilta* au XI siècle.

⁶⁴³ La LXX semble harmoniser les deux versets, car en 12,29 le traducteur a rendu le mot « prisonnier » au féminin : « la captive », en grec *αἰχμαλωτίς*. Cf. BA II, *L’Exode*, p. 151.

⁶⁴⁴ Une étude sur l’ensemble de ces chapitres dépasserait le cadre de notre recherche.

11,1-10	YHWH annonce la dixième « plaie » : la mort des premiers-nés – motif du dépouillement
12,1-14	YHWH décrit à Moïse le rituel de <i>la Pâque</i> – YHWH passera et frappera <i>tout premier né</i>
12,15-20	YHWH décrit à Moïse le rituel <i>des azymes</i>
12,21-28	Moïse donne l'ordre aux Anciens de préparer <i>la Pâque</i>
12,29-30	Dixième « plaie » : la mort des premiers-nés
12,31-34	Pharaon laisse sortir le peuple avec ses troupeaux du pays d'Égypte
12,35-38	Motif du dépouillement – Sortie des Israélites avec <i>un troupeau très « pesant »</i> (v. 38)
12,43-49	YHWH parle à Moïse et Aaron : prescriptions au sujet de <i>la Pâque</i>
13,1-2	YHWH donne l'ordre à Moïse de lui consacrer <i>tout premier-né</i>
13,3-10	Moïse parle au peuple : <i>fête des azymes</i> en souvenir de la sortie d'Égypte
13,11-16	<i>Rachat des premiers-nés</i> en lien avec la mort des premiers-nés
13,17.21	Pharaon laisse aller le peuple, YHWH le conduit, dans la colonne de nuée et de feu.

À partir de ce tableau, on peut facilement constater deux réalités mises en parallèle : l'annonce de la dixième plaie et sa réalisation encadrent le rituel de la Pâque⁶⁴⁵, et la consécration et le rachat des premiers-nés⁶⁴⁶ encadrent, à leur tour, la fête des azymes⁶⁴⁷. Dans le récit, consécration et rachat des premiers-nés sont étroitement liés à la mort des premiers-nés d'Égypte, le rituel s'enracinant dans le souvenir du « passage » du peuple de la servitude à la liberté. Ainsi, consécration et rachat de tout premier-né à YHWH assument une valeur de mémorial éminemment « pascal⁶⁴⁸».

C'est seulement lorsque la dixième plaie s'abat sur l'Égypte, que Pharaon, appelant une dernière fois Moïse et Aaron, laisse sortir le peuple. La phrase prononcée par le souverain égyptien cumule les verbes. Par l'emploi de quatre impératifs, le roi égyptien permet ce qu'il avait obstinément refusé auparavant, à cause de l'endurcissement et la pesanteur de son cœur : « *Levez-vous, sortez* du milieu de mon peuple, vous et les fils d'Israël. *Allez, servez* YHWH, comme vous

⁶⁴⁵ Sur le rituel de la Pâque, Cf. G. VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse, ...*, p. 140-147.

⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 143.

⁶⁴⁷ « I testi nella loro forma attuale collegano la festa degli azzimi con l'uscita dall'Egitto in *Ex* 34,18; 23,15; *Dt* 16,3, così come la festa di Pasqua in *Dt* 16,1.6 o la festa di Pasqua-azzimi in *Ex* 12,23-27.39; *Ex* 12,12.17. [...] Il nesso con l'uscita dall'Egitto è presentato nella maniera più ampia e visibile in *Ex* 12, dove le due feste vengono espone minuziosamente nella cornice del racconto dell'esodo dall'Egitto. Entrambe le feste vengono "storicizzate": esse serviranno in futuro a ricordare l'evento principale della storia della salvezza, la liberazione dall'Egitto grazie all'intervento di JHWH. » D. KELLERMANN, « *מַצֵּה* maṣṣâ, *מַצֵּוֹת* maṣṣôt », *GLAT*, vol. V, 2005, col. 277.

⁶⁴⁸ « Au moment de la sortie d'Égypte, alors que le Pharaon endurci refusait de laisser partir les Hébreux, Dieu a frappé tous les premiers-nés des hommes comme des animaux en Égypte ; en souvenir de ce sacrifice qui a été comme un rachat substitutif pour Israël, le premier-né de Dieu, les Israélites doivent sacrifier les mâles premiers-nés de leurs troupeaux, et racheter les premiers-nés des hommes. C'est donc une raison historique qui donne sa signification à ce rituel, alors que primitivement aucune référence à un événement historique ne devait exister dans cette coutume. » Fr. MICHAELI, *Le livre de l'Exode ...*, p. 112-113.

l'avez dit » (*Ex* 12,31). Il s'agit de la seule occurrence du verbe **סָּוֵר**, « sortir », sur les lèvres de Pharaon.

Dans les chapitres 11 à 13, l'auteur biblique continue à nouer les mots entre eux. En utilisant les mêmes racines, il exprime des réalités contrastées : YHWH a encore *renforcé* le cœur de Pharaon qui, suite à son endurcissement, n'a pas laissé partir le peuple (11,10), puis ce sont les Égyptiens eux-mêmes qui *forcent* le peuple à sortir du pays (v. 33) avec un troupeau « *très pesant* » (v. 38). Nous retrouvons ici le thème du dépouillement et de l'enrichissement, déjà rencontré en Genèse. Comme Abraham, leur ancêtre, les Israélites, humiliés et asservis, sortent de l'Égypte, enrichis, avec de lourds troupeaux. Le lien textuel entre ces deux passages s'appuie non seulement sur l'emploi de l'expression « très pesant », **כִּבְדֵּךְ מְאֹד**, mais aussi sur la répétition du terme **מִקְנֵה**, « troupeaux⁶⁴⁹ ».

Un dernier élément à signaler est l'apparition de la colonne de nuée et de la colonne de feu, à la fin du chapitre 13. Ces deux colonnes sont un signe de la présence glorieuse de YHWH au milieu de son peuple : en effet, dès les versets 21-22, le Seigneur marche avec les Israélites, durant le jour dans la colonne de nuée, et de nuit, dans la colonne de feu, pour les éclairer. Rachi souligne le rôle de guide de la colonne de nuée et n'identifie pas cette dernière avec la colonne de feu :

« *Pour les conduire par le chemin* : [...] « pour les faire conduire » par l'entremise d'un messager. Et qui était ce messager ? La colonne de nuée, que le Saint béni soit-Il dans Sa propre gloire faisait progresser devant eux. Il a donc établi une colonne de nuée pour les conduire grâce à elle, et c'est en la suivant qu'ils faisaient route. Cette colonne ne servait pas à les éclairer mais à les guider » (note à *Ex* 13,21).

« Le Saint béni soit-Il ne faisait pas cesser la colonne de nuée le jour ni la colonne de feu la nuit. Ceci nous apprend que la colonne de nuée se substituait immédiatement à la colonne de feu, et la colonne de feu à celle de nuée. Dès que disparaissait l'une apparaissait l'autre » (note à *Ex* 13,22).

L'expression hébraïque indiquant la « colonne de nuée » revient surtout dans le livre de l'Exode (*Ex* 13,21.22 ; 14,24 ; 14,19 ; 33.9.10), mais elle est encore mentionnée deux fois dans le livre des Nombres (12,5 ; 14,14), deux fois dans le Deutéronome⁶⁵⁰ (31,15), deux fois en Néhémie (9,12.19), une fois dans les Psaumes (99,7). Souvent la colonne de nuée est associée à la colonne de feu (*Ex* 13,21.22 ; *Ex* 14,24 ; *Nb* 14,14 ; *Ne* 9,12.19), exprimant ainsi le souvenir de la présence du Seigneur au moment de la sortie du pays d'Égypte. En ce moment fondateur, où YHWH conduit

⁶⁴⁹ Le Seigneur avait déjà établi une séparation entre les troupeaux d'Égypte et les troupeaux d'Israël lors du fléau de la peste « très pesante ».

⁶⁵⁰ Dans le *Dt*, la « nuée » et le « feu » guident le peuple mais on ne mentionne pas la « colonne » (*Dt* 1,31-33 ; cf. aussi *Ps* 78,14 ; 105,12.19). Cf. G. VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse, ...*, note 4, p. 183.

son peuple vers des chemins de liberté, sa présence au milieu des Israélites se manifeste donc dans une mystérieuse colonne de nuée et de feu, qui les guide et les protège, comme le signale Guy Vanhoomissen :

« Dès la sortie d'Égypte, avant même le passage de la Mer, les fils d'Israël sont guidés par une "colonne" qui se présente sous un double aspect [...]. Signe de la présence divine, la nuée et le feu guident le peuple et marquent les étapes car les fils d'Israël marchent ou installent leur camp selon que la nuée s'élève ou s'arrête. Le peuple de Dieu est un peuple en marche sous la conduite de son Seigneur [...]. La nuée sauvegarde la transcendance divine. Accessible et impénétrable, elle manifeste la présence de Dieu tout en sauvegardant son mystère. Elle souligne la distance entre Dieu et l'homme tout en témoignant de la proximité divine. La nuée révèle tout en cachant (*Ex* 19,9.16 ; 24,15) le Dieu qui guide son peuple⁶⁵¹. »

Je me glorifierai contre Pharaon

Le conflit, qui dans les chapitres 7-12 a vu le face à face entre le Dieu d'Israël et le souverain égyptien, a pour but la reconnaissance de YHWH par Pharaon. Cette reconnaissance, déjà annoncée dans les chapitres précédents (cf. *Ex* 7,5.17 ; 8,6.18 ; 9,14 ; 10,2), s'opère lors du passage de la Mer, au chapitre 14. *Ex* 14⁶⁵², qui est aussi appelé « le récit du passage de la Mer », est un texte-clé de l'Ancien Testament. Il relate le moment où Israël prend naissance en tant que peuple du Seigneur, et où YHWH se glorifie face à Pharaon et à son armée. Suite à cela, les Égyptiens et leur roi sauront que YHWH est le Dieu d'Israël, un Dieu qui veut la liberté de son peuple. Cette reconnaissance de YHWH est liée à la victoire sur Pharaon, exprimée par l'auteur biblique en termes de glorification. La racine verbale כבד, qui apparaît ici à la conjugaison *niphal*, va assumer une nuance de sens autre par rapport aux occurrences précédentes. L'auteur du chapitre pousse jusqu'au bout le « jeu de mots » entrepris aux chapitres précédents.

Le texte, dans l'état final parvenu jusqu'à nous, est le fruit d'une longue méditation, effectuée au fil de nombreuses générations. Ce récit est aussi le résultat de « tout un travail rédactionnel qui a cherché à conserver la richesse des différentes traditions⁶⁵³ » qui ont véhiculé, des siècles durant, le souvenir de la sortie du pays de servitude. Nous sommes donc face à un écrit composite et la majorité des exégètes s'accordent à voir, dans le texte actuel, deux versions combinées d'un même événement : un premier récit, où la fuite s'opère par un « assèchement des eaux », un deuxième récit, où le salut du peuple, qui se trouve face à la mer, se réalise par la « division des

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 183-184.

⁶⁵² Sur le récit d'*Ex* 14, cf. J.-L. SKA, *Le passage de la mer, ...* ; A. WÉNIN, « Naître à la liberté et à la vie : le passage de la Mer (*Ex* 14), in *L'homme biblique. Lectures dans le premier Testament*, 2^{ème} éd., Paris, Cerf, 2004, p. 83-107.

⁶⁵³ Je reprends ici A. WÉNIN, *L'homme biblique, ...*, p. 83.

eaux⁶⁵⁴». André Wénin, à la recherche d'une signification du récit lu dans sa forme finale, propose une structure littéraire en trois parties symétriques, selon les trois discours du Seigneur à Moïse, suivis par le récit des événements et par la réaction humaine devant ces faits :

- v. 1-14 : *Près de la mer* : Israël fuit, libre, et campe près de la mer, alors que l'Égypte le poursuit avec son armée (v. 4b-10) ;
- v. 15-25 : *Au milieu de la mer* : le double mouvement de fuite (Israël) et de poursuite (Égypte) se prolonge au milieu de la mer ;
- v. 26-30 : *Par-delà la mer* : l'Égypte enfonce dans la mer, tandis qu'Israël la traverse, en continuant sa marche vers la liberté⁶⁵⁵.

Nous avons déjà remarqué plus haut que le thème de l'endurcissement est mis en parallèle, dans ce chapitre, avec le motif de l'appesantissement du Seigneur contre Pharaon, c'est-à-dire sa glorification. Le thème de l'endurcissement, présent tout le long du récit des dix signes, trouve lui aussi son aboutissement dans ce chapitre 14.

- Le poids de Pharaon et le poids du Seigneur (Ex 14,4.17.18)

L'auteur de ce chapitre – ou mieux, le rédacteur final qui tisse des sources diverses (J et P) en un récit unique – mène jusqu'au bout le jeu de mots qu'il a tramé dans le texte entre les deux racines, exprimant l'idée de renforcement et de pesanteur. Le poids de YHWH l'emporte sur le renforcement, sur le durcissement, du cœur de Pharaon et des Égyptiens, dont la source J a décrit précédemment la pesanteur.

Il y a un poids qui mènera au fond de la mer, il y a un autre poids qui éclatera en gloire. La lutte que le Seigneur engage avec Pharaon, et la victoire qui s'en suit, sont donc exprimées au moyen de la racine כבד : YHWH « s'appesantira », c'est-à-dire « se glorifiera », contre Pharaon et contre toute son armée, en détournant les roues des chars et en les menant « avec pesanteur » (cf. v. 25b). L'auteur biblique met en scène la glorification du Seigneur au moyen des trois occurrences suivantes :

⁶⁵⁴ Cf. G. VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse, ...*, p. 135-138.

⁶⁵⁵ Cf. A. WÉNIN, *L'homme biblique, ...*, p. 86-87.

TM – trad. litt.	LXX – trad. BA
<p>^{WTT} Ex 14,4</p> <p>וְיַחֲזִקְתִּי אֶת־לִב־פַּרְעֹה וְרַדְדֵם אַחֲרָיָהֶם וְאֶפְבְּדָה בַּפַּרְעֹה וּבְכָל־חֵילוֹ וְיִדְעוּ מִצְרַיִם כִּי־אֲנִי יְהוָה וַיַּעֲשׂוּ־כֵן</p> <p><i>Je renforcerai le cœur de Pharaon et il poursuivra derrière eux et Je me glorifierai contre Pharaon et contre toute son armée et ils connaîtront, les Égyptiens, que Je (suis) YHWH. Et ils firent ainsi.</i></p>	<p>^{LXT} Ex 14,4</p> <p>ἐγὼ δὲ σκληρυνῶ τὴν καρδίαν Φαραῶ και καταδιώξεται ὀπίσω αὐτῶν και ἐνδοξασθήσομαι ἐν Φαραῶ και ἐν πάσῃ τῇ στρατιᾷ αὐτοῦ και γνώσσονται πάντες οἱ Αἰγύπτιοι ὅτι ἐγὼ εἰμι κύριος και ἐποίησαν οὕτως</p> <p><i>Moi, j'endurcirai le cœur de Pharaon, et il se lancera à la poursuite derrière eux ; et je serai glorifié au moyen de Pharaon et tous les Égyptiens sauront que je suis le Seigneur. Et ils firent ainsi.</i></p>
<p>^{WTT} Ex 14,17</p> <p>וְאֲנִי הִנְנִי מְחַזֵּק אֶת־לֵב מִצְרַיִם וַיְבֹאוּ אַחֲרָיָהֶם וְאֶפְבְּדָה בַּפַּרְעֹה וּבְכָל־חֵילוֹ בְּרֶכְבּוֹ וּבַפָּרָשָׁיו</p> <p><i>Et moi, me voici, renforçant le cœur des Égyptiens et ils viendront derrière eux et je me glorifierai contre Pharaon et contre toute son armée, contre ses chars et contre ses cavaliers.</i></p>	<p>^{LXT} Ex 14,17</p> <p>και ἰδοὺ ἐγὼ σκληρυνῶ τὴν καρδίαν Φαραῶ και τῶν Αἰγυπτίων πάντων και εἰσελεύσονται ὀπίσω αὐτῶν και ἐνδοξασθήσομαι ἐν Φαραῶ και ἐν πάσῃ τῇ στρατιᾷ αὐτοῦ και ἐν τοῖς ἄρμασιν και ἐν τοῖς ἵπποις αὐτοῦ</p> <p><i>Et moi, voici que j'endurcirai le cœur de Pharaon et de tous les Égyptiens. Et ils entreront après eux. Et je serai glorifié au moyen de Pharaon, de toute son armée, de ses chars et de ses chevaux.</i></p>
<p>^{WTT} Ex 14,18</p> <p>וְיִדְעוּ מִצְרַיִם כִּי־אֲנִי יְהוָה בְּהַכְּבֹדִי בַּפַּרְעֹה בְּרֶכְבּוֹ וּבַפָּרָשָׁיו</p> <p><i>Et connaîtront, les Égyptiens, que je (suis) YHWH quand je me glorifierai contre Pharaon, contre ses chars et contre ses chevaliers.</i></p>	<p>^{LXT} Ex 14,18</p> <p>και γνώσσονται πάντες οἱ Αἰγύπτιοι ὅτι ἐγὼ εἰμι κύριος ἐνδοξαζομένου μου ἐν Φαραῶ και ἐν τοῖς ἄρμασιν και ἵπποις αὐτοῦ</p> <p><i>Et tous les Égyptiens connaîtront que je suis le Seigneur, du fait que je suis glorifié au moyen de Pharaon, de ses chars et de ses chevaux.</i></p>

Comme l'affirme F. Michaeli, la perspective théologique d'Ex 14, qui est bien résumée dans ces trois versets, conduit en définitive à une double confession de foi au Dieu sauveur : par la glorification de YHWH contre Pharaon et contre son armée, les Égyptiens reconnaîtront qu'il est Seigneur (v. 14,17, 18) et Israël craindra YHWH croyant en Lui et en Moïse, son serviteur (cf. v. 31)⁶⁵⁶. Pour parler de cette glorification de YHWH, l'auteur biblique emploie le verbe *הִחֲזִקְתִּי* (cf.

⁶⁵⁶ Cf. Fr. MICHAELI, *Le livre de l'Exode*, ..., p. 128.

v. 4 et 17), un accompli *niphal*, assumant la valeur de « se glorifier⁶⁵⁷ » ou d'« être glorifié » : « je serai glorifié [ou je me glorifierai] en Pharaon et en toute son armée ». Au verset 18, pour exprimer la même réalité, l'auteur emploie l'infinitif construit, avec le suffixe de la première personne au singulier, et la préposition préfixée : בְּהַגְבִּירִי ; l'on pourrait traduire le verset : « et connaîtront, les Égyptiens, que je suis YHWH dans mon peser contre Pharaon, contre ses chars et contre ses cavaliers. »

Dans le TM, on compte 30 occurrences du verbe כָּבַד à la conjugaison *niphal*. Le verbe revient surtout à la forme participiale, indiquant ainsi des hommes « glorieux, honorés ». En effet, avec la conjugaison au *nifal*, on exprime la considération envers une personne ; ce primat de la personne est liée au fait que celle-ci a démontré ses capacités par une mise à l'épreuve⁶⁵⁸. Quand YHWH est sujet d'une forme au *niphal*, on veut souligner le déploiement de sa majesté, lorsqu'Il montre sa puissance dans l'histoire des hommes⁶⁵⁹. Les formes du verbe au *niphal*, à l'accompli et à l'inaccompli, sont assez rares, les emplois se limitant à *Ex* 14,4.17.18 ; *Lv* 10,3 ; *2S* 6,20.22 ; *Is* 26,15 ; 43,4 ; 49,5 ; *Ez* 28,22 ; 39,13 ; *Ag* 1,8⁶⁶⁰.

Jean-Louis Ska souligne les points de ressemblance entre les occurrences d'*Ex* 14,4.17.18 et celles du livre d'Ézéchiel :

« *Ez* 28,22, un oracle de jugement contre Sidon, contient le verbe *kbd* au *nifal*, la formule de reconnaissance, et le substantif assez rare, mais usuel chez Ézéchiel, *šepāfīm*, “jugements”, présent en *Ex* 6,6 et 7,5. Or, ces deux textes sont des annonces de ce qui va se passer en *Ex* 14. Voici le texte d'*Ez* 28,22 : “Et tu diras : ‘Ainsi a parlé le Seigneur Dieu : Me voici venir contre toi, Sidon, et je me glorifierai (*w^enikbadtī*) en ton milieu, et on saura que je suis le Seigneur quand j'accomplirai à ses dépens mes jugements (*šepāfīm*) et je me sanctifierai (*w^eniqdaštī*) à ses dépens’ ”. *Ez* 38-39, d'autre part, contient un long texte d'allure apocalyptique dirigé contre le roi mythique Gog. La formule de reconnaissance se retrouve plus d'une fois

⁶⁵⁷ La LXX traduit avec ἐνδοξασθήσομαι, futur passif du verbe ἐνδοξάζομαι, qui apparaît 11 fois dans la LXX (*Ex* 14,4.17.18 ; 33,16 ; *2R* 14,10 ; *Ps* 88,8 ; *Si* 38,6 ; *Ag* 1,8 ; *Is* 45,25 ; *Ez* 28,22 ; 38,23) et 2 fois dans le NT (*2Th* 1,10.12) ; la même forme du futur revient en *Ex* 33,16 ; *Ag* 1,8 et *Ez* 28,22 ; 38,23. La BA commente ainsi le choix du traducteur LXX : « S'il était déjà dit des fléaux, conséquence de l'endurcissement de Pharaon, qu'ils servaient à faire reconnaître le Seigneur par les Égyptiens (7,18 ; 8,6.18 ; 9,14.29), le thème de la glorification du Seigneur restait absent. C'est la première apparition du verbe *endoxázestai* (repris en 14,17-18, pour le même terme hébreu), qui est très certainement une création de la Bible grecque. Il est difficile de savoir s'il a un sens vraiment passif (...) ou il signifie : “se montrer glorieux”, d'où ici : “je montrerai ma gloire” (...). La deuxième possibilité serait plus conforme au contexte et au substrat hébreu. » BA II, *L'Exode*, 2004, note au v. 14,4, p. 163. En grec le jeu de mots, permis par l'emploi de la racine כָּבַד, se perd.

⁶⁵⁸ Nous avons déjà rencontré le participe *niphal* référé à Sichem (*Gn* 34,19) ; il désignera ensuite Samuel (*1S* 9,6), puis David (*1S* 22,14 ; *2 S* 6,20.22) et ses preux (*2S* 23,19.23 = *1 Ch* 11,21-25) ; le participe au pluriel indique les hommes de poids, les notables (cf. *Ps* 149,8 ; *Is* 23,8-9 ; *Na* 3,10).

⁶⁵⁹ Cf. Ch. DOHMEN e P. STENMANS, « כָּבַד I/II *kābēd*, ... », *GLAT*, vol. IV, 2004, col. 174-185.

⁶⁶⁰ La liste des occurrences donnée par J.-L. Ska est incomplète ; manquent les occurrences de *2S* 6,20.22 et d'*Is* 43,4 et 49,5. Cf. *Le passage de la mer*, ..., p. 97.

(38,23 ; 39,6.7.22). En 39,21, Dieu annonce à nouveau qu'il "va mettre sa gloire parmi les nations" au moment d'exécuter son jugement : [...] "et je mettrai ma gloire parmi les nations et elles verront le jugement que j'accomplirai". "Gloire" et "jugement" sont liés, même si le vocabulaire est différent de celui d'*Ez* 28,22. Le verbe "se glorifier" se trouve encore en *Ez* 39,13 : "Toute la population du pays les enterrera et ce sera pour eux (un motif de) renom, le jour où je me glorifierai (*yôm hikkab^e dî*) – parole du Seigneur Dieu". Il s'agit de la gloire que Dieu tirera de son triomphe contre Gog. Le verbe *qdš* au *nifal* ("se sanctifier") est aussi présent dans ces pages comme en *Lv* 10,3 et *Ez* 28,22 (cf. *Ez* 38,16.23 ; 39,27). Ce verbe se rencontre en *Ex* 29,44. Il semble que, pour P^g, Dieu doive montrer sa gloire à ses ennemis, les Égyptiens. Et sa sainteté seulement à son peuple Israël. Trois thèmes sont donc liés dans ces textes d'Ézéchiel : *Dieu juge* ; par là, *Il se révèle à ses ennemis* ; enfin, *Il manifesta sa gloire*⁶⁶¹. [...]

En conclusion, il ressort que le texte d'*Ex* 14 est très proche d'*Ez* 28,22 et 39, deux oracles de jugement contre les nations. Le même vocabulaire (le verbe "se glorifier" et la formule de reconnaissance) et un contexte analogue invitent donc à voir également en *Ex* 14,4.17-18 une annonce de jugement. Le thème de la reconnaissance est particulièrement important, parce qu'il donne une orientation particulière à tous les termes guerriers de ce contexte. Il s'agit bien d'une révélation. Plus qu'un simple récit de bataille c'est le récit d'une révélation. L'Égypte ne doit pas seulement être vaincue, mais elle doit reconnaître la gloire de Dieu dans sa propre défaite⁶⁶². »

Les occurrences du verbe כָּבַד en *Ex* 14,4.17-18, sont sur les lèvres du Seigneur lui-même. En *Ex* 14,4 trois thèmes sont étroitement liés: le *renforcement* du cœur de Pharaon (v. 4) et des Égyptiens (v. 17) ; la *glorification* de YHWH ; la *connaissance* de YHWH par les Égyptiens. Aux v. 17-18, les deux allocutions du Seigneur à Moïse reprennent ces trois thèmes, avec un redoublement du thème de la glorification. Les trois motifs sont disposés dans la séquence suivante : 1) « Je renforcerai le cœur des Égyptiens », 2) « *je me glorifierai* contre Pharaon et son armée », 3) « les Égyptiens connaîtront que je suis YHWH », 4) « *quand je me glorifierai*⁶⁶³ contre Pharaon, contre ses chars et ses cavaliers. »

Le renforcement du cœur de Pharaon et, dans certains passages, sa pesanteur, suscite la glorification du Seigneur, qui aura comme conséquence la reconnaissance du Seigneur par les Égyptiens. Cette reconnaissance du Dieu d'Israël est donc entourée par une *double mention* de sa *glorification*. Trois actions sont mises en parallèle : YHWH renforce le cœur des Égyptiens, il fait éclater sa gloire et les Égyptiens connaîtront le SEIGNEUR. Cette connaissance s'opèrera quand le Sei-

⁶⁶¹ C'est moi qui souligne.

⁶⁶² Cf. J.-L. SKA, *Le passage de la mer*, ..., p. 97-99 (cf. aussi p. 52-53). Cf. aussi du même auteur, « Les plaies d'Égypte dans le récit sacerdotal (P^g) », *Bib*, 1970/60, p. 23-35 ; et particulièrement p. 29.

⁶⁶³ Meschonnic traduit : « et je serai en gloire par Pharaon » ; cet auteur cite aussi les autres traductions : « et je me ferai gloire en » (Fleg), « je me glorifierai aux dépens de » (Bj et TOB), « j'accablerai de ma puissance Pharaon » (Bible du Rabinat), « je tirerai de la gloire de Pharaon (Dhorme), « Pharaon et toute son armée serviront à faire éclater ma gloire » (Le Maître de Sacy). Cf. H. MESCHONNIC, *Les Noms*, ..., p. 253.

gneur se glorifiera contre Pharaon et son armée. Le Seigneur, par son action de poids, par l'éclat de sa gloire, va révéler qui Il est. André Wénin souligne, lui aussi, l'aspect de *révélation* d'Ex 14 :

« Il y a un autre aspect à ce thème de l'endurcissement du cœur de Pharaon : c'est celui de la révélation du Seigneur. En effet, le thème est lié étroitement dans le récit à celui de la connaissance de Dieu. Au début du récit, Pharaon a déclaré ne pas connaître le Seigneur (5,2). Ce dernier veut se faire connaître, et l'endurcissement de Pharaon va lui permettre de se révéler à lui comme celui qui, jusqu'au bout, veut la liberté et la vie des esclaves (voir 7,5.17 ; 8,6.18 ; 9,14.29 ; 11,7). C'est ce qui a lieu en 14,25b. Ce processus de dévoilement est lié à un autre : en lui résistant, le Seigneur oblige Pharaon à se démasquer, à montrer qui il est vraiment et où aboutit sa volonté de puissance : à sa mort et à celles des siens. Mais dans ce conflit, le Seigneur se fait connaître également aux Israélites (10,2) et même au monde (9,15.16)⁶⁶⁴. »

La manifestation de YHWH, dans l'œuvre de salut en faveur des Israélites, aura donc un résultat pour les Égyptiens : ils sauront, ils connaîtront, que « Je suis YHWH ». Dans l'ensemble de la Bible hébraïque, l'expression « פִּי אֲנִי יְהוָה » revient 107 fois. Dans l'Exode, cette locution est présente 11 fois. Dix occurrences⁶⁶⁵ sont dépendantes du verbe « יָדַעַתְּ », « vous connaîtrez..., les Égyptiens connaîtront ..., tu connaîtras..., que moi (je suis) YHWH ». Cette reconnaissance de YHWH par les Égyptiens se réalisera après la glorification que le Seigneur mettra en œuvre. Ce thème de la glorification de YHWH est neuf, il apparaît ici pour la première fois dans la Bible⁶⁶⁶. Le verbe כָּבַד, qui, comme il a déjà été dit, apparaît pour la première fois au *niphal*, marque le passage de la pesanteur du cœur de Pharaon à la glorification de YHWH. Ce même verbe qui, plusieurs fois⁶⁶⁷, a indiqué l'alourdissement du cœur de Pharaon, va indiquer maintenant la glorification du Seigneur.

Ce jeu de vocabulaire, *alourdir/glorifier*, sur lequel le récit insiste, suggère peut-être l'intention de l'auteur d'attirer l'attention du lecteur sur une double question. Il y a un pouvoir « pesant » qui écrase, qui asservit, et un pouvoir de « gloire », celui de YHWH, qui libère de la servitude et engendre des fils à la liberté et à la responsabilité. En définitive, par l'alourdissement de son cœur, « Pharaon refuse de reconnaître que son pouvoir politique est limité par un pouvoir

⁶⁶⁴ Cf. A. WÉNIN, *L'homme biblique*, ..., note 1, p. 93.

⁶⁶⁵ Cf. Ex 6,7 ; 7,5.17 ; 8,18 ; 10,2 ; 14,4.18 ; 16,12 ; 29,46 ; 31,13. En Ex 15,26, le פִּי n'est pas dépendant d'un verbe mais a une fonction explicative : « car moi YHWH te guérissant ». La majorité des occurrences restantes appartient au livre d'Ézéchiel (70 emplois, dont 66 dépendants du verbe « יָדַעַתְּ »). L'amplification du thème de la connaissance de YHWH semble être une caractéristique du livre d'Ézéchiel.

⁶⁶⁶ Cf. J.-L. SKA, *Le passage de la mer*, ..., p. 52.

⁶⁶⁷ Le verbe כָּבַד est utilisé au *hiphil* en Ex 8,11.28 ; 9,34 et au *qal* en Ex 9,7, pour indiquer la pesanteur du cœur du roi égyptien. La forme *niphal* est « le passif de *kaved*, "peser", d'où *kavod*, "l'honneur", c'est d'avoir du poids, et au passif, être honoré, être important. » H. MESCHONNIC, *Les Noms*, ..., p. 253.

cosmique⁶⁶⁸ », celui que le Seigneur a montré lors des 10 plaies. Mais il ne s'agit pas uniquement d'un pouvoir « cosmique », comme le note Jean-Louis Ska, mais aussi d'un pouvoir « politique ». En effet, le récit fait émerger une question, qui va traverser la Bible toute entière. C'est la question de la « royauté » : qui est le vrai roi, Pharaon ou YHWH⁶⁶⁹? Et la victoire sur les Égyptiens, par l'éclat de sa gloire, fonde également la royauté du Seigneur, qui, lors du passage de la mer, se révèle comme le sauveur de son peuple et comme le souverain de l'histoire, comme l'affirme Guy Vanhoomissen :

« Selon l'auteur sacerdotal, c'est lors du passage de la Mer qu'éclate la "gloire" de YHWH et que les Égyptiens reconnaissent qui est le Seigneur (*Ex* 14,4.17-18). En forçant en peu, on pourrait dire que, pour P, les interventions de Dieu dans la nature (les plaies) ne faisaient que préfigurer le "jugement" de Dieu dans l'histoire (la disparition des Égyptiens dans la mer). Le Dieu d'Israël révèle sa propre nature, sa "gloire", quand il se manifeste comme le souverain de l'histoire. C'est lui qui domine et conduit les nations. Lors du passage de la Mer, il se révèle pleinement comme celui qui sauve son peuple⁶⁷⁰. »

- Il les mena « avec pesanteur » (*Ex* 14,24-25)

Mais en quoi consiste cette glorification du Seigneur ? Comment est-elle décrite dans le récit ? En *Ex* 14,18 le Seigneur dit : בְּהִכָּבֵדִי ; il s'agit d'une forme d'infinitif construit à la conjugaison *niphal* (avec préposition et pronom suffixe). Cette forme est traduite habituellement : « quand je me serai glorifié » (cf. BJ ; TOB). Conformément à la signification première de la racine, je propose de rendre ainsi ce verbe : « dans mon peser [ou : dans le fait d'avoir du poids] contre Pharaon et contre son armée ». Comment le Seigneur va-t-il mettre en œuvre son plan de bataille, qui fera éclater son poids, sa gloire, pour vaincre la puissante armée de Pharaon ? Ce sera par l'éclat de son poids. C'est ce que nous allons voir maintenant.

Ex 14,24-25, ces deux versets-clés pour le dénouement de l'action, nous intéressent tout particulièrement ici. Ils décrivent l'action du Seigneur au cœur du combat contre Pharaon. Au v. 24, depuis la colonne de feu et de nuée, YHWH regarde en bas vers le camp des Égyptiens et y sème la confusion. Rachi interprète cette confusion comme une perturbation causée par un grondement de tonnerre⁶⁷¹. Au verset suivant, le Seigneur continue son action : il détourne les roues

⁶⁶⁸ J.-L. SKA, *Le passage de la mer*, ..., p. 59.

⁶⁶⁹ Nous traiterons du lien textuel entre royauté et gloire lors de l'étude de la racine כָּבַד dans le livre des Psaumes.

⁶⁷⁰ Cf. G. VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse*, ..., p. 137.

⁶⁷¹ Voici le commentaire de Rachi au v. 24 : « *Il perturba* : Il a jeté la confusion [...]. Il a jeté le trouble en leur sein et leur a fait perdre leur sang-froid. Nous avons appris dans les Pirqé de Rabi Eli'èzèr fils de rabi Yossi Haguelili que l'emploi du *mehouma* ("perturbation") correspond toujours à un énorme grondement de tonnerre. L'exemple type de l'emploi de ce mot dans ce sens est : "Hachem déclencha

des chars en les menant « avec lourdeur ». Il est intéressant qu’au v. 24, alors qu’ailleurs on distingue toujours deux colonnes, celle de nuée et celle de feu, on repère la seule mention biblique de l’expression **בְּעַמּוּד אֵשׁ וְעָנָן**, « dans la colonne de feu et de nuée », pour symboliser l’unique présence de YHWH qui passe à l’action. Au v. 25, une phrase suscite notre attention : YHWH mène « avec pesanteur » les roues des chars. On repère ici le substantif **כְּבֵדָת**, un hapax dérivé de la racine **כבד**, exprimant l’idée de lenteur⁶⁷², de difficulté⁶⁷³ ou d’empêchement, de pesanteur :

<p>WTT Ex 14,24-25</p> <p>וַיְהִי בְּאַשְׁמֹרֶת הַבֹּקֶר וַיִּשְׁקֹף יְהוָה אֶל-מַחֲנֵה מִצְרַיִם בְּעַמּוּד אֵשׁ וְעָנָן וַיְהִים אֵת מַחֲנֵה מִצְרַיִם וַיִּסַּר אֶת אַפְנֵי מְרֻכְבֹּתָיו וַיְנַהֲגֵהוּ בְּכִבְדָּת וַיֹּאמְרוּ מִצְרַיִם אָנוּסָה מִפְּנֵי יִשְׂרָאֵל כִּי יְהוָה נִלְחָם לָהֶם בְּמִצְרַיִם</p>	<p>À la veille du matin, YHWH regarda le camp des Égyptiens, dans la colonne de feu et de nuée, et il mit en désordre le camp des Égyptiens Et il entrava les roues de leurs chars et les mena <i>avec pesanteur</i>. Et dirent les Égyptiens : « Fuyons devant Israël car YHWH combat pour eux contre l’Égypte. »</p>
---	---

Ce que le Seigneur a annoncé – la glorification, que nous avons exprimée en termes de poids au v. 18, **בְּהִכְבְּדִי**, « dans mon peser », « quand je me serai appesanti/glorifié » – se réalise au v. 25b⁶⁷⁴, lorsque YHWH mène les roues des chars égyptiens « avec pesanteur⁶⁷⁵ », **בְּכִבְדָּת**. Voici le commentaire de Rachi à propos de ce mot : « *Il les fit mener pesamment* : par une conduite qui leur était lourde et dure. De la manière qu’ils s’étaient eux-mêmes comportés : “il alourdit son cœur, lui et ses serviteurs” (cf. 9, 34), “Il les fit mener pesamment” ». Rachi lie donc la pesanteur des roues à l’appesantissement du cœur de Pharaon et des Égyptiens.

Il nous semble évident que l’auteur biblique conduit son jeu de mots à l’extrême : dans la pesanteur des roues se réalise en quelque sorte, l’éclatement du poids, de la gloire, du Seigneur. Suite à cette manœuvre « guerrière » de Dieu, les Égyptiens reconnaissent que c’est YHWH qui combat pour les Israélites. Leur pesanteur, sur laquelle le texte a beaucoup insisté auparavant, les

un grondement énorme [...] sur les Philistins, et Il les jeta dans la confusion (*wayehoummém*)” (1S 7,10). »

⁶⁷² Cf. DOHMEN et P. STENMANS, Art. « כָּבֵד I/II *kābēd*, ... », *GLAT*, vol. IV, 2004, col. 174-185.

⁶⁷³ Cf. C. HOUTMAN, *Exodus*, vol. 1 ..., p 406 et vol. 2, p. 273. L’auteur note que, dans la littérature rabbinique, ce mouvement fait « avec difficulté » est regardé comme une rétribution pour le comportement de Pharaon et des Égyptiens (emploi de **כָּבֵד** en 5,9 et 9,34) ; cf. *Mek.* I, 241 ; *Zohar Exod.* 50a.

⁶⁷⁴ J.-L. Ska affirme que « le récit laisse supposer que la “glorification” de Dieu s’accomplit au v. 24-25a, mais le vocabulaire n’est pas celui du discours de Dieu » ; mais apparemment il n’a pas tenu compte du v. 25b et de l’hapax qui reprend le thème du poids, de la pesanteur, typique de la racine **כָּבֵד**. Cf. J.-L. Ska, *Le passage de la mer*, ..., p. 79.

⁶⁷⁵ L’idée de pesanteur, de lenteur, propre au TM se perd dans le grec de la LXX, qui traduit *μετὰ βίας*, « avec violence ». Cf. BA II, *L’Exode*, p. 169.

conduira au fond de la mer. Face à l'appesantissement de Pharaon et des Égyptiens, YHWH se manifeste comme un Dieu « de poids⁶⁷⁶ », « de gloire ». L'éclat de sa gloire apporte le salut annoncé : « vous verrez *le salut de YHWH* qu'il accomplira pour vous aujourd'hui » ; « et, ce jour là, *YHWH sauva*⁶⁷⁷ Israël de la main de l'Égypte » (cf. 14,13.30).

Comme l'affirme Jean-Louis Ska, la glorification de Dieu est un temps de « salut » ou de « victoire » pour les enfants d'Israël : le salut d'Israël coïncide avec la manifestation de la gloire⁶⁷⁸ de YHWH aux yeux des Égyptiens. Il s'agit donc d'une « gloire salvatrice », car elle apporte le salut au peuple naissant⁶⁷⁹. L'expression « voir le salut de Dieu » fait partie du langage hymnique (cf. *Ps* 98,3 ; *Is* 52,10), proclamant la royauté de YHWH (*Ex* 15,18). « Si Dieu sauve, il prouve son droit à régner, car le vrai roi est celui qui est capable de répondre au cri de détresse et de délivrer les opprimés⁶⁸⁰. » La glorification de YHWH a donc lieu au moment du « miracle de la mer » ; pour l'auteur sacerdotal, qui est à l'origine de ce récit, la gloire du Seigneur est étroitement liée, à ce moment de l'histoire d'Israël. C'est là que YHWH a acquis sa gloire, « c'est là qu'il s'est fait reconnaître pour toujours⁶⁸¹. » En effet, YHWH s'est glorifié au moment où Il a délivré Israël en le faisant naître comme son peuple et *Ex* 14 raconte justement la glorification de YHWH et le salut d'Israël. À partir de maintenant la gloire de YHWH pourra faire son apparition dans le récit exodique :

« Les Israélites sauront à quoi se référer pour comprendre de quel poids pèse leur histoire. Cette "gloire", Dieu se l'est acquise lui-même, seul, lors de la sortie d'Égypte. *Ex* 14 occupe donc une place unique dans le récit de P^E: c'est le moment où Dieu acquiert la gloire dans laquelle il se manifestera désormais en Israël⁶⁸². »

Le Dieu de l'Exode, YHWH, est un Dieu qui veut la libération de la servitude, un Dieu qui met en œuvre la « rédemption » de son peuple. En cela consiste l'identité de YHWH : un Dieu qui

⁶⁷⁶ L'expression « a God 'of weight' » est de C. HOUTMAN, *Exodus*, vol. 1, ..., p. 407.

⁶⁷⁷ La racine *יָשַׁע*, exprimant l'idée de salut est rare dans le livre de l'Exode, où elle apparaît seulement 4 fois. On rencontre deux occurrences du verbe (*Ex* 2,17 ; 14,30), indiquant d'une part Moïse sauvant les filles de Jéthro de la brutalité des bergers, et d'autre part le Seigneur qui sauve les Israélites des mains des Égyptiens, puis deux occurrences du substantif *יְשׁוּעָה*, annonçant le salut que YHWH va opérer lors du passage de la mer (*Ex* 14,12 ; cf. 15,2). Cf. J. F. SAWYER, « *יָשַׁע*, jš' », *GLAT*, vol. IV, 2004, col. 104 et 109.

⁶⁷⁸ H. U. VON BALTHASAR définit ainsi la gloire : « *La doxa est la divinité de Dieu dans sa libre manifestation* », in *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la Révélation, Théologie III, Nouvelle Alliance*, trad. de l'allemand par Robert Givord, Paris, Aubier, 1975, p. 228.

⁶⁷⁹ Le langage hymnique associera parfois les mots « gloire » et « salut », cf. *Ps* 21,6 ; 96,2-3 ; *Is* 62,1-2. Cf. J.-L. SKA, *Le passage de la mer*, ..., note 7, p. 44-45, et p. 70 et 74.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 75.

⁶⁸¹ *Ibid.*, note 46, p. 98.

⁶⁸² J.-L. SKA, « Les plaies d'Égypte... », *Bib*, 1970/60, p. 23-35 et cit. p. 29.

sauve en manifestant sa gloire⁶⁸³. Nous découvrons, dans ce récit qui relate la naissance d'un peuple à la liberté, ce qu'est la gloire biblique : YHWH, le Dieu d'Israël, le Dieu infini, s'alourdit de la créature humaine, d'un peuple ; il est comparable à une mère gravide portant en elle un enfant qui va faire sa gloire⁶⁸⁴.

L'exultation de Moïse et des Israélites, pour la victoire remportée par le Seigneur, éclate en un hymne qui chante la gloire de YHWH.

Ex 15 : un hymne de gloire dans la LXX

Le cantique de la mer⁶⁸⁵ chanté par Moïse et les Israélites, et dont le refrain est répété au v. 21 par Myriam et les femmes, est un hymne de victoire qui célèbre le salut donné par YHWH à son peuple. Ce chant est « la première des Odes ajoutées au psautier par l'Église grecque (v. 1b-19)⁶⁸⁶. » *Ex 15*, qui relate l'exultet victorieux de Moïse et des fils d'Israël, ne présente pas, dans le texte hébreu, le vocabulaire de la racine כבד, alors que la LXX est témoin d'un texte où le vocabulaire de δόξα/δοξάζω est bien attesté. Quels mots les traducteurs ont rendu avec cette racine grecque, qui traduit habituellement la racine כבד et ses dérivés ?

Le tableau qui suit nous aide à le découvrir :

TM – trad. litt.	LXX – trad. BA
<p>^{WTT} Ex 15,1</p> <p>אָז יִשִׁיר־מֹשֶׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת־הַשִּׁירָה הַזֹּאת לַיהוָה וַיֹּאמְרוּ לֵאמֹר אֲשִׁירָה לַיהוָה כִּי־נָאֵה נָאֵה סוּס וְרֹכְבוֹ רָמָה בַיָּם</p> <p>Alors Moïse et les fils d'Israël chantèrent ce chant pour YHWH ils dirent (en disant) : je chanterai pour YHWH car être élevé, il est élevé : cheval et son cavalier il a jeté dans la mer.</p>	<p>^{LXT} Ex 15,1</p> <p>τότε ἦσεν Μωϋσῆς καὶ οἱ υἱοὶ Ἰσραηλ τὴν ᾠδὴν ταύτην τῷ θεῷ καὶ εἶπαν λέγοντες ἄσωμεν τῷ κυρίῳ ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται ἵππον καὶ ἀναβάτην ἔρριψεν εἰς θάλασσαν</p> <p>Alors Moïse chanta, ainsi que les fils d'Israël, cette ode à Dieu, et ils parlèrent en ces termes : Chantons au Seigneur, car il s'est glorieusement couvert de gloire. Il a précipité dans la mer cheval et homme monté.</p>
<p>^{WTT} Ex 15,2</p> <p>עֲזִי וְזַמְרַת יְהוָה לִי לִישׁוּעָה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי אֲבֵי וְאַרְמְנֵנוּ</p>	<p>^{LXT} Ex 15,2</p> <p>βοηθὸς καὶ σκεπαστὴς ἐγένετό μοι εἰς σωτηρίαν οὗτός μου θεὸς καὶ δοξάσω αὐτόν θεὸς τοῦ πατρὸς μου καὶ ὑψώσω αὐτόν</p>

⁶⁸³ Sur ce point, cf. G. VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse, ...*, p. 234.

⁶⁸⁴ J'emprunte cette idée à S. TRIGANO, *Ki tissa: un nouveau rapport à l'infini*.

⁶⁸⁵ Sur *Ex 15* TM, cf. Alviero NICCACCI, « Esodo 15. Esame letterario, composizione, interpretazione », *Liber Annus LIX*, Studium Biblicum Franciscanum, Gerusalemme, 2010, p. 9-26; R. ALTER, *L'art de la poésie biblique*, « Le livre et le rouleau 11 », Bruxelles, Ed. Lessius, 2003, p. 75-81.

⁶⁸⁶ Cf. BA II, *L'Exode*, p. 171.

<p><i>Ma force et chant, Yah ; il a été pour moi le salut</i> C'est lui mon Dieu, <i>je le louerai</i> le Dieu de mon père <i>je l'exalterai.</i></p>	<p><u>Secours et protecteur</u>, il a été pour moi le salut ; voici mon Dieu et <u>je le glorifierai</u>, le Dieu de mon père, et <u>je l'exalterai.</u></p>
<p>^{WTT} Ex 15,6 מִיְמִינֶיךָ יְהוָה נִצְדָרִי בַכַּחַם יְמִינֶיךָ יְהוָה תִּרְעַץ אוֹיֵב Ta droite, YHWH, <i>majestueuse</i> par la force (puissance), ta droite, YHWH, écrase l'ennemi.</p>	<p>^{LXT} Ex 15,6 ἢ δεξιᾶ σου κύριε <u>δεδόξασται</u> ἐν ἰσχύι ἢ δεξιᾶ σου χεῖρ κύριε ἔθραυσεν ἐχθρούς Ta droite, Seigneur, <u>s'est glorifiée</u> par sa vigueur, ta main droite, Seigneur, a écrasé les ennemis.</p>
<p>^{WTT} Ex 15,7 וּבְרַב גְּאוֹנֶיךָ תִּהְרַס קַמְיֶךָ תִּשְׁלַח חֲרֹנֶךָ יֵאֱכָלְמוּ כִּקְשׁ <i>Et dans la grandeur de ta majesté</i>, tu renverses ceux qui se lèvent contre toi, tu expédies ta fureur, elle les dévore comme du chaume.</p>	<p>^{LXT} Ex 15,7 καὶ τῷ πλήθει τῆς δόξης σου συνέτριψας τοὺς ὑπεναντίους ἀπέστειλας τὴν ὀργὴν σου καὶ κατέφαγεν αὐτοὺς ὡς καλάμην <u>Et par l'abondance de ta gloire</u> tu as brisé les adversaires tu as envoyé ta colère et elle les a dévorés comme du chaume.</p>
<p>^{WTT} Ex 15,11 מִי־כַמֹּכָה בְּאֵלִים יְהוָה מִי כָמֹכָה נִצְדָר בְּקֹדֶשׁ נִזְרָא תְהִלָּת עֲשֵׂה פֶלֶא Qui est comme toi, parmi les dieux, YHWH? Qui comme toi, <i>empli de majesté par la sainteté</i>, digne de <i>louange</i>, faisant merveilles ?</p>	<p>^{LXT} Ex 15,11 τίς ὁμοίός σοι ἐν θεοῖς κύριε τίς ὁμοίός σοι <u>δεδοξασμένος</u> ἐν ἁγίοις θαυμαστός ἐν δόξαις ποιῶν τέρατα Qui est semblable à toi parmi les dieux, Seigneur ? Qui est semblable à toi, <u>glorifié parmi les saints</u>⁶⁸⁷, admirable <u>par les (œuvres de) gloire</u>, auteur de prodiges ?</p>
<p>^{WTT} Ex 15,20-21 וּתְקַח מְרִיָם הַנְּבִיאָה אֶחָזֶת אֶהָרֹן אֶת־הַתֹּף בְּיָדָהּ וּתִצְאֵן כָּל־הַנְּשִׂיִם אַחֲרֶיהָ בְּתַפִּים וּבַמַּחְלָת וּתַעַן לָהֶם מְרִיָם שִׁירוֹ לַיהוָה כִּי־נָאֵה נָאֵה סוּס וּרְכָבוֹ רָמָה בַיָּם Myriam, la prophétesse, sœur d'Aaron, prit le tambourin dans sa main, et toutes les femmes sortirent derrière elle, avec des tambourins et en dansant. Et Myriam leur répondait : Chantez pour YHWH, car <i>être élevé, il s'est</i> <i>élevé</i> ; cheval et son cavalier il a jeté dans la mer.</p>	<p>^{LXT} Ex 15,20-21 λαβοῦσα δὲ Μαριαμ ἢ προφῆτις ἢ ἀδελφὴ Ααρων τὸ τύμπανον ἐν τῇ χειρὶ αὐτῆς καὶ ἐξήλθοσαν πᾶσαι αἱ γυναῖκες ὀπίσω αὐτῆς μετὰ τυμπάνων καὶ χορῶν ἐξῆρχεν δὲ αὐτῶν Μαριαμ λέγουσα ἄσωμεν τῷ κυρίῳ ἐνδόξως γὰρ <u>δεδόξασται</u> ἵππον καὶ ἀναβάτην ἔρριψεν εἰς θάλασσαν Mariam, la prophétesse, la sœur d'Aaron, ayant pris le tambourin dans sa main, toutes les femmes sortirent à sa suite avec tambourins et danses, Et Mariam entonnait pour elles ainsi : chantons au Seigneur, car <u>il s'est glorieusement couvert de gloire</u>, il a précipité dans la mer cheval et homme monté.</p>

⁶⁸⁷ « LXX : “glorifié parmi les saints (*en hagíois*)” – TM : “glorieux en sainteté”. La lecture de la LXX créée un parallèle avec “parmi les dieux (*en theoís*)” du stique précédent. » BA II, *L'Exode*, p. 174.

Les mots hébreux, ou les expressions hébraïques, que le traducteur grec⁶⁸⁸ a rendus par δόξα/δοξάζω sont donc les suivants :

- au v. 1 et 21 : כִּי־גָאֵלָהּ / ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται : *car être élevé, il s'est élevé*⁶⁸⁹ / *car il s'est glorieusement couvert de gloire* ;
- au v. 2 : וְאֶנְוִהוּ / δοξάσω αὐτόν : *je le louerai/je le glorifierai* ;
- au v. 6 : וְאֶדְרֹשׁ / δεδόξασται : [ta droite] *s'est magnifiée/s'est glorifiée* ;
- au v. 7 : וּבְרַב־גְּדֻלָּתְךָ / τῶ πλήθει τῆς δόξης σου : *dans la grandeur de ta majesté/par l'abondance de ta gloire* ;
- au v. 11 : שׁוֹבֵר־בְּקִדְוֶת / δεδοξασμένος ἐν ἀγίοις : *glorieux en sainteté*⁶⁹⁰ / *glorifié* parmi les saints ; et נוֹרָא תְהִלָּתְךָ / θαυμαστός ἐν δόξαις : *digne de louanges/admirables par les gloires*.

Le terme δόξα⁶⁹¹ apparaît 15 fois dans la traduction LXX du livre de l'Exode ; le mot s'inaugure ici, en *Ex* 15,7. Alors que le mot δόξα est déjà présent dans le livre de la Genèse (3x), le verbe δοξάζω fait sa première apparition dans ce chant de gloire que Moïse adresse au Seigneur. Dans le texte grec de l'Exode, on compte 8 occurrences de ce verbe, dont 5 reviennent au chapitre 15. Le verbe כָּבַד, employé en *Ex* 14,4.17.18 pour exprimer la glorification du Seigneur sur Pharaon, a été traduit auparavant avec le verbe ἐνδοξάζομαι, « être glorifié, honoré », dont on compte 4 occurrences en *Ex* LXX (14,4.17.18 ; 33,16). Le traducteur a donc choisi, en *Ex* 15, le vocabulaire de δόξα/δοξάζω pour rendre en grec plusieurs termes hébreux :

- le redoublement intensif du verbe הָאָץ, (accompli du *qal* suivi d'un infinitif absolu), « se dresser, se lever, être élevé⁶⁹² », est traduit en grec par l'expression : ἐνδόξως γὰρ

⁶⁸⁸ Je m'intéresse ici uniquement aux mots hébreux, rendus par δόξα/δοξάζω. Sur la diversité entre le TM et la traduction LXX, cf. les notes de la BA II, *L'Exode*, p. 171-177.

⁶⁸⁹ Nous avons déjà parlé de cette expression, à propos des « eaux glorieuses » de *Pr* 8,24 (cf. le chapitre « Honneur et gloire dans le livre des Proverbes », p. 143-144).

⁶⁹⁰ H. U. VON BALTHASAR pose une distinction entre sainteté e gloire divine : « Tandis que sous l'aspect de sa "sainteté", Dieu révèle avant tout que sa divinité est supérieure au monde et différente de lui, sous l'aspect de sa "gloire" il fait apparaître en même temps les deux choses : sa présence dans le monde et sa transcendance souveraine par rapport au monde. », in *La gloire et la croix ...*, Nouvelle Alliance, ..., p. 231.

⁶⁹¹ Pour la liste complète des occurrences de la terminologie dérivée de δόξα, avec traduction en anglais (NETS), français (BA) et allemand (Septuaginta Deutsch), cf. Larry PERKINS, « "Glory" in Greek Exodus : Lexical Choice in Translation and Its Reflection in Secondary Translations », in Robert J.V. HIEBERT (ed.), « *Translation Is Required* », *The Septuagint in Retrospect and Prospect*, « Septuagint and Cognate Studies, 56 », Atlanta, Society of Biblical Literature, 2010, p. 104-106.

⁶⁹² Cette racine a, en hébreu, un large spectre sémantique, allant de la grandeur de Dieu à l'orgueil, l'arrogance, des hommes (cf. *Pr* 8,13 ; 15,25). Cf. D. KELLERMAN, « הָאָץ gā'â ... », in *GLAT*, vol. I, 1988, col. 1789-1803. Rachi commente ainsi cette expression : « *Car élevé, Il est élevé* : Il est plus élevé que les plus élevés, ainsi que le rend le Targoum Onqelos. Autre explication : Hachem a fait une chose que ne peut pas faire un être de chair et de sang. Lorsqu'un homme se bat et prend le dessus sur son

δεδόξασται, que la BA rend en français : « il s'est glorieusement couvert de gloire » (cf. v. 1 et 21)⁶⁹³ ;

- au verset suivant, c'est l'inaccompli du *hiphil* à la 1^{ère} personne du singulier (un hapax TM) du verbe נוו, « embellir, demeurer, se reposer⁶⁹⁴ », mais aussi « célébrer », a été traduit avec le verbe δοξάζω au futur : « je te glorifierai » (cf. v. 2) ;
- on retrouve, au v. 7, un substantif dérivé de la racine נאָאָ, il s'agit du terme נִאָאָ, signifiant en hébreu, « majesté, magnificence, gloire », mais aussi « arrogance, orgueil » ; le terme est associé au mot כָּבֹד, formant une chaîne construite indiquant l'« abondance », la « grandeur », de la majesté de YHWH; cette grandeur de la magnificence de YHWH est rendue en grec par une « abondance », πληθους, de δόξα ;
- le grec exprime encore par δοξάζω deux participes *niphal*, dérivés de la racine נאָאָ⁶⁹⁵, « être grand, majestueux, magnifique » ; ces participes qualifient la droite du Seigneur, « éclatante, glorieuse, en sa force⁶⁹⁶ » (v. 6), et le Seigneur « puissant, glorieux, en sainteté » (v. 11) ; l'adjectif , dérivé de la même racine, revient en Ex 15,10 pour qualifier les « grandes » eaux, les eaux « magnifiques, formidables », dans lesquelles les Égyptiens ont coulé comme du plomb ;

adversaire, il le fait tomber de cheval. Ici, Hachem a précipité dans la mer le cheval tout comme le cavalier. Toutes les fois qu'il s'agit de quelque chose que nul autre que Lui ne peut faire, le texte emploie le mot *guéouth* ('élévation'), comme dans : “Car Il a fait des choses élevées (*guéouth*)” (Is 12, 5). De même le présent cantique contient plusieurs redoublements de mots : “Il est ma force et un chant, Ya ! Il a été mon salut”(verset 2), “Hachem est homme de guerre, Hachem est Son Nom” (verset 3), etc. Autre explication : Au-delà de tous les chants et de toutes mes louanges, on peut encore en ajouter. Ce n'est pas comme pour un roi de chair et de sang que l'on glorifie alors que rien ne lui fait mériter des éloges (*Mekhilta*). »

⁶⁹³ Meschonnic traduit : « car il est monté, monté » ; il signale « deux familles de traductions. L'une proche du signifiant, depuis la Vulgate : “*magnificatus est*” jusqu'à Chouraqui : “parce que, sublime, il s'est sublimé”, en passant par le Rabbinat : “il est souverainement grand”, Fleg : “car il est haut de hauteur”, Buber-Rosenzweig : “*denn hoch stieg er, hoch*, car haut il est monté, haut”, où les uns mettent un verbe d'état, les autres un verbe actif. L'autre famille a choisi le signifié, si dérivé qu'il est une glose du référent : les Septante, “*endoxôs gar dedoxastai*, car glorieusement il est glorifié”, Luther : “*denn er hat ein herrliche That gethan*, car il a fait une glorieuse action”, la King James Version : “*for he hath triumphed gloriously*, car il a triomphé glorieusement”, Dhorme et la Bible de Jérusalem : “il s'est couvert de gloire”, la TOB : “il a fait un coup d'éclat”. [...] L'exaltation est à la mesure du prodige accompli, par lequel ce Dieu s'élève au-dessus de tous les autres dieux, en particulier ceux des Égyptiens. » H. MESCHONNIC, *Les Noms*, ..., p. 259.

⁶⁹⁴ Ces significations sont bien attestées par Rachi : « *Et je L'embellirai* : le Targoum Onqelos rend le mot par l'idée de résidence, comme dans : “une demeure (*nawè*) paisible” (Is 33, 20), “comme demeure (*linwè*) des moutons” (Is 65, 10). Autre explication : le mot contient une idée de beauté (*noy*) : Je proclamerai Sa beauté et Sa louange aux habitants du monde, comme dans : “Qu'a ton Bien-aimé de plus qu'un autre bien-aimé ? Mon Bien-aimé est clair et vermeil” (Ct 5, 9 et suivants). »

⁶⁹⁵ En hébreu, la racine verbale נאָאָ est très rare. Sur le sujet, cf. G. AHLSTRÖM, « נאָאָ 'addîr », in *GLAT*, vol. I, 1988, col. 153-158.

⁶⁹⁶ Pour Rachi, la droite du Seigneur « est exaltée de force ».

- le deuxième mot hébreu que le grec rend par une forme plurielle de δόξα est le pluriel תְּהִלָּה, « louanges⁶⁹⁷ », ce terme pouvant aussi indiquer la « renommée », la « gloire ».

La richesse des images d'élévation, d'exaltation, ou de majesté, de magnificence, ou encore de louange et de renommée, véhiculée par le texte hébreu pour exprimer l'éclat de l'action de YHWH, sont donc rendues en grec uniquement au moyen de la racine de la δόξα. Ces emplois du verbe δοξάζω et du substantif δόξα, qui, dans le texte grec de l'Exode, font ici leur première apparition, montrent que le thème de la gloire de YHWH « est un leitmotiv du cantique en grec. »⁶⁹⁸ La motivation du chant repose sur le fait que le Seigneur, en précipitant dans la mer « cheval et cavalier », s'est glorieusement couvert de gloire. Ce Dieu, qui a été le salut (הַשׁוּשׁוּ/σωτηρία) pour Israël, est digne de gloire et de louange ; sa droite s'est glorifiée par sa force ; le Seigneur est admirable par « ses gloires », ἐν δόξαις⁶⁹⁹, ce pluriel désignant les prodiges opérés par le Dieu d'Israël « qui font sa gloire ».

En définitive, soit dans le TM, soit dans celui de la LXX, le cantique d'Ex 15,1-21 célèbre le miracle de la Mer, chantant la grandeur, l'élévation, la gloire de YHWH; il s'agit, dans les deux versions, d'un « psaume d'action de grâces⁷⁰⁰ ». Le verset 1, qui inaugure le chant de Moïse et des fils d'Israël, est repris au v. 21 par Myriam, que le texte définit : הַיְיָ הַיְיָ הַיְיָ / הַיְיָ הַיְיָ הַיְיָ, « la prophétesse ». La sœur de Moïse et Aaron entraîne les autres femmes dans le chant et dans la danse, au rythme des tambourins⁷⁰¹, pour célébrer la gloire de YHWH répétant le refrain⁷⁰² déjà chanté par les hommes. À côté de Moïse, c'est une femme, Myriam, l'ancêtre du Messie selon des traditions juives⁷⁰³, qui, à la tête d'un chœur de femmes, chante la gloire de Dieu et la joie du salut⁷⁰⁴. Ce

⁶⁹⁷ Rachi : « *Terrible en louanges* : On a peur de réciter tes louanges, de peur d'en dire trop peu, comme dans : “pour toi, le silence est une louange” (*Tehilim* 65, 2). »

⁶⁹⁸ Cf. BA II, *L'Exode*, note au verset 15,1, p. 171.

⁶⁹⁹ L'usage du datif pluriel δόξαις, est un hapax LXX ; la BA commente ainsi : « Admirable par les (œuvre de) gloire (*thaumastòs en dóxais*) : dóxa, au pluriel, correspond ici à l'hébreu *tehillāb*, “louange”, traduit littéralement par *ainéseis* en *Ps* 77,42. La symétrie est interne au stique : avec *poiōn térata*, “auteur des prodiges” : les *dóxai* désignent des œuvres de Dieu qui font sa gloire. En outre, le Seigneur est dit “admirable (*thaumastós*)”, comme ses œuvres en *Ex* 34,10. » BA II, *L'Exode*, p. 174.

⁷⁰⁰ J'emprunte cette expression à G. VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse*, ..., p. 138.

⁷⁰¹ Cf. J. DOIGNON, « Myriam et son tambourin dans la prédication et l'archéologie occidentales au IV^e siècle », *Studia Patristica*, 1961/79, p. 71-77.

⁷⁰² Ce court refrain rythmé appartient probablement aux traditions les plus anciennes d'Israël. Cf. G. VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse*, ..., p. 138-139.

⁷⁰³ Dans des traditions juives anciennes, Myriam « est considérée comme l'ancêtre de David : on lui donne pour mari Caleb et de leur union naît la “maison de David” (*Sota* 11b ; *Ex R.* 31,2 ; 35,30 ; *Sifr Nombr* 78 ; *Tanḥ Ex* 31,2). [...] Dans la pensée juive, le Messie est bien de la descendance de Myriam. » Cf. R. LE DÉAUT, « Myriam, sœur de Moïse, et Marie, mère du Messie », *Biblica*, 1964/45, p. 208.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 201-202.

chant célèbre aussi la naissance du peuple, finalement libéré de l'ennemi qui a poursuivi les Israélites jusqu'au fond de la mer (cf. *Ex* 15,9), et il faut souligner le fort symbolisme de naissance très présent dans le récit d'*Ex* 14. Le peuple, sous la conduite de Moïse, marche dans l'étroit canal au milieu des eaux matricielles pour arriver sur l'autre rivage, pour naître enfin comme fils premier-né du Seigneur (cf. *Ex* 4,21-22). La gloire de Dieu subsiste donc, d'une part, dans le fait de s'alourdir d'un peuple, comme une mère « gravide » porte son enfant, et, d'autre part, dans le fait d'engendrer, de faire naître, ce peuple qui désormais lui appartient.

Il faut encore signaler, à côté de la métaphore des eaux matricielles, les images de poids, de pesanteur, décrivant l'anéantissement de la puissante armée de Pharaon ; elles renvoient le lecteur aux divers emplois de la racine כבד et à l'hapax, בכבדות, rencontré en *Ex* 14,25b. Les Égyptiens ont appesanti leur cœur, ils sont lourds, ils ne peuvent donc que s'enfoncer au fond du gouffre. Et en effet, en 15,5, l'hymne chante leur descente dans les profondeurs des eaux, en les comparant à « une pierre⁷⁰⁵ ». Au verset 10, revient le même motif : ils coulent « comme du plomb » dans les eaux majestueuses. C'est leur lourdeur même qui amène les Égyptiens au fond de la mer.

Après la défaite des ennemis d'Israël, qui sombrent dans les eaux, comme une pierre et comme du plomb, YHWH peut désormais conduire ce peuple, qu'Il a racheté par sa force, vers le « domaine de sa sainteté » (cf. v. 13). Il les guidera vers le « lieu saint⁷⁰⁶ » que les mains du Seigneur ont préparé (v. 17). Le chant annonce ainsi les lieux où se manifesterait la gloire de YHWH. L'auteur biblique emploie ici trois expressions : au v. 13, נִיְה קִדְשֶׁךָ, « le domaine de ta sainteté⁷⁰⁷ », au v. 17, הַר נַחֲלָתְךָ, « la montagne de ton héritage⁷⁰⁸ » et מְקִדָּשׁ, le « lieu saint » ou « sanctuaire ». Mis à part ce dernier mot désignant le « sanctuaire », les deux autres expressions sont des appellatifs uniques dans le TM pour indiquer la terre sainte, où YHWH conduira son peuple. Le terme מְקִדָּשׁ, « sanctuaire », reviendra une deuxième fois, en *Ex* 25, sur les lèvres du Seigneur alors qu'il donne l'ordre de construire un lieu, où Il demeurera parmi les fils d'Israël.

⁷⁰⁵ Cf. *Ne* 9,11. « La “pierre” symbolise ici pour les Pères la lourdeur du péché, ce qui confirme à leur avis la comparaison avec le “plomb” au v. 10 (Origène, *Hom. Ex.* 6,4 ; Théodoret, *QE* 12, p. 106, 17-23). » Cf. BA II, *L'Exode*, p. 173.

⁷⁰⁶ « La sainte demeure désigne soit le pays où YHWH va planter son peuple (cf. *Psa* 78,53-55), soit plus probablement la colline de Jérusalem où s'élève le Temple (cf. *Psa* 68,16-17) ». Sur le cantique de la mer d'*Ex* 15, cf. G. VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse*, ..., p. 138-139.

⁷⁰⁷ La demeure pourrait indiquer ici le temple de Sion ; par le lien avec « la montagne de ton héritage », on peut aussi penser à des définitions se référant plus généralement à la « terre promise ». Cf. H. RINGGREN, « נִיְה *nāweh* », *GLAT*, vol. V, 2005, col. 684.

⁷⁰⁸ Probablement l'expression indique la région montagneuse à l'ouest du Jourdain ; le texte indiquerait ici plutôt la terre sainte que YHWH donne à son peuple, plus que la colline de Sion et le temple de Jérusalem. Cf. E. LIPINSKI, « הַר נַחֲלָה *nahālā* », *GLAT*, vol. V, 2005, col. 575-576.

Le cantique s'achève, enfin, sur un cri de triomphe proclamant la royauté du Seigneur : désormais, « YHWH régnera pour toujours et à jamais » (v. 18). Encore une fois la gloire de YHWH est associée à sa royauté qui n'aura pas de fin. Mais, avant d'arriver à la terre Promise, ce peuple, qui, à peine né des eaux, chante la gloire et la royauté de Dieu, doit être éduqué par le Seigneur dans une longue marche au désert qui le conduira à la montagne de Dieu.

Qu'est-ce que c'est ? Manne et gloire de YHWH (EX 16,7.10)⁷⁰⁹

Le peuple, après l'éclatante victoire de YHWH sur l'Égypte, est confronté à la dure marche et à la survie dans un lieu inhospitalier, le désert de Sin. Pris par la faim, les Israélites murmurent contre Moïse et Aaron, regrettant la marmite de viande et le pain à satiété dont ils se nourrissaient dans le pays de leur servitude. Le Seigneur intervient par le don d'une nourriture mystérieuse, la manne. Le texte semble relier la mention de la gloire de YHWH avec cette manne que Dieu va donner pour rassasier son peuple. En Ex 16,7.10, apparaît, en effet, pour la première fois dans la Bible la chaîne construite כְּבוֹד יְהוָה, « gloire de YHWH », le terme « gloire » étant « un mot théophanique, désignant une forme particulière de la manifestation divine⁷¹⁰. »

En effet, l'expression כְּבוֹד יְהוָה, « gloire de YHWH », désigne la présence de YHWH, glorieuse et puissante, réelle et personnelle. Ici la manifestation de la gloire de YHWH doit être mise en relation avec la venue de la manne. Le terme כְּבוֹד, « gloire », pourrait en effet désigner un phénomène, un événement, venant du Seigneur. La descente de la manne, comparée à une pluie venant des cieux, semble être une démonstration du pouvoir et de la gloire de YHWH⁷¹¹. Il est significatif, comme le remarque Hans Urs von Balthasar, que dans ce récit « la gloire de Dieu (*kabod*) se montre avant que la parole de Dieu se fasse entendre⁷¹² » ; en effet, la Parole de Dieu sera adressée à Moïse et aux Israélites après la grande théophanie d'Ex 19. Pour mieux saisir les liens textuels qui associent ces deux thématiques, apparition de la gloire et don de la manne, il nous paraît important de regarder l'ensemble des versets 1-15, qui constituent la première partie de ce chapitre 16⁷¹³, avec premièrement l'annonce de cette nourriture promise par Dieu, puis l'apparition de la

⁷⁰⁹ Sur l'épisode du don de la manne, cf. G. VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse, ...*, p. 189-191 ; Claudio ARLETTI, « La manna, cibo rivelatore del patto tra YHWH ed Israele », in Giacomo VIOLI (a cura di), *E il Verbo si è fatto pane, l'Eucaristia tra Antico e Nuovo Testamento*, Assisi, Cittadella ed., 2009, p. 27-39.

⁷¹⁰ Cf. G. VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse, ...*, p. 202. Sur la formation et l'évolution de la notion de *Kebod YHWH*, selon les divers auteurs bibliques (Y, E, Dtr, P et prophètes), cf. M. CARREZ, *La gloire de Dieu, ...*, p. 35-111.

⁷¹¹ Cf. C. HOUTMAN, *Exodus*, vol. 2, ..., p. 332-333.

⁷¹² H. U. VON BALTHASAR, *La gloire et la Croix, ...*, *Ancienne Alliance, ...*, p. 16.

⁷¹³ Comme le souligne G. VANHOOMISSEN, le chapitre 16 de l'Exode, du point de vue littéraire, est complexe et difficile à analyser. L'auteur sacerdotal a laissé sa marque avec la réglementation stricte du ramassage de la manne, liée au sabbat (cf. v. 5 et 25). Cf. *En commençant par Moïse, ...*, note 22, p. 191.

gloire de YHWH et ensuite la descente depuis les cieux d'une « couche de rosée », devant laquelle les Israélites s'étonnent et demandent à Moïse : מן הוא, « qu'est-ce que c'est ? »

Ex 16,1-15 TM	Trad. littérale
<p>וַיֵּסְעוּ מֵאֵילִם וַיָּבֹאוּ כָּל־עֵדַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶל־מִדְבַּר־סִין אֲשֶׁר בֵּין־אֵילִם וּבֵין סִינַי בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי לְצֵאתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם</p>	<p>¹ Et ils partirent d'Elim et toute la communauté des fils d'Israël arriva au désert de Sin, qui (est) entre Elim et le Sinai, le quinzième jour du deuxième mois de quand ils sortirent du pays d'Égypte.</p>
<p>וַיִּלִּינוּ [וַיִּלְוִנוּ] כָּל־עֵדַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל עַל־מֹשֶׁה וְעַל־אַהֲרֹן בַּמִּדְבָּר</p>	<p>² Et toute la communauté des fils d'Israël murmura contre Moïse et contre Aaron dans le désert.</p>
<p>וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִי־יָתֵן מוֹתֵנוּ בְּיַד־יְהוָה בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּשִׁבְתֵּנוּ עַל־סִיר הַבָּשָׂר בְּאֹכְלֵנוּ לֶחֶם לְשֹׁבַע כִּי־הוֹצֵאתֶם אֹתָנוּ אֶל־הַמִּדְבָּר הַזֶּה לְהָמִית אֶת־כָּל־הַקְּהָל הַזֶּה בְּרָעַב ס</p>	<p>³ Et les fils d'Israël leur dirent : « que ne sommes-nous morts par la main de YHWH au pays d'Égypte quand nous étions assis près de la marmite de viande et que nous mangions du <i>pain à satiété</i> ; pourquoi nous avez-vous fait sortir vers ce désert pour faire mourir toute cette multitude par la famine ?</p>
<p>וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה הֲנִי מִמְטִיר לָכֶם לֶחֶם מִזֶּה־שָׁמַיִם וַיֵּצֵא הָעָם וְלָקְטוּ דְבַר־יוֹם בְּיוֹמוֹ לִמְעַן אֲנֹסְנוּ הַיּוֹד בַּתּוֹרָתִי אִם־לֹא</p>	<p>⁴ Et YHWH dit à Moïse : « Me voici faisant pleuvoir pour vous du <i>pain depuis les cieux</i>, et le peuple sortira et récoltera <i>la parole du jour</i> en son jour, afin que je le mette à l'épreuve : ira-t-il <i>dans ma loi</i>, ou non ?</p>
<p>וְהָיָה בְּיוֹם הַשְּׁשִׁי וְהָכִינוּ אֶת אֲשֶׁר־יָבִיאוּ וְהָיָה מִשְׁנֵה עַל אֲשֶׁר־יִלְקְטוּ יוֹם יוֹם ס</p>	<p>⁵ Et ce sera dans le sixième jour, lorsqu'ils prépareront ce qu'ils auront apporté, ce sera le double de ce qu'ils ramasseront jour par jour.</p>
<p>וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל־כָּל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עֲרַב וַיִּדְעֶתֶם כִּי יְהוָה הוֹצִיא אֹתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם</p>	<p>⁶ Et dit, Moïse et Aaron, à tous les fils d'Israël : le soir vous connaîtrez que YHWH vous a fait sortir du pays d'Égypte</p>
<p>וּבֹקֵר וַרְאִיתֶם אֶת־כְּבוֹד יְהוָה בְּשָׁמְעוּ אֶת־תְּלַנְתִּיכֶם עַל־יְהוָה וְנַחֲנוּ מָה כִּי (תִּלְוִנוּ) [תִּלְוִנוּ] עָלֵינוּ</p>	<p>⁷ et <i>le matin</i> vous verrez <i>la gloire de YHWH</i>, parce que il a entendu vos murmures contre YHWH, car que sommes-nous, pour que vous murmuriez contre nous?</p>
<p>וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה בְּתַת יְהוָה לָכֶם בְּעֲרַב בָּשָׂר לְאָכֹל וְלָחֶם בְּבֹקֵר לְשֹׁבַע בְּשָׁמַע יְהוָה אֶת־תְּלַנְתִּיכֶם אֲשֶׁר־אַתֶּם מְלִינִם עָלָיו וְנַחֲנוּ מָה לֹא־עָלֵינוּ תְּלַנְתִּיכֶם כִּי עַל־יְהוָה</p>	<p>⁸ Et Moïse dit : YHWH vous donnera le soir de la viande à manger et <i>le matin</i> du <i>pain à satiété</i>, car a entendu YHWH les murmures que vous avez proférés contre lui; et nous ? Ce n'est pas contre nous que sont vos murmures, c'est contre YHWH.</p>
<p>וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־אַהֲרֹן אָמַר אֶל־כָּל־עֵדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל קִרְבוּ לִפְנֵי יְהוָה כִּי שָׁמַע אֶת תְּלַנְתִּיכֶם</p>	<p>⁹ Moïse dit à Aaron : « dis à toute la communauté des enfants d'Israël : approchez-vous devant YHWH⁷¹⁴, car il a entendu vos murmures ».</p>

⁷¹⁴ La LXX traduit « approchez-vous devant Dieu » ; cette expression « traduit littéralement un tour appartenant à la tradition sacerdotale ; celle-ci anticipe l'existence du sanctuaire [...], avec la "tente de la rencontre/du rendez-vous" ("du témoignage" selon la LXX), qui apparaît seulement en Ex 27,21. Ra-

<p>וַיְהִי כַדְבָר אֲהֲרֹן אֶל-כָּל-עֵדַת בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל וַיִּפְּנוּ אֶל-הַמִּדְבָּר וְהָיָה כְבוֹד יְהוָה נֹרְאָה בְּעֵינֵי פ וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר שְׁמַעְתִּי אֶת-תְּלִוּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל דְּבַר אֱלֹהִים לֵאמֹר בֵּין הָעֲרָבִים תֹּאכְלוּ בָשָׂר וּבִבְקָר תִּשְׁבְּעוּ-לָחֶם וַיִּדְעֻתֶם כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וְיָהִי בְעָרֵב וְתַעַל הַשֶּׁלֶו וְתָכַס אֶת-הַמַּחֲנֶה וּבִבְקָר הִיָּתָה שְׁכַבַת הַטַּל סָבִיב לַמַּחֲנֶה וְתַעַל שְׁכַבַת הַטַּל וְהָיָה עַל-פָּנָי הַמִּדְבָּר דֶּק מִחֹסֶפֶס דֶּק כַּכֶּפֶר עַל-הָאָרֶץ וַיֵּרְאוּ בְנֵי-יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל-אָחִיו מִן הוּא כִּי לֹא יָדְעוּ מִה־הוּא וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֲלֵהֶם הוּא הַלָּחֶם אֲשֶׁר נָתַן יְהוָה לָכֶם לֶאֱכֹלָה</p>	<p>¹⁰ Et il fut, comme Aaron parlait à la communauté des fils d'Israël et ils se tournèrent vers le désert et voici <i>la gloire de YHWH se fit voir dans la nuée</i></p> <p>¹¹ Et YHWH parla à Moïse en disant :</p> <p>¹² « J'ai entendu les murmures des fils d'Israël ; parleur en disant : entre les soirs vous mangerez de la viande et <i>au matin vous serez rassasiés de pain</i> et <i>vous connaîtrez que je (suis) YHWH votre Dieu.</i></p> <p>¹³ Et ce fut le soir, et monta la caille et elle couvrit le camp; et, <i>au matin</i>, fut <i>une couche de rosée</i> autour du camp.</p> <p>¹⁴ Et monta la couche de rosée évaporée, et voici sur la surface du désert une chose fine, granuleuse, une chose fine comme du givre sur la terre.</p> <p>¹⁵ Les enfants d'Israël virent et ils se dirent, un homme à son frère : <i>Qu'est-ce que cela ?</i> car ils ne savaient pas ce que c'était. Moïse leur dit: Cela (est) <i>le pain</i> que YHWH vous a donné pour nourriture.</p>
--	--

Le lien textuel entre *le pain que le Seigneur fait pleuvoir depuis les cieux* et *la gloire de YHWH* se fait par la notation temporelle : *au matin*. C'est au matin que le peuple verra la gloire de YHWH⁷¹⁵, c'est au matin que la couche de rosée se dépose autour du camp des Israélites. Mais encore avant le don de la manne, la gloire de YHWH se fait voir *dans la nuée*⁷¹⁶. La mystérieuse

chi ne pense pas à cette anticipation et explique : "l'endroit où descendra la nuée". » BA II, *L'Exode*, note au v. 16,9, p. 182.

⁷¹⁵ Rachi pose une distinction entre la mention de la gloire au v. 7 et celle du v. 10 : « *Et le matin vous verrez* : Il ne s'agit pas ici de "l'honneur", étant donné qu'il est écrit plus loin : "et voici que l'honneur de Hachem apparut dans la nuée" (v. 10). Mais voici ce qu'il a voulu leur dire : "Ce soir, vous saurez qu'Il détient le pouvoir de satisfaire à vos désirs, et Il vous donnera de la viande. Mais Il ne vous en donnera pas avec un visage rayonnant, car vous l'avez demandée de manière inconvenante et le ventre plein. Quant au pain que vous avez demandé, et ce à des fins nécessaires, vous verrez le matin, quand il tombera, la gloire du rayonnement de Sa face. Car Il vous le fera tomber avec amour, au matin où l'on dispose du temps pour le préparer, entre deux couches de rosée, comme posé dans un écrin". »

⁷¹⁶ Dans le livre des Nombres, après l'expédition en terre de Canaan par des explorateurs, le peuple se révolte encore une fois contre Moïse ; la gloire de YHWH apparaît de nouveau dans ce contexte. G. Dorival remarque ici un lien intertextuel entre le livre des Nombres et le livre de l'Exode : « Le peuple menace de lapider ses chefs. C'est alors que, selon la LXX et la Peshitta, "la gloire de Seigneur se fit voir dans la nuée sur la tente du témoignage". Le TM donne : "la gloire de YHWH se fit voir dans la tente du témoignage". La LXX dépend-elle d'un modèle hébreu différent du TM ? En réalité, notre verset se réfère clairement à *Ex 16,10* : lorsque le peuple gronde parce qu'il a faim, "la gloire de Seigneur se fit voir dans la nuée". En ajoutant "dans la nuée", la LXX marque la continuité de *Nb* avec l'*Ex*. Elle attire aussi l'attention sur le fait que le lieu normal de la manifestation de la gloire divine est la nuée : la gloire de Seigneur n'apparaît donc pas "dans la tente", comme le dit le TM, mais "sur la tente". Il y a ici une correction de type théologique apportée au TM. Cette exégèse n'est pas propre à la LXX : le Pseudo-Jonathan dit que "la gloire de la Shekinah de YHWH apparut dans les nuées de

nourriture, que Dieu donne pour rassasier la faim des Israélites au désert, semble être donc étroitement liée à la première apparition biblique de la gloire du Seigneur.

La mention du terme רָעַב, « famine, faim » (v. 3), remémore au lecteur les liens textuels avec la racine כָּבַד, rencontrés précédemment, au début du cycle d'Abraham et dans le roman de Joseph. Le lecteur sait déjà que lorsqu'il y a danger de famine, YHWH intervient, et son intervention est exprimée au moyen de la racine signifiant le poids, l'honneur, la gloire. Dans la Genèse, la famine pesante est suivie de la richesse en biens (cf. Abraham, Gn 13,2), puis de la gloire (cf. Joseph, Gn 45,13). Ici, pour combler un manque, la famine au désert, YHWH donne au peuple un pain venant des cieux, et fait voir aux Israélites sa gloire dans la nuée.

Au vv. 6 et 11, l'auteur biblique introduit le thème de la reconnaissance : cette fois ce sont les fils d'Israël qui, par le don de la manne, doivent reconnaître que YHWH est leur Dieu. Par le schéma qui suit, nous allons visualiser ces divers thèmes étroitement liés dans le récit d'Ex 16 :

v. 3	Murmure des fils d'Israël	nostalgie du <i>pain à satiété</i> que l'on mangeait en Égypte ; crainte de mourir à cause de la faim/famine
v. 4	YHWH à Moïse	je fais pleuvoir du <i>pain depuis les cieux</i> ; <i>une parole à récolter</i> chaque jour ; mise à l'épreuve
v. 6	Moïse et Aaron au peuple	le soir, <i>vous connaîtrez que YHWH vous a fait sortir du pays d'Égypte</i>
v. 7	Moïse et Aaron au peuple	<u>le matin</u> vous verrez la gloire de YHWH , qui a entendu vos murmures
v. 8	Moïse au peuple	YHWH vous donnera le soir de la viande pour manger et du <u>pain au matin</u> pour être rassasiés
v. 9-10		Le peuple approche devant YHWH la gloire de YHWH se fait voir dans la nuée
v. 11	YHWH à Moïse	Entre les deux soirs vous mangerez de la viande et <u>au matin</u> vous serez rassasiés de pain et <i>vous connaîtrez que je (suis) YHWH votre Dieu.</i>
v. 13-14		au soir : les cailles et <u>au matin</u> : <i>la couche de rosée</i> autour du camp (v. 13) ; description de <i>la couche de rosée</i> (v. 14)

gloire, dans la tente de réunion” ; certes, il ne dit pas “sur la tente”, mais, à partir du moment où la gloire apparaît dans les nuées, on comprend qu'elle se manifeste sur la tente. » G. DORIVAL et Olivier MUNNICH, « Les phénomènes d'intertextualité dans le livre grec des Nombres », in « KATA TOYΣ O': Selon les Septante : Trente études sur la Bible grecque des Septante, en hommage à Marguerite Harl, Paris, Cerf, 1995, p. 265-266. Cf. aussi BA IV, Les Nombres, p. 67.

v. 15	question du peuple réponse de Moïse	מַן הֲזֶה : « qu'est-ce que c'est ? » C'est <i>le pain</i> que YHWH vous a donné pour nourriture
-------	--	---

Le terme מַן, « manne⁷¹⁷ », apparaît 13 fois dans l'AT : 5 fois sans article (*Ex* 16,31.33 ; *Dt* 8,16 ; *Jos* 5,12 ; *Ps* 78,24) ; 7 fois avec l'article (*Ex* 16,35 ; *Nb* 11,6.7.9 ; *Dt* 8,3 ; *Jos* 5,12) ; 1 fois avec un suffixe (*Ne* 9,20). Avec ce mot, les auteurs bibliques désignent la nourriture miraculeuse dont les Israélites se nourrissent durant leur marche au désert⁷¹⁸. Cet aliment prodigieux est appelé aussi « pain des cieus » (*Ps* 105,40), « pain [venant] des cieus » (*Ex* 16,4), « le froment des cieus » (*Ps* 78,24), « pain des forts » (TM) ou « pain des anges » (LXX ; cf. *Ps* 78,25), ou tout simplement « pain », « nourriture », (cf. *Ex* 16,8.12.15.22.32)⁷¹⁹. Le livre de la Sagesse parle de la manne comme d'une « nourriture d'anges », comme d'« un pain capable de procurer tous les délices [ou : « ayant la capacité de toute saveur » ; cf. TOB] et de satisfaire tous les goûts⁷²⁰ » (cf. *Sg* 16,20).

Le Seigneur, qui a fait sortir les fils d'Israël du pays d'Égypte, les conduit maintenant dans le désert et pourvoit à leurs besoins. Les Israélites, face à cette nourriture descendue des cieus et qui sera leur nourriture au temps du désert (cf. *Jos* 5,12), posent une question : qu'est-ce que cette chose fine, מַן, jamais vue jusqu'alors ?

« *Ex* 16 donne une étymologie qui est un jeu de mots plus qu'une explication linguistique : "Ils se dirent l'un l'autre, 'Qu'est-ce cela' (*mân hû*), car ils ne savaient pas 'ce que c'était' (*mân hû*)" (v.15). La manne se présente comme "quelque chose de menu, de granuleux, de fin comme du givre sur le sol" ; "on eût dit de la graine de coriandre", de couleur blanchâtre avec l'aspect de résine (*Ex* 16,14.31 ; *Nb* 11,7). Pour la manger, on la broie ou on l'écrase, puis on la fait cuire pour en faire des galettes. Elle a "un goût de galette au miel" (*Ex* 16,31), "le goût d'un gâteau à l'huile" (*Nb* 11,8). Dans le récit d'*Ex* 16, la manne est présentée comme une nourriture merveilleuse : il en reste le souvenir d'un don divin. Le peuple garde peut-être la nostalgie des nourritures d'Égypte (*Ex* 16,3), mais Dieu secourt Israël pour qu'il ne connaisse pas la faim (*Ex* 16,4-5 ; cf. *Ne* 9,15.20)⁷²¹. »

⁷¹⁷ Cf. P. MAIBERGER, art. « מַן mān », *GLAT*, vol. V, 2005, col. 146-154. Sur *Ex* 16, cf. J. COPPENS, « Les traditions relatives à la manne dans Exode XVI », in *Miscelanea Biblica Andrés Fernández*, Estudios Eclesiásticos 1960/34, p. 473-489 ; G. VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse*, ..., p. 189-191.

⁷¹⁸ Cf. *Ex* 16,31.33.35 ; *Nm* 11,6s.9 ; *Dt* 8,3.16 ; *Jos* 5,1 ; *Ne* 9,20 ; *Ps* 78,24a.

⁷¹⁹ Cf. R. MEYER, « Μάμμα », in G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *GLNT*, ed. it. a cura di F. MONTAGNINI, G. SCARPAT, O. SOFFRITTI, vol. VI, Brescia, Paideia, 1970, col. 1239-1250.

⁷²⁰ Cf. G. VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse*, ..., note 18, p. 190.

⁷²¹ Cf. *Ibid.*, p. 189 s. L'auteur fait ensuite remarquer qu'en *Nb* 11, « on croirait qu'il s'agit d'autre chose : une nourriture au goût insipide, un vrai pain de misère. La manne fait regretter le poisson, les concombres, les melons, les laitues, les oignons et l'ail d'Égypte (*Nb* 11,4-6). C'est une nourriture des temps de la famine (*Nb* 21,5). »

L'auteur biblique présente la manne non seulement comme don, mais aussi comme une mise à l'épreuve : YHWH parlant à Moïse de ce pain qu'il fera pleuvoir des cieux, dit aussi qu'il s'agit d'une *parole* à récolter chaque jour, pour tester le peuple : « marchera-t-il, ou non, dans ma torah? », cette *Torah* qui sera donnée lors de l'imposante théophanie de la gloire divine au Sinaï. La manne a donc une double caractéristique, elle est don de Dieu, mais elle est aussi une mise à l'épreuve de la liberté de l'homme face à l'accueil ou non de la parole de Dieu. YHWH donne des instructions à Moïse sur le ramassage de cette nourriture mystérieuse (v. 16) : les Israélites sauront-ils les respecter ?

Cet aliment que Dieu donne est ajusté à la faim de chacun ; il constitue aussi une limite à la convoitise humaine, car chacun aura sa ration quotidienne de manne selon ce qu'il peut en manger ; la manne est aussi une limite à l'accumulation : si on en ramasse plus, elle pourrit !

« Ces instructions [que YHWH donne à Moïse] portent sur la manière de recevoir le don et tel est le test auquel le peuple est soumis. Les fils d'Israël vont-ils laisser libre cours à leur avidité, à leur convoitise, comme lorsqu'ils mangeaient "à satiété" en Égypte ? Ou calmer leur faim et entrer dans la reconnaissance de celui qui donne ?

Tel est bien le sens des propriétés inexplicables de la manne : chacun en a autant que les autres, qu'il en ait ramassé peu ou beaucoup ; elle se corrompt le soir, sauf la veille du sabbat. Ce don invite à la confiance : adaptée aux besoins de chacun, la manne est donnée chaque jour et seulement pour ce jour-là (vv. 17-18). La récolte doit être double la veille du sabbat. Pour l'auteur sacerdotal, le don de la manne est un exemple de plus pour fonder la pratique du sabbat au septième jour (vv. 22-26). Quel est le sens de cette prescription sinon de renvoyer au donateur ? Les Israélites sauront que c'est YHWH qui a fait sortir son peuple de l'Égypte et ils verront la gloire de YHWH (vv. 6-7). Lors du prodige de la Mer, les Égyptiens avaient reconnu YHWH (*Ex* 14,4.18). C'est le même Seigneur qui maintenant entend les murmures de son peuple et le nourrit : "Vous saurez alors que je [suis] YHWH votre Dieu" (v. 12)⁷²². »

Dans ce chapitre, où, pour la première fois dans la Bible, apparaît la mention de la gloire de YHWH liée au don de la manne, le mot sabbat fait, lui aussi, sa première apparition. La formule est redondante, il s'agit d'« un repos de sabbat⁷²³, un sabbat de sainteté pour YHWH », en hébreu : שַׁבְּתוֹן שְׁבֵת־קֹדֶשׁ לַיהוָה. Le repos de Dieu au septième jour, est déjà évoqué en *Gn* 2,1-3, mais le mot sabbat apparaît ici et la législation sur ce jour saint sera donnée aux chapitres suivants⁷²⁴ (cf. *Ex* 20,8-11 et 31,12-17).

⁷²² Cf. G. VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse, ...*, p. 191.

⁷²³ La LXX intervertit les mots « repos » et « sabbat », traduisant : « Demain, c'est Sabbat, repos saint pour le Seigneur... ». Cf. BA II, *L'Exode*, p. 186.

⁷²⁴ Cf. G. VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse, ...*, note 23, p. 191.

Le chapitre 16 raconte donc une expérience de salut : Israël, avec le don de la manne, fait l'expérience d'une intervention salvifique ultérieure de YHWH ; elle peut être comparée à l'action du Seigneur lors du passage de la mer. Au chapitre 14, le Dieu d'Israël a annoncé sa glorification au fond de la mer, ici la gloire de Dieu, annoncée au matin, apparaît aux fils d'Israël dans la nuée, avant que la manne ne soit donnée en nourriture. Nourriture carnée et nourriture mystérieuse sont élargies suivant un rythme temporel de soir et matin, rappelant le premier récit de la création. Nous pouvons synthétiser ainsi les caractéristiques de ce pain venant d'en haut⁷²⁵ :

- c'est un pain mystérieux, car son nom est une question : on ne sait pas ce qu'il est; il peut être seulement reçu dans la gratuité, car il vient du ciel et non de la terre ; cette manne est signe de la Parole qui vient de la bouche de Dieu, du ciel⁷²⁶ ; en définitive la manne est un pain qui parle ou une parole qui est devenue pain ;
- la manne est un miracle de l'égalité qu'elle réalise parmi les fils d'Israël : chaque Israélite ne peut récolter qu'un *ōmer* de manne ; elle rassasie chacun selon sa faim ; elle est un signe de l'amour de Dieu qui pourvoit aux besoins réels de chacun ;
- on ne peut amasser la manne (vv. 19-20), car les réserves accumulées pourrissent ; la manne donc est une nourriture que l'on attend et que l'on reçoit, mais on ne la possède pas ; il en est de même de la Parole du Seigneur ;
- la manne est liée au repos sabbatique, car le sixième jour on récolte une portion double, qui servira le jour suivant, jour de repos, jour de sabbat ; la récolte de la nourriture acquiert ainsi un rythme liturgique, comme la création de l'univers dans le récit de *Gn* 1. La caractéristique culturelle et liturgique de cette nourriture est rendue manifeste dans l'ordre de Moïse de déposer une ration de manne dans l'arche ; cet ordre est anachronique, car l'arche n'a pas encore été réalisée ; déposé dans l'arche, une sorte de tabernacle avant la lettre, ce pain du ciel va rester comme un signe de l'œuvre de salut que YHWH a opérée pour son peuple, Israël.

Après avoir porté et engendré son peuple, la gloire de YHWH consiste maintenant dans le fait de nourrir son peuple ; le Seigneur réalise cela d'une façon double : en donnant un pain et une parole qui descendent des cieux.

⁷²⁵ Je résume ici la partie finale de l'article de Cl. ARLETTI, « La manna ... », p. 35-38.

⁷²⁶ Cf. *Dt* 8,3.

Des mains « lourdes » et une « lourde » tâche (Ex 17,12 ; 18,18)

Le texte revient sur la lourdeur de Moïse. On dirait que l'auteur biblique commence cette deuxième phase de l'histoire de son héros en le mettant, à nouveau, sous le signe du poids, de la pesanteur. À « la bouche et la langue » pesantes d'Ex 4,10, font suite la pesanteur de ses « mains » au chapitre 17 (v. 12), puis la lourdeur de la « tâche », littéralement de la « parole » au verset 18 du chapitre suivant.

- Ex 17,12 : mains « pesantes » et « confiance »

Au début du chapitre 17, après avoir murmuré à cause du manque de pain (cf. Ex 16), le peuple entame une querelle⁷²⁷ contre Moïse, pour le manque d'eau (v. 2). Moïse crie vers YHWH, qui lui ordonne de prendre son bâton et de frapper, aux yeux des Anciens d'Israël, le rocher d'où vont jaillir des eaux pour étancher la soif des Israélites. Le lieu est appelé⁷²⁸ Massa et Meriba, deux mots signifiant « Tentation et Contestation » pour indiquer la querelle par laquelle les fils d'Israël tentent le Seigneur. Encore une fois le peuple montre qu'il n'a pas confiance en son Dieu : « YHWH est-il au milieu de nous, oui ou non ? » Les Israélites, par leurs récriminations, doutent de la présence de Dieu au milieu d'eux. C'est la première apparition, dans le corpus biblique, d'une question, qui exprime le doute sur l'incroyable présence du Seigneur « au milieu de nous ». YHWH a bien montré qu'Il est présent, au milieu du peuple, par les prodiges et les signes accomplis au pays d'Égypte. Il a conduit les fils d'Israël hors de ce pays. Il les a sauvés de la puissante armée égyptienne, au milieu de la mer, et le peuple a cru « en YHWH et en Moïse, son serviteur » (Ex 14,31 ; cf. Ps 106,12). Mais Israël, cheminant au désert, rencontre des épreuves liées à la vie dans ce lieu inhospitalier : manque d'eau et de pain. La nostalgie de la vie égyptienne s'installe avec le désir de manger de la viande, comme autrefois en Égypte.

Les difficultés qu'on rencontre au désert causent murmures et querelles contre Moïse et contre YHWH. Le Seigneur intervient en faisant pleuvoir du pain des cieux pour rassasier Israël. Dieu n'abandonne donc pas son peuple : Il leur assure la ration quotidienne de pain ; Il donne de la viande, puis de l'eau, par un miracle dont Moïse est l'intermédiaire. Mais les Israélites restent incrédules : « Est-ce que YHWH est au milieu de nous, ou non⁷²⁹ ? » (cf. Ex 17,7). Ils ont cru au

⁷²⁷ Le peuple a déjà murmuré contre Moïse, après la libération, en 15,24 à cause des eaux amères puis en 16,2 pour le manque de pain.

⁷²⁸ Par YHWH ou par Moïse ? Le verbe n'a pas de sujet explicite, mais le dernier personnage à parler c'est le Seigneur.

⁷²⁹ En Ex 34,9 nous retrouvons encore le thème sur la bouche de Moïse, mais il s'agira plutôt d'une imploration que ce dernier adresse au Seigneur : « que le Seigneur aille au milieu de nous ». En 1S 4,3, c'est l'arche de Dieu que les anciens d'Israël réclament au milieu, au moment de la bataille contre les Philistins; l'expression revient aussi en Jr 14,9 dans la prière du prophète lors d'une sécheresse : « Tu es pour-

Seigneur et en Moïse, mais, face aux épreuves qui surgissent, ils doutent de la présence puissante, vivifiante et salvatrice du Seigneur (cf. *Dt* 1,32 ; 9,23 ; *Ps* 78,32 ; 106,24s). Le séjour au désert sera pour le peuple, qui a du mal à croire en la présence de YHWH, un apprentissage pour apprendre à compter sur Dieu seul⁷³⁰.

Dans le contexte de ce chapitre 17, on rencontre l'adjectif כָּבֵד, lorsqu'il est question de la guerre des Amalécites contre les Israélites. La narration de cet épisode suit le récit de la querelle de Massa et Mériba, de façon assez abrupte, sans aucune transition. Il s'agit ici d'une des dernières occurrences de l'adjectif « *pesant* », dans le livre de l'Exode. Alors que Josué, avec des hommes choisis, combat contre Amaleq, Moïse se tient au sommet d'une colline tenant dans la main le bâton de Dieu⁷³¹. Il lève une main, puis l'autre, vers le ciel. Les mains de Moïse, levées au ciel, en un geste de prière, deviennent « *lourdes* » :

<p>WTT Ex 17,12</p> <p>וַיְדִי מֹשֶׁה כְּבִדִים וַיִּקְחוּ-אֲבֹן וַיִּשְׂמוּ תַחְתָּיו וַיֵּשֶׁב עָלֶיהָ וְאַהֲרֹן וְחֹרֶן תָּמְכוּ בְיָדָיו מִזֶּה אֶחָד וּמִזֶּה אֶחָד וַיְהִי יָדָיו אֲמוּנָה עַד-בֹּא הַשֶּׁמֶשׁ</p>	<p>Et les mains de Moïse [étaient] <i>pesantes</i> et ils prirent une pierre et ils [la] placèrent sous lui et il s'assit sur elle ; et Aaron et Hour soutenaient ses mains, par ici un et par ici un, et il fut ses mains <i>fermeté (confiance)</i> jusqu'à ce que se couche le soleil.</p>
--	---

On assiste dans ce verset à une transition étonnante : les mains de Moïse de « *pesantes* » deviennent « *fermes*⁷³² », car soutenues par Aaron et Hour. On attendrait ici un adjectif pour qualifier les mains de Moïse, mais l'auteur biblique a employé le substantif אֲמוּנָה, signifiant « *fermeté, honnêteté, fidélité, confiance* ». Dans la Bible, le terme fait sa première apparition à cet endroit ; il s'agit de l'unique occurrence du mot dans le livre de l'Exode, mais c'est aussi la seule fois où le terme est employé d'une façon irrégulière, se référant à des choses, c'est-à-dire aux mains de Moïse. Dans tous les autres textes, le mot indique généralement l'attitude intérieure des hommes ou de

tant parmi nous, YHWH, et ton nom est invoqué sur nous, ne nous laisse pas » et en *Mi* 3,11 qui dénonce la parole des faux prophètes : « *YHWH n'est-il pas parmi nous ? Aucun malheur ne s'abattra sur nous !* »

⁷³⁰ « L'interprétation rabbinique, reprise par l'apôtre Paul dans *1Co* 10,4, à propos du rocher qui se déplaçait pour suivre le peuple au désert, n'est que le prolongement d'une explication théologique qui voit dans ce récit une action miraculeuse de Dieu qui se répète jour après jour, car sa providence est permanente, et tant que le peuple est au désert, c'est sur Dieu seul qu'il doit apprendre à compter pour subsister et vivre. » Pour tout le paragraphe, cf. Fr. MICHAELI, *Le livre de l'Exode ...*, p. 151-152.

⁷³¹ Cette chaîne construite revient deux fois dans la Bible, ici et en *Ex* 4,20.

⁷³² La LXX traduit : « et Aaron et Ôr *affermissaient* ses mains... et les mains de Moïse restèrent *affermissées* jusqu'au coucher du soleil. » Le grec crée un écho, qui lui est propre, entre le verbe « *affermissaient* » et l'adjectif « *affermissées* », là où le TM a deux mots différents. BA II, *L'Exode*, p. 191.

Dieu et le comportement qui s'en suit⁷³³. Le deuxième emploi de ce terme, dans le Pentateuque, se trouve en *Dt* 32,4 et désigne « le Dieu de fidélité ». On attribue aux mains de Moïse une qualité qui est le propre de Dieu. Rachî commente : « Et ses mains furent *confiance* » et il commente ainsi : « Les mains de Moïse se tendaient avec confiance vers le ciel, en une prière assurée et sereine. »

Le récit nous montre donc les mains de Moïse qui, de « pesantes », par l'aide prêtée par Aaron et Hour, deviennent non seulement « fermes », ce qui implique l'idée de fermeté⁷³⁴, mais pleines de « confiance ». Plusieurs sont les interprétations données à cette attitude corporelle de Moïse : elle pourrait souligner, d'une part, le pouvoir de la prière⁷³⁵ et, d'autre part, que la victoire des Israélites est liée à cette posture suppliante de Moïse. En effet, l'auteur biblique lie le succès des Israélites, dans ce combat, au fait que Moïse lève ou baisse les bras, alternativement : de ses bras levés dépend la victoire⁷³⁶. À peine Josué a-t-il remporté la victoire sur Amaleq, que Moïse bâtit un autel qu'il nomme d'un nom significatif : « YHWH est mon étendard⁷³⁷ », יהוה נסִי⁷³⁸ (v. 15). Le mot נסִי, « étendard, enseigne, bannière », qui dans l'*Ex* a un emploi unique, se retrouve encore dans le livre des Nombres, où il désigne le serpent de bronze : le *saraph*, שָׂרָפִי, que Moïse doit placer sur un étendard pour le salut de ceux qui ont été mordus par les serpents au désert. Le même terme, lié au possessif, נְסִי, « mon étendard », ne revient qu'en *Is* 49,22 : c'est YHWH qui dresse son étendard vers les peuples. Mais que signifie ce signe dans notre récit ? Pourquoi cet étendard ? Voici le commentaire de Franck Michaeli à ce passage :

« Moïse monte sur la colline avec le bâton de Dieu à la main [...] ; Moïse lève la main et Israël est le plus fort ; il abaisse sa main et Amaleq est le plus fort. Mais ensuite, Aaron et Hour aident Moïse à lever ses mains, de part et d'autre. On a expliqué ce geste de Moïse comme un *signe* que les Israélites voyaient et qui leur donnait la puissance de combattre, ou au contraire les amenait à abandonner la lutte, et on a voulu voir dans ce signe une marque analogue au signe de Caïn (*Gn* 4,15) ou à la lettre *taw* en forme de croix (voir aussi *Ex* 12,13 ; *Ez* 9,4). La croix avait une vertu protectrice selon d'antiques coutumes. Si cette explication est possible, elle a été orientée ensuite vers une autre explication du geste de Moïse plus confor-

⁷³³ Sur ce terme, cf. A. JEPSEN, « נָסִי ..., 'āman, 'ēmūnâ, 'āmēn, 'ēmet », in *GLAT*, vol. I, 1988, col. 681s.

⁷³⁴ Cf. H. MESCHONNIC, *Les Noms*, ..., p. 270.

⁷³⁵ « Philon donne des valeurs symboliques diverses à la lourdeur des mains de Moïse [...]. Le soutien d'Aaron (la parole) et de Ôr (la lumière) désigne l'appui des deux choses les plus nécessaires au sage (*Leg.* III, 45). Philon insiste aussi sur le caractère miraculeux de l'événement (*Mos.* I, 217-218). L'exégèse juive ancienne souligne à ce propos le pouvoir de la prière. ~ Pour les chrétiens, de l'Épître de Barnabé au Moyen Âge, la scène figure l'extension des bras du Christ sur la Croix. Origène déjà reconnaît que le thème est ancien et courant (...) » BA II, *L'Exode*, note au v. 17,12, p. 191.

⁷³⁶ Cf. J. CAZEAUX, *La contre-épopée du désert*, ..., p. 186.

⁷³⁷ La LXX traduit « Seigneur mon refuge », rattachant le terme hébreu נְסִי, « mon étendard » à une racine signifiant « fuir » et traduit *kataphugé*, « refuge ». BA II, *L'Exode*, p. 192.

⁷³⁸ Sur la difficulté d'interprétation de l'expression, cf. H.-L. FABRY, « נְסִי nēs », in *GLAT*, vol. V, 2005, col. 886-887.

me à la tradition religieuse : les bras de Moïse se levaient dans le geste de la prière adressée à Dieu. Tant que Moïse persévérerait dans cette supplication, Dieu donnait la victoire à son peuple. S'il relâchait, c'était la défaite⁷³⁹. »

Le geste de Moïse est donc un « signe ». À la question : « *YHWH est-il au milieu de nous*⁷⁴⁰ ? », dévoilant le manque de foi du peuple en YHWH, le récit répond par une image : le corps d'un homme, qui, dans son attitude corporelle manifestant sa prière confiante vers Dieu, devient pour le peuple *un signe de salut et de victoire* sur l'ennemi. Le texte nous montre une icône : le corps de Moïse aux bras levés, au sommet de la colline, en forme de *taw*⁷⁴¹. Moïse, l'homme de Dieu, l'étendard de Dieu, sauve son peuple de la destruction guerrière, redonnant vie et espérance à Israël⁷⁴². Mais si le corps de Moïse se montre comme un signe, s'il est devenu l'étendard de Dieu, c'est parce que YHWH est l'étendard de Moïse. La mémoire de cet événement victorieux est consignée par Moïse dans un signe sacré visible : un autel recevant le nom « *YHWH, mon étendard*. » Pour Rachi, le nom donné à l'autel rappelle le miracle de la victoire que le Seigneur, par l'entremise de la prière de Moïse, a réalisé pour son peuple :

« Mochè érigea un autel. Et il appela son nom : “*Hachem est ma bannière*” » (*Chemoth* 17, 15). Non pas que l'autel ait été appelé : « *Hachem* », mais c'est pour rappeler le miracle qu'il a donné ce nom à l'autel, afin de proclamer la louange du Saint béni soit-Il : « *Hachem, c'est Lui qui est ma bannière !* »

Au chapitre suivant c'est une autre lourdeur qui va atteindre Moïse : la tache lourde de conduire, à travers le désert, le peuple que YHWH lui a confié.

⁷³⁹ Cf. Fr. MICHAELI, *Le livre de l'Exode*, ..., p. 153.

⁷⁴⁰ Le Zohar, attribué à R. Shimon bar Yohaï, interprète la Torah sur un plan mystique. Pour ce dernier, il est impossible que le peuple d'Israël sortant d'Égypte ait émis des doutes athéistes. Leur question est au contraire toujours hautement spirituelle. Voici le texte du Zohar : « R. Abba a enseigné : Pourquoi est-il écrit “le Seigneur est-Il parmi nous ou non ?” Les Israélites étaient-ils des sots pour qu'ils ne connaissant pas ces choses ? Ils voyaient pourtant le Présence divine devant eux et les nuées de Gloire au-dessus d'eux qui les enveloppaient, ils dirent cependant “le Seigneur est-Il parmi nous ou non ?” des hommes qui ont vu l'éclat de la Gloire du Roi sur la mer ! Et nous avons appris qu'une servante a vu sur la mer ce qui n'a pas été donné à voir à Ezéchiel et pourtant ils dirent “le Seigneur est-Il parmi nous ou non ?” Voici la réponse. Et c'est comme cela qu'a enseigné R. Shimon : Ils ont voulu connaître la différence entre deux niveaux de la divinité, l'Ancien le plus occulte parmi ce qui est occulte désigné par “äin” et d'autre part l'Impatient que désigne le Tétragramme (YHWH). C'est pourquoi il n'est pas écrit “lo” [la négation classique], mais “äin”. S'il en est ainsi en quoi ont-ils fauté ? Car ils ont opéré une scission entre ces deux manifestations du divin et ont voulu mettre Dieu à l'épreuve ainsi qu'il est écrit : “Parce qu'ils ont mis à l'épreuve le Seigneur”. Les Israélites ont dit : “si Celui-ci est parmi nous, nous demanderons d'une certaine manière, si Celui-là est parmi nous nous demanderons d'une autre manière”. C'est pourquoi immédiatement “Amalek vint”. » Cf. <http://www.akadem.org/medias/documents/Zohar-Doc5.pdf>

⁷⁴¹ Sur la symbolique de la dernière lettre de l'alphabet hébreu, cf. Fr. MANNES, « Le symbole du Tav », in *Saveurs bibliques*, ..., p. 105-110.

⁷⁴² Cf. C. HOUTMAN, *Exodus*, vol. 2 ..., p. 371.

- Ex 18,18 : une « lourde » parole et un peuple « pesant »

Au lendemain de l'Exode, Moïse sillonne le désert avec une masse humaine impressionnante, un peuple, dont il est devenu le chef⁷⁴³. La façon dont il s'y prend pour conduire ce peuple est exténuante pour lui. Son beau-père Jéthro viendra à son secours, lui proposant comment organiser le jugement des affaires des fils d'Israël. Tout cela se déroule au chapitre 18. Le personnage principal de ce chapitre est sans doute Jéthro, le beau-père de Moïse. Il est désigné dans le texte par son nom propre et par l'appellatif חתן, « beau-père », indiquant la relation de parenté avec Moïse. Dans ce chapitre, le nom propre יתרו, « Jéthro », apparu déjà en Ex 3,1 et 4,18, revient 7 fois, et du terme « beau-père » on compte 13 occurrences ainsi réparties : la chaîne construite « beau-père de Moïse », חתן משה, apparaît sept fois ; quatre fois le mot est uni à un suffixe possessif : חתני, « son beau-père » (cf. v. 7, 24, 27) ; une fois on a חתניך, « ton beau-père » (v. 6). Toutes ces occurrences signalent donc que Jéthro est bien le personnage-clé du récit d'Ex 18. La littérature rabbinique fera de Jéthro l'image du païen, qui se convertit et s'agrège au peuple d'Israël. Ce personnage a donné son nom à l'une des 54 sections hebdomadaires (*parashiot*), qui partagent la lecture synagogale du Pentateuque sur un cycle annuel, selon les prescriptions du Talmud de Babylone. Un étranger, un prêtre païen, donne donc son nom, « Yitro », à une *parasha* de la *Torah*⁷⁴⁴. Comment expliquer cela ?

Ainsi que les habitants de Philistie, d'Edom, de Moab et de Canaan, Jéthro a entendu tout ce que Dieu a fait pour Moïse et pour Israël, son peuple (cf. 15,14 et 18,1). Comme Amaleq, il vient vers Moïse qui est au désert, à la montagne de Dieu (cf. 18,5) ; mais, contrairement à celui-ci, venu pour mener un combat contre les fils d'Israël (cf. 17,8), Jéthro vient en paix (v. 7) pour entendre, de la bouche de Moïse lui-même, les prodiges que YHWH a opérés envers son peuple. Jéthro, un prêtre païen, se réjouit de l'œuvre salvifique accomplie par le Seigneur et proclame sa foi en YHWH. Ses paroles sont une véritable profession de foi : « *Béni YHWH, qui vous a délivrés de la main de Pharaon ... maintenant je connais que YHWH est plus grand que tous les dieux.* » (cf. v. 10-11). Cette confession de foi est suivie aussitôt d'une action rituelle : Jéthro offre un holocauste et des sacrifices au Dieu d'Israël. Aaron et les Anciens du peuple se joignent à lui « pour manger du pain devant Dieu » (v. 12). Rachi commente ainsi ces dernières paroles : « *Devant ha-Elohim* : d'où l'on déduit que celui qui participe à un repas, où sont assis des sages en Tora, est comme s'il contemplait l'éclat de la chekhina (Mekhilta). » Jéthro, ayant reconnu YHWH comme étant supérieur à tous les autres dieux, entre dans une communion profonde avec le Dieu d'Israël, manifestée par ce repas sacrificiel.

⁷⁴³ Cf. A. NEHER, *Moïse*, ..., p. 113.

⁷⁴⁴ Cf. BA IV, *Les Nombres*, p. 193.

C'est seulement le lendemain que le beau-père de Moïse⁷⁴⁵, voyant comment ce dernier juge son peuple, demande des explications et intervient en disant :

<p>WTT Ex 18,18</p> <p>נָבַל תִּבֶּל גַּם־אֶתָּה גַּם־הָעָם הַזֶּה אֲשֶׁר עִמָּךְ כִּי־כָבֵד מְמָךְ הַדְּבָר לֹא־תוּכַל עֲשׂוֹהוּ לְבַדְּךָ</p>	<p>Epuiser tu t'épuieras, aussi toi et aussi ce peuple avec toi, car <i>trop pesante</i> pour toi <i>la parole</i> (la tâche), tu ne pourras la faire toi seul.</p>
--	---

Voici tout d'abord le commentaire de Rachi à ce verset :

« *T'épuiser, tu t'épuieras* : ainsi que le rend le Targum Onkelos. C'est une expression évoquant l'idée de "flétrir", en français médiéval : "fleistrir", comme dans : "et la feuille s'est flétrie" (*Jr* 8,13), "comme la feuille se flétrit pour se séparer de la vigne" (*Is* 34,4), parce qu'elle s'est racornie sous l'effet de la chaleur et sous l'action du gel. Sa force s'est affaiblie et elle s'est épuisée. *Car la chose est trop lourde* : son poids est plus lourd que ne peut en supporter ta force. »

L'épuisement de Moïse est comparé par Rachi à une image très parlante : comme une feuille se flétrit à cause de la chaleur ou du gel, ainsi Moïse se flétrit sous le poids de la charge. En *Ex* 18,18, c'est le beau père de Moïse, Jéthro, qui désigne donc comme « *lourde, pesante* » la tâche de conduire le peuple ; le texte parle, littéralement, de la parole, le mot דְּבָר pouvant signifier aussi l'affaire, la chose⁷⁴⁶. Puis, il donne des conseils sur la manière de gouverner Israël sans s'épuiser : Moïse doit associer à la charge de guide du peuple des hommes vaillants qui craignent Dieu, des hommes de vérité détestant le gain injuste, afin que la charge de gouvernement soit répartie sur eux et que Moïse soit allégé de ce poids (cf. v. 21-22). Le rôle, assumé par Jéthro dans ce récit, est bien décrit par Jacques Cazeaux :

« Ce n'est pas Yahvé qui enseigne à Moïse le système démultiplié de la justice ; ce n'est pas de l'intérieur du Peuple que surgit soit un conflit soit une idée qui décide Moïse à établir des relais. C'est Jéthro qui est fait le catalyseur de l'opération : il arrive, il repart, il a dicté la constitution⁷⁴⁷. »

Or Jéthro est un Madianite, il est prêtre en son pays, il est étranger à Israël ; mais le beau-père de Moïse est un homme qui désormais connaît YHWH. Voilà pourquoi, il est entré en communion avec le Seigneur et il a mangé devant le Dieu d'Israël. Mais ce prêtre païen, étranger à Israël, a contemplé et confessé l'éclat de la présence de YHWH au milieu des Israélites.

⁷⁴⁵ Il est intéressant de remarquer qu'à partir du v. 14 l'auteur biblique parle de Jéthro en employant uniquement les formules « beau-père de Moïse » et « son beau-père » (cf. v. 14 ; 15 ; 17 ; 24 ; 27).

⁷⁴⁶ Lit. la parole/la chose. La LXX traduit τὸ ῥῆμα. « (...) L'expression "cette affaire est lourde..." affaiblit un peu l'hébreu cependant (TM : "trop lourde") ». Cf. BA II, *L'Exode*, note au v. 18,18 p. 196.

⁷⁴⁷ Cf. J. CAZEAUX, *La contre-épopée du désert, ...*, p. 186-187.

Dans le texte parallèle de *Nb* 11,14⁷⁴⁸, c'est Moïse qui adresse une plainte à YHWH et c'est le Seigneur, et non Jéthro, qui intervient pour résoudre une crise⁷⁴⁹, qui, partant d'une requête alimentaire – manger de la viande et non seulement du « pain céleste » –, dévoile la question politique sous-jacente : comment gouverner un peuple si « pesant » ? Il s'agit de la première occurrence de l'adjectif כָּבֵד dans le livre des Nombres⁷⁵⁰. On peut remarquer une légère différence entre le texte hébreu et le texte grec de la LXX :

TM – trad. litt.	LXX – trad. BA
<p>לאֶ־אוּכַל אֲנִי לְבַדִּי לְשָׂאת אֶת־כָּל־הָעָם הַזֶּה כִּי כָבֵד מְמֹנִי</p> <p>Je ne peux moi, moi seul, porter tout ce peuple, car (il est) <i>pesant</i> pour moi.</p>	<p>οὐ δύνησομαι ἐγὼ μόνος φέρειν τὸν λαὸν τοῦτον ὅτι βαρύτερόν μοι ἐστὶν τὸ ῥῆμα τοῦτο</p> <p>Je ne pourrai pas, à moi seul, porter ce peuple, car c'est là <i>chose trop lourde</i> pour moi⁷⁵¹.</p>

Cette disparité peut s'expliquer par une harmonisation avec *Ex* 18,18 que les traducteurs du livre des *Nombres* ont aménagée ici⁷⁵². Le récit de *Nb* 11, où s'articulent de nombreux motifs, renoue en effet avec les épisodes narrés en *Ex* 16⁷⁵³ et *Ex* 18. Le peuple s'est lassé de manger uniquement de la manne, cette nourriture donnée par Dieu et qui a le goût « d'un biscuit à l'huile » (v. 9). Les fils d'Israël, ayant la nostalgie de la nourriture variée qu'ils mangeaient en Égypte, réclament de la viande. Avec le motif de la nourriture, carnée et végétale, réapparaît la question de la présence du Seigneur au milieu de son peuple. C'est YHWH qui, parlant à Moïse, signale que le

⁷⁴⁸ Cf. aussi *Dt* 1,9. Dans ce verset, l'idée de poids n'apparaît pas. Moïse dit simplement : « *Je ne peux pas à moi tout seul vous porter* » ; sur la paracha, cf. le commentaire de Franklin RAUSKY, *Beaalote'ha: le monopole du divin*, http://www.akadem.org/sommaire/paracha/5773/paracha/beaalote-ha-le-monopole-du-divin-06-05-2013-52460_4449.php

⁷⁴⁹ Cf. J. CAZEAUX, *La contre-épopée du désert ...*, p. 454.

⁷⁵⁰ La deuxième occurrence de l'adjectif כָּבֵד dans le livre des Nombres revient en 20,20 : Moïse n'obtient pas du roi d'Édôm l'autorisation de traverser son pays. Cf. BA IV, *Les Nombres*, 1994, p. 393.

⁷⁵¹ « ce peuple » – TM « tout ce peuple ». ~ « c'est là chose trop lourde pour moi », littéralement : « trop lourde pour moi est cette chose » – TM « [il est] trop lourd pour moi ». Cf. BA IV, *Les Nombres*, 1994, p. 290.

⁷⁵² « 11, 14 et 17 : l'institution des soixante-dix anciens contient deux échos à *Ex* 18,13-26 ; au verset 14, le plus de la LXX τὸ ῥῆμα τοῦτο résulte d'une harmonisation avec *Ex* 18,18, où Iothor, le beau-père de Moïse, lui dit au moment où il va juger le peuple : « cette affaire est trop lourde pour moi » ; au v. 17, le verbe *sunantilambánesestai*, « aider quelqu'un à prendre en charge quelque chose », rappelle l'emploi du même verbe en *Ex* 18,22 : de même que, grâce aux conseils de Iothor, Moïse institue des juges pour l'aider à juger le peuple, de même ici, grâce à Seigneur, Moïse va s'entourer de soixante-dix anciens pour l'aider à prendre en charge le peuple. » BA IV, *Les Nombres*, 1994, p. 67.

⁷⁵³ Cf. J. CAZEAUX, *La contre-épopée du désert ...*, p. 446-447. Sur *Nb* 11, cf. tout le chapitre « Caille et prophétie », p. 445-456.

refus de la manne, cette nourriture qui descend sur le campement avec la rosée (v. 9), équivaut au rejet du Seigneur lui-même : « *vous avez rejeté YHWH qui est au milieu de vous* » (v. 20). La manne, cet aliment qui a l'aspect du bdellium⁷⁵⁴, est donc un signe de la présence de Dieu au milieu d'Israël. La refuser, c'est refuser le Seigneur. Le peuple, repoussant le don du pain qui descend des cieux, saura-t-il accepter et vivre selon la Parole qui descendra des cieux ?

Après la querelle du peuple, qui pleure, « chacun dans sa famille et devant sa tente » (cf. v. 10), YHWH se met en colère. Alors Moïse adresse sa lamentation au Seigneur : « ... pourquoi m'as-tu imposé la charge de tout ce peuple ? » Moïse parle donc du peuple comme d'une charge, d'un fardeau, qui lui a été imposé. Le terme נִשָּׂא, indique « ce que l'on porte », c'est-à-dire « le poids, la charge⁷⁵⁵ » posée sur quelqu'un ; de ce terme on trouve une seule occurrence dans le livre de l'Exode, indiquant la lourde charge, sous laquelle un âne peut succomber (cf. *Ex* 23,5). Dans ce chapitre 11 des Nombres, le mot revient deux fois pour signaler la charge du peuple⁷⁵⁶, portée par Moïse et puis partagée, après le don de l'Esprit, sur les soixante-dix Anciens.

Aux versets 12-13, la plainte de Moïse se poursuit par des questions pressantes: « Ai-je, moi, conçu ce peuple ? L'ai-je, moi, enfanté ? Dois-je, moi, le porter sur mon sein comme une nourrice porte un enfant ? Où trouver, au milieu du désert, de la viande pour ce peuple en pleurs ? » (cf. v. 12-13). Le gémississement de cet homme accablé culmine dans notre verset : « Je ne peux, moi, moi seul, porter ce peuple : il est trop *pesant*⁷⁵⁷ pour moi. » Le texte insiste sur la solitude de Moïse dans la charge, reçue du Seigneur, de conduire le peuple.

YHWH vient en aide à cet homme, qui « se plaint d'avoir à porter un peuple insupportable⁷⁵⁸ », en lui demandant de rassembler soixante-dix hommes parmi les Anciens d'Israël. Ce sera ensuite le Seigneur qui, descendant *dans la nuée* (cf. v. 17 et 25), prélèvera de l'esprit qui est sur Moïse et en donnera aux Anciens, afin que ces hommes reçoivent une aide pour porter avec Moïse

⁷⁵⁴ Le bdellium, pour certains, est une gomme aromatique tirée de la sève d'un arbre, pour d'autres, c'est une pierre précieuse comme une agate, une perle.

⁷⁵⁵ Sur ce terme, cf. H.-P. MÜLLER, « נִשָּׂא *massā'* », *GLAT*, vol. V, 2005, col. 369-375.

⁷⁵⁶ La LXX parle, par contre, de l'« élan du peuple »: « le mot “élan” (*hormē*), au lieu du TM “charge”, s'explique par référence à *Ex* 32,22, où, dans la LXX, au moment de l'épisode du veau d'or, Aaron supplie Moïse de ne pas se mettre en colère : “car tu sais l'emportement [*hōrmēma*] de ce peuple” ; Moïse étant celui qui connaît l'emportement du peuple, la charge du peuple n'est rien d'autre que son aptitude à canaliser son élan ou son emportement dans le sens voulu par Seigneur ». Cf. BA IV, *Les Nombres*, p. 67 ; cf. aussi G. DORIVAL, « Les phénomènes d'intertextualité dans le livres grec des *Nombres* », in G. DORIVAL et O. MUNNICH, « *KATA TOYΣ O' : Selon les Septante ...* », p. 262-263.

⁷⁵⁷ En *Nb* 20,20 c'est le peuple d'Edom qui est défini comme « pesant » ou, selon les traductions, « nombreux ».

⁷⁵⁸ Cf. J. CAZEAUX, *La contre-épopée du désert ...*, p. 447.

le fardeau que constitue la conduite du peuple⁷⁵⁹. Le thème du partage de la charge de ce peuple très lourd s'enrichit d'un autre motif : le partage de l'esprit qui est sur Moïse et que le Seigneur donne à ces hommes choisis parmi les Anciens du peuple (vv. 16-17 et 24-25). Lorsque l'esprit reposera sur eux, ils parleront comme des prophètes (v. 25).

Si d'une part Moïse est aidé dans la tâche de gouvernement par l'adjonction de soixante-dix Anciens⁷⁶⁰, d'autre part il n'est pas diminué de son esprit prophétique. Le midrash *Bemidbar Rabbah*, en effet, affirme que le don de l'esprit est comparable à une bougie qui communique sa flamme à d'autres bougies : la lumière de sa flamme n'en est pas diminuée. Chez Origène on retrouve la même idée, comme le souligne Gilles Dorival : « Moïse et l'Esprit qui est en lui sont comme une lampe très brillante, à laquelle Dieu en a allumé soixante-dix autres ; l'éclat de la première lumière s'est étendu à elles, sans que la source ait été appauvrie par cette communication⁷⁶¹. »

Pour conclure, en *Ex* 18 et *Nb* 11, il est question de la tâche pesante ou du peuple qui, comme un fardeau, pèse sur Moïse. En *Ex* 18, Jéthro, un homme qui a reconnu la puissance de YHWH, intervient pour aider Moïse dans la mise en place d'un système de gouvernement et de jugement du peuple. En *Nb* 11, c'est YHWH lui-même qui donne un secours à l'homme qu'il a choisi pour cette tâche. Cela YHWH le réalise par le partage de l'Esprit de Moïse sur les soixante-dix Anciens, qui désormais seront associés à Moïse dans la charge de conduire le peuple.

3. La théophanie au Sinaï (*Ex* 19)

Une nuée « pesante » (Ex 19,16)

Le récit d'*Ex* 19 raconte la grande théophanie du Sinaï, au cours de laquelle YHWH se manifeste au peuple d'Israël, avant de lui donner la charte de l'alliance, les Dix Paroles, (*Ex* 20).

En 19,11, YHWH annonce à Moïse qu'il « descendra aux yeux de tout le peuple sur la montagne du Sinaï ». La théophanie est décrite aux versets 16-20 qui, comme le signale Claude Wie-

⁷⁵⁹ La LXX, comme précédemment au v. 11, traduit : « ils t'aideront à prendre en charge l'élan du peuple » ; en *Ex* 18,20 on retrouve le même verbe grec employé ici : « de même que grâce aux conseils de Iothor, Moïse institue des juges pour l'aider à juger le peuple, de même ici, grâce à Seigneur, Moïse va s'entourer de soixante-dix anciens pour l'aider à prendre en charge le peuple. » Cf. BA IV, *Les Nombres*, p. 67 ; cf. aussi G. DORIVAL, « Les phénomènes d'intertextualité dans ... *Nombres* », ..., p. 263.

⁷⁶⁰ Sur l'Esprit de Moïse, donné non seulement aux soixante-huit Anciens qui se sont regroupés autour de la Tente, mais également à Eldad et Médad restés dans le camp, cf. J. CAZEAUX, *La contre-épopée du désert* ..., p. 446-449.

⁷⁶¹ Cf. BA IV, *Les Nombres*, p. 294.

ner, constituent le « point culminant de tout le livre⁷⁶² », ce qui dévoile une structure du livre de l'Exode en sept parties⁷⁶³ :

- | |
|--|
| 1 – La libération annoncée (1-6,27) : l'oppression en Égypte |
| 2 – La libération retardée (6,28-11) : les plaies et le refus de Pharaon |
| 3 – La libération réalisée (12-16) : Pâque et le miracle de la Mer |
| 4 – <i>L'alliance au Sinaï</i> (17-24,11) avec au centre
<i>la Théophanie</i> (19) et les <i>Dix Paroles</i> (20) |
| 5 – La présence annoncée (24,12-31) : révélation du projet de la Demeure |
| 6 – La présence retardée (32-34) : crise du Veau d'or |
| 7 – La présence réalisée (35-40) : construction de la Demeure ,
consacrée par <i>la présence de YHWH</i> dans la Demeure |

Les auteurs bibliques, pour décrire la manifestation de Dieu, emploient la métaphore de l'orage (19,16.19) : des voix (tonnerres), des éclairs, une nuée lourde, du feu. Ces phénomènes naturels deviennent le signe de la grandiose manifestation du Seigneur⁷⁶⁴. Une terminologie de type volcanique est également présente, dans le récit (19,18 ; cf. 24,15-17). Il s'agit là, comme le note Guy Vanhoomissen, d'un vocabulaire théologique et non météorologique ou géologique⁷⁶⁵. Les images utilisées et les conceptions religieuses subjacentes à ce texte font parties d'un fond commun très ancien⁷⁶⁶ que les auteurs du livre reprennent et réinterprètent pour décrire l'indicible : la manifestation éclatante de YHWH à son peuple.

⁷⁶² C. WIENER, *Le livre de l'Exode*, CEv 54, 1985, p. 35.

⁷⁶³ J'emprunte ici, en l'adaptant, la structure proposée par G. VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse, ...*, p. 152, qui, à son tour, la reprend de E. ZENGER, *Israel am Sinai*, Altenberge, 1982 et de C. WIENER, *Le livre de l'Exode, ...*, p. 11-12.

⁷⁶⁴ « Cette section raconte la théophanie proprement dite, mais en juxtaposant deux représentations : aux versets 16 et 19 (avec le nom divin Élohim), le tonnerre, les éclairs et la nuée évoquent l'orage, tandis que le verset 18 (avec le nom divin de YHWH) décrit plutôt une éruption volcanique (fumée, feu et fournaises, tremblement de la montagne). La manifestation orageuse est le plus souvent considérée – avec raison – comme d'origine élohiste, et notamment à cause de l'emploi du nom divin ; quant à l'évocation du volcan, elle est en général attribuée à J. » Jacques VERMEYLEN, « Théophanie, Purification et Liturgie. À propos de Ex 19,10-25 », in R. KUNTZMANN, *Ce Dieu qui vient, Études sur l'Ancien et le Nouveau Testament offertes au Professeur Bernard Renaud*, « Lectio Divina 159 », Paris, Cerf, 1995, p. 112-130, ici p. 120 ; Cf. aussi Bernard RENAUD, *La Théophanie du Sinaï : Ex 19-14, Exégèse et Théologie*, « Cahiers de la Revue Biblique 30 », Paris, Gabalda, 1991, p. 111.

⁷⁶⁵ Cf. G. VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse, ...*, p. 153.

⁷⁶⁶ « Dans les textes ougaritiques, Baal, le grand dieu cananéen, se manifeste dans la foudre, la lumière des éclairs, la course des nuages. La Bible utilise les mêmes métaphores pour parler de la manifestation et de la présence divine, que ce soit dans la nature ou dans le temple de Sion (cf. Ps 18 ; 29 ; 50 ; 97 ; 104). Comme Baal, YHWH est le « Chevaucheur des nuées » (Ps 68,5). Comme Baal, sa voix est celle du tonnerre (Ps 18,14 ; 29,3-4 ; 68,34 ; 77,19 ; Jb 37,2-5 ; Ha 3,10-11). Comme le dieu d'Ugarit, YHWH décrit au milieu de la cour des dieux (Ps 82,1) et son temple à Jérusalem remplace « les cimes lointaines du Çaphôn » (Ps 48,3). De tels emprunts et ressemblances s'expliquent : YHWH, le Dieu du désert, a supplanté les dieux phéniciens ou cananéens et, dans une première phase de la tradition, s'est appro-

C'est au cœur de la structure du livre, à peine présentée, qu'apparaît en *Ex* 19,16, la dernière occurrence de l'adjectif כָּבֵד indiquant la « nuée pesante » sur la montagne du Sinaï. Le verset décrit deux réalités, à travers lesquelles Dieu se manifeste : d'une part, une nuée épaisse qui apparaît sur la montagne et, d'autre part, une voix puissante. Ainsi la nuée « pesante » est étroitement associée à la voix de trompe, très « forte ». Nous retrouvons, pour la dernière fois dans le même verset, les deux adjectifs, כָּבֵד et חָזַק, rapprochés ici pour indiquer l'incroyable manifestation de Dieu, lors de sa révélation au Sinaï : YHWH apparaît dans une lourde nuée et parle d'une voix forte. Puisque la nuée est employée ici, par l'auteur biblique, comme un élément essentiel de la théophanie, il nous paraît important, avant de nous atteler à discerner le rôle de la nuée en *Ex* 19, de présenter les mots que la Bible emploie pour parler de ces phénomènes atmosphériques que sont les nuages.

- « Nuée » et « nuages »

En hébreu, à côté du mot עָנָן, on rencontre d'autres termes pour désigner le phénomène des nuages, le vocabulaire biblique étant assez riche à ce propos⁷⁶⁷. Il s'agit des mots suivants : עָרְפָּל, indiquant un « nuage sombre et épais⁷⁶⁸ » ; עָב, pour signaler un « nuage dense, chargé de pluie⁷⁶⁹ » ; שְׁחָקִים, au pluriel, pour désigner des « nuages élevés⁷⁷⁰ ». Les divers auteurs bibliques emploient tous ces mots comme des métaphores, des signes, de la révélation de YHWH ; de tous on souligne le « caractère ombreux⁷⁷¹ ». À tous ces termes, il faut encore ajouter le mot עָשָׁן, « fumée⁷⁷² ».

prié leurs attributs et leur façon de se manifester. » G. VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse, ...*, p. 153.

⁷⁶⁷ Sur le sujet, cf. E. MANNING, « La Nuée dans l'Écriture », *Bible et Vie chrétienne*, 1963/54, p. 51-64, et l'étude de Ph. REYMOND, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament*, Supplements to Vetus Testamentum, 6, Leiden, Brill, 1958, p. 234-238.

⁷⁶⁸ Cf. surtout *Ex* 20,21 ; *Dt* 4,11 ; 5,22 ; *Ps* 18,10 ; 97,2 ; *1 R* 8,12 ; *Jb* 22, 13.

⁷⁶⁹ Cf. surtout *Ex* 19,9 ; *Ps* 18,12 ; 104,3 ; *Is* 14,14 ; 19,1 ; *Jb* 22,14 ; 36,29 ; 37,11.16. Le mot revient 30 fois dans la Bible, principalement dans des textes poétiques ; seules 3 occurrences reviennent en des textes narratifs (*Ex* 19,9 ; *1 R* 18,44.45). Sur ce mot, cf. B. HOLMBERG, « עָב 'āb », in *GLAT*, vol. VI, 2006, col. 335-340.

⁷⁷⁰ Cf. *Dt* 33,26 ; *Ps* 18,12 ; 68,35 ; 77,18 ; 78,23 ; 89,7.38 ; 108,5 ; *Pr* 3,20 ; 8,28 ; *Jb* 35,5 ; 37,21 ; 38,37.

⁷⁷¹ Cf. G. AUZOU, *De la servitude au service, ...*, p. 210.

⁷⁷² Cf. surtout *Gn* 15,17 ; *Ex* 19,18 ; 20,18 ; *Ps* 18,9 ; *Is* 4,5 ; 6, 4. Le mot עָשָׁן, « fumée », qui apparaît pour la première fois en *Gn* 15,17 lors de la célébration de l'alliance que Dieu fait avec Abram, revient 3 fois en *Ex* 19,18 pour décrire la théophanie du Sinaï : la montagne est toute en fumée et sa fumée monte comme la fumée d'une fournaise, alors que la montagne tremble violemment. Le verset semble décrire une éruption volcanique. *Ps* 104,32 se réfère à la montagne fumante d'*Ex* 19,18 et, en *Ps* 144,5, le psalmiste prie afin qu'un tel événement puisse se répéter. Cf. R. NORTH, « עָשָׁן 'āšān », in *GLAT*, vol. VI, 2006, col 1108.

Le terme **נָנִי**, « nuage, masse nuageuse, nuée », revient 87 fois dans le TM. Le mot est présent 20 fois dans le récit exodique, où il indique toujours la présence mystérieuse et voilée de Dieu. Le mot, rendu dans la LXX par *νεφέλη* et dans la Vulgate par *nubes*, dérive du verbe *anan* signifiant « couvrir », d'où provient « l'association habituelle avec l'ombre portée par la nuée⁷⁷³. » Dans la majorité des emplois, **נָנִי**, désignant les nuages dans leur ensemble ou le brouillard en tant qu'amas étendu et impénétrable⁷⁷⁴, est utilisé dans un sens métaphorique, comme signe de la présence de Dieu. Le Seigneur apparaît dans les nuages, qui sont des manifestations associées à la tempête et aux forces primordiales. Les descriptions des théophanies, où apparaissent des nuages, concernent surtout les traditions de l'Exode et celles du séjour d'Israël au désert : la manifestation de YHWH dans le nuage est donc un des traits caractéristique du récit exodique⁷⁷⁵. Selon B. Holmberg, le terme **כְּבוֹד**, « gloire », est combiné en P avec le terme **נָנִי**, « nuée », la gloire de Dieu se manifestant dans la nuée (*Ex* 16,10 ; *Ez* 10,3 ; *IR* 8,10 = *2Ch* 5,13s.). La nuée signale donc la présence de Dieu et, en même temps, en voile la splendeur⁷⁷⁶.

L'expression d'*Ex* 19,16 : **וַעֲנַן כָּבֵד עַל-הַהָר**, « et une nuée pesante sur la montagne », est un hapax du TM. La LXX traduit la formule par *νεφέλη γνοφώδης*, « nuée ténébreuse », en adaptant au contexte « la valeur métaphorique de l'hébreu *kābad* ». Là où l'hébreu accentue l'aspect de poids, de pesanteur, le grec souligne l'aspect d'obscurité, d'épaisseur. Le terme employé en grec est « *gnophōdēs*, dérivé de *gnóphos*, “ténèbres” », le traducteur grec crée ainsi un lien textuel avec *Ex* 20,21 : *Μωϋσῆς δὲ εἰσῆλθεν εἰς τὸν γνόφον οὗ ἦν ὁ θεός*, « Moïse entra dans la ténèbre, où était Dieu⁷⁷⁷. » La LXX rend ici par *γνόφος* le terme hébreu **עֲרֵפֶל**, qui apparaît pour la première fois dans la Bible à cet endroit. Le mot désigne la « nuée obscure », c'est-à-dire « l'obscurité » due à des phénomènes nuageux⁷⁷⁸. Le verset décrit Moïse s'approchant de la nuée obscure, épaisse, où est Dieu. Un écho de la théophanie sinaïtique, où Dieu apparaît dans la nuée épaisse, se retrouve en plusieurs textes bibliques (*Dt* 4,11 ; 5,22 ; *2S* 22,10 ; *IR* 8,12 = *2Ch* 6,1 ; *Ps* 18,12 ; 97,2). Dieu se drape donc dans un manteau d'épais nuages, mais également dans un manteau de lumière comme le chante le psaume *Ps* 104,2⁷⁷⁹ (cf. aussi *Ha* 3,4).

⁷⁷³ Cf. G. AUZOU, *De la servitude au service*, ..., p. 210.

⁷⁷⁴ Cf. E. JENNI, C. WESTERMANN, *DTAT*, vol. 2, col. 316.

⁷⁷⁵ Cf. A. OEPKE, « *νεφέλη*, *νέφος* », *GLNT*, vol. VII, col. 916.

⁷⁷⁶ Je suis ici D.N. FREEDMAN, B.E. WILLOUGHBY, « **נָנִי** 'ānān », *GLAT*, vol. VI, 2006, col. 914-919.

⁷⁷⁷ Pour ce paragraphe, cf. BA II, *L'Exode*, p. 202 et 212.

⁷⁷⁸ Cf. M. MULDER, « **עֲרֵפֶל** 'ārāfel », in *GLAT*, vol. VI, 2006, col. 1060-1065.

⁷⁷⁹ Cf. É. BEAUCAMP, « Orage et nuée, signes de la présence de Dieu dans l'histoire », *Bible et vie chrétienne*, 1953/3, p. 43.

Le lien textuel, que l’auteur biblique tisse en *Ex* 19,16 entre le mot « nuée » et l’adjectif « pesant », nous conduit à regarder de plus près cette mystérieuse « nuée », en nous intéressant aux premières occurrences de ce mot dans le livre de l’Exode.

- La « nuée » en *Ex* 13-16

Le terme עָנָן, « nuée », fait son apparition en *Ex* 13,21.22. Au moment où les fils d’Israël sortent du pays d’Égypte, YHWH se met à leur tête, ouvrant la marche du peuple. Le texte dit littéralement : « Il va devant eux », le jour dans une colonne de nuée, et la nuit dans une colonne de feu. L’auteur biblique a consacré deux versets pour souligner cette présence de YHWH conduisant le peuple de jour et l’éclairant dans la marche de nuit. Puis, en *Ex* 14, on mentionne trois fois la colonne de nuée, qui devient une seule chose avec la colonne de feu au v. 24.

Voici ces cinq premières occurrences :

<p>WTT Ex 13,21</p> <p>וַיְהִי הַיּוֹם הַלַּיְלָה לְפָנֵיהֶם יוֹמָם בְּעַמּוּד עָנָן לְנַחֲתָם הַדֶּרֶךְ וְלַיְלָה בְּעַמּוּד אֵשׁ לְהַאֲרִיךְ לָהֶם לְלַכֵּת יוֹמָם וְלַיְלָה</p>	<p><i>Et YHWH allant devant eux</i>, le jour, dans <i>une colonne de nuée</i> pour les conduire en chemin, et la nuit, dans <i>une colonne de feu</i> pour les éclairer, pour aller de jour et de nuit.</p>
<p>WTT Ex 13,22</p> <p>לֹא־יָמִישׁ עַמּוּד הָעָנָן יוֹמָם וְעַמּוּד הָאֵשׁ לַיְלָה לְפָנֵי הָעָם</p>	<p><i>La colonne de la nuée</i> ne s’éloignait pas le jour et <i>la colonne de feu</i>, la nuit, de devant le peuple.</p>
<p>WTT Ex 14,19</p> <p>וַיֵּסַע מִלִּצְדֵי הָאֵלֶּהִים הַהַלֵּךְ לְפָנֵי מַחֲנֵה יִשְׂרָאֵל וַיֵּלֶךְ מֵאַחֲרֵיהֶם וַיֵּסַע עַמּוּד הָעָנָן מִפְּנֵיהֶם וַיַּעֲמֵד מֵאַחֲרֵיהֶם</p>	<p><i>Et partit le messager de Dieu</i>, celui qui allait devant le camp d’Israël et il alla derrière eux <i>et partit la colonne de nuée</i>, de devant eux, et elle se tint derrière eux.</p>
<p>WTT Ex 14,20</p> <p>וַיָּבֵא בֵּין מַחֲנֵה מִצְרַיִם וּבֵין מַחֲנֵה יִשְׂרָאֵל וַיְהִי הָעָנָן וְהַחֹשֶׁךְ וַיֹּאֲרֵ אֶת־הַלַּיְלָה וְלֹא־קָרַב זֶה אֶל־זֶה כָּל־הַלַּיְלָה</p>	<p>Et elle vint entre le camp de l’Égypte et le camp d’Israël et fut <i>la nuée</i> et l’obscurité, et elle éclaira la nuit et l’un ne s’approcha pas de l’autre toute la nuit⁷⁸⁰.</p>

⁷⁸⁰ La TOB traduit ainsi : « Elle s’inséra entre le camp des Égyptiens et le camp d’Israël. Il y eut la nuée, mais aussi les ténèbres ; alors elle éclaira la nuit. Et l’on ne s’approcha pas l’un de l’autre toute la nuit ». Voici la note à ce verset : « La trad. essaie de rendre le texte hébreu massorétique. Les versions anciennes sont très divergentes. Gr. Septante : *Il y eut obscurité et nuée, et la nuit passa, et ils ne se rejoignirent pas les uns les autres de toute la nuit*. Gr. Symmaque : *La nuit était ténèbre d’un côté et lumière de l’autre*. Targum aram. : *Il y eut une nuée et obscurité pour les Égyptiens, mais pour Israël toute la nuit fut lumineuse. Et ils ne s’approchèrent pas...* Vulg. : *La nuée était ténébreuse et illuminait la nuit, de sorte que, tout le temps de la nuit, ils ne purent se rapprocher l’un de l’autre*. Avec les voyelles légèrement différentes, le texte pourrait se comprendre de cette manière (qui donne un sens proche de la Septante) : *Il y eut nuée et ténèbre, puis la nuit s’éclaira : ils ne s’étaient pas rapprochés l’un de l’autre de toute la nuit.* »

<p>WTT Ex 14,24</p> <p>וְיְהִי בְּאַשְׁמֹרֶת הַבֹּקֶר וַיִּשְׁקֹף יְהוָה אֶל־מַחֲנֵה מִצְרַיִם בְּעַמּוּד אֵשׁ וְעָנָן וַיִּהְיֶה אֵת מַחֲנֵה מִצְרַיִם</p>	<p>Et il fut, pendant la veille du matin, <i>YHWH regarda en bas</i> vers le camp des Égyptiens <i>depuis la colonne de feu et de nuée,</i> et il mit de la confusion dans le camp des Égyptiens.</p>
---	---

Ces versets nous signalent, de façon très claire, que la présence du Seigneur est manifestée par la colonne de nuée et de feu. La mention de « YHWH allant avec eux », dans une colonne de nuée et une colonne de feu, en 13,21, celle du « messager de Dieu » se déplaçant, comme la nuée, à l'arrière des Israélites en 14,19 et, enfin, celle de « YHWH » regardant vers le camp égyptien, depuis la colonne de nuée et de feu, en 14,21, soulignent fortement « le symbolisme de la nuée comme lieu de la présence de Dieu à son peuple⁷⁸¹. »

Le terme עַמּוּד, « colonne », « pilastre », revient environ 110 fois dans l'AT, pour indiquer des colonnes, des poutres dans la construction de toits et plafonds. L'emploi théologique le plus important se trouve dans les récits exodiques, où le terme עַמּוּד est employé fréquemment, pour signaler la présence de Dieu dans la « colonne » de feu ou de nuée. Le terme fait sa première apparition en Ex 13,21 ; il désignera dans la suite les colonnes qui seront utilisées pour la construction du tabernacle⁷⁸². On dirait que les colonnes du sanctuaire, construit au désert, gardent le souvenir de la colonne de nuée « dressée », qui a guidé le peuple hors d'Égypte. Georges Auzou remarque trois caractéristiques de cette colonne de nuée :

« Cette “nuée” sera dite un certain nombre de fois *amud*, du verbe *amad* : se tenir droit. Il est dommage que l'on soit obligé de traduire par « colonne », en grec *stylos*, dans la Bible latine *columna*. C'est trop précis, trop plastiquement descriptif. On dirait mieux : nuée qui se tient, qui se maintient, élevée ou dressée. [...]. À lire attentivement ces passages, trois idées se dégagent : 1° la nuée est le signe de la venue ou de la présence de Yahvé ; 2° la nuée joue un rôle de guide pour le peuple d'Israël en marche ; 3° elle est nuée et feu, ténèbres et lumière⁷⁸³. »

André Wénin, quant à lui, met en évidence que la colonne de nuée révèle le Seigneur dans son action : a) de *guider* le peuple dans la marche ; b) de *protéger* les fils d'Israël de la puissante troupe égyptienne, lourdement armée, puisque la colonne, en se déplaçant à l'arrière-garde, marque une séparation entre l'Égypte et Israël ; et enfin c) de *rassurer* le peuple, puisque, en illuminant le peuple durant la nuit, elle lui redonne confiance⁷⁸⁴. Mais il faut encore ajouter, à mon avis,

⁷⁸¹ Cf. A. WÉNIN, *L'homme biblique*, ..., note 2, p. 93.

⁷⁸² Cf. B. E. WILLOUGHBY, H.-J. FABRY, « עַמּוּד 'ammûd », *GLAT*, vol. VI, 2006, col. 837 et 208-209.

⁷⁸³ Cf. G. AUZOU, *De la servitude au service*, ..., p. 210. Voir tout l'article intitulé « Le mystère de la nuée », p. 208-215.

⁷⁸⁴ Cf. A. WÉNIN, *L'homme biblique*, ..., p. 93-94 ; cf. aussi J.-L. SKA, *Le passage de la mer*, ..., note 44, p. 101-102.

une dernière action du Seigneur : celle de *combattre* pour les Israélites contre les Égyptiens au cœur pesant, depuis la colonne de nuée et de feu.

La stratégie employée par YHWH pour combattre la force égyptienne est racontée par l'auteur biblique, comme nous avons vu précédemment, en termes de poids et de gloire. YHWH intervient et mène « avec pesanteur » les roues des chars. Le poids de l'armée égyptienne est tel, qu'elle coule au fond des eaux, et c'est ainsi que YHWH se glorifie contre Pharaon, ses chars et ses cavaliers. La nuée est, dans ces textes, une manifestation de la puissance, du « poids », du Seigneur qui accompagne Israël pour lui tracer un chemin de vie au fond de la mer, aux frontières de la mort. Elle détruit la puissance égyptienne qui avait asservi Israël, alors que Pharaon, dans une ultime tentative, essaie de s'emparer de ce peuple qui court vers la liberté⁷⁸⁵. À partir de ce moment crucial, qui marque une rupture avec le passé égyptien et ouvre à un avenir de liberté, la nuée, comme l'a remarqué Jean-Louis Ska, va être associée peu à peu à la « gloire de YHWH » :

« Dans les chapitres subséquents, *la nuée va peu à peu se fondre avec la "gloire"*, et plus précisément, la gloire va devenir comme le centre de la nuée (cf. 40,34-35, qui marque la fin du processus). Les nombreux fils du récit vont se nouer à ce stade pour ne former qu'un seul tissu : *la gloire de Dieu est identifiée avec la nuée*, puisque Dieu s'est glorifié en agissant à partir de la nuée (v. 24 et 17-18) ; les deux s'unissent pour devenir le centre du culte, le lieu de la présence de Dieu au milieu de son peuple⁷⁸⁶. »

Parler de fusion ou d'identification, pour définir le rapprochement entre la nuée et la gloire, est à mon avis impropre. Je dirai plutôt que nuée et gloire convergent pour indiquer la même réalité : la présence de Dieu au milieu du peuple. Les auteurs de ces textes, en effet, essayent de décrire une réalité bien mystérieuse, ils tentent de raconter l'inénarrable : la manifestation du Dieu invisible à son peuple, dans un moment précis de l'histoire⁷⁸⁷. Pour exprimer cela, le texte emploie un langage qui n'est pas univoque, mais riche de symboles. La nuée et la gloire sont rapprochées pour indiquer la très riche présence de YHWH, mais elles ne se fondent pas en une unique réalité. Il y a plutôt une convergence du vocabulaire. Ce processus de rapprochement de ces deux réalités va se réaliser tout au long des chapitres 16-40. La nuée se retrouvera dans plusieurs textes touchant au culte. Gloire et nuée signaleront, à la fin de l'Exode, la présence de Dieu dans la tente de la rencontre. Cette évolution semble être le propre de la tradition sacerdotale, elle se réalise en deux étapes, comme le souligne Jean-Louis Ska ultérieurement : « Tout d'abord, l'auteur sacerdotal rapproche la "gloire" de la "nuée" (*Ex* 16,6-7.10 ; 24,15-18) ; ensuite, il les fait demeurer, toutes deux, dans ou sur la tente de la rencontre (29,43 ; 40,34-35)⁷⁸⁸. »

⁷⁸⁵ Sur ce point cf. J.-L. SKA, *Le passage de la mer*, ..., note 44, p. 105.

⁷⁸⁶ Cf. *Ibid.*, p. 101-102. C'est moi qui souligne.

⁷⁸⁷ Pour A. M. RAMSEY, « Le *kabod* apparaît dans la littérature de l'Ancien Testament pour désigner la personnalité de Dieu manifestée par ses interventions dans l'histoire. », in *La gloire de Dieu* ..., p. 13.

⁷⁸⁸ Cf. J.-L. SKA, *Le passage de la mer*, ..., p. 105.

En *Ex* 16, chapitre que nous avons analysé plus haut, la « gloire de YHWH », annoncée par Moïse en 16,7, apparaît dans la nuée. Pour l'auteur de ce chapitre (P^s), il semble que « la gloire soit entourée par la nuée⁷⁸⁹ » mais elle ne s'identifie pas complètement avec ce nuage qui signale sa présence. L. Alonso-Schökel et G. Gutiérrez tentent de rendre compte du symbole de la nuée de la façon suivante :

« La nuée révèle la présence, derrière elle, de la lumière du soleil qui l'investit. Ses franges irradient, et elle est, d'une certaine manière, lumineuse. La lumière cache et révèle, comme s'il s'agissait d'un jeu. À travers elle, nous saisissons quelque chose de la présence du soleil. Vue de face, elle nous éblouirait ; mais la nuée s'interpose et nous la montre d'une manière lée⁷⁹⁰. »

En *Ex* 16,10 le כְּבוֹד יְהוָה, la « gloire de YHWH », fait sa première apparition dans le texte biblique. Cette apparition soudaine surprend le lecteur. Mais Moïse en a parlé comme d'une réalité déjà bien connue, car l'expérience de la gloire s'enracine dans l'événement de salut vécu par le peuple en *Ex* 14, où YHWH a vaincu la pesanteur de Pharaon et des Égyptiens par son poids, par sa gloire⁷⁹¹. C'est, en effet, en *Ex* 14, que le rapprochement entre gloire et nuée commence, car YHWH, comme l'a bien vu J.-L. Ska, se glorifie contre Pharaon et son armée, en agissant depuis « le haut de la nuée » (cf. 14,24) ; « c'est donc bien le Dieu de la nuée qui a manifesté sa gloire en mettant l'armée ennemie en déroute⁷⁹². » Mais ce sera seulement en *Ex* 19,16 que l'auteur biblique parlera de l'apparition d'une nuée « pesante », liant ainsi le terme « nuée » à la racine biblique qui désormais indiquera, dans les chapitres successifs, de façon quasi exclusive, la gloire du Seigneur.

⁷⁸⁹ *Ibid.*, p. 105.

⁷⁹⁰ L. ALONSO SCHÖKEL et G. GUTIÉRREZ, *La Mission de Moïse*, ..., p. 115.

⁷⁹¹ J.-L. Ska a bien souligné ce point : « Quelle est donc cette "gloire de YHWH" ? Elle apparaît de façon abrupte en *Ex* 16,10, comme si elle était déjà bien connue du lecteur. La solution la plus simple est de supposer que cette gloire est celle que Dieu s'est acquise au cours du miracle de la mer, puisque la racine *kbd* apparaît pour la première fois dans le récit en *Ex* 14,4.17-18. C'est là que se trouve le point de référence. » *Le passage de la mer* ..., p. 105-106. L'unique point de désaccord avec l'affirmation de cet auteur demeure dans le fait que la racine *kbd* n'apparaît pas « pour la première fois » en *Ex* 14,4.17-18; elle est présente dans le récit exodique dès le début, trouvant en *Ex* 14, comme nous l'avons montré dans les pages précédentes, un aboutissement et un renversement : le poids de Pharaon, dont il a été question au début du livre, s'affronte pour la dernière fois avec un poids d'un autre ordre. Pharaon est vaincu et le peuple chante la gloire victorieuse de YHWH. Cf. plus haut p. 257-259.

⁷⁹² Cf. J.-L. SKA, *Le passage de la mer*, ..., p. 106.

- La nuée « pesante » d'Ex 19,16

Ex 19 décrit la grande théophanie du Sinai⁷⁹³. Dans ce récit « la nuée est un des modes de manifestation de Dieu dans les anciennes traditions (19,9.16)⁷⁹⁴. » En ce chapitre 19, il est deux fois question de la nuée : au v. 9, c'est YHWH qui annonce sa venue en ces termes et, au v. 19, c'est la voix narrative qui décrit l'événement.

Voici les deux versets où la nuée est mentionnée :

<p>WTT Ex 19,9.19</p> <p>וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה הִנֵּה אֲנִי בָא אֵלֶיךָ בְּעַב הָעָנָן בְּעִבּוֹר יִשְׁמַע הָעָם בְּדַבְרֵי עֲמֻדָה וְגַם־בָּדָד יֵאֱמִינוּ לְעוֹלָם וַיַּגֵּד מֹשֶׁה אֶת־דְּבַרֵי הָעָם אֶל־יְהוָה וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בַּהֵיטֵב הַבֶּקֶר וַיְהִי קֹלֵת וּבְרָקִים וְעָנָן כָּבֵד עַל־הָהָר וְקוֹל שֹׁפָר חָזָק מְאֹד וַיִּחַרְדוּ כָּל־הָעָם אֲשֶׁר בַּמַּחֲנֶה</p>	<p>Et YHWH dit à Moïse : « Voici moi venant vers toi <i>dans le nuage de la nuée</i> en sorte que le peuple entendra <i>quand je parlerai avec toi</i> et aussi ils croiront en toi pour toujours. » Et Moïse annonça les paroles du peuple à YHWH. Et il fut, <u>au troisième jour, le matin</u>, et il fut des voix⁷⁹⁵ et des éclairs et <i>une nuée pesante</i> sur la montagne et une <i>voix de trompe très forte</i> et trembla tout le peuple qui (était) dans le camp.</p>
---	---

Il est remarquable que c'est YHWH lui-même qui annonce à Moïse : « et voici que je viens vers toi, *dans le nuage de la nuée*⁷⁹⁶. » L'expression hébraïque, בְּעַב הָעָנָן, est redondante, les deux termes étant synonymes et indiquant une même réalité nuageuse.

« Le jeu du langage – comme le dit Meschonnic – équivaut à un renforcement d'un synonyme par l'autre⁷⁹⁷. » Il s'agit ici d'un autre hapax biblique que l'on traduit par « l'épaisseur de la nuée » (BJ, TOB), « une nuée épaisse » (Segond), ou encore « dans la nébulosité de la nuée » (Chouraqui), « dans la brume du nuage⁷⁹⁸ » (Meschonnic).

⁷⁹³ « Les théophanies, dont la plus importante se produit au Sinai, veulent être comprises comme des manifestations imposantes dans lesquelles le Dieu vivant se rend présent de façon concrète. Mais elles sont de telle nature que, d'une part, la sphère sensible, qui appartient essentiellement à l'homme, y est intégrée et utilisée, donc qu'on parvient à une "vision" et à une "audition" de Dieu, mais que, d'autre part, l'homme concerné comprend clairement que la manifestation sensible est l'indice – pour ainsi dire le signal et le symbole – de la présence locale concrète de la puissance absolue, spirituelle et invisible, un peu comme lorsqu'un homme fixe son vis-à-vis avant de commencer à parler avec lui. » H. U. VON BALTHASAR, *La gloire et la Croix, ..., Ancienne Alliance, ...,* p. 36.

⁷⁹⁴ Cf. J.-L. SKA, *Le passage de la mer, ...,* p. 105.

⁷⁹⁵ Note q) TOB : « Le même mot hébreu signifie *bruit, voix, et tonnerre* (cf. Ps 29). Ici, il s'agit du tonnerre, mais au v. 19, ce tonnerre va devenir la voix de Dieu. »

⁷⁹⁶ Le grec rend ainsi le texte hébreu : « dans une colonne de nuée », rapprochant le verset à la colonne d'Ex 13,21.22 ; 14,19.24. Cf. BA II, *L'Exode*, p. 201.

⁷⁹⁷ Cf. H. MESCHONNIC, *Les Noms, ...,* p. 278.

⁷⁹⁸ Ces deux dernières traductions expriment au mieux le texte hébreu.

Pour exprimer la mystérieuse manifestation de Dieu au Sinaï, l'auteur biblique a employé deux expressions qui sont uniques dans la Bible : Dieu vient « dans le nuage de la nuée », qui est définie, au v. 19, comme כִּבְדָּה, « pesante ». Pour Bernard Renaud, la tournure de 19,9 dénote une coloration deutéronomiste ; l'auteur la rapproche du terme עֲרַפָּל, qui est associé dans le *Dt* au terme עָנָן, « nuée » :

« Sans doute la “nuée (*nn*)” n'est pas propre au Dtr, puisqu'elle apparaît déjà dans le noyau ancien (*Ex* 19,16). Mais l'expression “dans l'épaisseur (la nébulosité ?) de la nuée” n'est pas sans rappeler la “nuée obscure (*'ārāphèl*)” de *Dt* 5,22 : “Ces paroles, YHWH les a dites à toute votre assemblée, sur la montagne, du milieu du feu, des nuages et de la nuée obscure (*'ārāphèl*)” et de *Dt* 4,11 “dans les ténèbres des nuages et de la nuée obscure (*'ārāphèl*)”⁷⁹⁹. »

La présence de YHWH devient visible dans ce mystérieux nuage. Le Seigneur descendra⁸⁰⁰ dans la nuée (19,11 ; cf. 34,5) et parlera avec Moïse. Le peuple, entendant la voix de Dieu, croira en Moïse pour toujours : voici la finalité ultime de l'apparition de YHWH dans la nuée : la foi du peuple en celui qui est l'envoyé du Seigneur durera pour l'éternité, לְעוֹלָם. Le terme עוֹלָם, avec la préposition préfixe לְ, indique un temps illimité dans le futur : « pour toujours⁸⁰¹ ». Moïse, dans le récit de vocation, a affirmé que le peuple ne croira point en lui (*Ex* 4,1), le Seigneur lui donne des signes pour que le peuple puisse croire en sa parole (*Ex* 4,5.8.9). Deux fois le texte exodique mentionne la foi du peuple : au début de la mission salvatrice, Israël croit aux paroles et aux signes faits par Moïse (4,31) ; après le miracle de la mer, les fils d'Israël croient en YHWH et en Moïse son serviteur (14,31). En 19,9 le Seigneur donne deux signes, la nuée et la voix, qui manifestent la présence de YHWH parlant à Moïse. Ici la promesse de Dieu est inouïe : le peuple croira en Moïse « pour toujours ». Cette notation temporelle, qui revient surtout pour déterminer la gloire, la louange, la fidélité, la justice, la miséricorde, la royauté de YHWH, s'applique ici, cas unique dans toute la Bible, à un homme, Moïse, serviteur du Seigneur. C'est en cet homme, qui parlera face à

⁷⁹⁹ Cf. B. RENAUD, *La Théophanie du Sinaï*, ..., p. 52.

⁸⁰⁰ « Déjà le Dieu des pères était un Dieu qui descendait du ciel (*Gn* 11,5s) ; il en descend de nouveau dans le grand geste par lequel il se tourne vers le peuple élu avec qui l'Alliance doit être conclue ; le mouvement de descente ouvre un espace vivant de relation entre le “lieu” de Dieu et le “lieu” de l'homme, cet espace des montées et des descentes (*Gn* 28,12 ; *Jn* 1,51) qui sera la scène proprement dite de toute la révélation biblique. La montagne de Dieu sur laquelle Dieu “habite” (E) devient maintenant la montagne de Dieu sur laquelle Yahweh “descend” sous la forme du feu (*Ex* 19,18) et sur laquelle, corrélativement, il fait monter Moïse (19,20) pour une sorte de rencontre entre le ciel et la terre. [...] La médiation de Moïse aboutira, en termes spatiaux, à ce résultat : ce qui vaut là-haut sur la montagne acquiert aussi de la valeur maintenant en bas (chez les hommes) : les Dix Paroles avant tout, [...], mais finalement aussi le culte qui, préfiguré sur la montagne, doit être reproduit exactement dans la plaine (*Ex* 35-40), Ainsi Dieu-lui-même peut descendre encore une fois dans sa gloire et désormais camper et habiter parmi les hommes. » H. U. VON BALTHASAR, *La gloire et la Croix*, ..., *Ancienne Alliance*, ..., p. 45.

⁸⁰¹ Cf. H. D. PREUSS, « עוֹלָם 'ōlām », in *GLAT*, vol. VI, 2006, col. 530-531.

face avec YHWH, que le peuple croira « pour toujours ». Cet homme, à la bouche lourde et à la langue pesante, sera le porte-parole de YHWH auprès du peuple. Croire à la parole de Moïse c'est, en définitive, croire à la parole du Seigneur.

Revenons maintenant à *Ex* 19,16. On remarque dans ce verset deux notations temporelles, sur lesquelles le texte semble insister : l'apparition de la nuée pesante sur la montagne⁸⁰² et l'audition de la très forte voix ont lieu le matin du « troisième jour », jour qui dans la Bible est le jour du salut⁸⁰³.

L'expression *בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי*, littéralement « au jour, le troisième », a été employée par YHWH, au verset 11, pour demander à Moïse que les fils d'Israël soient prêts pour ce jour, où le Seigneur descendra sur la montagne⁸⁰⁴. Nous avons déjà rencontré la ponctuation temporelle, « le matin », au chapitre 16. C'est au matin, en effet, que les fils d'Israël ont vu la gloire de Dieu, lorsqu'un pain merveilleux est descendu des cieux. Dans notre verset, le « troisième jour » fixe donc un terme au temps de préparation⁸⁰⁵ et signale que le jour de la rencontre⁸⁰⁶ avec le Seigneur est arri-

⁸⁰² Dans le récit d'*Ex* 19, la montagne joue un grand rôle ; le terme *הָר*, « montagne » revient 48 fois dans l'Exode, dont 16 fois dans ce chapitre. La montagne est aussi définie *הָר הָאֱלֹהִים*, « la montagne de Dieu » (cf. *Ex* 3,1 ; 4,27 ; 18,15 ; 24,13). J. Vermeulen compare la grande théophanie, manifestée à Moïse au Sinaï, à la liturgie du temple salomonien : « L'auteur en décrivant l'étonnant et terrifiant spectacle semble faire écho à la liturgie du Temple (cf. *1 R* 8,1-11 ; *2 Ch* 5,13d-14 ; 7,1-2) : la fumée qui remplace la nuée, évoque l'offrande des sacrifices et spécialement des holocaustes (cf. *Lv* 6,15 ; *Ps* 66,15 ; *Is* 1,13) ; la montagne est conçue comme un sanctuaire avec sa clôture rigoureuse, comme au Temple de Jérusalem : en franchir les limites équivaut à négliger le tabou et vaut au coupable la mort ; on ne peut profaner ce lieu (v. 12,21). » J. VERMEULEN, « Théophanie, Purification et Liturgie... », p. 128-129.

⁸⁰³ « Le thème du “troisième jour” comme jour du salut est souvent attesté dans la littérature rabbinique, par exemple dans le Midrash Genèse Rabba 56,1, à propos de *Gn* 22,4, qui relève une série de “troisième jours” : *Os* 6,2 ; *Gn* 42,18 ; *Ex* 19,16 ; *Jos* 2,16 ; *Jon* 2,1 ; *Esd* 8,32 ; *Est* 5,1. Le salut arrive donc toujours “le troisième jour”, selon les Écritures. » Jean-Luc VESCO, *Le Psautier de Jésus, les citations des Psaumes dans le Nouveau Testament*, « Lectio Divina 250 », Paris, Cerf, 2012, p. 44.

⁸⁰⁴ « La scène d'*Ex* 19 ne manque pas de traits liturgiques : on se prépare à la manifestation de Dieu comme pour une cérémonie cultuelle [Cf. *Lv* 14,9.47 ; 15,5.8 ; etc.]. Des prescriptions rituelles sont exigées (vv. 10-13.14-15). Dieu se fait proche, mais reste le “Saint”. Comme le souligne la tradition sacerdotale, il faut marquer les distances, temporelle (v. 11) et spatiale (v. 12). Ces gestes, que l'on retrouve dans d'autres religions, disent que l'approche de Dieu suppose un comportement particulier, des rites de préparation. De telles prescriptions concernent également les prêtres que l'on mentionne ici pour la première fois (vv. 22-24). La présence de YHWH, descendu sur le Sinaï, rend la montagne si sainte que le peuple, et les prêtres, doivent rester au bas de la Montagne. Seul Moïse sera autorisé à faire l'ascension. » G. VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse, ...*, p. 154.

⁸⁰⁵ Le peuple doit se préparer trois jours durant à la rencontre avec le Seigneur, qui a demandé à Moïse de sanctifier les Israélites ; cette sanctification se fait par le lavage des vêtements (ordre de YHWH, cf. 19.10.14) et par l'abstinence des relations avec leurs femmes (ordre ajouté par Moïse, cf. 19,15).

⁸⁰⁶ B. RENAUD, *La Théophanie du Sinaï, ...*, p. 111.

vé ; le terme « matin⁸⁰⁷ » indique le moment précis de l'événement. « Troisième jour » et « matin » caractérisent ici le temps de Dieu.

L'auteur biblique, en employant un vocabulaire varié, essaie donc de dire l'inexprimable et, en *Ex* 19,16, il établit un lien fort entre le mot « nuée » et la dernière occurrence de l'adjectif כָּבֵד, qui a désigné jusqu'à présent surtout des signes « pesants », manifestation de la présence du Seigneur en Égypte, qui ont eu comme résultat l'appesantissement du cœur de Pharaon et de ses sujets. Mais désormais les Israélites n'auront plus à craindre la pesanteur des Égyptiens, car leur poids les a fait couler dans les abîmes de la mer. Dans ce verset apparaît une pesanteur qui est autre. C'est un poids qui descend d'en haut, une nuée qui révèle, de façon mystérieuse, la présence du Très Haut. Ciel et terre se rejoignent dans la nuée. En effet, l'amoncellement de la nuée manifeste et cache à la fois le Dieu d'Israël. Cette présence du Seigneur au milieu de son peuple, révélée par la nuée, est une présence « pesante » ; YHWH est présent par son כָּבֵד, par son « poids de gloire », comme Il l'a montré lors du combat avec les Égyptiens en *Ex* 14. Dès maintenant, la nuée va caractériser la manifestation de YHWH :

« La présence de Dieu parmi son peuple est tellement liée à l'apparition de la Nuée que toutes les grandes théophanies connaîtront désormais ce trait : les visions d'Ézéchiel et de Daniel, la Transfiguration, l'Ascension et la promesse du retour définitif. Ézéchiel a pu le dire dans une phrase très dense : *Dies Domini, dies nubis* (30,3-4)⁸⁰⁸. »

YHWH se manifeste, se révèle à travers une réalité visible, tout en restant inaccessible, inconnaissable. Je propose, en guise de conclusion, la belle méditation de L. Alonso-Schökel et G. Gutiérrez, sur le thème de la montagne et de la nuée :

« Moïse gravit la montagne pour y rencontrer Dieu. La montagne est comme un effort que fait la terre pour s'approcher de Dieu. C'est la solidification des mouvements multiséculaires de la croûte terrestre. Moïse monte seul, laissant en bas un peuple ignare. Mais il porte avec lui le désir millénaire de l'humanité : le désir de s'élever pour s'approcher de Dieu. Peut-être Dieu est-il plus proche de la montagne que de la vallée ? Dans la montagne, nous le sentons plus proche, et c'est bien de cela qu'il s'agit. L'altitude peut être le symbole de la divinité ; l'ascèse d'une montagne peut être le symbole d'une ascèse spirituelle [...]. Entrer dans la nuée. Combien de fois des lambeaux de nuages restent accrochés aux cimes de la montagne ! [...] La nuée cache et enveloppe, l'une cachant l'autre. Le Dieu qui s'approche dans la montagne, se cache dans la nuée. Cette polarité symbolise le mystère de la contemplation, du rap-

⁸⁰⁷ Le grec traduit l'expression hébraïque « au jour, le troisième » par τῆς ἡμέρας τῆς τρίτης ; cette même expression se retrouve en *Lc* 18,33 (cf. aussi 24,21) et en *1 Co* 15,4 pour indiquer le jour de la résurrection de Jésus de Nazareth ; le terme « matin » est rendu avec ὄρθρος, terme que Luc utilise pour indiquer le moment du premier jour de la semaine où les femmes se rendent au tombeau du Christ portant des aromates (cf. *Lc* 24,1).

⁸⁰⁸ E. MANNING, « La nuée dans l'Écriture », *Bible et vie chrétienne*, 1963/54, p. 55. (art. p. 51-64). Cf. aussi D. CERBELAUD, « Les tentes et la nuée », *Sainte Montagne*, Paris, Lethielleux, Meta-Éditions, 2005, p. 63-81.

port intime avec Dieu. [...] Graver la montagne de Dieu n'implique pas de voir Dieu clairement, parce qu'en cet endroit, la nuée du mystère en voile la présence. Entrer dans la nuée ne signifie pas rester dans l'obscurité, parce que la montagne élargit notre horizon. La montagne nous enseigne à regarder les choses d'en haut, avec perspective et sérénité. [...] La nuée nous enseigne à pénétrer dans le mystère de Dieu et de l'homme ; à aller à tâtons là où nous ne parvenons pas à voir, à participer à cette humidité qui, un jour, deviendra féconde⁸⁰⁹. »

- Du poids à la gloire

Avec cette dernière occurrence de l'adjectif כָּבֵד en lien avec la nuée, les auteurs de l'Exode opèrent un passage crucial : on passe de la signification de « pesanteur », de « poids », qui a caractérisé la première partie du livre à la signification de « gloire », dont il sera question à partir de maintenant. Le Dieu de l'Exode se manifeste dans une « nuée pesante », une nuée de gloire : c'est elle qui nous dévoile le mystère de YHWH.

L'occurrence si particulière et unique d'Ex 19,9 nous renvoie aux premières occurrences du mot dans la Genèse (cf. Gn 9,13-16). Après le récit du déluge, en Gn 9,13, Dieu met son arc dans la nuée comme signe d'alliance avec toute la terre. Le mot est présent cinq fois dans ce chapitre 9 (vv. 13, 14 et 16) et, en Gn 9,14, nous comptons trois occurrences de la racine נגַע dans un seul verset :

TM – trad. litt.	LXX – trad. BA
<p>וְהָיָה בְּעָנְנֵי עָנָן עַל־הָאָרֶץ וְנִרְאָתָה הַקֶּשֶׁת בְּעָנָן:</p> <p>Et quand j'amasserai le nuage sur la terre et sera vu l'arc dans la nuée...</p>	<p>καὶ ἔσται ἐν τῷ συννεφεῖν με νεφέλας ἐπὶ τὴν γῆν ὀφθήσεται τὸ τόξον μου ἐν τῇ νεφέλῃ</p> <p>Et il adviendra, quand j'assemblerai les nuées sur la terre, que mon arc se fera voir dans la nuée.</p>

Le texte, soit en hébreu soit en grec, met en place un jeu de mots, par la répétition des mêmes racines : בְּעָנְנֵי עָנָן...בְּעָנָן ; συννεφεῖν με νεφέλας ἐν τῇ νεφέλῃ. La BA parle de « sens incertain⁸¹⁰ » de l'hapax hébreu. Chouraqui traduit ainsi cette expression hébraïque étrange et unique : « *et quand je ferai nuer la nuée* » ; Meschonnic maintient lui aussi le tour hébreu traduisant : « *quand j'ennuagerai⁸¹¹ des nuages* », et commente en donnant les diverses traductions de ce verset :

⁸⁰⁹ Cf. L. ALONSO-SCHÖKEL et G. GUTIÉRREZ, *La Mission de Moïse, ...*, p. 128-129.

⁸¹⁰ Note de la BA au verset 9,14: « Le grec emploie le verbe *sunnephéo* (hapax dans la LXX) au sens de “rassembler les nuages” (voir Aristophane, Oiseaux, 1502, Zeus “assemble” les nuées), pour rendre le tour hébreu – un hapax –, *be-^eanay^f ānān*, de sens incertain, avec une figure étymologique (*ānān*, “nuage”). » Cf. BA I, *La Genèse*, p. 141.

⁸¹¹ En italien le jeu de mots est possible, sans devoir forger un néologisme : « *e nel mio annuvolare/e quando avrò annuvolato la nube...* »

« “quand j’ennuagerai des nuages”, *be’aneni ‘anan*. Ce verbe dénomiatif, fabriqué à partir du mot *‘anan*, “nuage”, est un hapax. Et un mot forgé exprès. D’où mon néologisme. Deux ont tenté la figure étymologique : Fleg – “quand je nuagerai en nuages” et Chouraqui : “quand je ferai nuer la nuée”. Les autres ont diversement rendu le sens : Le Maître de Sacy – “lorsque j’aurai couvert le ciel de nuages” ; Ostervald : “lorsque j’amasserai des nuées” ; Cahen “en formant un nuage” ; Segond ; “quand j’aurai rassemblé des nuages” ; le Rabbinate : “lorsque j’amoncellerai des nuages” ; Dhorme : “lorsque je ferai paraître un nuage” ; la Bible de Jérusalem : “lorsque j’assemblerai les nuées” ; la TOB : “quand je ferai apparaître des nuages” ; Grosjean : “quand j’amoncellerai les nuées”⁸¹². »

Dieu est donc Seigneur des nuages, lieu où il va poser l’arc, qui devient le signe de son alliance avec toute chair. Et la nuée fait sa première apparition dans ce contexte de l’alliance universelle de Dieu avec tous les hommes. Il est intéressant de signaler que ces premières occurrences du mot « nuée » font leur apparition dans la Bible avec les premières occurrences du mot אֶתְּבְרִיתִי, « mon alliance », avec la particule indiquant que le mot est un complément d’objet direct (cf. *Gn* 6,18 ; 9,9.11.15). Ceci suggère une proximité entre la nuée et l’alliance que Dieu établit avec les hommes.

En *Ex* 19,5, avant l’apparition de YHWH dans la nuée, le Seigneur parle de אֶתְּבְרִיתִי, « mon alliance » : si le peuple garde l’alliance avec le Dieu du Sinaï, il va devenir une סְגֻלָּה, un « bien propre », du Seigneur parmi tous les peuples. Le terme⁸¹³ סְגֻלָּה est attesté 8 fois dans la Bible hébraïque⁸¹⁴, et, dans le Talmud, le mot désigne une propriété privée qui est une acquisition personnelle, gardée avec soin (cf. *ICh* 29,3). Mais dans la majorité des emplois de l’AT, סְגֻלָּה est devenu un terme technique pour exprimer l’appartenance d’Israël au Seigneur : Israël est un « trésor particulier de Dieu⁸¹⁵. » Dans le passage du livre de Malachie (3,17), סְגֻלָּה se réfère à la rencontre de YHWH avec Israël, dans les temps futurs : le terme fait ainsi partie des caractéristiques spécifiques de la promesse de salut⁸¹⁶. « Ce choix privilégié est fait dans la perspective de tous les peuples, puisque toute la terre appartient au Seigneur, mais Israël est élevé au rang de “trésor royal propre⁸¹⁷.” » La première parole, que YHWH adresse à Moïse en *Ex* 19,3-6, est pour le peuple : s’il garde l’alliance, il sera pour le Seigneur « un bien propre », « un royaume de prêtres », « une

⁸¹² H. MESCHONNIC, *Au commencement*, ..., p. 269-270.

⁸¹³ La LXX traduit le mot hébreu avec l’expression λαὸς περιούσιος « peuple précieux, de choix ». Dans le NT, la même expression grecque se retrouve en *Tt* 2,14 et en *1P* 2,9. Par l’action salvifique de Jésus, Dieu se forme un peuple comme une propriété précieuse. Cf. E. JENNI, C. WESTERMANN, *DTAT*, t. 2, col.132 et note au verset 19,5, in Bible d’Alexandrie, *L’Exode*, p. 199; cf. aussi E. LIPINSKI, « סְגֻלָּה, segullā », *GLAT*, vol. VI, 2006, col. 68-73.

⁸¹⁴ *Ex* 19,5 ; *Dt* 7,6 ; 14,2 ; 26,18 ; *Ml* 3,17 ; *Ps* 135,4 ; *Qo* 2,8 ; *ICh* 29,3.

⁸¹⁵ L’expression est de G. AUZOU, *De la servitude au service*, ..., p. 249.

⁸¹⁶ Pour le mot, cf. l’article « סְגֻלָּה s’gullā Propriété », *DTAT*, t. 2, col.130-132.

⁸¹⁷ Cf. G. VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse*, ..., p. 151.

*nation sainte*⁸¹⁸». Ces deux dernières expressions sont des hapax bibliques soulignant l'élection d'Israël en tant que peuple qui appartient au Seigneur.

En conclusion, nous pouvons signaler que la mémoire de la « nuée » se retrouve dans le Psautier, cf. *Ps* 78,14 ; 99,7 et 105,39. Ce dernier psaume chante : « YHWH déploya une nuée comme un rideau (ἄνθη/σκέπη⁸¹⁹) et un feu pour illuminer la nuit. » L'idée de la nuée comme un « rideau », une « couverture », se rencontre encore en *Sg* 10,17, où la nuée est identifiée à la Sagesse : « (la Sophia) les guida dans un chemin merveilleux, et elle devint pour eux une *couverture*⁸²⁰ (σκέπη) pendant le jour et l'éclat des astres durant la nuit. » Donc, les auteurs du judaïsme hellénisé assimileront la Sagesse « à la nuée, conçue comme abri, protection pour le peuple, de jour, et à la colonne de feu, confondue avec la “flamme des astres”, de nuit⁸²¹. »

Et voici encore deux passages du livre de Ben Sirac, où la nuée, manifestation voilée du Seigneur, est encore une fois assimilée à la Sagesse ; ces textes seront très importants « pour la continuation de la médiation et l'intervention de Dieu dans le Nouveau Testament⁸²² » :

Moi, dit la Sophia,
de la bouche du Très Haut je suis sortie,
et *comme un nuage* je couvris la terre.
Moi, dans les hauteurs j'ai planté ma tente,
et mon trône dans *la colonne de nuée*...
Celui qui m'a créée a fait reposer ma tente,
et il m'a dit : « En Jacob plante ta tente... »
Dans la tente sainte en sa présence
j'ai fait le service sacré. (*Si* 24,3-4 ; 8.10⁸²³)

⁸¹⁸ Ces expressions seront reprises en grec en *1P* 2,9.

⁸¹⁹ Le terme ἄνθη, revient 16 fois dans le livre de l'Exode et indique particulièrement le rideau devant l'entrée du tabernacle (cf. *Ex* 26,36 ; 35,12 ; 40,5 ; etc.). Dans la LXX, on rencontre le terme σκέπη en *Ex* 26,7, pour indiquer les bâches en poil de chèvres, qui sont un « revêtement », une « protection », de la demeure (cf. BA II, *L'Exode*, note au v. 26,7, p. 267), et dans le *Ps* 104,39 et *Sg* 10,7 associé à la nuée, vue comme abri, couverture, rideau.

⁸²⁰ Pour le rapprochement entre ces deux textes, cf. A. DUPONT-SOMMER, « Nubes tenebrosa et illuminans noctem. Esquisse d'une histoire du concept de la Nuée divine dans l'Ancien Testament », *Revue de l'Histoire des Religions*, 1943 (125), Paris, Puf, 1943, p. 27. L'auteur traduit les termes hébreu et grec par « toit », j'ai préféré le terme « couverture » qui me semble plus approprié.

⁸²¹ Cf. BA II, *L'Exode*, note au v. 13.22, p. 161.

⁸²² Cf. G. AUZOU, *De la servitude au service*, ..., p. 213.

⁸²³ Je suis ici la traduction de G. Auzou. Selon la note de la TOB à *Si* 24,4, Philon d'Alexandrie identifie lui aussi *nuée* et *Sagesse*.

4. La gloire et la nuée, la tente et la demeure (Ex 24-40)

La théophanie du Sinaï d'Ex 19 a conduit le lecteur vers la proclamation des Dix Paroles : en fait, comme l'affirme Hans Urs von Balthasar, « de la gloire du Sinaï proviennent immédiatement les "Dix Paroles" (Dt 4,13 ; 5,22) qui, comme telles, constituent une grâce suprême : promulgation de la charte qui permet au peuple d'habiter dans le domaine de Dieu, et à Dieu d'habiter dans le domaine du peuple⁸²⁴. » Ex 19 est, comme le montre André Wénin, une sorte d'« introduction narrative » au décalogue, nonobstant la rupture stylistique à la fin du chapitre 19 et au début du chapitre 20 :

« Deux verbes *dicendi* au *Wayyiqtol* dont les sujets sont différents se suivent : « Et Moïse descendit vers le peuple et *il leur dit*. Et Dieu parla toutes ces paroles, *disant* » (19,25-20,1). Cette phraséologie curieuse est probablement une cicatrice de l'histoire du texte. Reste que, dans son état actuel, elle assigne aux paroles citées un double locuteur⁸²⁵. »

Ailleurs, le même auteur affirme la portée théophanique des Dix Paroles, qu'il identifie aux signes théophaniques dont il a été question au chapitre précédent :

« D'un pont de vue narratif, les signes théophaniques deviennent dix Paroles articulées [...] La proclamation des dix Paroles est une des formes de la venue de Dieu. Elle fait figure en quelque sorte de contenu parlé de la théophanie [...]. S'il en est ainsi, le contexte narratif invite le lecteur à reconnaître aux dix Paroles leur portée théophanique et lui impose de cette manière la tâche de chercher en quoi cette Loi est théophanique, révélation du Dieu qui vient pour faire alliance avec le peuple qu'il a libéré⁸²⁶. »

La racine **כבד** réapparaît en Ex 20,12 qui formule la parole du Seigneur concernant l'honneur que l'homme doit porter envers son père et sa mère. Nous avons analysé plus haut cette occurrence du verbe et renvoyons le lecteur aux pages concernées.

Les chapitres 19-24 de l'Exode, de même qu'Ex 32-34, dont nous analyserons par la suite les passages contenant les occurrences de la racine **כבד**, constituent, selon Erhard Blum, « une composition rigoureusement élaborée⁸²⁷. » L'analyse détaillée de ces chapitres dépasserait le cadre

⁸²⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *La gloire et la Croix, ..., Ancienne Alliance, ...*, p. 18. L'auteur affirme plus loin : « Toute révélation sensible de la gloire est immédiatement orientée vers la parole de Dieu [...] Le signal du *kabod* rend attentif au fait que la parole qui retentit est celle du Sujet absolu, dont "l'accent" manifeste déjà suffisamment qu'elle est celle du Seigneur », cf. p. 55.

⁸²⁵ Cf. A. WÉNIN, « Le décalogue... », ..., p. 15.

⁸²⁶ Cf. A. WÉNIN, « La théophanie du Sinaï, structures littéraires et narration en Exode 19,10-20,21 », in Marc VERVENNE (éd.), *Studies in the book of Exodus*, Louvain, University Press, 1996, p.480.

⁸²⁷ Sur le sujet, cf. Erhard BLUM, « Israël à la montagne de Dieu, remarques sur Ex 19-24 ; 32-34 et sur le contexte littéraire et historique de sa composition », in A. DE PURY, Th. RÖMER (éd.), *Le Pentateuque en question*, « Le Monde de la Bible 19 », Genève, Labor et Fides, 2002, p. 271-295, ici p. 271 ; sur les diverses sources et couches rédactionnelles qui composent Ex 19-24, cf. B. RENAUD, *La Théophanie du Sinaï : Ex 19-14, Exégèse et Théologie*, « Cahiers de la Revue Biblique 30 », Paris, Gabalda, 1991 ; Henri CAZELLES, « La Théophanie au désert. Montagne de Dieu, Sinaï, Horeb », in F. RAURELL (éd.), *Tra-*

de notre recherche ; nous nous limitons ici à étudier uniquement les passages concernant notre thématique, tout en tenant compte du contexte plus large, et renvoyons le lecteur aux travaux signalés en note.

La gloire de YHWH (Ex 24,16-17)

Pour situer les versets d'Ex 24,16-17, dans leur contexte, voici les principaux éléments qui composent les chapitres allant d'Ex 19 à Ex 24, et que je reprends d'une étude de Bernard Renaud⁸²⁸ :

- un fragment d'itinéraire qui ouvre l'étape au désert (19,1-2) ;
- un dialogue entre YHWH et les « Fils d'Israël » par l'intermédiaire de Moïse, comprenant une promesse de YHWH et un engagement solennel du peuple (19,9) ;
- une promesse spécifique adressée à Moïse pour assurer sa crédibilité devant la communauté (19,9) ;
- un récit théophanique en deux temps : le premier indique les préparatifs de la rencontre, comprenant les consignes de Dieu (19,10-13) et leur exécution (19,14-15) ; le second décrit le face à face au cœur de la théophanie (19,16-19), suivie de nouveaux avertissements divins, formulés lors du dialogue entre YHWH et Moïse (19,20-25) ;
- au cœur de la théophanie, il y a la promulgation du décalogue (20,1-17) ;
- la narration continue avec la reprise du récit théophanique (20,18) et la demande du peuple qui réclame la médiation de Moïse (20,19-20) ; Moïse s'approche de la nuée épaisse (TOB), obscure (BJ), où Dieu demeure (20,21) ;
- au cours de cette rencontre, YHWH donne à Moïse le « Code de l'alliance » (20,22-23.33) ;
- suit une nouvelle séquence du récit théophanique, qui culmine avec la vision de Dieu sur la montagne par ses élus, suivie d'un repas pris en présence de Dieu (24,9-11).

Ce long récit de l'alliance à la montagne du Sinaï « est encadré par deux engagements du peuple en réponse aux paroles transmises par Moïse : l'un antérieur à la proposition, sorte d'acceptation de principe (19,3-8) et l'autre marquant la conclusion de l'alliance (24,3-7), discours

dició i Traducció, Miscel·lània Guiu Camps, « Scripta et documenta 47 », Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993, p. 19-32. Pour une approche du récit d'Ex 19-24 comme un « texte pragmatique » (c'est-à-dire comme un texte construisant avec son lecteur-auditeur une relation déterminée), cf. J.-P. SONNET, « Le Sinaï dans l'événement de sa lecture », *NRT* 111 (1989), p. 321-344.

⁸²⁸ Cf. B. RENAUD, *La Théophanie du Sinaï*, ..., p. 14-15.

de YHWH à Moïse et engagement du peuple en réponse aux paroles transmises par Moïse. La même acclamation revient : « Tout ce que YHWH a dit, nous le ferons » (19,8 et 24,7)⁸²⁹. »

Le chapitre 24, qui clôt ce long ensemble narratif, paraît être un chapitre charnière : d'une part, il achève la grande théophanie avec la promulgation des Dix Paroles et la conclusion de l'alliance entre YHWH et le peuple, et il inaugure, d'autre part, un deuxième récit relatant une théophanie à venir. YHWH en effet ordonne de nouveau à Moïse de monter sur la montagne, là où Sa gloire va encore se manifester.

- Voir Dieu sans mourir (Ex 24,1-11)

Ex 24 peut être découpé en deux péripécies distinctes : a) les versets 1-11 décrivant le rite d'alliance que YHWH conclut avec le peuple, par l'entremise de Moïse ; b) les versets 12-18 racontant une deuxième rencontre entre YHWH et Moïse au sommet de la montagne. Les deux péripécies démarrent avec un ordre de YHWH ; deux fois, en effet, le Seigneur ordonne à Moïse, dans un discours direct, de monter sur la montagne : « Monte vers YHWH » (v. 1) ; « monte vers moi sur la montagne » (v. 12). Trois versets, assez énigmatiques, achèvent la première péripécie et on remarque des divergences entre le TM et la traduction LXX :

TM – trad. litt.	LXX – trad. BA
<p>^{WTT} Ex 24,9-11</p> <p>וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וַתַּחַת רַגְלָיו כְּמַעֲשֵׂה לְבָנֵת הַסַּפִּיר וְכַעֲצֻם הַשָּׁמַיִם לְטָהָר וְאֶל־אֲצִילֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁלַח יְדוֹ וַיַּחֲזוּ אֶת־הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׂתּוּ</p> <p>⁹ Et monta Moïse et Aaron, Nadav et Avihou et soixante-dix parmi les anciens d'Israël.</p> <p>¹⁰ Et ils virent le Dieu d'Israël et sous ses pieds comme une œuvre de plaque de lapis-lazuli et comme la substance du ciel pour la pureté.</p> <p>¹¹ Et vers les privilégiés des fils d'Israël il n'envoya pas sa main et ils virent Dieu et ils mangèrent et burent.</p>	<p>^{LXT} Ex 24,9-11</p> <p>καὶ ἀνέβη Μωϋσῆς καὶ Ααρων καὶ Ναδαβ καὶ Αβιουδ καὶ ἑβδομήκοντα τῆς γερουσίας Ἰσραηλ καὶ εἶδον τὸν τόπον οὗ εἰστήκει ἐκεῖ ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραηλ καὶ τὰ ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ ὡσεὶ ἔργον πλίνθου σαπφείρου καὶ ὡσπερ εἶδος στερεώματος τοῦ οὐρανοῦ τῆ καθαριότητι καὶ τῶν ἐπιλέκτων τοῦ Ἰσραηλ οὐ διεφώνησεν οὐδὲ εἷς καὶ ὠφθησαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ θεοῦ καὶ ἔφαγον καὶ ἔπιον</p> <p>⁹ Et Moïse, Aaron, Navab, Abioud et soixante-dix du conseil des anciens d'Israël montèrent</p> <p>¹⁰ et virent <u>le lieu où se tenait le Dieu d'Israël</u> ; et ce qui était sous ses pieds était comme un ouvrage de brique de saphir et comme <i>l'aspect du firmament</i> du ciel par la limpidité</p> <p>¹¹ Et de l'élite d'Israël, pas un seul <u>ne mourut</u> ; et ils parurent <u>sur le lieu de Dieu</u>, et ils mangèrent et burent.</p>

⁸²⁹ Cf. G. VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse, ...*, p. 157.

Probablement la traduction grecque de la LXX reflète ici un texte, où le propos est atténué par rapport au texte retenu par les massorètes. En effet le TM affirme deux fois : « ils virent le Dieu d'Israël » (v. 10 et 11). La BA signale que « les Targums obéissent au même souci : ce qui est vu, c'est la splendeur de la gloire divine et non pas Dieu lui-même⁸³⁰. » Le terme « lieu de Dieu⁸³¹ » est une expression propre à la LXX ; le traducteur renforce la comparaison en introduisant l'expression εἶδος στερεώματος τοῦ οὐρανοῦ, « l'aspect du firmament du ciel⁸³² ». Alors que la LXX affaiblit, par souci théologique, le thème de la vision de Dieu par des hommes, le TM est étonnant : Moïse et les hommes, que le Seigneur a choisis, ces privilégiés parmi les fils d'Israël, ont vu Dieu. Le texte insiste sur cette vision, en répétant au v. 11 « ils virent Dieu », et le texte précise que Dieu ne porta pas la main sur eux. La LXX énonce différemment la même réalité : aucun parmi eux ne mourut (cf. *Ex* 33,20).

Pour décrire la vision de Dieu, dont Moïse et ses compagnons sont témoins, l'auteur biblique emploie deux verbes différents : וַיִּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, « et ils virent le Dieu d'Israël », « et ils contemplèrent le Dieu », וַיַּחֲזוּ אֶת־הָאֱלֹהִים. Le texte insiste donc sur le fait que ces hommes ont réellement vu Dieu⁸³³ : non seulement ils l'ont regardé, mais ils l'ont aussi contemplé⁸³⁴. Entre les deux mentions de la vision de Dieu, il y a une description : on ne parle pas de Dieu, qui est ineffable, mais on décrit le marchepied sous les pieds de YHWH : un ouvrage de brique de la substance du ciel azur, d'une grande pureté et/ou limpidité. Le terme לְבִנָּה, « brique », se rencontre déjà en *Ex* 5,7.8.16.18.19, indiquant la dure corvée, la fabrication de briques, qui asservit les Israélites. Rachi commente ainsi ce verset dont l'interprétation demeure ardue :

⁸³⁰ Cf. BA II, *L'Exode*, note au v. 24,10, p. 246.

⁸³¹ L'équivalent hébreu de τόπος est *māqôm*, terme qui revient 400 fois dans le TM et que la LXX a rendu, dans la majorité des occurrences, par τόπος, donc la correspondance entre les deux mots est assez ample. Les deux mots indiquent : 1) une région, un pays, 2) une ville, le lieu où on demeure, mais aussi d'autres lieux ; 3) des lieux sacrés, 4) mais surtout Sion et le temple de Jérusalem, lieu choisi par le Seigneur pour sa demeure. C'est avec le Deutéronome que s'opère ce changement radical et le temple de Jérusalem devient l'unique lieu sacré, où YHWH fait habiter son nom. Cette conception dominera ensuite l'historiographie deutéronomiste et celle du Chroniste. En *Is* 18,7 le prophète affirme que la montagne de Sion est le lieu, מְקוֹם, où réside le nom de YHWH des armées. Cf. H. KÖSTER, « τόπος B. l'uso linguistico veterotestamentario », *GLNT*, vol. XIII, 1981, col. 1328-1348.

⁸³² Cf. BA II, *L'Exode*, note au v. 24,10, p. 246-247. Pour les autres différences entre le TM et la LXX, cf. la note aux versets concernés, p. 247.

⁸³³ Sur cet épisode et la question de « voir et ne pas voir », cf. H. U. VON BALTHASAR, *La gloire et la Croix, ..., Ancienne Alliance, ...*, p. 40.

⁸³⁴ Les deux verbes peuvent assumer la signification de : « avoir des visions ». La LXX affirme que les Anciens virent *le lieu* où Dieu se tenait ; néanmoins le traducteur introduit, lui aussi, un jeu dans sa traduction, employant le même verbe, ὄραω, à la forme active et passive de l'aoriste : εἶδον τὸν τόπον, « ils virent le lieu ... », au v. 10, et ὤφθησαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ θεοῦ, « ils [furent vus] parurent sur le lieu de Dieu », au v. 11.

« Comme un ouvrage du brillant (*livnath*) du saphir : il était devant Ses yeux pendant le temps qu'a duré la servitude afin de lui rappeler les souffrances d'Israël qui était asservi à la fabrication de briques (*levénim*). Et comme la substance des cieus quant à la pureté : dès l'instant de leur libération, il devint devant Lui lumière et joie. »

Pour expliquer le terme « substance », Rachi suit le TO et commente : « comme l'apparence du ciel. » Le terme « pureté » est, pour ce grand commentateur, « expression de splendeur et d'éclat ». Cette description de la vision de Dieu suscite chez le lecteur une image d'une éblouissante beauté, celle du Seigneur trônant sur une sphère céleste⁸³⁵ :

« Il n'y a nulle description de la figure du souverain ; seul est décrit le socle du pavement sur lequel reposent ses pieds. C'est comme s'il y avait un second firmament – conformément à la conception antique – en forme de voute ou de tente de campement lumineuse. Dieu siège dans le ciel au-dessus du firmament, et lorsqu'il descend, la montagne a un autre ciel, une autre apparence, qui, d'une certaine manière, reproduit celle du ciel et a pour but d'indiquer l'éminence, la grandeur et la souveraineté de Dieu⁸³⁶. »

La scène de vision s'achève avec la mention d'un repas commun : « ils mangèrent et ils burent ». Le texte est laconique et on aimerait en savoir davantage : Dieu a-t-il mangé avec ces privilégiés des fils d'Israël ? En tout cas, il semble bien qu'il s'agit là d'un repas sacré⁸³⁷.

Un dernier point reste à souligner : le constat que cette vision de Dieu, accordée aux soixante-dix Anciens qui représentent le peuple tout entier, n'a pas d'équivalent dans toute la Bible⁸³⁸, et, avec Erhard Blum, on peut affirmer « qu'en Ex 24, Israël tout entier accède à un degré de proximité à l'égard de Dieu qui est sans précédent, aussi bien dans son histoire passée que future⁸³⁹. »

- La gloire de YHWH, un « feu dévorant » (Ex 24,12-18)

Avec Ex 24,12-18, qui constitue la deuxième péricope du chapitre, on assiste à une nouvelle ascension de Moïse sur la montagne où YHWH vient de se manifester à son élu et aux Anciens. Le lecteur a la forte impression qu'une nouvelle révélation de Dieu se prépare. Au verset 12, comme on l'a dit plus haut, le Seigneur ordonne une fois de plus à Moïse de monter⁸⁴⁰ sur le Sinai :

⁸³⁵ Cf. E. BLUM, « Israël à la montagne de Dieu, ... », ..., p. 274.

⁸³⁶ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL et G. GUTIÉRREZ, *La Mission de Moïse*, ..., p. 102.

⁸³⁷ Pour Augustin le repas est « le symbole du bonheur au royaume de l'éternité, réservé aux "élus", aux prédestinés (QE 102). » BA II, *L'Exode*, note au v. 24,12, p. 247.

⁸³⁸ Cf. E. BLUM, « Israël à la montagne de Dieu, ... », ..., p. 275.

⁸³⁹ *Ibid.*, p. 275.

⁸⁴⁰ Le verbe *אָנַח*, « monter », revient 62 fois dans l'Exode. Dans ce livre, le verbe indique : le cri des Israélites monté jusqu'à YHWH (3,8) ; l'acte libérateur du Seigneur qui fera « monter le peuple du pays d'Égypte vers la terre de Canaan » (3,17 ; 13,18) ; la plaie des grenouilles (7,28-29 ; 8,1-3) et des sauterelles (10,12.14) qui « montent » sur l'Égypte ; la foule de gens qui monte hors d'Égypte avec les Israélites (12,38) ; les ossements de Joseph (13,19) que Moïse fait monter avec eux ; les cailles (16,13) et la couche de rosée (16,14) sur le camp ; les récriminations du peuple envers Moïse (17,3). À partir d'Ex

« Monte vers moi sur la montagne et sois là ; et je te donnerai les tables de pierre et la *torah* et la *mitzvah* que j'ai écrites pour les enseigner. » Cette déclaration de YHWH à Moïse étonne le lecteur : le Seigneur n'a-t-il pas déjà proclamé les Dix Paroles et donné le code de l'Alliance ? Moïse n'a-t-il pas déjà proclamé au peuple « toutes ces paroles » ? Une alliance entre YHWH et les fils d'Israël n'a-t-elle pas été conclue comme signe d'engagement et d'acceptation de « toutes ces paroles » ? Nous essayerons d'élucider toutes ces questions.

En *Ex* 24,13, le narrateur insiste sur le fait que Moïse « monte » sur la montagne de Dieu, et pour souligner l'importance de cette ascension de Moïse, on répète encore deux fois: « Moïse monta sur la montagne » (cf. vv. 15 et 18). Les versets 15-18 décrivent la nouvelle théophanie, une manifestation divine qui durera quarante jours et quarante nuits ; telle, en effet, la période durant laquelle Moïse reste avec le Seigneur sur la montagne (v. 18).

Voici les trois versets décrivant la théophanie :

TM – trad. litt.	LXX – trad. BA
<p>^{WTT} Ex 24,15-18</p> <p>וַיַּעַל מֹשֶׁה אֶל־הַהָר וַיִּכַּס הָעָנָן אֶת־הָהָר וַיֵּשְׁבֵן כְּבוֹד־יְהוָה עַל־הָר סִינַי וַיִּכַּסְהוּ הָעָנָן שֵׁשֶׁת יָמִים וַיִּקְרָא אֶל־מֹשֶׁה בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִתּוֹךְ הָעָנָן וַמַּרְאֵה כְּבוֹד יְהוָה כָּאֵשׁ אֹכֵלֶת בְּרָאשׁ הָהָר לְעֵינַי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּבֵּא מֹשֶׁה בְּתוֹךְ הָעָנָן וַיַּעַל אֶל־הָהָר וַיְהִי מֹשֶׁה בְּהָר אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה</p> <p>¹⁵ Et monta Moïse vers la montagne et <i>la nuée</i> couvrit la montagne.</p> <p>¹⁶ Et <i>la gloire de YHWH demeura</i> sur la montagne du Sinaï et <i>la nuée</i> la couvrit six jours et il appela vers Moïse au jour le septième <i>du milieu de la nuée</i>.</p> <p>¹⁷ Et l'aspect de <i>la gloire de YHWH</i> comme <i>un feu dévorant</i> sur la tête de la montagne aux yeux des fils d'Israël.</p>	<p>^{LXT} Ex 24,15-18</p> <p>καὶ ἀνέβη Μωϋσῆς καὶ Ἰησοῦς εἰς τὸ ὄρος καὶ ἐκάλυψεν ἡ νεφέλη τὸ ὄρος καὶ κατέβη ἡ δόξα τοῦ θεοῦ ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ Σινα καὶ ἐκάλυψεν αὐτὸ ἡ νεφέλη ἕξ ἡμέρας καὶ ἐκάλεσεν κύριος τὸν Μωϋσῆν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἐκ μέσου τῆς νεφέλης τὸ δὲ εἶδος τῆς δόξης κυρίου ὡσεὶ πῦρ φλέγον ἐπὶ τῆς κορυφῆς τοῦ ὄρους ἐναντίον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ καὶ εἰσῆλθεν Μωϋσῆς εἰς τὸ μέσον τῆς νεφέλης καὶ ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος καὶ ἦν ἐκεῖ ἐν τῷ ὄρει τεσσαράκοντα ἡμέρας καὶ τεσσαράκοντα νύκτας</p> <p>¹⁵ Et Moïse monta, <u>ainsi que Jésus</u>, sur la montagne, et la nuée recouvrit la montagne.</p> <p>¹⁶ Et <u>la gloire de Dieu descendit</u> sur le mont Sinaï et <i>la nuée</i> le recouvrit pendant six jours ; et <u>le Seigneur</u> appela Moïse le septième jour <i>du milieu de la nuée</i>.</p> <p>¹⁷ Or l'aspect de <i>la gloire du Seigneur</i> (était) comme <i>un feu brûlant</i> sur le sommet de la montagne devant les fils d'Israël.</p>

19, le verbe va indiquer, d'une part, les déplacements de Moïse, qui monte sur la montagne à l'appel de YHWH (19,3.20.24 ; 24,1.9.12-13.15.18) et, d'autre part, l'interdiction du Seigneur au peuple de ne pas monter sur la montagne de Dieu (19,12.23.24 ; 24,2).

<p>¹⁸ Et vint Moïse <i>au milieu de la nuée</i> et il monta vers la montagne et Moïse fut sur la montagne quarante jours et quarante nuits.</p>	<p>¹⁸ Et Moïse entra <i>au milieu de la nuée</i> et monta sur la montagne, et il fut <i>là</i>⁸⁴¹ sur la montagne pendant quarante jours et quarante nuits.</p>
--	---

La LXX, au v. 15, signale un détail : Moïse ne monte pas seul sur la montagne ; il a avec lui Josué⁸⁴², qui a déjà fait sa première apparition au chapitre 17 de façon assez abrupte et sans présentation aucune, lors de la bataille contre Amaleq (cf. *Ex* 17,9.10.13.14). Josué réapparaît en 24,13 où il est défini comme « le serviteur » (BJ), « l'assistant » (TOB), « l'officiant » (Chouraqui), celui « qui est à son [de Moïse] service » (Meschonnic⁸⁴³). La LXX ajoute une mention de Josué en 24,15. Josué réapparaît encore en 32,17, où, ayant entendu les cris du peuple, il annonce à Moïse qu'il y a des cris de guerre dans le campement. La dernière mention du nom de Josué, dans l'Exode, se rencontre en 33,11 : c'est ici que l'auteur nous donne finalement son identité précise : il est serviteur de Moïse et fils de Nun, il est un נַעַר, « un jeune homme ». Le texte donne une précision supplémentaire : ce jeune serviteur de Moïse ne quitte pas le milieu de la tente, même quand Moïse retourne dans le camp, après avoir parlé « face à face » avec YHWH. Josué, qui apparemment est monté avec Moïse, a-t-il vu la théophanie décrite aux versets suivants ? Le texte ne le dit pas, insistant sur le fait que c'est uniquement Moïse qui monte⁸⁴⁴.

Les versets 15-18, décrivent ensuite la théophanie. Nous retrouvons la mention de la nuée recouvrant la montagne. La nuée rappelle au lecteur l'apparition de la gloire de YHWH « dans la nuée » de 16,10 et remémore la grande théophanie du chapitre 19, avec la mention de « la nuée pesante » de 19,16. La gloire de YHWH « demeure » sur le mont Sinaï, alors que la nuée couvre la montagne pendant six jours. Le rapprochement des deux termes, « nuée » et « gloire », mis en place déjà au chapitre 19, devient ici manifeste. Il faut encore signaler une disparité de traduction : le TM dit que la gloire « demeura⁸⁴⁵ », alors que la LXX traduit qu'elle « descendit⁸⁴⁶ ».

⁸⁴¹ « La LXX ajoute l'adverbe *ekeî*, “là” ». BA II, *L'Exode*, p. 249.

⁸⁴² « La majeure partie de la tradition manuscrite de la LXX ne comporte pas les mots “et Jésus”, absent du TM. » BA II, *L'Exode*, p. 249.

⁸⁴³ L'auteur précise qu'il s'agit d'un service « au sens de remplir un office, surtout religieux ». H. MESCHONNIC, *Les Noms*, ..., p. 299.

⁸⁴⁴ Rachi, en commentant *Ex* 24,13, se pose la même question et répond ainsi : « *Mochè se leva, et Yehochou'a son serviteur* : Je ne sais quel rôle joue ici Yehochou'a. Je pense que le disciple a accompagné son maître jusqu'à l'endroit qui marquait les limites de la montagne, n'ayant pas le droit de les franchir. De là, Mochè est monté seul vers la montagne de ha-Elohim, tandis que Yehochou'a y a planté sa tente et y a demeuré pendant tous les quarante jours. Nous lisons en effet, quand Mochè est descendu : « Yehochou'a entendit le bruit du peuple dans sa clameur » (infra 32, 17), d'où nous apprenons que Yehochou'a n'était pas avec eux. »

⁸⁴⁵ Intéressante est la traduction de Meschonnic : « et la splendeur d'Adonaï était voisine » ; il tient compte, dans sa traduction, « de la valeur allusive du verbe, concernant la demeure et la présence du principe divin. La chekhina, en somme, c'est “la voisine”. » H. MESCHONNIC, *Les Noms*, ..., p. 300.

Il s'agit de la première apparition, dans le livre de l'Exode, du verbe שָׁכַן, « demeurer, habiter, résider » ; cette forme verbale est très semblable à une autre forme de ce même verbe lorsqu'il apparaît pour la première fois en Genèse, au moment où YHWH place les Chérubins et la flamme de l'épée tournoyante à l'orient du jardin d'Eden (cf. 3,24) :

- וַיִּשְׁכַּן, « il [YHWH] fit demeurer », il s'agit en Gn 3,24 d'un accompli *hiphil* avec *waw* consécutif, à la 3^{ème} personne sing. du masculin ;
- וַיִּשְׁכֵּן, le k^{od} YHWH « demeure », il s'agit ici d'un accompli *qal* toujours avec *waw* consécutif, et également à la 3^{ème} personne sing. du masculin.

Dans un texte non vocalisé, les deux formes sont égales, seul le contexte aide à discerner la différence. Cette ressemblance est étonnante. Au tout début de la Genèse, Dieu, en faisant demeurer les chérubins devant le jardin d'Éden, impose une limite infranchissable à un lieu désormais inaccessible à l'homme. L'homme ne peut plus se promener dans le jardin et jouir de la présence amoureuse de Dieu. Dans la théophanie exodique, la gloire de Dieu descend et « demeure » au sommet du Sinaï, pour offrir à Moïse et, à travers lui, au peuple d'Israël, la joie de la proximité du Seigneur. Cette première occurrence du verbe שָׁכַן a pour sujet la gloire de YHWH qui « demeure », et son aspect est comme un « feu dévorant » aux yeux des Israélites, qui la contemplent depuis le pied de la montagne, depuis la limite⁸⁴⁷ qui leur a été fixée par Dieu.

L'expression hébraïque כְּאֵשׁ אֹכֶלֶת, « comme un feu dévorant⁸⁴⁸ » se retrouve uniquement en Is 30,27, où c'est la langue de YHWH qui est définie ainsi. Dans les textes du Deutéronome on parle aussi de « feu dévorant » ; l'auteur deutéronomiste emploie, en Dt 4,24 et 9,3, l'autre forme participiale du féminin : אֹשֶׁת אֹכֶלֶת⁸⁴⁹. Ces deux textes du Dt affirment : « YHWH, ton Dieu, est un

⁸⁴⁶ « Pour Philon, le début du verset prouve que Dieu-Être, lui-même, ne se déplace pas ; c'est " la gloire de Dieu " qui est " descendue ". Cette gloire se comprend de deux manières : elle révèle la présence des " puissances " de Dieu, ou bien c'est une représentation qui a pour fin d'affermir la foi de ceux qui vont être instruits de la Loi. Sa descente sur la montagne signifie aussi que " le lieu divin " est inaccessible, au point de ne pouvoir même être effleuré par la pensée la plus pure (QE II, 45). » Cf. BA II, *L'Exode*, p. 249.

⁸⁴⁷ « La montagne est conçue comme un sanctuaire avec sa clôture rigoureuse, comme au Temple de Jérusalem ; en franchir les limites équivaut à négliger le tabou et vaut au coupable la mort, sans quoi le lieu serait profané (v. 12,21). » J. VERMEYLEN, « Théophanie, Purification et Liturgie. À propos de Ex 19,10-25 », in R. KUNTZMANN, *Ce Dieu qui vient. Études sur l'Ancien et le Nouveau Testament offertes au Professeur Bernard Renaud*, « Lectio Divina 159 », Paris, Cerf, 1995, p. 128-129.

⁸⁴⁸ La LXX traduit : « "Feu brûlant" (*pûr pblégon*) : la traduction adapte à l'image du feu la valeur de l'épithète hébraïque ("feu dévorant"), rendue en Dt 4,24 et 9,3 par *katanalískon*, "destructeur". » BA II, *L'Exode*, p. 249.

⁸⁴⁹ Jérémie exprimera son contact avec la parole de YHWH aussi en termes de feu, il dira en effet avoir dans son cœur « comme un feu brûlant », כְּאֵשׁ בֹּרְרָה, qu'il ne pourra contenir (cf. Jr 20,9). Dans le NT, l'image se rencontre en Hb 12,29.

feu dévorant ». Le mot **אש**, « feu », revient 378 fois dans le TM ; on le retrouve de façon majoritaire chez les prophètes (*Ez* 47x, *Jr* 39x ; *Is* 33x), mais il est aussi présent dans la *Torah* : en *Gn* on compte seulement 4 occurrences de ce terme, alors qu'il est bien présent en *Ex* (19x), dans le *Lv* (32x) et dans le *Dt* (29x). Ce mot indique de façon très concrète le feu en tant qu'élément naturel de la civilisation humaine ; il joue un rôle très important dans le culte, car les victimes sont brûlées par le feu ; il assume aussi une valeur métaphorique en tant qu'image des passions ardentes, l'élément principal de la similitude étant sa force dévoratrice (cf. *Os* 7,6 ; *Is* 9,17 ; *Ps* 39,4 ; *Ct* 8,6 ; *Jb* 31,12 ; *Pr* 6,27). Le terme est employé dans les théophanies, pour exprimer, en quelque sorte, la manifestation divine⁸⁵⁰. Dans l'apocalyptique, le mot désignera le feu du jugement des temps ultimes (cf. *Is* 66,24 ; *Za* 9,4 ; *Dn* 7,9s., etc.)⁸⁵¹.

Dans le livre de l'Exode, mis à part son emploi dans le culte (cf. 12,8.9.10), dans le droit casuistique (cf. 22,5) et dans la loi sur le sabbat, interdisant d'allumer le feu en ce jour (cf. 33,3), le terme revient surtout dans les récits de théophanie (cf. 3,2 ; 13,21-22 ; 14,22-24 ; 19,18 ; 24,17 ; 40,38), mais encore dans le fléau de la grêle (cf. 9,23-24) et dans l'épisode du veau d'or (cf. 32,20.24). L'expérience que Moïse fait de YHWH est, dès les premières pages du livre, une expérience décrite en termes ignés. L'Ange de YHWH apparaît dans une flamme « de feu » et Moïse voit un buisson « en feu » qui, tout en brûlant, n'est pas « dévoré » (*Ex* 3,2). Nous avons déjà parlé de la grêle entremêlée au feu et nous avons suggéré l'hypothèse que le feu soit, même dans ce fléau, un signe de la présence de Dieu. YHWH conduit ensuite Moïse et les fils d'Israël sortant d'Égypte, par une colonne de feu pour illuminer la nuit (13,21-22), puis Il combat les Égyptiens du haut de la colonne de nuée et de feu (14,24). Et encore, dans la grande théophanie du chapitre 19, la manifestation de YHWH à Moïse et au peuple fait penser à une éruption volcanique :

<p>^{WTT} Ex 19,18</p> <p style="text-align: center;">וְהָרַ סִינַי עָשָׂן כְּלוֹ מִפְּנֵי אֲשֶׁר יָרַד עָלָיו יְהוָה בְּאֵשׁ וַיַּעַל עֲשָׂנוּ כְּעֵשֶׂן הַכִּבְרֵשׁ וַיִּתְרַד כָּל-הָהָר מְאֹד</p>	<p>Et la montagne du Sinai était toute <i>fumante</i>⁸⁵² car <i>YHWH était descendu</i> sur elle <i>dans le feu</i> et sa <i>fumée</i> monta comme <i>la fumée du fourneau</i> et toute la montagne trembla beaucoup.</p>
--	--

⁸⁵⁰ « Se *kābôd*, riferito all'uomo, è ciò che gli dà prestigio – sia quanto possiede materialmente, sia la sua evidente *gravitas* che postula un riconoscimento – riferito a Dio il termine può parimenti definire quanto in lui è appariscente per l'uomo, l'imponenza del suo manifestarsi. Come l'A.T. sta a testimoniare, Dio in sé è invisibile, ma se egli si rivela o si manifesta, per es. in fenomeni metereologici, si può a buon diritto parlare del *kēbôd jhwh*, di una manifestazione che dà all'uomo l'impressione di suprema imponenza. » G. VON RAD, « C. *kābôd* nell'Antico Testamento », *GLNT*, vol. II, 1966, col. 1361.

⁸⁵¹ Cf. E. JENNI, C. WESTERMANN, *DTAT*, vol. 1, col. 212-215.

⁸⁵² Le verset présente 3 fois le terme עָשָׂן : la première occurrence est une forme verbale, pour les deux autres, il s'agit du substantif correspondant.

Le vocabulaire de ce verset renvoie le lecteur au début du récit exodique, lorsque l'Ange de YHWH apparaît à Moïse dans le buisson « en feu », **שֶׁבֶט**. Mais la triple mention du mot **שֶׁבֶט**, « fumée » et « fumant », remémore également la théophanie de Gn 15,17, lors de l'alliance que YHWH stipule avec Abram saisi par une torpeur. Ici les deux termes, **שֶׁבֶט** et **שֶׁבֶט**, font leur première apparition dans le texte biblique : un four fumant et un brandon en feu passent entre les animaux partagés, pour sceller la première alliance que le Seigneur conclut avec le patriarche, et dont l'initiative ne revient qu'à Lui seul. Hans Urs von Balthasar parle à ce propos de la « dialectique du feu » :

« Une dernière image, qui a également une de ses origines au Sinaï, restera toujours vivante et s'enrichira de nouvelles profondeurs de sens : le feu. [...] La dialectique *interne* du feu le captive dès le début ; celle-ci fait du feu un indice excellent de l'indicible. En tout cas, le feu est lié à la "gloire de Yahweh" perceptible par les sens : comme éclair jaillissant des ténèbres (E), comme "flamme enveloppée de fumée" (J), comme éclat du feu dans la nuée (P). [...] Il n'y a rien d'étonnant à ce que la parole de Dieu, qui jaillissait du centre de l'ardeur divine, ait dû apparaître comme feu⁸⁵³. »

Alors qu'en Ex 19,18 les auteurs bibliques parlent de YHWH descendu dans le feu, en Ex 24,17 la mention du feu est étroitement liée à l'aspect de sa gloire. Un lien textuel nous conduit encore une fois à la théophanie du buisson : le terme **הַרְאָה**, signifiant « aspect » mais aussi « vision » ou « apparition », apparaît uniquement dans notre verset et en Ex 3,3 où Moïse s'apprête à faire un détour pour voir la grande vision du buisson qui brûle et ne se consume pas. La gloire de YHWH est donc un « feu dévorant » ; cette image, où gloire et feu fusionnent en une entité unique, essaie de formuler en paroles humaines la manifestation indicible du Très-Haut. Et on peut en conclure que, dès sa première apparition dans le buisson en feu, YHWH se manifeste à Moïse comme le Dieu de gloire.

Revenons maintenant à la péricope qui nous intéresse ici. Le septième jour, YHWH appelle Moïse du milieu de la nuée et ce dernier entre au milieu de ce nuage pour recevoir la Torah du Seigneur, selon la parole que Dieu a exprimée au v.12. Rachi commente ainsi les v. 16 et 18 :

« *Il appela Mochè le septième jour du milieu de la nuée* : pour proclamer les Dix Commandements. Cela s'est passé en présence de Mochè et de tout Israël, mais le texte a tenu ici à faire honneur à Mochè. D'autres soutiennent que la nuée a couvert Mochè pendant six jours, et ce après la proclamation des Dix Commandements. Ces six jours se situent au début des quarante que Mochè a passés sur la montagne pour recevoir les tables de la loi, et cela t'enseigne que celui qui pénètre dans le camp de la chekhina est tenu à un isolement préalable de six jours (Yoma⁸⁵⁴ 4a et b).

⁸⁵³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *La gloire et la Croix, ..., Ancienne Alliance, ...*, p. 47.

⁸⁵⁴ Le terme « Yoma », en araméen « le Jour », à savoir le jour du Grand Pardon, indique ici le « cinquième traité de l'ordre *Moed* de la Michnah. Ses huit chapitres sont consacrés à la célébration par le grand prêtre de l'office du Yom Kippour, au Temple (voir Kv 16,1-34 ; 23.26-32 ; Nb 29,7-11). » Cf. art. « Yoma », *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme, ...*, p.1096.

Au milieu de la nuée : cette nuée était comme de la fumée, à l'intérieur de laquelle le Saint, béni soit-Il, a ménagé un chemin à l'intention de Moïse (Yoma 4b). »

YHWH va donc donner à Moïse les tables de la *Torah* qu'il a proférée précédemment, et le peuple est témoin que YHWH leur a parlé depuis les cieux⁸⁵⁵ (cf. Ex 20,22). Mais à partir du chapitre 25 il n'est pas question ni de la *torah*, ni de la *mitzvah* du Seigneur, mais plutôt de la construction d'un מקדש, d'un sanctuaire⁸⁵⁶, lieu qui va contenir l'arche avec les tables de la Loi. Le Seigneur donne les tables avec les Dix Paroles, mais transmet également des instructions pour construire un lieu, où les tables seront déposées :

TM – trad. litt.	LXX – trad. BA
<p>WTT Ex 25,8</p> <p>וַעֲשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם</p> <p>Et ils feront pour moi un sanctuaire et je demeurerai au milieu d'eux</p>	<p>LXT Ex 25,8</p> <p>καὶ ποιήσεις μοι ἁγίασμα καὶ ὀφθήσομαι ἐν ὑμῖν</p> <p>Tu me feras un sanctuaire, et je me ferai voir au milieu de vous.</p>

Pour le traducteur de la LXX c'est Moïse qui fera le sanctuaire, alors que le TM parle des fils d'Israël qui construiront le sanctuaire sur l'ordre de Moïse. On remarque encore une fois la distance que le traducteur grec prend vis-à-vis du verbe שָׁכַן, « demeurer » :

« Les autres traductions grecques ont *skēnōsō*, littéral et homophone par rapport à l'hébreu (cf. 3R 8,12 LXX, dans le cas du Temple de Salomon). Tous les emplois de l'hébreu *shākan*, “demeurer”, sont traités différemment dans l'Exode, avec l'intention manifeste d'éviter le sens propre : “descendre” en 24,16 ; “se faire voir” en 25,8 ; “être invoqué” en 29,45.46 ; “étendre son ombre” en 40,35. Le rejet du sens “demeurer” est peut-être dû au souci de ne pas circonscrire Dieu en un lieu, à moins qu'il ne vienne du refus de voir Dieu “planter sa tente”, “demeurer”, en un autre endroit que Jérusalem⁸⁵⁷. »

Le Targum Onkelos commente ainsi ce verset : « je ferai habiter parmi eux ma *š'ēkīnā*⁸⁵⁸. » À partir du chapitre 25 et jusqu'au chapitre 31, le récit présente un long discours de YHWH à Moïse : c'est la description du modèle de la demeure et le modèle de tous ses ustensiles, que le Seigneur montre à Moïse (cf. 25,9). Le terme תְּבַנִּית, « modèle, image », revient trois fois au chapitre

⁸⁵⁵ Moïse rappellera au peuple, avec ces paroles, l'expérience théophanique à la montagne de Dieu : « Depuis les cieux Il t'a fait entendre sa voix pour t'instruire, et sur la terre il t'a fait voir son grand feu et tu as entendu ses paroles du milieu du feu » (Dt 4,36).

⁸⁵⁶ Ce texte d'Ex 25,8 introduit une parole de YHWH qui fonde le statut du Michkan et du Temple par la suite. Ce lieu sera un lieu de rencontre entre le Seigneur et les Israélites. Dans le TJ, on peut lire : « Ils serviront mon saint nom et alors ma “présence” [שְׁכִינָתִי] sera parmi eux. » Cf. http://www.akadem.org/medias/documents/3_Shekhina.pdf

⁸⁵⁷ Cf. BA II, *L'Exode*, note au v. 25,8, p. 252.

⁸⁵⁸ Cf. A.R. HULST, « שָׁכַן *škn* ABITARE », *DTAT*, vol. 2, col. 821.

25, deux fois au v. 9 et une fois au v. 40. On insiste sur le fait que YHWH fait voir à Moïse ce qu'il devra ensuite réaliser : « Regarde et fais d'après le modèle qui t'a été montré sur la montagne. » Le long texte qui suit va décrire, avec une minutie de détails, l'arche de l'alliance (25,10-22), la table des pains (25,23-30), la menorah à sept branches (25,31-40), la demeure (26,1-36), l'autel des sacrifices (27,1-8), la cour de la demeure (27,9-19), l'huile pour le luminaire (27,20-21), les vêtements du grand prêtre et des prêtres (28,1-43), le rituel de consécration des prêtres et de l'autel (29,1-37), l'holocauste quotidien (29,38-46), l'autel des encens (30,1-10), l'impôt pour le sanctuaire (30, 11-16), la cuve pour les purifications (30,17-21), l'huile sacrée (20,22-33), la fabrication de l'encens (30,34-38), la désignation des artisans du sanctuaire (31,1-11), pour terminer avec le jour du sabbat (31,12-17), qu'il faudra respecter durant les travaux de construction du sanctuaire.

Dans cette longue section, où le Seigneur montre à Moïse, au sommet du Sinaï, le modèle de la Demeure, qui sera le signe tangible de la présence de YHWH au milieu du peuple, le terme כְּבוֹד, « gloire », est présent en Ex 28,2.40, au sujet des vêtements du grand prêtre et des prêtres, et en Ex 29,43, où il est question de la consécration de la Tente de Rencontre.

Des vêtements de gloire (Ex 28,2.40)

Nous avons déjà traité de ces deux occurrences lorsque nous avons abordé l'étude de la racine כבד, là où elle signifie « honneur », et analysé les occurrences que la LXX traduit avec τιμή/τιμάω. Mais, dans le cadre de l'enquête dans le livre de l'Exode, il nous faut pousser plus loin la réflexion sur la question de ces vêtements de gloire.

YHWH ordonne à Moïse de confectionner pour le grand prêtre et les prêtres, qui officieront dans la Demeure, où reposera sa gloire, des vêtements de lin et de soie, leur confiant ainsi la fonction sacerdotale⁸⁵⁹. Pour être dans la maison de Dieu, pour servir en sa présence, il faut des habits adéquats, des habits de gloire. Les vêtements et les ornements que les prêtres revêtent doivent entre autres manifester la Majesté de Dieu⁸⁶⁰, car Lui-même est revêtu de splendeur et d'éclat (cf. Ps 104,1).

Nous avons remarqué précédemment les liens textuels (le mot « tunique » et le verbe « vêtir ») qui relie Ex 28 au second récit de la Genèse⁸⁶¹. La question du vêtement, de la tunique, que Dieu donne à l'homme et à la femme apparaît après leur désobéissance. Avant la faute, l'homme et la femme sont « nus », עָרוּמִים, de עָרוֹם, mais ils n'éprouvent pas de honte (Gn 2,25) et, dès les

⁸⁵⁹ Cf. A. CRAS, *La symbolique du vêtement dans la Bible*, ..., p. 46.

⁸⁶⁰ Sur le costume sacerdotal, cf. Edgar HAULOTTE, *Symbolique du vêtement selon la Bible*, « Théologie 65 », Aubier, 1966, p. 44-54 et 167-175.

⁸⁶¹ Cf. « La racine כבד et la notion d'honneur », p. 87-90.

premières pages de la Genèse, l'auteur met en œuvre un jeu de mots, car le serpent, lui aussi, est « nu », c'est-à-dire « rusé », ערום (Gn 3,1). Après la faute, les protoparents découvrent leur nudité, en quelque sorte, mise à nu : leur corps « est signé d'un manque devant la Présence divine⁸⁶². » L'auteur biblique emploie cette fois un mot légèrement différent, pour dire qu'ils sont « nus », עירום de עירם (cf. Gn 3,7.10.11). Il pourrait s'agir ici d'une forme au *piel*, exprimant la nudité de façon plus intensive⁸⁶³. Le texte biblique différencie, par l'insertion d'un *yod* et l'élision d'un *waw* dans le mot, la nudité paradisiaque de la nudité surgie avec la désobéissance⁸⁶⁴. Qu'ont-ils perdu avec la faute ? Saint Paul écrira : « tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu » (Rm 3,23). L'homme et la femme prennent ainsi conscience « de la perte de gloire dont ils jouissaient⁸⁶⁵ » avant la faute et tous leurs descendants partageront cette condition de honte.

Après que l'adam et la femme ont mangé le fruit interdit, ce qui a entraîné la connaissance de leur nudité et la honte d'être dans ce nouvel état, YHWH confectionne des « tuniques de peau » et Il les habille remplaçant ainsi les feuilles de figuier dont ils s'étaient revêtus. Dans les chapitres de Gn 2-3 il n'y a aucune mention de la gloire d'Adam, ni de sa femme, mais le texte, par le jeu de mots exprimant la nudité des protoparents avant et après leur désobéissance, suggère une rupture, un « abîme » de sens, entre la condition « glorieuse » de l'homme et de la femme au jardin d'Eden et celle « honteuse » qu'ils auront après. Commentateurs juifs et chrétiens ont médité ces textes voyant, dans ce changement radical de la condition humaine, une perte de la gloire primitive. Frédéric Manns donne une synthèse de ces réflexions bibliques concernant le vêtement de gloire dont était vêtu Adam, vu comme le premier prêtre de la Création :

« Les commentaires juifs et chrétiens, en évoquant la vocation d'Adam au culte, affirment implicitement qu'il fut créé prêtre. Selon une ancienne tradition juive le sacerdoce d'Adam est reconnu dès les premières pages de la Bible. Adam aurait été créé avec un vêtement de gloire selon le Targum *Jonathan Gn 3,7*. Or, l'expression «vêtement de gloire» définit les vêtements du grand prêtre en *Ben Sirac 45,8* et *50,11* et dans le *Testament de Levi 8,5*. *Le Livre d'Hénoch éthiopien 62,12* promet aux justes un vêtement de vie que donnera le Seigneur des Esprits. Ces vêtements ne s'useront pas et la gloire des justes n'aura pas de fin devant le Seigneur des Esprits. Par ailleurs, *Ézéchiel 28,12-19* décrit le paradis de façon différente de *Genèse 2-3*. Adam y est habillé. Son vêtement est formé de pierres précieuses. Or les pierres qui le décorent sont identiques à celles qui sont mentionnées en *Exode 28,17-20* qui parle du grand prêtre. Le caractère sacerdotal du personnage d'*Ézéchiel 28* semble donc établi. Philon d'Alexandrie parlait des vêtements du grand prêtre en termes de lumière, sans pour autant faire une allusion claire au vê-

⁸⁶² Cf. E. HAULOTTE, *Symbolique du vêtement selon la Bible*, ..., p. 187.

⁸⁶³ Cf. A. CRAS, *La symbolique du vêtement dans la Bible...*, p. 70.

⁸⁶⁴ Cf. V. HAMILTON, *The Book of Genesis*, chap. 1-17; Grand Rapids, 1990, p. 191; sur Gn 2-3 et l'origine du vêtement dans la Bible, cf. A. CRAS, *La symbolique du vêtement* ..., p. 66-78.

⁸⁶⁵ Cit. de Jean Chrysostome, *Homélie sur la Genèse*, 16,15 (PG, 53, 131), in André GUINDON, « Pour une éthique du vêtement ou de la nudité », *LTP*, vol. 50, n° 3, 1994, p. 562.

tement de gloire. Le Midrash *Nombres Rabba* 4,8 n'hésite pas à identifier l'habit d'Adam avec celui du grand prêtre. Le Midrash *Genèse Rabba* 20,12 expliquant *Genèse* 3,21 fait appel à un jeu de mots entre vêtement de lumière ('or) et vêtements de peau ('or). La *Mekilta de R. Ismaël* inclut le vêtement d'Adam dans la liste des objets créés avant la création du monde. C'est dire son importance et sa signification toute spéciale. Le Midrash *Pirke de R. Eliézer* décrit le vêtement d'Adam comme une nuée de gloire. Les textes de Qumran évoquent aussi la gloire d'Adam en plusieurs endroits. [...]

La tradition chrétienne reprendra ces réflexions. Jérôme, parlant des vêtements d'Adam, dit qu'il s'agit de vêtements sacerdotaux. D'après la tradition la fonction sacerdotale était assurée par les premiers-nés avant l'élection d'Aaron.

Éphrem dans son commentaire à *Genèse* 2,25 écrit : «Ils étaient nus et n'avaient pas honte à cause de la gloire dont ils étaient revêtus. Quand elle leur fut enlevée par suite de la violation du commandement, ils eurent honte car ils en furent privés.»⁸⁶⁶ »

Au début de la Genèse, l'homme et la femme, par leur faute, ont perdu « la splendeur admirable⁸⁶⁷ », dont ils étaient revêtus ; leurs corps sont devenus « opaques⁸⁶⁸ » et un vêtement de peau, donné par YHWH, couvre désormais leur nudité, leur fragilité. Le vêtement, dont l'archétype a été confectionné par Dieu lui-même, « est désormais le signe d'une dualité : il affirme la dignité de l'homme déchu et la possibilité de revêtir une gloire perdue⁸⁶⁹. »

En *Ex* 28, le Seigneur décrit à Moïse des vêtements aux matériaux précieux, des vêtements de majesté et de gloire dont seront revêtus les prêtres qui officieront le culte dans sa Demeure. Il s'agit des בגדי־קֹדֶשׁ, des « vêtements de sainteté » (cf. *Ex* 28,2.4 et *Lv* 16,4). Cette expression, qui est présente avec l'article : בגדי־הַקֹּדֶשׁ, « les vêtements de la sainteté » en *Ex* 31,10 ; 35,19 ; 39,1.41 ; 40,13, désigne uniquement les vêtements d'Aaron, dans sa fonction de grand prêtre. Parmi les accessoires de ces vêtements sacrés, il y a des pierres, appliquées sur les bretelles de l'éphod et sur le pectoral, sur lesquelles sont gravés les noms des douze tribus d'Israël. Le grand prêtre portera ces noms, sur ses épaules et sur son cœur, pour les présenter devant le Seigneur (cf. *Ex* 28,12.29). Il représentera tout le peuple devant Adonaï. Une lame d'or sur le front indique le choix divin, reposant sur le grand-prêtre : « Consacré au Seigneur ». L'expression קֹדֶשׁ לַיהוָה revient quatre fois dans l'Exode et désigne le sabbat, comme jour consacré au Seigneur (cf. 16,23 et 31,15), et Aaron dans sa fonction de grand-prêtre (cf. 28,36 et 39,30). Moïse devra confectionner des habits de gloire et de majesté pour le grand-prêtre et les prêtres qui seront en contact avec la Présence divine, dans le lieu sacré, couvrant ainsi leur nudité (cf. 28,42). L'homme qui, par la

⁸⁶⁶ Cf. Fr. MANNs, *Saveurs bibliques*, ..., p. 14-17.

⁸⁶⁷ L'expression est de Jean Chrysostome, *Homélie sur la Genèse*, 17,18 (PG, 53, 139), citée par A. GUINDON, « Pour une éthique du vêtement ou de la nudité », ..., p. 560.

⁸⁶⁸ Cf. Fr. MANNs, *Saveurs bibliques*, ..., p. 34.

⁸⁶⁹ E. HAULOTTE, art. « Vêtement », *Vocabulaire de Théologie biblique*, Paris, 1982, col. 1340 ; cité par A. CRAS, *La symbolique du vêtement* ..., p. 75.

faute au jardin d'Eden, s'est retrouvé « nu⁸⁷⁰ » et, donc, privé de la gloire de Dieu qui le revêtait⁸⁷¹, pour s'approcher du sanctuaire où YHWH établira sa demeure, a besoin de revêtir des vêtements précieux qui le couvrent de gloire et de majesté ; et c'est le Seigneur lui-même qui en décrit le prototype. Le Talmud de Babylone, traité *Zébanin* 88b⁸⁷², souligne que les habits du grand prêtre avaient une fonction expiatoire ; il s'agit là d'une fonction éducative pour rappeler au peuple, à travers les habits du Cohen Gadol, les péchés capitaux⁸⁷³ d'Israël.

La figure du grand-prêtre évoque aussi une dynamique biblique : un homme est choisi, comme représentant devant le Seigneur, pour offrir à Dieu un culte au nom du peuple et pour demander le pardon des péchés. C'est le grand-prêtre qui devient, en quelque sorte, un médiateur entre la gloire divine et les fils d'Israël, comme l'atteste ce passage du livre de Ben Sirac, qui fait l'éloge du grand-prêtre Simon, fils d'Onias, qui répara le Temple de Jérusalem (cf. *Si* 50,1-5). Je me permets de citer ce texte dans son intégralité :

*« De quelle gloire il brillait quand il faisait le tour du sanctuaire,
quand il sortait de derrière la voile !
Comme l'étoile du matin au milieu d'un nuage,
comme la lune aux jours où elle est pleine,
comme le soleil resplendissant sur le sanctuaire du Très-Haut,
comme l'arc-en-ciel brillant dans les nuages de la gloire,
comme la fleur des rosiers aux jours du printemps,
comme les lis près des sources d'eau,
comme la végétation du Liban aux jours de l'été,
comme l'encens qui brûle sur l'encensoir,
comme un vase d'or massif orné de toute sortes de pierres précieuses,
comme l'olivier qui fait pousser des fruits,
comme le cyprès qui s'élève jusqu'au nues,
quand il prenait la robe de gloire et revêtait toute sa superbe parure,*

⁸⁷⁰ Pour une réflexion philosophique sur nudité et corps glorieux, cf. Giorgio AGAMBEN, *Nudités*, tr. de l'italien, Payot et Rivages, Paris, 2009.

⁸⁷¹ La *Vie d'Adam et Ève*, un écrit du 1^{er} siècle après J.C., décrit ainsi la stupéfaction d'Ève et l'apostrophe d'Adam à sa femme, après la désobéissance : « Alors mes yeux s'ouvrirent : j'étais nue et privée de la justice dont j'avais été revêtue. Je pleurais et je dis au serpent : "Pourquoi m'as-tu fait cela ? Pourquoi m'as-tu dépouillée de la gloire dont j'étais vêtue ?" Et Adam dit à Ève : "Femme maudite, que t'ai-je fait, pour que tu me dépouilles de la gloire de Dieu ?" », cité par E. HAULOTTE, in *Symbolique du vêtement selon la Bible*, ..., p. 187.

⁸⁷² Cf. <http://www.akadem.org/medias/documents/habits-Cohen-Doc1.pdf>

⁸⁷³ Les habits des prêtres et du grand prêtre ont aussi une fonction de réparation des fautes du peuple : l'instinct de dépravation sexuelle (les caleçons), d'assassinat (la tunique), l'expiation des mauvaises pensées (la ceinture), l'orgueil (le turban blanc), le manteau azur du grand prêtre (les dangers de la parole), l'éphod (le péché d'idolâtrie), le pectoral (les injustices), le diadème (le mépris des autres). Pour tous ces éléments, cf. la conférence en ligne de O. CHERKI, *Retrouver un imaginaire de sainteté*, http://www.akadem.org//sommaire/paracha/5767/parachat-hachavoua-5767/tetsave-retrouver-un-imaginaire-de-saintete-21-01-2007-6847_4314.php

*quand il montait au saint autel, il remplissait de gloire l'enceinte du sanctuaire;
 quand il recevait les parts de la main des prêtres, debout lui-même près du foyer de l'autel,
 ses frères autour de lui formaient une couronne comme des plants de cèdre sur le Liban,
 et l'entouraient comme des troncs de palmiers, tous les fils d'Aaron dans leur gloire,
 avec l'offrande du Seigneur en leurs mains, devant toute l'assemblée d'Israël ;
 il remplissait les fonctions liturgiques à l'autel
 et disposait l'offrande du Très-Haut, du Dieu souverain ;
 il étendait la main sur la coupe et versait la libation du sang de la grappe,
 il la répandait à la base de l'autel, parfum apaisant pour le Très-Haut, Roi de l'univers.
 Alors les fils d'Aaron poussaient des cris, sonnaient de leur trompette de métal battu
 et faisaient entendre un grand bruit, en mémorial devant le Très-Haut.
 Alors tout le peuple, ensemble, tout de suite, tombait la face contre terre
 pour adorer son Seigneur, le Dieu souverain, le Dieu Très-Haut.
 Et les chantres le louaient de leurs voix ;
 dans une clameur immense la mélodie se faisait douce.
 Et le peuple suppliait le Seigneur Très-Haut, en prière devant le Miséricordieux
 jusqu'à ce que fût achevée la cérémonie du Seigneur et terminée sa liturgie.
 Alors il redescendait et élevait les mains sur toute l'assemblée des fils d'Israël,
 pour donner de ses lèvres la bénédiction du Seigneur
 et avoir l'honneur de prononcer son nom.
 Et pour la seconde fois tous se prosternaient
 pour recevoir la bénédiction de la part du Très-Haut. » (Si 50,5-21 TOB)*

Comme le souligne Alban Cras, « le grand prêtre représente le peuple tout entier quand, splendidement vêtu, il se tient sur le parvis du Temple, face au peuple, comme l'Ange se tenait debout devant la cour céleste, portant sur ses vêtements les signes de toute la création et reproduisant dans la liturgie l'ordre divin⁸⁷⁴. » Le grand-prêtre prêtre ressemble ici à la Sagesse elle-même : comme elle, il est comparé aux arbres de la Création (cf. *Si* 24,13-17 et 50,8-12). La gloire resplendissante du prêtre n'est qu'un reflet de la gloire du Seigneur⁸⁷⁵. Le grand-prêtre est aussi serviteur de Dieu et sauveur du peuple selon la description que le livre de la Sagesse fait d'Aaron⁸⁷⁶ :

*« Certes l'expérience de la mort atteignit aussi les justes
 et une multitude fut massacrée au désert, mais la colère ne dura pas longtemps.
 En effet un homme irréprochable se hâta pour les protéger :
 muni des armes propres à son ministère, la prière et l'encens qui apaise.
 Il affronta la fureur et mit fin à la calamité, montrant qu'il était bien ton serviteur.
 Il triompha du courroux, non par la force physique ou l'efficacité des armes,
 mais c'est par la parole qu'il maîtrisa l'exécuteur du châtiment,
 en rappelant les serments et les alliances patriarcales.
 Alors déjà les cadavres s'entassaient, il s'interposa, brisa l'assaut
 et lui barra le chemin qui menait aux vivants. »*

⁸⁷⁴ Cf. A. CRAS, *La symbolique du vêtement ...*, p. 55-56.

⁸⁷⁵ Cf. E. HAULOTTE, *Symbolique du vêtement selon la Bible, ...*, p. 184.

⁸⁷⁶ Cf. A. CRAS, *La symbolique du vêtement ...*, p. 56.

*Sur la longue robe de l'éphod était figuré l'univers entier,
les noms glorieux des pères étaient gravés sur les quatre rangées de pierres
et ta majesté sur le diadème de sa tête. » (Sg 18,20-24 TOB)*

Ces textes sont les témoins de la grande gloire attribuée à Aaron et ensuite au grand-prêtre, lorsqu'il officiait au Temple. Mais cette gloire est humaine et éphémère ; elle n'est que le signe d'une gloire à venir et tous les textes, auxquels nous nous sommes référés, trouveront leur ultime accomplissement dans l'avènement du « Seigneur de la gloire » (cf. *1Co* 2,8 ; *Jc* 2,1) :

« Lorsque le Christ viendra, Adam retrouvera son vêtement de gloire. En d'autres termes, le Christ par sa descente aux enfers fait retrouver à l'homme sa vocation liturgique. C'est dans le baptême que le vêtement de lumière lui est redonné. Auparavant le Christ, dans sa transfiguration, lorsqu'il apparut avec ses vêtements blancs, s'était présenté comme le nouvel Adam. [...] Si le croyant accepte sa vocation de prêtre du cosmos, ilensemencera la culture et la transformera par la lumière du Thabor⁸⁷⁷. »

Un lieu consacré par la gloire (Ex 29,43)

Après la description des vêtements du grand-prêtre et des prêtres, le Seigneur détaille le rituel de la consécration des prêtres, puis de l'autel. Suit la description de l'holocauste quotidien : YHWH demande d'offrir sur l'autel deux agneaux, un le matin, l'autre à la tombée du soir. Il s'agit d'un holocauste quotidien et perpétuel, qui sera offert à l'entrée de la Tente de la Rencontre. Ce lieu sera consacré par la gloire de YHWH (cf. v. 43).

Avant d'analyser la péricope en question, il nous paraît important pour notre propos de regarder de plus près le modèle de la Demeure. En effet, dans la deuxième théophanie au Sinai, YHWH fait contempler à Moïse le *mishkan*, lui donnant des ordres très précis pour la construction de ce lieu qui sera habité par la gloire divine. Il nous paraît donc très important de regarder de près aux passages qui décrivent le sanctuaire, la tente et la demeure.

- Le sanctuaire

Aux chapitres 25-26, le Seigneur montre à Moïse non seulement le modèle de la Demeure, תְּבִנֵית הַמִּשְׁכָּן (cf. 25,9), mais aussi le modèle de tous les objets qui seront employés dans ce lieu sacré. Tout d'abord, Dieu donne à Moïse l'ordre de construire un sanctuaire avec tous les matériaux que les fils d'Israël auront donné comme contribution :

⁸⁷⁷ Cf. Fr. MANNIS, *Saveurs bibliques*, ..., 1994, p. 17.

<p>WTT Ex 25,8</p> <p>וַעֲשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם</p>	<p>et ils feront pour moi un <i>lieu saint</i> et <i>je demeurerai</i> au milieu d’eux.</p>
--	---

Le terme מִקְדָּשׁ, « lieu sacré, lieu saint, sanctuaire », apparaît ici pour la deuxième et dernière fois dans l’Exode. La première occurrence du mot se rencontre dans le chant d’exultation de Moïse, après le miracle de la mer, en Ex 15,17 : on chante au sanctuaire que les mains d’Adonāi ont préparé. Ce sanctuaire sera le lieu où YHWH demeurera au milieu des enfants d’Israël. Mais, dès la sortie d’Égypte, une question, qui est presque une provocation, habite les Israélites : « Est-ce que YHWH est-il au milieu⁸⁷⁸ de nous, ou pas ? » (cf. Ex 17,7).

La construction de ce lieu saint semble être la réponse du Seigneur à cette question. YHWH dit à Moïse qu’Il va lui montrer le modèle du מִשְׁכָּן, de la « Demeure » ; plus loin le Seigneur parlera de la « Tente de la Rencontre », אֹהֶל מוֹעֵד, (27,21).

- La demeure et la tente

Le terme מִשְׁכָּן, indiquant le sanctuaire des Israélites au désert, apparaît pour la première fois en Ex 25,8 et, dans les chapitres 25-40, on compte 58 occurrences de ce mot. Le terme אֹהֶל, « tente », revient 62 fois dans le récit exodique pour désigner, presque exclusivement, la Tente de Rencontre, à l’exception de 16,16 et 18,7 où le terme sert à désigner le lieu d’habitation des Israélites et de Moïse au désert⁸⁷⁹. Dans la suite du récit, le mot indiquera toujours la tente qui recouvre la Demeure. Uni au substantif מוֹעֵד, « temps fixé », mais aussi « réunion », le mot va former la chaîne construite אֹהֶל מוֹעֵד, « Tente de Rencontre » (TOB) ou « du Rendez-vous » (BJ, Chouraqui), expression qui, à la fin du livre, est employée comme synonyme de la « Demeure ».

On assiste, en effet, tout au long des chapitres 26-40, à un rapprochement de ces deux termes, par la mise en œuvre, de la part des auteurs ou des rédacteurs de ces chapitres, d’une figure de style : la synecdoque. Au chapitre 26, YHWH donne la description des matériaux qui vont com-

⁸⁷⁸ L’auteur de ce texte emploie ici la préposition בְּקִרְבּוֹ, « au milieu, dans », qui est apparue déjà en Ex 8,18 (cf. aussi 34,9), signalant la présence de YHWH au milieu du pays d’Égypte. Lorsque l’auteur de l’Exode parle de la présence de YHWH au milieu des Israélites, il emploie la préposition avec pronom suffixe : בְּתוֹכָם, « au milieu d’eux » (cf. aussi l’apparition de YHWH au milieu du buisson (Ex 3,2.4) et encore Ex 25,8 ; 29,45.46 ; Nb 5,3). Le texte exodique semble suggérer qu’il y a deux « milieux » : YHWH est présent « au milieu », mais ce « milieu » ne correspond pas avec celui des Israélites. L’expression בְּתוֹכָם בְּשָׁכַנְתִּי, « et j’habiterai au milieu d’eux », se rencontre encore en Ez 43,9. En Ez 34,24, c’est David qui sera le prince « au milieu » du peuple. Le prophète Ézéchiël parle lui aussi du sanctuaire que YHWH mettra « au milieu » des Israélites pour toujours (cf. 37,26.28).

⁸⁷⁹ On traitera plus loin les occurrences du mot qui apparaissent au chapitre 33 et qui posent un problème d’identification de la tente en question.

poser la Demeure : elle sera constituée de dix toiles de lin retors, ornés de chérubins brodés sur les toiles ; ces tissus couvriront la structure de la Demeure, composée de planches de bois d’acacia, couvertes d’or (cf. 26,15-30). Les planches seront fixées dans des « socles », אֲדָנִים, en argent, qui vont constituer la base de la Demeure. Dans ce chapitre, le terme מִשְׁכָּן, « demeure », revient 16 fois, alors que le mot אֹהֶל, « tente », revient 7 fois. Au v. 7, Dieu signale que onze toiles de poils de chèvres serviront comme « tente » sur la Demeure. Comme protection de la tente, il y aura encore une couverture (cf. 26,14 ; 35,11 ; 39,34 ; 40,19). Cet ensemble de toiles couvrira la Demeure⁸⁸⁰. Soit la Tente, soit la Demeure, auront une caractéristique commune : elles seront un tout. Même formées de plusieurs éléments, unis par des anneaux, la Demeure et la Tente formeront une unité : elles seront הֶחָדָשׁ, « une seule chose » (pour la Demeure, cf. 26,6 et 36,13 ; pour la tente, cf. 26,11 et 36,18). Le rapprochement des deux mots va continuer au chapitre 36, pour s’achever dans les deux derniers chapitres du livre.

En Ex 27,21, apparaît pour la première fois la chaîne construite אֹהֶל מוֹעֵד, « Tente de la Rencontre », dont on compte 34 occurrences dans cette partie du livre. Et c’est aux chapitres 39 et 40, lorsque l’ouvrage est terminé, que les deux termes, Demeure et Tente de la Rencontre, vont désigner indifféremment le sanctuaire portatif du désert, que YHWH a montré à Moïse sur la montagne et que des artisans habiles ont réalisé avec les contributions des Israélites :

<p>WTT Ex 39,32</p> <p>וַתְּכַל כָּל־עֲבֹדַת מִשְׁכַּן אֹהֶל מוֹעֵד וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה בְּן עֶשׂוֹ</p>	<p>Et fut achevé tout le travail <i>de la Demeure de la Tente de la Rencontre</i>, et les fils d’Israël firent tout comme avait ordonné YHWH à Moïse, ils firent ainsi.</p>
---	---

Roland de Vaux affirme que la notion de sanctuaire « préfabriqué » se « heurte à la notion de tente, qui était ancrée dans la tradition et que les auteurs de cette description n’ont pas pu évincer. » Mais, selon ce que nous avons démontré plus haut, il nous paraît plus probable que les rédacteurs bibliques, dans l’œuvre de tissage de leurs sources (traditionnellement nommées E et P), aient rapproché ces deux réalités, pour en faire une seule entité. Le lieu saint est appelé « Demeure », mais aussi « Tente de la Rencontre », à partir de la matière, les tentes de tissus et de poils de chèvres, qui recouvrent la Demeure. L’expression מִשְׁכַּן אֹהֶל מוֹעֵד, « la Demeure de la Tente de la Rencontre⁸⁸¹ », qui semble être un peu forcée, pourrait être, à mon avis, le témoin de ce travail

⁸⁸⁰ La tradition sacerdotale donne une longue description de la Demeure (cf. Ex 26 et 36,8-38). Pour un bref aperçu de cette description de la Demeure, qui est conçue comme un temple démontable, cf. Roland DE VAUX, *Les Institutions de l’Ancien Testament*, vol. II, Paris, Cerf, 1982, p. 124.

⁸⁸¹ Le traducteur LXX parle uniquement de la « tente » ou de la « tente du témoignage », en grec ἡ σκηνή, ἡ σκηνή τοῦ μαρτυρίου. Ce génitif qui détermine la tente, caractérise aussi les « tablettes » (31,18 ; 32,15) et le « coffre » (25,22 ; 26,33.34 ; 40,3.5.21), dans lequel seront placés les tables de la Loi. Le TM mentionne une seule fois la « Demeure du témoignage », מִשְׁכַּן הָעֵדוּת (38,21 ; cf. 37,19 LXX).

réductionnel (cf. aussi *Ex* 40,2.6.29 ; *1Ch* 6,17). Cette opération de tissage des sources tient aussi compte des traditions plus anciennes, insistant sur la Tente comme lieu de la consultation de YHWH, le Dieu d'Israël. Roland de Vaux écrit à ce propos :

« ... au désert les Israélites avaient comme sanctuaire une tente, qui est devenue, sous l'influence de la Vulgate, le Tabernacle de la littérature chrétienne. Cette Tente est appelée en hébreu *'ohèl mô'éd*, la Tente de Réunion, ou de Rencontre, ou de Rendez-vous. C'est en effet le lieu où Yahvé s'entretient avec Moïse "face à face", *Ex* 33,11, lui parle "bouche à bouche", *Nb* 12,8. Ces textes appartiennent à la tradition la plus ancienne, qui insiste sur le rôle de la Tente dans les oracles : quiconque voulait "consulter Yahvé" se rendait à la Tente, où Moïse lui servait d'intermédiaire auprès de Dieu, *Ex* 33,7. La tradition sacerdotale garde le même nom, avec le même sens : la Tente de Réunion est le lieu de la "rencontre" avec Moïse et le peuple d'Israël, *Ex* 29,42-43 ; 30,36. Mais cette tradition l'appelle avec prédilection la Demeure, *miš-kan*, un terme qui paraît avoir désigné premièrement l'habitation temporaire du nomade [...]. Les récits sacerdotaux ont choisi ce mot archaïque pour exprimer le mode d'habitation sur terre du Dieu qui réside au ciel. Ils préparaient la doctrine juive de la Shekinah⁸⁸². »

C'est en ce lieu, construit selon un modèle céleste, que YHWH a choisi de demeurer au milieu des fils d'Israël.

Cf. BA II, *L'Exode*, p. 43-44. En hébreu, on peut constater un jeu phonétique sur מוֹעֵד, « rencontre », et תְּעוּדָה, « témoignage ».

⁸⁸² L'auteur fait aussi allusion au prologue de l'évangile de Jean, qui emploie le verbe σκηνώω, pour dire que le Verbe s'est fait chair et qu'Il « a dressé une tente parmi nous » (*Jn* 1,14). Cf. R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, vol. II, ..., p. 123. Pour décrire l'intervention de YHWH dans l'histoire, les Targums, évitant un langage direct, emploient les termes : *Memra*, qui correspond à *parole*, *Yekara*, pour dire la gloire et *Shekinah*, pour indiquer la présence divine. Par exemple, le texte d'*Ex* 25,8, « afin que je demeure au milieu de vous », est ainsi traduit : « afin que je fasse demeurer ma Shekinah au milieu de vous » ; et le passage d'*Is* 57,17 : « Je me suis caché », est rendu ainsi : « J'ai fait partir ma Shekinah. » Le mot *Shekinah* ne traduit pas le *kabod* ; en fait, une seule fois, dans les Targums, *kabod* est rendu par *Shekinah* (*Za* 2,9). Le Targum de *Lv* 26,12 cumule les deux expressions : « Je placerai au milieu de vous la gloire de ma Shekinah », marquant ainsi une distinction entre les deux termes. Sur ce point, cf. A. M. RAMSEY, *La gloire de Dieu ...*, p. 20-21. Dans le *Targoum Neofiti*, l'expression « Gloire de la Shekina de YHWH » ou bien les tournures « Gloire de ma (ta, sa) Shekina » apparaissent avec une fréquence impressionnante et indiquent la Gloire de la Présence divine ; sur ce point, cf. D. MUÑOZ LÉON, « Verbo, Gloria, y Shekina en la liturgia Judía y en la literatura Rabiinica », *Palabra y Gloria. Excursus en la Biblia y en la Literatura Interstamentaria*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983, p. 23-25 et p. 381-419. Du même auteur, cf. *Gloria de la Shekina en los Targumim del Pentateuco*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1977. Sur la Shekinah comme figure féminine, cf. Esther STAROBINSKI-SAFRAN, « La *Chekhina*, figure du féminin », *Quand les femmes lisent la Bible, Pardès*, 2/2007 (N° 43), p. 141-149. L'article est disponible en ligne au lien suivant : <http://www.cairn.info/revue-pardès-2007-2-page-141.htm#no1>.

- « Il sera consacré par ma gloire » (Ex 29,43)

Venons-en maintenant à l'occurrence d'Ex 29,43. Pour bien comprendre ce texte, il est nécessaire de regarder l'ensemble des versets concernant l'autel et le sacrifice perpétuel (cf. 29,38-46). Après avoir décrit le cérémonial de la consécration, c'est-à-dire l'investiture et l'onction d'Aaron et de ses fils comme prêtres, le Seigneur parle de l'holocauste quotidien qui sera offert sur l'autel. Il s'agit de deux agneaux âgés d'un an et offerts au Seigneur, un le matin, l'autre le soir, pour toujours, avec de la farine et une libation de vin. L'holocauste perpétuel est offert à l'entrée de la Tente de la Rencontre. Nous analyserons maintenant de plus près les versets 42 à 46 de ce chapitre. Par souci de brièveté, je ne donnerai pas le texte hébreu et grec, mais uniquement la traduction :

TM – trad. litt.	LXX – trad. BA
<p>⁴² Un holocauste de perpétuité pour vos générations à l'entrée de la <i>tente de rencontre</i> devant YHWH, là je vous rencontrerai pour parler à toi là.</p>	<p>⁴² sacrifice de continuité pour vos générations, aux portes de la <i>tente du témoignage</i>, devant le Seigneur, <i>là d'où je me ferai connaître de toi</i>, afin de te parler.</p>
<p>⁴³ Et je rencontrerai là les fils d'Israël et il sera consacré par <i>ma gloire</i>.</p>	<p>⁴³ Et je te donnerai là des ordres pour les fils d'Israël et je serai sanctifié dans <i>ma gloire</i>.</p>
<p>⁴⁴ Et je consacrerai la tente de la rencontre et l'autel, et je consacrerai Aaron et ses fils, pour agir en prêtres pour moi.</p>	<p>⁴⁴ Et je sanctifierai la tente du témoignage et l'autel, et Aaron et ses fils je les sanctifierai afin qu'ils exercent pour moi la prêtrise.</p>
<p>⁴⁵ Et je demeurerai au milieu des fils d'Israël et je serai pour eux Dieu.</p>	<p>⁴⁵ Je serai invoqué au milieu des fils d'Israël et je serai leur Dieu,</p>
<p>⁴⁶ Et ils connaîtront que moi YHWH, leur Dieu, qui les ai fait du pays d'Égypte pour que je demeure au milieu d'eux moi YHWH, leur Dieu.</p>	<p>⁴⁶ Et ils connaîtront que je suis le Seigneur, leur Dieu, qui les ai fait sortir du pays d'Égypte pour être invoqué par eux et pour être leur Dieu⁸⁸³.</p>

On remarque plusieurs écarts entre le texte hébreu et la traduction grecque.

Au verset 42, on repère deux divergences : a) la première concerne l'expression « tente du témoignage », σκηνή τοῦ μαρτυρίου, qui est habituelle en grec pour traduire l'expression hébraïque « tente de la rencontre⁸⁸⁴ » ; b) la deuxième concerne une phrase entière : « là d'où je me ferai connaître de toi » (LXX) au lieu de : « là où je me rencontrerai avec vous » (TM) ; cette disparité des versions « provient d'une métathèse : l'hébreu 'iwwā'ēd est lu 'iwwādē' ; on passe de la rencontre à la révélation », (cf. aussi Ex 30,6.36 et Nb 17,1) ; le traducteur a probablement ap-

⁸⁸³ Dans ces deux derniers versets, le traducteur LXX a rendu le verbe « demeurer » par « être invoqué », ce changement veut probablement éviter un anthropomorphisme. Cf. BA II, L'Exode, p. 303.

⁸⁸⁴ Cf. BA II, L'Exode, note au v. 27,21, p. 280.

porté ces modifications de façon intentionnelle, « le thème de la révélation étant probablement plus adapté que celui de la rencontre à la mentalité hellénistique⁸⁸⁵. » Rachi commente ainsi le TM : « *Là je rencontrerai* : Je me fixerai une rencontre avec eux pour leur parler, à la manière d'un roi qui fixe un lieu de rencontre pour y parler avec ses sujets. »

Au verset 43, on remarque encore deux points de divergences entre les deux versions : a) la LXX fait passer de la rencontre fixée à sa conséquence, « Dieu parle et donne des ordres » ; b) dans le TM, c'est apparemment le tabernacle qui est sanctifié par la gloire : « il sera consacré », alors que la LXX traduit : « Je serai sanctifié » ; le TJ a la même version⁸⁸⁶. Cet écart textuel pose question. Comment interpréter la traduction grecque : « et je serai sanctifié dans ma gloire » ?

Le Seigneur n'est-il pas le Dieu trois fois saint, dont la gloire remplit la terre entière (cf. *Is* 6,3)? A-t-Il besoin d'être sanctifié, alors que la sainteté constitue son être même et que la gloire en est le rayonnement ? On pourrait interpréter cette phrase ainsi : la Tente de la Rencontre témoignera de la sainteté⁸⁸⁷ du Seigneur, lorsqu'elle deviendra le lieu de la manifestation de sa gloire sur la terre. En effet, « la gloire du Dieu qui se dévoile manifeste chaque fois sa sainteté⁸⁸⁸ », et Moïse a chanté, après le miracle de la mer : « qui est comme YHWH, éclatant en sainteté ? » (cf. *Ex* 15,11).

On pourrait encore se demander : le texte, dont la LXX est le témoin, est-il antérieur au TM ? Dans l'éventualité d'une réponse affirmative, on pourrait supposer la modification postérieure d'un texte plus ancien, « je serai consacré » en « il sera consacré », pour rendre plus compréhensible au lecteur un verset à l'interprétation ardue. Alors, le verset 44 serait une explication du verset précédent : « *et je sanctifierai la tente du témoignage et l'autel, et Aaron et ses fils je les sanctifierai* ». Pour Rachi c'est bien le tabernacle qui sera sanctifié par la gloire, « car ma chekhina y résidera ». Balthasar signale une « circumcession » entre la gloire et la sainteté, apparaissant en ce que « Dieu consacre la Tente de la Réunion par son *kabod* : “Ce lieu sera consacré par ma gloire” (*Ex* 29,43)⁸⁸⁹. »

Dans le TM, le mot gloire est écrit en hébreu dans sa forme défective (sans le *waw*) : בְּכְבוֹדִי, « dans ma gloire », c'est la gloire que le Seigneur manifeste aux hommes : elle repose dans un lieu

⁸⁸⁵ Cf. BA II, *L'Exode*, p. 303.

⁸⁸⁶ « Et je serai sanctifié ». Cf. BA II, *L'Exode*, p. 303.

⁸⁸⁷ Le thème de la sainteté est absent du livre de la Genèse ; le terme כָּדֵשׁ, « saint », apparaît pour la première fois en *Ex* 3,5 au moment de la théophanie du buisson ; dans ce deuxième livre de la Bible, la racine revient 102 fois. Pour les statistiques, cf. H.-P. MÜLLER, « כָּדֵשׁ qdš santo », *DTAT*, t. 2, col. 534.

⁸⁸⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *La gloire et la Croix, ..., Ancienne Alliance, ...*, p. 17. En *Nb* 20,13 la manifestation de la sainteté de YHWH est liée à l'apparition de la gloire divine qui sauve et juge en même temps. Cf. aussi H.-P. MÜLLER, « כָּדֵשׁ qdš santo », *DTAT*, t. 2, col. 538-539.

⁸⁸⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *La gloire et la Croix, ..., Ancienne Alliance, ...*, p. 59-60.

circonscrit, la Tente, en s’adaptant à la perception que l’homme peut en avoir. Il s’agit, en quelque sorte, d’une manifestation « amoindrie », car on ne peut percevoir, ici sur terre, l’immensité de la gloire divine.

- Les cinq occurrences du verbe שָׁכַן dans l’Exode

En *Ex* 29,45-46 on peut apercevoir, comme nous l’avons déjà mentionné plus haut à propos d’*Ex* 24,16 et 25,8-9, l’intention du traducteur LXX d’éviter le sens propre du verbe שָׁכַן, « demeurer ». La signification fondamentale du verbe שָׁכַן est celle de « dresser⁸⁹⁰ », « planter », d’où les sens dérivés de « dresser une tente », dans la période nomade, puis « demeurer », « habiter », « résider ». Contrairement à ce que l’on pourrait penser, ce verbe apparaît, dans l’Exode, seulement 5 fois⁸⁹¹, alors que le mot מְשָׁכֵן, « demeure », y apparaît 62 fois, constituant ainsi un des leitmotivs du livre. Il nous paraît digne d’intérêt de regarder de plus près à ces cinq occurrences verbales, car elles vont nous dévoiler l’intention intime du Seigneur :

<p>^{WTT} Ex 24,16 וַיִּשְׁכַּן כְּבוֹד־יְהוָה עַל־הַר סִינַי וַיִּכְסְהוּ הָעֲנָן שֵׁשֶׁת יָמִים וַיִּקְרָא אֶל־מֹשֶׁה בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִתּוֹךְ הָעֲנָן</p>	<p><i>Et demeura la gloire de YHWH sur le mont Sinaï et la nuée le couvrit six jours, et Il appela vers Moïse, au jour le septième, du milieu de la nuée.</i></p>
<p>^{WTT} Ex 25,8-9a וַעֲשׂוּ לִי מִקֹּדֶשׁ וַשְׁכַּנְתִּי בְּתוֹכְכֶם [...] אֲנִי מְרַאֶה אוֹתְךָ אֵת תְּבִנַת הַמִּשְׁכָּן</p>	<p>Et ils feront pour moi un lieu saint <i>et je demeurerai au milieu d’eux</i> et moi faisant voir à toi le modèle de la <i>demeure</i>.</p>
<p>^{WTT} Ex 29,45 וַשְׁכַּנְתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים</p>	<p><i>Et je demeurerai au milieu des fils d’Israël</i> Et je serai pour eux Dieu.</p>
<p>^{WTT} Ex 29,46 וַיֵּדְעוּ כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְשֹׁכְנֵי בְּתוֹכְכֶם אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם</p>	<p>Et ils connaîtront que moi YHWH leur Dieu qui les ai fait sortir du pays d’Égypte pour que <i>je demeure au milieu d’eux,</i> moi YHWH, leur Dieu.</p>
<p>^{WTT} Ex 40,35 וְלֹא־יָכַל מֹשֶׁה לָּבוֹא אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד כִּי־שָׁכַן עָלָיו הָעֲנָן וַיִּכְבֹּד יְהוָה מְלֵא אֶת־הַמִּשְׁכָּן</p>	<p>Et Moïse ne put venir vers la Tente de Rencontre <i>car sur elle demeurerait la nuée</i> <i>et la gloire de YHWH remplissait la Demeure.</i></p>

⁸⁹⁰ Cf. M. GÖRG « שָׁכַן *šākan* », *GLAT*, vol. IX, 2009, col. 290-303.

⁸⁹¹ Un mot de la même racine se rencontre déjà en *Ex* 12,4 pour indiquer « l’habitant », « le voisin ».

Ces cinq occurrences du verbe sont très significatives. Dans la première et la dernière, le verbe a pour sujet la gloire, puis la nuée. En 24,16, le « k^ebod YHWH » demeure sur le Sinaï, alors que la nuée couvre la montagne. En 40,35, la nuée demeure sur la Tente de la Rencontre pour signaler la présence de la gloire de YHWH emplissant la Demeure. Dans les deux versets, la nuée est présentée dans sa double fonction de voiler ou d'ombrager, comme l'a compris le grec : « et la nuée recouvrit la montagne » (24,15) ; « et la nuée recouvrit la tente du témoignage... » et « étendait son ombre sur elle⁸⁹² » (cf. 40,34.35).

Nous avons déjà vu qu'en 25,8-9a le Seigneur a parlé à Moïse pour ordonner la construction d'un lieu saint, qui sera le lieu de sa Présence : « *et je demeurerai* au milieu d'eux ». Dans ce texte, on ne mentionne pas la gloire divine, mais YHWH affirme avec décision sa volonté d'habiter au milieu des fils d'Israël. Cette inhabitation se réalisera à travers la construction d'un sanctuaire, selon le modèle que YHWH a fait contempler à Moïse. L'affirmation « *je demeurerai* » du v. 8 est étroitement liée au mot מִשְׁכָּן, « demeure », du v. 9. La Demeure, מִשְׁכָּן, terme qui, en hébreu, dérive de la même racine verbale, va être le lieu où YHWH « *demeurera* », selon son affirmation : « *et Je demeurerai* », וְשָׁכַנְתִּי.

Aux v. 45-46 du chapitre 29, où il est question de la consécration de la Tente de la Rencontre, le verbe, qui apparaît sous deux formes (un accompli *qal* avec *waw* conversif et un infinitif construit), est lié au contraire à l'expression אֹהֶל מוֹעֵד, la Tente de la Rencontre. L'auteur insiste sur cette présence du Seigneur dans la Tente de la Rencontre : ce Dieu, qui « *demeurera* » au milieu des fils d'Israël dans la Tente de la Rencontre, c'est YHWH, le Seigneur qui les a fait sortir du pays de l'esclavage et qui est désormais « leur Dieu » à jamais. La formule est répétée trois fois : « *et je serai pour eux Dieu* » (v. 45), « moi, YHWH, leur Dieu » (v. 46, 2 x). Dans ce chapitre 29, où l'expression « Tente de la Rencontre » revient sept fois, le rapprochement avec la Demeure, dont nous avons parlé plus haut, se fait par l'emploi du verbe « *demeurer* ». La Tente et la Demeure vont constituer ce lieu saint, où le Seigneur résidera au milieu des Israélites.

Dans la Bible, la forme verbale וְשָׁכַנְתִּי, « *et je demeurerai* », que nous avons rencontrée en *Ex* 25,8 et 29,45, est rare. Elle revient en tout 7 fois. On la retrouve encore en *IR* 6,13 ; *Ez* 43,9 et *Za* 2,14-15 ; 8,3. La promesse exprimée dans ces textes est une reprise de la formule exodique : YHWH déclare qu'Il *demeurera* au milieu d'Israël. Dans le livre des Rois, le Seigneur adresse une parole à Salomon, qui a entrepris la construction du Temple : « *Et je demeurerai* au milieu des fils d'Israël et je n'abandonnerai pas mon peuple Israël. » Cette promesse est liée à l'exhortation du Seigneur au fils de David de marcher dans ses lois et de garder ses commandements. C'est au

⁸⁹² Cf. BA II, *L'Exode*, p. 249 et 376-377.

moment de la déposition du coffre de l'alliance⁸⁹³ dans le Temple que la gloire de YHWH prendra possession de cette Maison construite par Salomon à l'honneur de son Dieu. Le texte mentionne la nuée et la gloire comme jadis au désert : nuée et gloire emplissent la Maison du Seigneur et sont le signe de sa présence mystérieuse⁸⁹⁴.

Au chapitre 43,1-12, le prophète Ézéchiël décrit le retour de la gloire de YHWH dans le temple futur : *la gloire de YHWH* entre dans la Maison et la remplit (cf. v. 4-5), puis une voix retentit : « Fils d'homme, c'est le lieu de mon trône et le lieu de la plante de mes pieds, là où *je demeurerai* (וְשָׁכַנְתִּי) au milieu des fils d'Israël pour toujours ... et *je demeurerai* (וְשָׁכַנְתִּי) au milieu d'eux pour toujours. » La gloire de YHWH emplissant le Temple nouveau est, aussi dans ce texte d'Ézéchiël, signe de la présence du Seigneur au milieu de son peuple, exprimée par les deux emplois du verbe.

La même forme verbale du verbe שָׁכַן se rencontre ensuite chez le prophète Zacharie, quand, par l'entremise du prophète, le Seigneur adresse des oracles à Jérusalem, appelée également « fille de Sion » (cf. *Za* 2,14.15 ; 8,3). On repère d'abord, en 2,9, une promesse dont les mots utilisés nous renvoient à la théophanie du buisson en *Ex* 3⁸⁹⁵ et à la gloire exodique, signalant la présence du Seigneur sur la montagne de Dieu, puis dans la Demeure :

« et moi *je serai* pour elle⁸⁹⁶ une muraille de feu
et, en gloire, *je serai* au milieu d'elle⁸⁹⁷. »

Cette promesse sera rendue plus explicite aux v. 14-15 :

« Pousse des cris et réjouis-toi, fille de Sion,
car me voici venant *et je demeurerai au milieu de toi*, oracle de YHWH ;
et des nations nombreuses s'adjoindront à YHWH ce jour là et ils seront pour moi un peuple,
et je demeurerai au milieu de toi et tu connaîtras que YHWH des armées m'a envoyé vers toi. »

Ce serment sera réitéré encore une fois par le Seigneur, au chapitre 8 ; il s'agit toujours d'un oracle prophétique :

« Ainsi a dit YHWH : Je reviens à Sion et *je demeurerai au milieu de Jérusalem*.
Et Jérusalem sera appelée la ville de la vérité et la montagne de YHWH des armées,
la montagne de la sainteté. » (*Za* 8,3).

⁸⁹³ Ce passage mentionne, lui aussi, la Tente de la Rencontre.

⁸⁹⁴ En *1R* 8,10-11, l'auteur semble indiquer une seule et même réalité, la nuée paraît être le signe de la manifestation de la gloire.

⁸⁹⁵ Voici la note de la TOB à ce verset : « Allusion à *Ex* 3,12.14, où Dieu s'engage à être lui-même à l'œuvre pour accomplir le salut. C'est cette promesse qu'il renouvelle ici. [...]. Les mentions du rempart de feu et de la gloire renvoient de même à l'Exode. »

⁸⁹⁶ Il s'agit ici de Jérusalem, qui sera une ville ouverte, abritant au milieu d'elle une grande quantité d'hommes et d'animaux (cf. *Za* 2,8).

⁸⁹⁷ Le terme כְּבוֹד, « gloire » se retrouve encore en 2,12.

Le mont Sion est défini ici הַר־יְהוָה צְבָאוֹת, « montagne de YHWH des armées » mais aussi הַר הַקְּדוֹשׁ, « montagne de sainteté » ; cette dernière expression rappelle au lecteur l'ordre du Seigneur à Moïse de consacrer le mont Sinai (cf. *Ex* 19,23), mais surtout l'ode d'*Ex* 15 qui psalmodie le sanctuaire que YHWH fera de ses propres mains sur la montagne⁸⁹⁸ de son héritage (cf. v. 17). Quelques versets plus loin, un autre oracle, employant le même vocabulaire qu'en *Za* 8,3, parle du retour du peuple dans la ville aimée. Le retour du Seigneur à Sion sera le signe avant-coureur du retour de son peuple :

« Me voici sauvant mon peuple depuis le pays du levant et le pays du soleil couchant et je le ferai revenir et ils demeureront au milieu de Jérusalem et ils seront un peuple pour moi et je serai pour eux Dieu, en vérité et en justice » (*Za* 8,7-8).

Dans tous ces textes, où revient la forme verbale וְשָׁכַנְתִּי, « et je demeurerai », on doit signaler des liens textuels extrêmement significatifs avec le livre de l'Exode et, tout particulièrement, avec la mention de la gloire de YHWH. Cette gloire, manifestant le Seigneur, est le signe de sa présence, de « son demeurer », au milieu des fils d'Israël et au milieu de Jérusalem.

Une autre occurrence de ce verbe attire notre attention. En *Jr* 7,7 apparaît la forme verbale וְשָׁכַנְתִּי, il s'agit d'un accompli *piel*, forme factitive du verbe, avec *waw* conversif, le verset affirme « et je vous ferai demeurer en ce lieu ». Dans un texte non vocalisé, ce verbe est presque identique aux sept occurrences, dont il a été question plus haut, et on pourrait traduire, suivant la TOB : « je pourrai alors habiter⁸⁹⁹ avec vous en ce lieu, dans le pays que j'ai donné à vos pères depuis toujours et pour toujours. » Ce vœu du Seigneur d'habiter au milieu des Israélites dans le Temple, mais aussi de les faire demeurer pour toujours en ce lieu, est lié à l'appel pressant à mener une conduite intègre, à rendre « bons vos chemins », n'opprimant pas l'orphelin, ni la veuve, et ne répandant pas du sang innocent.

Le Seigneur, le roi de la gloire, מְלֹךְ הַכְּבוֹד (cf. *Ps* 24,7-10), est présent au Temple, mais seulement l'homme qui marche dans ses voies, l'homme au comportement irréprochable, peut monter à la montagne de YHWH et se tenir debout dans son sanctuaire (cf. *Ps* 24,3). La gloire de YHWH (cf. *Ex* 40,35ss) se présente donc comme une réalité substantielle, comme une sorte de « matière » concrète, compatible avec les hommes marchant sur les chemins du Seigneur, mais incompatible avec ceux qui s'en éloignent. La gloire est liée à une vitale expérience des voies de Dieu, qui rend apte, compatible, à l'accueillir.

⁸⁹⁸ L'expression הַר־יְהוָה, « montagne de YHWH », se retrouve encore en *Gn* 22,14 ; *Ps* 24,3 ; *Is* 2,3 ; 30,29 ; *Mi* 4,2. Dans l'Exode, on parle plutôt de la « montagne de Dieu », הַר הָאֱלֹהִים, en *Ex* 3,1 ; 4,27 ; 18,5 ; 24,13 ; cf. *1 R* 19,8.

⁸⁹⁹ Le TM, (à part quelques mss) suivi par la LXX, a les voyelles de la forme factitive du verbe : vous faire habiter. Avec Aquila et la Vulgate, la TOB comprend la forme simple : *habiter*. Cf. note TOB à *Jr* 7,3.7. BJ, Segond et Chouraqui traduisent : « Je vous ferai (laisserai) demeurer en ce lieu ».

- En guise de conclusion

Voici encore un dernier mot au sujet d'Ex 29,43, ce verset où YHWH promet de consacrer, dans sa gloire, la Tente de la Rencontre, lieu où le Seigneur rencontrera les Israélites et où Il demeurera au milieu d'eux⁹⁰⁰. C'est en manifestant sa gloire sanctifiante que YHWH dévoile son profond désir d'habiter au milieu de son peuple.

Nous sommes arrivés à la fin de cette grandiose vision où YHWH montre à Moïse le modèle de la Demeure et de tout ce qu'elle contiendra. Au chapitre 30, il sera encore question de l'autel de l'encens (Ex 30,1-10), de l'impôt pour le sanctuaire (30,11-16), de la cuve pour les purifications (30,17-21), de l'huile sacrée pour l'onction (30,22-33) et de la fabrication de l'encens (30,34-38). Le chapitre 31, où l'entretien du Seigneur avec Moïse prend fin, relate le choix des deux artisans qui fabriqueront le sanctuaire : il s'agit de Betsaléel,⁹⁰¹ fils d'Ouri, fils de Hour, de la tribu de Juda et Oholiab, fils d'Ahisamak, de la tribu de Dan, comme son aide. Betsaléel est rempli de l'esprit de Dieu, qui le comble de sagesse, d'intelligence et de connaissance, pour acquérir un savoir faire unique : bâtir la Demeure pour le Seigneur. Et à Oholiab, son aide, et à tous les hommes qui réaliseront tout ce que Dieu a montré à Moïse, le Seigneur donnera la sagesse du cœur.

La dernière parole de YHWH à son élu est l'ordre de respecter le sabbat. Le terme sabbat, שַׁבָּת, revient 7 fois dans ce court récit : l'auteur veut sans doute souligner la priorité de ce commandement même lors des travaux de la construction de son lieu saint, signe de l'inhabitation du Seigneur au milieu des fils d'Israël. Le dernier verset du chapitre 31, qui clôt cette partie décrivant le modèle de la Demeure, forme une inclusion avec le v. 24,12. La promesse faite au début se réalise donc en 31,18 : le Seigneur donne à Moïse les deux tables du Témoignage, des tables de pierre, « burinées par le doigt de Dieu⁹⁰². »

En montrant à Moïse le modèle de la Demeure, YHWH a planifié la construction d'un lieu saint où Il pourra résider, par sa gloire, au sein du peuple et où sera déposée sa Parole inscrite sur les deux tables. Mais le séjour de Moïse au milieu de la nuée est long, trop long, pour un peuple nouveau-né qui perd patience et demande à Aaron de lui façonner des dieux « qui marchent de-

⁹⁰⁰ J.-L. Ska affirme que, dans le verset en question, s'amorce « la deuxième étape qui voit la gloire et la nuée prendre possession de la tente, [...] lorsque Dieu annonce qu'il va consacrer par sa gloire le lieu de ses rencontres avec Israël. » Je partage cette conviction seulement en partie, car, dans le chapitre 29, il n'est jamais question de la nuée ; l'auteur biblique, à mon avis, a voulu plutôt rapprocher la Tente de la Demeure, puisque, après la promesse de consécration de la Tente par sa gloire, YHWH déclare deux fois vouloir demeurer au milieu des fils d'Israël. Cf. J.-L. SKA, *Le passage de la mer, ...*, p. 106.

⁹⁰¹ Nous avons déjà parlé de la signification des noms de ces deux maîtres d'œuvre : Betsaléel, fils d'Ouri, *Celui qui est à l'ombre de Dieu, fils de Lumière*, et Oholiab, fils Ahisamak, *le père (est) ma tente*, fils du *Frère-du-soutien*. Le verbe מָסַח est un verbe lié au vocabulaire du culte, indiquant entre autre l'imposition des mains sur un homme ou un animal (cf. par ex. Ex 29,10.15.19 ; Lv 1,4 ; Nb 8,10.12).

⁹⁰² Il s'agit de la traduction proposée par la Bible du Rabbinate Français.

vant nous » (32,1 ; cf. v. 5). L'impatience des Israélites dévoile leur désir d'avoir de suite l'usufruit d'une présence divine, sans avoir à attendre Moïse. Le veau, forgé par Aaron avec les boucles d'oreilles des fils d'Israël, se présente comme l'anti-modèle de la Demeure⁹⁰³. Ce chapitre, qui relate le geste idolâtre du peuple, signe la rupture d'alliance entre Dieu et Israël. La rupture sera évidente lorsque Moïse, à la vue de l'idole en or, brisera les tables du Témoignage au pied de la montagne. Ces tables étaient l'ouvrage de Dieu (cf. 32,10). Les Israélites, dans leur impatience, ont troqué « leur gloire » contre « l'image du bœuf » qui mange de l'herbe (cf. *Ps* 106,20)⁹⁰⁴.

« *De grâce, montre-moi ta gloire* » (*Ex* 33,18.22)

Après la faute du veau d'or et le châtement qui s'en suit, le récit poursuit en présentant un entretien pressant entre le Seigneur et Moïse⁹⁰⁵ au chapitre 33, qui peut être aisément subdivisé en trois sections : a) *une parole de Dieu à Moïse* (1-6) : YHWH donne à Moïse l'ordre de départ ; b) *un geste de Moïse* (7-11) : il dresse une tente hors du camp et là il parle avec le Seigneur ; c) *une parole de Moïse à Dieu* (12-23) : il intercède en faveur du peuple auprès de YHWH⁹⁰⁶.

- YHWH parle à Moïse

Aux vv. 1-6, le Seigneur ordonne à son serviteur de monter vers le pays qu'Il a promis aux patriarches. La première parole qu'Il lui adresse est : « Va, toi et le peuple *que tu as fait monter* du pays d'Égypte... » Cette phrase prononcée par YHWH en rappelle une autre : « Va, descends, car *ton peuple que tu as fait monter* du pays d'Égypte s'est perverti » (*Ex* 32,7). Donnant au seul Moïse la responsabilité d'avoir fait monter le peuple, qui n'est plus « *mon peuple* », mais « *ton pe-*

⁹⁰³ Sur ce point, cf. la conférence de S. TRIGANO, *Ki tissa: un nouveau rapport à l'infini* sur www.akadem.org/sommaire/paracha/5772/paracha/ki-tissa-un-nouveau-rapport-a-l-infini-24-09-2011-27102_4330.php

⁹⁰⁴ « L'apostasie du veau d'or est également racontée en *Dt* 9,7-10,11. Ce passage revient sur les événements de l'Horeb. » G. VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse*, ..., p. 194 ; voir tout le passage p. 192-199. Comme le souligne Meschonnic, « l'histoire contient une part de dérision, du fait que c'est un veau, pas la vache Hathor ou le bœuf Apis, mais une imitation des idoles égyptiennes. » H. MESCHONNIC, *Les Noms*, ..., p. 12.

⁹⁰⁵ Encore avant que Moïse ne redescende de la montagne, le Seigneur lui a manifesté sa colère avec le propos d'exterminer le peuple et faire naître de Moïse une grande nation. Moïse intercède en faveur du peuple et son intercession s'appuie sur trois arguments : a) YHWH a libéré le peuple par ses prodiges ; b) les Égyptiens diraient que c'est pour exterminer le peuple que le Seigneur l'a fait sortir du pays ; c) Moïse demande à YHWH de se souvenir de la promesse faite à ses serviteurs, les pères du peuple, Abraham, Isaac et Israël (cf. *Ex* 32,11-14).

⁹⁰⁶ Sur l'ensemble des chapitres 32-34, cf. E. BLUM, « Israël à la montagne de Dieu, ... », ..., p. 274-278 ; L. ALONSO SCHÖKEL et G. GUTIÉRREZ, *La Mission de Moïse*, ..., p. 110-116. Sur *Ex* 33, cf. J. BRIEND, « Moïse et le passage de Dieu », *Dieu dans l'Écriture*, « Lectio divina 150 », Paris, Cerf, 1992, p. 41-50.

ple », le Seigneur, qui est en colère à cause du geste idolâtre⁹⁰⁷ des Israélites, semble prendre des distances avec l'œuvre de salut accomplie en leur faveur. Puis YHWH donne l'ordre du départ vers le pays de la Promesse et répète deux fois : « Je ne monterai pas *au milieu de toi*⁹⁰⁸ » (cf. v. 3 et 5). Le Seigneur est indigné à tel point contre ce peuple « à la nuque raide », qui a rompu l'alliance en s'adonnant à un culte idolâtre, qu'Il ne désire plus demeurer au milieu des fils d'Israël. Dieu veut retirer sa présence du camp d'Israël : Il sera présent par la médiation d'un messager. Le Seigneur se retire pour ne pas mettre en œuvre son jugement envers le peuple qui a fauté⁹⁰⁹ (cf. v. 3 et 5).

- La tente hors du camp

Pour toute réponse, Moïse semble s'attarder à dresser une tente hors du camp. D'un point de vue diachronique, ce texte appartient à la tradition la plus ancienne⁹¹⁰, insistant « sur le rôle de la Tente dans les oracles⁹¹¹ », mais, d'un point de vue synchronique et au niveau de la composition du récit, ce geste de Moïse de monter une tente hors du camp des Israélites et de l'appeler « Tente de la Rencontre » est important et stratégique.

Dans les chapitres précédents, l'expression *אֶהְיֶה לָּם מוֹעֵד* est revenue 15 fois sur la bouche de YHWH. En effet, le premier à avoir parlé d'une Tente de la Rencontre, ce lieu où Dieu promet de demeurer au milieu des Israélites, est le Seigneur. Et Moïse, en montant *sa* tente, comme le précise la LXX⁹¹², et en l'appelant « Tente de la Rencontre », semble vouloir remémorer au Seigneur son projet de la Demeure et sa promesse d'habiter au milieu du peuple. Il Lui offre ainsi un lieu pour s'entretenir avec lui. La tente est dressée hors du camp, puisque le Seigneur a exprimé sa volonté de ne plus vouloir demeurer au milieu du peuple. Moïse sort vers la tente, sous les yeux des Israélites, qui regardent vers lui et, lorsqu'il pénètre dedans, voici que descend la colonne de nuée qui se tient à l'entrée de la tente. On remarque, au v. 9 et 10, une double mention de la « colonne de nuée⁹¹³ » qui a guidé le peuple au moment de la sortie du pays de l'étroitesse⁹¹⁴ et qui a été un si-

⁹⁰⁷ Sur la faute du veau d'or et l'admirable intercession de Moïse auprès du Seigneur, cf. L. ALONSO SCHÖKEL et G. GUTIÉRREZ, *La Mission de Moïse*, ..., p. 88-95.

⁹⁰⁸ L'hébreu emploie l'expression *בְּקִרְבְּךָ*, « au milieu de toi », en *Ex* 33,3.5 et 34,12. On rencontre cette même expression, pour indiquer la présence de Dieu au milieu de son peuple, en *Dt* 6,15 ; 7,21 ; *Is* 12,6 ; *Os* 11,9 ; *So* 3,15.17.

⁹⁰⁹ Cf. S. TRIGANO, *Ki tissa: un nouveau rapport à l'infini*.

⁹¹⁰ « Cette composition comprend donc l'essentiel du matériau non-sacerdotal contenu dans le Pentateuque, et elle a précédé la composition sacerdotale du Pentateuque. Elle s'appuie indéniablement sur des traditions anciennes. » E. BLUM, « Israël à la montagne de Dieu ... », ..., p. 279.

⁹¹¹ R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament* ..., p. 123. Pour un survol des grandes lignes de l'histoire de la composition d'*Ex* 19-34, cf. E. BLUM, « Israël à la montagne de Dieu ... », ..., p. 279-283.

⁹¹² En effet, le texte grec spécifie : *τὴν σκηνὴν αὐτοῦ*.

⁹¹³ L'expression *עַמֻּד הַעֲנָן*, « colonne de nuée », revient uniquement au moment de la sortie d'Égypte et dans ce chapitre 33 (cf. 13,21.22 ; 14,19.24 ; 33,9.10), ailleurs il est question uniquement de la « nuée ».

gne visible de la présence du Seigneur. « La nuée s'arrête à l'entrée de la Tente : c'est le signe que Dieu est à l'intérieur ; la nuée est là comme pour monter la garde⁹¹⁵. »

Le peuple, à la vue de la colonne, comprend que le Seigneur est présent et se prosterne. Rachi dit que les Israélites se prosternent vers la « chekhina » et admirent Moïse, en faisant sa louange : « Heureux cet homme né d'une femme qui est à ce point certain que la chekhina franchira à sa suite l'entrée de sa tente ! ». La suite du récit surprend le lecteur, car on y affirme l'intimité existant entre le Seigneur et l'homme qu'Il a choisi pour une si lourde tâche : « Et YHWH parlait à Moïse *face à face*,⁹¹⁶ פָּנִים אֶל-פָּנִים, comme un homme parle à son ami » (Ex 33,11). Le mot « face » en hébreu est un pluriel, pouvant indiquer « les traits⁹¹⁷ » du visage. Par cette expression, *face à face*, on exprime la relation directe et personnelle⁹¹⁸ de Moïse avec le Seigneur, comme l'affirme aussi Dt 34,10 : « en Israël ne s'est jamais levé un prophète comme Moïse que le Seigneur connaissait *face à face* ». Cette tente, où Moïse s'entretient avec YHWH d'une façon personnelle⁹¹⁹ et intime, semble être si importante que, même lorsque Moïse la quitte pour revenir au camp, le jeune Josué, son serviteur, ne s'éloigne pas du milieu de la tente⁹²⁰.

⁹¹⁴ La tradition juive a interprété le terme מִצְרַיִם, « Égypte », en le rattachant à la racine צר indiquant ce qui est « étroit », avec l'idée d'indiquer un lieu où il n'y a pas d'espace, d'où un sentiment d'étroitesse ou d'angoisse, ce terme dérivant du latin « angustia », indiquant un lieu resserré. La racine hébraïque peut encore désigner les angoisses du cœur (cf. Ps 25,17), les afflictions de l'âme (cf. Gn 42,21 ; Ps 31,8), mais aussi la terre de l'oppression (Is 30,6). Tout cela fait de l'Égypte un pays marqué par la limite et l'étroitesse, l'affliction et l'oppression. Sur cette racine, cf. H.-J. FABRY, « צר sar I », *GLAT*, vol. VII, 2007, col. 759-770.

⁹¹⁵ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL et G. GUTIÉRREZ, *La Mission de Moïse*, ..., p. 115.

⁹¹⁶ L'expression פָּנִים אֶל-פָּנִים, « face à face », revient en Gn 32,31 sur les lèvres de Jacob après la lutte avec un homme mystérieux ; en Ex 33,11 et Dt 34,10 ; en Jg 6,22, où c'est Gédéon qui voit l'Ange de YHWH. Une dernière occurrence se rencontre en Ez 20,35 où le Seigneur mènera Israël dans le désert des peuples et entrera en jugement avec son peuple « face à face ». Cela exprime un rapport immédiat entre Dieu et son peuple. Sur ce dernier point, cf. A.S. VAN DER WOUDE, « פָּנִים pānīm Volto », *DTAT*, vol. 2, col. 404.

⁹¹⁷ Cf. Ph. LEFEBVRE, *De la Bible hébraïque à la bible grecque (Septante) : question de vocabulaire*, script du cours 2007-2008, p. 27.

⁹¹⁸ Cf. A.S. VAN DER WOUDE, « פָּנִים pānīm Volto », *DTAT*, vol. 2, col. 404.

⁹¹⁹ La littérature rabbinique affirmera que les justes, comme récompense de leurs actions, pourront voir dans le monde futur le visage de la Chekhina. Cf. E. LOHSE, « πρόσωπον » in *GLNT*, vol. XI, col. 424-425.

⁹²⁰ La LXX traduit le mot Josué par Ἰησοῦς, « Jésus ». Selon Origène, « le sens typologique de "Jésus" est indiqué par le fait qu'il "continue à l'intérieur de la tente à participer aux mystères" ». BA II, *L'Exode*, note à 33,11, p. 332.

- Moïse intercède auprès du Seigneur

Le contexte évoqué jusqu'ici nous permet d'envisager que l'entretien successif, entre Moïse et YHWH, se déroule bien dans la Tente de la Rencontre⁹²¹ (cf. vv. 13-17). Il s'agit là de la requête insistante, que Moïse adresse au Seigneur, de continuer à marcher avec le peuple. En effet, Moïse n'accepte pas la nouvelle modalité proposée par YHWH d'être présent au milieu du peuple par la médiation d'un messager⁹²² (cf. 33,2). Le plaidoyer de Moïse se fonde principalement sur la relation d'intimité qu'il a avec le Seigneur et s'articule en trois points : a) « tu ne m'as pas fait savoir qui tu enverras avec moi » ; b) « si j'ai trouvé grâce à tes yeux, fais-moi connaître ton chemin » ; c) « cette nation est bien *ton* peuple » (cf. 33,12-13).

À la demande irrésistible de Moïse, le Seigneur répond : « *mes Faces*⁹²³ iront et je te ferai reposer⁹²⁴ » (33,14). On remarque l'importance du terme « face » : on peut affirmer que, dans ce court récit, « la Face de Dieu est comme hypostasiée⁹²⁵. » Le mot פָּנִים, « face », est traduit habituellement en grec avec πρόσωπον (cf. v. 20 et 23), mais, aux vv. 14 et 15, le traducteur grec a proposé une traduction alternative : « *Moi-même*, j'irai devant toi... », « Si tu ne viens pas *toi-même* », rendant ainsi l'idée de personne qui se cache derrière l'image hébraïque⁹²⁶. En parlant de sa Face, le Seigneur assure sa présence personnelle : Il s'engage ainsi à accompagner lui-même le peuple dans la longue marche vers la terre de la Promesse. Dieu, par l'intercession de Moïse, se fait compagnon de voyage⁹²⁷.

⁹²¹ « ... la structure de la rencontre entre Dieu et Moïse dans le 'Obel Mo'ed correspond à celle de la montagne de Dieu. Cela est également indiqué par l'évocation narrative du visage de Moïse reflétant le Kabod de Dieu (34,29s) : le face à face entre Dieu et Moïse évoqué en 33,11 est ainsi rendu perceptible aux yeux du peuple. Cf. aussi 34,34ss qui établit une continuité claire entre la rencontre de Dieu sur la montagne et celle qui a lieu dans la tente... » E. BLUM, « Israël à la montagne de Dieu, ... », ..., note 19, p. 277-278.

⁹²² La LXX traduit τὸν ἄγγελόν μου, « mon ange ». Cf. BA II, *L'Exode*, p. 329.

⁹²³ Ce terme, rencontré déjà plus haut, revient uniquement au pluriel ; il s'agit d'un mot parmi les plus employés dans l'AT. Il indique la partie antérieure d'un être vivant, animal ou homme, d'où la signification de « face, visage », et les sens dérivés de « regard », « aspect, « personne » ; il indique aussi la face, le visage, de Dieu. Sur le sujet, cf. A.S. VAN DER WOUDE, « פָּנִים pānīm Volto », *DTAT*, vol. 2, col. 390-415. Le fait qu'un nom pluriel représente une réalité divine existe déjà dans le nom même אֱלֹהִים, « Dieu ». Probablement, dès l'origine, le pluriel אֱלֹהִים n'indiquait pas une multiplicité numérique de divinités, mais plutôt une majeure intensité du mot, le terme indiquant donc « la divinité suprême », « le dieu unique ». Sur ce dernier point, cf. H. RINGGREN, « אֱלֹהִים' *Ālōhīm* » *GLAT*, vol. I, 1988, col. 579.

⁹²⁴ Je suis ici la traduction de Chouraqui.

⁹²⁵ Cf. Ph. LEFEBVRE, *De la Bible hébraïque à la bible grecque (Septante)* ..., p. 27.

⁹²⁶ Cf. BA II, *L'Exode*, note à 33,14, p. 333.

⁹²⁷ Sur le sujet, cf. L. ALONSO SCHÖKEL et G. GUTIÉRREZ, *La Mission de Moïse*, ..., p. 97-98.

Mais Moïse, à qui le Seigneur a dit deux fois qu'Il ne montera pas avec eux vers le pays des patriarches, va réitérer sa question de façon encore plus insistante et émouvante, en demandant que le peuple aussi trouve grâce aux yeux de Dieu : « Si *tes Faces* ne viennent pas, ne nous fais pas monter d'ici. En quoi sera-t-il connu que j'ai trouvé grâce à tes yeux, moi et *ton* peuple [תְּמִנִּי] ? N'est-ce pas quand *tu iras avec nous* et nous serons distingués⁹²⁸, moi et *ton* peuple [תְּמִנִּי], de tout peuple qui est à la surface de la terre ? » (v. 16). À l'intercession pressante de Moïse, le Seigneur ne peut que répondre positivement, affirmant qu'il agira selon la parole de Moïse, car « tu as trouvé grâce à mes yeux et je te connais par ton nom » (v. 17).

- « Fais-moi voir ta gloire »

La double réponse affirmative de YHWH donne à Moïse l'hardiesse de demander à voir la gloire de son Seigneur et Dieu. Voici le texte de ce passage (*Ex* 33,18-23) si important pour notre propos ; ici aussi, par souci de brièveté, je donne le texte uniquement en traduction :

TM – trad. litt.	LXX – trad. BA
¹⁸ Et il dit : « Fais-moi voir s'il te plaît <i>ta gloire</i> .	¹⁸ Et il dit : « Montre-moi <i>ta gloire</i> . »
¹⁹ Et il dit : « Moi je ferai passer <i>toute ma bonté</i> en face de toi et j'appellerai le nom de YHWH devant toi et je ferai grâce à qui je ferai grâce et j'aurai compassion de qui j'aurai compassion. »	¹⁹ Et il dit : « Moi, <i>je passerai</i> devant toi <u>avec ma gloire</u> et je proclamerai <u>mon</u> nom de “Seigneur”, devant toi. Et j'aurai pitié de qui j'aurai pitié et j'aurai miséricorde de qui j'aurai miséricorde. »
²⁰ Et il dit : Tu ne pourras pas voir <i>ma face</i> car l'adam ne peut me voir et vivre.	²⁰ Et il dit : « Tu ne pourras voir <u>ma face</u> ⁹²⁹ , car un homme ne peut voir <u>ma face</u> et vivre. »
²¹ Et dit YHWH : Voici un lieu avec moi et tu te tiendras près du rocher.	²¹ Et le Seigneur dit : « Voici un lieu auprès de moi. Tu te tiendras sur le rocher ;
²² Et il sera quand passera <i>ma gloire</i> et je te placerai dans le creux du rocher et je couvrirai de ma paume sur toi jusqu'à ce que je sois passé.	²² Et quand passera <i>ma gloire</i> , je te mettrai dans un creux du rocher et je te protégerai de ma main, jusqu'à ce que je sois passé.
²³ Et je détournerai ma paume et tu verras mon dos et <i>ma face</i> ne sera pas vue.	²³ Et je retirerai ma main et alors tu verras mon dos, mais <i>ma face</i> ne sera pas vue <u>de toi</u> . »

⁹²⁸ La LXX a un texte un peu différent du TM : « Et comment saura-t-on vraiment que j'ai trouvé grâce auprès de toi, moi et ton peuple, sinon parce que tu marches avec nous ? Et *je serai glorifié*, moi et ton peuple, plus que toutes les nations qui sont sur la terre. » Au lieu de : « et nous serons distingués », la LXX a : « et je serai glorifié ». La BA donne cette explication : « La différence vient de l'homophonie des deux racines *pl'* (“faire un prodige”) et *plb* (“distinguer”) ; cf. 9,4 et 34,10 ; le Targum palestinien lit, comme la LXX, la racine *pl'*, et le Targum babylonien (O) la racine *plb*. Le singulier résulte peut-être d'une correction stylistique. L'*Alexandrinus* a le pluriel (*endoxasthēsómetha*). » BA II, *L'Exode*, note à 33,16, p. 334.

⁹²⁹ Le Targoum N traduit ici : « Tu ne pourras voir le visage de la Gloire de ma Shekinah » ; cf. D. MUÑOZ LÉON, *Gloria de la Shekina en los Targumim del Pentateuco*, ..., p. 178.

Le grec⁹³⁰ présente des écarts avec le TM. Intéressante pour nous est la répétition du mot δόξα, « gloire », au v. 19. Cette divergence entre le TM, « ma bonté », et la LXX, « ma gloire », doit être attribuée probablement à « un souci de rationalité » propre à la LXX : la « bonté » n'étant pas un attribut extérieur, le traducteur lui a préféré le mot « gloire », qui est perceptible et déjà présent au v. 18⁹³¹ ; en grec, le passage devient donc plus cohérent.

Rachi, en se référant à l'intercession que Moïse a menée auprès du Seigneur, commente ainsi ce verset : « Mochè a vu que le moment était favorable et que ce qu'il disait était bien accueilli. Il a encore demandé que le Seigneur lui fasse voir l'image de Sa gloire. » Moïse demande donc à voir la gloire divine, présentant ainsi une « requête personnelle de type mystique⁹³². » Grégoire de Nysse interprète lui aussi ce désir ardent de Moïse :

« [Moïse] rayonne de gloire et, s'étant élevé à de tels sommets, il brûle encore de désir et il est insatiable d'avoir davantage et il a encore soif de ce dont il s'est gorgé à satiété ; et, comme s'il n'en avait pas encore joui, il demande à l'obtenir, suppliant Dieu de se manifester à lui, non dans la mesure où il peut y participer, mais comme il est en lui-même⁹³³. »

YHWH concède à Moïse la seule vision possible à un homme : voir ses arrières, son dos. Le TM a quelque chose d'étrange, car il parle de trois réalités comme s'il s'agissait d'une seule et unique chose : le Seigneur fera passer « toute sa bonté » (v. 19) et/ou « sa gloire⁹³⁴ » (v. 22), mais « sa face » ne peut être vue, car l'homme ne peut voir la face de Dieu et vivre. Cela semble contredire ce que l'auteur biblique vient à peine d'affirmer au v. 11 : le Seigneur parle avec Moïse *face à face*, comme avec un ami⁹³⁵. Le rédacteur, qui a tissé dans ce chapitre plusieurs sources⁹³⁶,

⁹³⁰ Au lieu de « montre-moi ta gloire, les « Hexaples donnaient comme texte LXX *emphánisón moi seautón* ("manifeste-toi à moi", cf. v. 13), ce qui est la leçon du *Vaticanus*, et comme variante la leçon transmise par les autres onciaux et adoptée par Rahlfs. Philon devait lire le texte : *Deíxon moi tèn seautoù dóxan*, "Montre-moi ta gloire" ; il distingue en effet clairement deux requêtes de Moïse ; la seconde, interprétée à la lumière de la réponse de Dieu dans l'Écriture, atténuée la première : elle n'a plus pour objet la manifestation de Dieu lui-même (cf. v. 20), mais la révélation de sa gloire (*Spec. I*, 41-50 ; voir les remarques de V. Nikiprowetzky, *Le Commentaire...*, p. 74-75). » BA II, *L'Exode*, note à 33,18, p. 334.

⁹³¹ Cf. BA II, *L'Exode*, p. 334.

⁹³² J. BRIEND, « Moïse et le passage de Dieu », ..., p. 44. Sur *Ex* 33,18-23, cf. aussi Brevard S. CHILDS, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, Philadelphia, The Westminster Press, 1974, p. 595-600.

⁹³³ GRÉGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse*, II, 230.252, cité par J. BRIEND, in « Moïse et le passage de Dieu », ..., p. 50.

⁹³⁴ Pour Heschel, la gloire est présence de Dieu ; il s'agit d'une force qui envahit le monde, reflétant l'abondance du bien et de la vérité ; c'est une force qui œuvre dans la nature et dans l'histoire. Pour cet auteur, la gloire n'est ni une catégorie esthétique, ni une catégorie physique : elle est *l'éclat d'une présence vive*. Cf. Abraham J. HESCHEL, « La Gloria », in *Dio alla ricerca dell'uomo*, Roma, Ed. Borla, 1983, p. 100-101.

⁹³⁵ Dans le livre du Deutéronome, l'auteur biblique met sur les lèvres de Moïse une parole des Israélites, prononcée lors de la première théophanie : « *Voici, YHWH notre Dieu nous a fait voir sa gloire et sa*

ne s'est pas gêné d'affirmer, d'une part, une relation très intime – le parler face à face – et, d'autre part, à quelques versets d'écart, de dire le contraire : YHWH refuse à Moïse la contemplation⁹³⁷ de « son visage » et de « sa gloire », terme qui devient ici presque un synonyme du mot « face ». En effet, « la vision de la gloire divine est insoutenable pour l'homme⁹³⁸. » Voilà pourquoi, le Seigneur cachera Moïse dans le creux du rocher et couvrira ses yeux avec sa paume. Lorsque sa gloire passera, YHWH retirera sa main, et Moïse aura la seule vision possible : les arrières⁹³⁹ de Dieu, en hébreu : אַחֲרָי⁹⁴⁰. Moïse, malgré la liaison si intime qui l'unit au Seigneur, ne pourra voir les traits de la Face de YHWH, qui passera en toute sa gloire, sa bonté et beauté⁹⁴¹. Il lui sera seulement permis de regarder son Seigneur de derrière. Il s'agit d'« un passage furtif de Dieu et d'un regard en arrière sur une vision qui s'éloigne⁹⁴². » Et Grégoire de Nysse a commenté ainsi ce passage :

grandeur et nous avons entendu sa voix du milieu du feu, aujourd'hui nous avons vu que Dieu parle avec l'adam et il reste en vie » (Dt 5,24).

⁹³⁶ Sur les sources composant le passage d'Ex 33,18-23, cf. J.-M. VAN CANGH, « Trois rencontres de Dieu dans l'Ancien Testament », in *Les sources judaïques du Nouveau Testament*, Louvain, University Press, 2008, p. 235-286.

⁹³⁷ J.-M. Van Canghai pense « à trois étapes distinctes d'une théologie de la vision de Dieu : 1) Moïse a vu Dieu face à face (Ex 33,11) : "Yahvé parlait à Moïse face à face comme un homme parle à son ami", - ce qui correspond probablement à la théologie de l'Elohiste ; 2) Il est absolument interdit de voir Dieu tant que l'homme est vivant (Ex 33,20), - ce qui correspond à la théologie de Dtr ou P₁ ; 3) Une solution moyenne (celle de P₂) est d'affirmer : a) qu'on ne voit pas Dieu de face mais de dos (v. 23) et que la main de Dieu couvre les yeux de l'homme, (le paradoxe du v. 22b) ; b) qu'on ne voit pas la gloire de Dieu, mais les effets de sa bonté et de sa miséricorde (v. 19). » J.-M. VAN CANGH, « Trois rencontres de Dieu dans l'Ancien Testament » ..., p. 286.

⁹³⁸ Cf. G. VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse*, ..., p. 227.

⁹³⁹ « Le récit ne distingue pas entre la vision de Dieu, la vision de sa face et la vision de sa gloire ; il ne veut pas dire qu'on ne pourrait voir "que" la gloire, le rayonnement de Dieu, et non Dieu lui-même ; il exprime l'élément dialectique dans l'image, émouvante en sa naïveté, d'après laquelle Dieu ne peut être vu "que de dos". » H. U. VON BALTHASAR, *La gloire et la Croix*, ..., *Ancienne Alliance*, ..., p. 40.

⁹⁴⁰ « Le mot grec correspondant est ὀπίσω (*opisô*). L'expression est τὰ ὀπίσω μου (*ta opisô mou*), "mes arrières". On traduit parfois l'hébreu en français par : "mon dos" (la traduction du grec dans la Bible d'Alexandrie donne aussi pour le grec : "mon dos"). Il y a une légère ambiguïté en grec : "les arrières" désignent-elles l'arrière de Dieu, son dos, ou bien "ce qui est en arrière de lui, après lui" ? Deux interprétations se confrontent dans les commentaires patristiques : le dos de Dieu ou bien "ce que Dieu laisse derrière lui", sa création par exemple : on ne voit pas Dieu, mais on contemple sa création qui renvoie au Créateur. » Ph.LEFEBVRE, *De la Bible hébraïque à la bible grecque* ..., p. 27-28. La BA commente à ce propos : « La plupart des emplois de *opisô* ("derrière") substantivé, accompagnés d'un complément, s'appliquent clairement, dans la LXX, à la partie postérieure de la chose envisagée, et non pas à "ce qui est derrière". » Il s'agit donc des « arrières » de Dieu. BA II, *L'Exode*, note à 33,23, p. 336.

⁹⁴¹ Le terme טוב désigne à la fois la bonté, la beauté et le bonheur.

⁹⁴² Cf. G. VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse*, ..., p. 227.

« Suivre quelqu'un, c'est le voir de dos. Ainsi Moïse qui brûlait de voir la face de Dieu apprend-il comment on voit Dieu : suivre Dieu partout où Il mène, cela même c'est voir Dieu⁹⁴³. »

En regardant le texte de plus près, on s'aperçoit que les deux occurrences du mot *קְבוֹד*, « gloire », en *Ex* 33,18.22, sont écrites, encore une fois, en *scriptio defectiva*⁹⁴⁴ : « fais-moi voir, de grâce, ta gloire », *הֲרֵאֵנִי נָא אֶת־קְבוֹדְךָ*, (v. 18) ; « quand passera ma gloire », *בְּעֵבֶר קְבוֹדִי*, (v. 22). À mon avis, l'auteur⁹⁴⁵ de ces lignes a voulu signaler par là que la manifestation de la gloire divine reste quelque chose d'ineffable et que l'homme ne peut l'appréhender dans toute sa plénitude. Et il a suggéré cette propriété, à la fois imperceptible et indicible, de la gloire divine, en écrivant le mot sans le *waw*, lettre qui entre d'ailleurs dans la composition du tétragramme sacré : *יְהוָה*, « YHWH ». La gloire de Dieu s'offre à l'homme, sous un mode mystérieux, elle cache le mystère de Dieu, au moment même où elle n'en dévoile qu'une infime partie. La gloire divine se manifeste en s'adaptant aux yeux de l'homme, même lorsqu'il s'agit de Moïse, dont Dieu fait son intime. C'est ce que Rachi a compris lorsqu'il commente le v. 19 : « Le moment est venu pour toi de contempler de ma gloire ce que je te permettrai d'en voir. » Martin Buber parle d'une vision du « revers⁹⁴⁶ » de Dieu, une vision du *kabod*, du rayonnement de YHWH « dans la nuée » (33,18.23 ; 34,5). De Dieu on ne voit que les traces de son passage.

- Les treize mesures de l'amour de Dieu

Au chapitre 34, après cette intercession de Moïse et la promesse de YHWH, le Seigneur ordonne à Moïse de préparer deux tables semblables aux premières et l'invite à remonter au mont Sinaï. Le récit décrit une nouvelle théophanie⁹⁴⁷ : YHWH descend dans la nuée (v. 5) au sommet de la montagne et passe devant Moïse, proclamant son nom, sa compassion, sa longanimité et sa fidélité. On peut affirmer, avec Hilarion Alfeyev, que « le moment crucial de la révélation de cette gloire » coïncide avec « la proclamation du nom de Yahvé⁹⁴⁸. » Voici ce verset si étonnant, où le Seigneur lui-même se présente et décline son nom :

⁹⁴³ Cit. dans l'art. « Face », in *Vocabulaire de Théologie Biblique*, ..., col. 430.

⁹⁴⁴ Nous avons signalé plus haut le même phénomène pour l'occurrence d'*Ex* 29,43.

⁹⁴⁵ S'agit-il d'un rédacteur ou d'un intervenant sur le texte (massorète)? Difficile à dire ; une recherche pour l'établir dépasserait le cadre de notre enquête.

⁹⁴⁶ Martin BUBER, *Moïse*, trad. de l'allemand par Albert Kohn, Paris, PUF, 1957, p. 214.

⁹⁴⁷ Cf. E. BLUM, « Israël à la montagne de Dieu, ... », ..., p. 277-278.

⁹⁴⁸ Cf. Hilarion ALFEYEV, *Le Nom grand et glorieux. La vénération du Nom de Dieu et la prière de Jésus dans la tradition orthodoxe*, « Théologie », Paris, Cerf, 2007, p. 2. ; voir surtout le chap. : « Le nom de Dieu dans l'Écriture Sainte », cf. p. 11- 47.

<p>WTT Ex 34,6</p> <p>וַיַּעֲבֹר יְהוָה עַל־פְּנֵי וַיִּקְרָא יְהוָה יְהוָה אֱלֹהֵי רַחוּם וְחַנּוּן אֲרֵךְ אַפַּיִם וְרַב־חַסֵּד וְאֱמֶת :</p>	<p>Et passa YHWH devant lui et proclama : « YHWH, YHWH, Dieu qui a compassion et qui fait grâce, lent à la colère et abondant en fidélité et vérité.</p>
---	--

L'expression אֱלֹהֵי רַחוּם, traduite habituellement par « Dieu miséricordieux » (TOB, Second) ou par « Dieu de tendresse » (BJ), est rendue par André Chouraqui par « Él matriciel », et par Meschonnic : « Dieu par tes tendresses ». Le mot רַחוּם dérive en effet de רָחַם, qui désigne la matrice de la femme. YHWH est un Dieu dont l'amour et la miséricorde sont comparables au « sentiment qu'une mère a pour ce qui sort de son *re'hem* », de sa matrice⁹⁴⁹ », c'est-à-dire son enfant. Cette proclamation du Seigneur manifeste son immense pardon. Il s'agit là des « propriétés » de YHWH, parmi lesquelles « les attributs de la miséricorde » l'emportent nettement⁹⁵⁰. La tradition juive a vu, dans ces paroles de YHWH (cf. 34,6-7), les 13 mesures de l'amour de Dieu ou bien les 13 attributs divins, que Abraham Ibn Ezra⁹⁵¹ expose ainsi :

« Et je te dis en langage bref, si nous suivons la tradition des 13 attributs de miséricorde [...] alors le premier attribut est le nom de *“l'Eternel”*. [...] Car parfois le tétragramme désigne l'essence divine [Dieu en Lui-même] et parfois un attribut [Dieu en relation avec le monde]. [...] Le 2^{ème} attribut est *“tout puissant”*, le 3^{ème} *“clément”*, le 4^{ème} *“miséricordieux”*, le 5^{ème} *“tardif à la colère”*, le 6^{ème} *“plein de bienveillance”*, le 7^{ème} *“équité”*, le 8^{ème} *“Il conserve sa faveur à la millième génération”*, le 9^{ème}, le 10^{ème} et le 11^{ème} *“Il supporte le crime, la rébellion, la faute”*, le 12^{ème} *“Il pardonne, et ne pardonne pas”* [en fonction du jugement], le 13^{ème} *“Il se souvient de la faute des pères”* [en circonstances atténuantes pour les enfants]⁹⁵². »

Le Seigneur montre donc à Moïse ses 13 attributs divins, qui soulignent non seulement la grande mesure de son amour et de son pardon, mais indiquent aussi des qualités « politiques⁹⁵³ » qui permettront à Moïse de conduire son peuple. Moïse se prosterne jusqu'à terre et réitère, pour la troisième fois, son intercession envers le peuple et sa requête implorante : « Seigneur, marche au milieu de nous ! » Le Seigneur renouvelle l'alliance en demandant au peuple de ne pas se prosterner devant un autre dieu, ni de façonner des dieux en métal fondu. Le renouvellement de l'alliance est un signe fort du pardon de Dieu⁹⁵⁴ et l'interdiction de l'idolâtrie montre un autre nom de

⁹⁴⁹ H. MESCHONNIC, *Les Noms*, ..., p. 342.

⁹⁵⁰ Cf. E. BLUM, « Israël à la montagne de Dieu, ... », ..., p. 278.

⁹⁵¹ Abraham ibn Ezra (1089 – 1164), né en Espagne, est l'une des plus grandes figures de la pensée juive du Moyen Âge. Il fut commentateur des livres bibliques, grammairien, philosophe et astronome.

⁹⁵² Voir le texte intégral sur <http://www.akadem.org/medias/documents/13Attributs-Doc2.pdf>.

⁹⁵³ Cf. S. TRIGANO, *Ki tissa: un nouveau rapport à l'infini*.

⁹⁵⁴ « L'affaire du veau d'or et des tables brisées est une histoire de pardon. En réponse à la prière de Moïse (*Ex* 32,11-13.31-32 ; 33,12-16) et au repentir du peuple (33,4-6), Dieu va accorder son pardon et renouveler son alliance. [...] Comme il en fut lors de la conclusion de l'alliance en *Ex* 19-24, ce renouvellement est précédé d'une manifestation de Dieu (34,6-8) qui répond à la demande de Moïse (33,19-23)

YHWH : יהוה קנא שמו אל קנא הוא, « car YHWH, Jaloux est son nom, il est un Dieu jaloux », (34,14). Mais que veut dire l'expression : « un Dieu jaloux⁹⁵⁵ » ?

« Lorsque Dieu est sujet de la *qin'a*, c'est au sens où il demande un attachement particulier, une adoration exclusive de la part de ses fidèles. Il s'agit de l'amour passionné et ardent du Seigneur envers son peuple, amour qui le conduit à corriger Israël pour ses infidélités [cf. *Ez* 5,13 ; 16,42 ; 23,25 ; 38,19 ; *So* 3,8] mais plus encore à lui procurer le salut [cf. *Is* 9,6 ; 26,11 ; 42,13 ; *Ez* 36,6 ; *Jl* 2,18 ; *Za* 1,14 ; 8,2]. YHWH n'est pas jaloux des autres dieux mais jaloux de son peuple, c'est-à-dire passionnément attaché à son peuple et cette relation s'inscrit dans le cadre d'une relation spécifique qui unit YHWH à Israël, l'alliance⁹⁵⁶. »

- Le visage rayonnant

Durant son deuxième séjour sur la montagne de Dieu, Moïse, qui reste avec YHWH encore quarante jours et quarante nuits, écrit sur les nouvelles tables les paroles de l'alliance, les Dix Paroles (v. 28). Le compagnonnage avec Dieu, avec la gloire divine, s'inscrit dans la chair de l' élu :

« Moïse a eu une rencontre personnelle avec la gloire comme présence intense de Dieu. [...] Moïse a laissé la vallée profonde pour gravir la montagne, où l'air est plus limpide et la lumière plus intense, et là il s'est exposé à la lumineuse splendeur du Seigneur. Et la lumière du Seigneur l'a transfiguré sans qu'il s'en rendit compte. Son visage est devenu lumineux, d'une luminosité non pas personnelle, mais réfléchie, pour devenir ainsi l'instrument médiateur de la présence de Dieu⁹⁵⁷. »

Lorsqu'il descend⁹⁵⁸ du Sinaï, ayant dans ses mains les tables du Témoignage, Moïse a la peau de sa face rayonnante⁹⁵⁹. Le TM dit קָרַן עוֹר פְּנֵיָיו, « la peau de son visage rayonnait ». Le ver-

et révèle l'inouï de la miséricorde de Dieu. » G. VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse, ...*, p. 198-199.

⁹⁵⁵ Rachi donne l'explication suivante : « "Jaloux" (*qanna*) est son nom : Il est plein d'ardeur (*meqanne*) pour punir et Il n'y renonce pas. Le mot *qina* (« jalousie ») a toujours le sens d'une affirmation de Sa supériorité et de punition de ceux qui lui sont infidèles. »

⁹⁵⁶ Cf. G. VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse ...*, p. 169. Sur le thème de la jalousie de Dieu, cf. B. RENAUD, *Je suis un Dieu jaloux : Évolution sémantique et signification théologique de "qine'ah"*, « Lectio Divina 36 », Paris, Cerf, 1963 ; A. WÉNIN, « Dieu jaloux », in P. GIBERT, *Dieu, vingt-six portraits bibliques*, Paris, Bayard, 2002, p.67-76 ; B. RENAUD, « Un Dieu jaloux : entre colère et amour », *CEv* 149, Paris, Cerf, 2009.

⁹⁵⁷ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL et G. GUTIÉRREZ, *La Mission de Moïse, ...*, p. 112.

⁹⁵⁸ « La dernière descente de Moïse de la montagne avec le changement d'apparence est associée à deux idées : (1) le transfert de la Gloire de YHWH de la montagne sur le Tabernacle et (2) le changement du lieu où YHWH rencontre Moïse... La descente de Moïse est corrélée avec ces deux mouvements dans le texte. » F. H. GORMAN, « The Ideology of Ritual. Space, Time and Status in the Priestly Theology », *JSOT Suppl. Ser.* 91, Sheffield, 1990, p. 146, cit. in B. RENAUD, *L'alliance, un mystère de miséricorde. Une lecture de Exode 32-34*, « Lectio divina 169 », Paris, Cerf, 1998, p. 293-295.

⁹⁵⁹ « Que Moïse, quand il voyait et ne voyait pas la gloire de Dieu, ait été si irradié qu'il dut, en descendant de la montagne, se cacher la face devant le peuple avec un voile qu'il n'enlevait que lorsqu'il entrait dans la Tente pour s'entretenir avec Dieu, cela peut être une tradition particulière très ancienne (*Ex* 34,29-35), qui n'appartient pas à P. » H. U. VON BALTHASAR, *La gloire et la Croix, ...*, Ancienne

be indique la diffusion des rayons de lumière. Cet élu de Dieu a parlé « face à face » avec le Seigneur et a vu le passage de Sa gloire. Exposé à la gloire, « à la luminosité de Dieu, Moïse est devenu lui-même lumineux⁹⁶⁰. » Il porte sur son visage « un reflet de la gloire de Dieu⁹⁶¹. »

Le texte grec de la LXX parle justement d'un rayonnement glorieux :

<p>Μωυσῆς οὐκ ἤδει ὅτι δεδόξασται ἡ ὄψις τοῦ χρώματος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἐν τῷ λαλεῖν αὐτὸν αὐτῷ (Ex 34,29 b)</p>	<p>Moïse ne savait pas que l'aspect de son visage⁹⁶² était devenu <i>resplendissant</i> tandis qu'il Lui parlait.</p>
--	--

Le grec a rendu le verbe **ἠῆξ**, « briller, rayonner », par **δοξάζω** à la forme passive « être glorifié ». La BA justifie ainsi sa traduction :

« Le motif de la “gloire” présente une autre rencontre remarquable avec les Targums et reflète une tradition interprétative juive bien établie. Le verbe grec est en effet *dedóxastai*. *Dóxa* en grec, cependant, peut signifier “splendeur”, et l'on peut préférer “était devenu resplendissant” à “était devenu glorieux”⁹⁶³. »

Le grec permet donc d'affirmer que le visage de Moïse est devenu « glorieux » : sa face est irradiée d'une lumière⁹⁶⁴ qui est le reflet de son intimité avec YHWH. En effet, le verbe **δεδόξασται**, indiquant la splendeur radieuse de la peau du visage, assume la valeur d'être transfiguré par la **δόξα** divine⁹⁶⁵. L'éclat de la gloire du Seigneur s'est donc inscrit sur la face de « l'ami de Dieu⁹⁶⁶ ». Moïse connaît désormais le langage de feu du Dieu des pères, langage qu'il a commencé à apprendre dès la théophanie du buisson. Rachi glose ainsi le verset :

Alliance, ..., p. 40-41. En 2 Co 3,7, Paul se réfère à ce passage d'Ex 34,29s et parle de « la gloire » (bien que passagère) du visage de Moïse.

⁹⁶⁰ L. ALONSOSCHÖKEL et G. GUTIÉRREZ, *La Mission de Moïse*, ..., p. 112.

⁹⁶¹ *Ibid.*, p. 112.

⁹⁶² Litt. « l'apparence du teint de son visage ». BA II, *L'Exode*, note à 34,29, p. 345.

⁹⁶³ Cf. BA II, *L'Exode*, note à 34,29, p. 345.

⁹⁶⁴ G. Kittel cite, à ce propos, deux textes du Targum : « Nel Targum di Onkelos : “Grande era lo splendore della magnificenza del suo viso”, e nel Targum Ierushalmi I : “Riluceva lo splendore dei suoi lie-namenti, che gli era stato comunicato dallo splendore della magnificenza della shekinà di Jahvé” » G. KITTEL, « E. kábôd e jeqārâ' nel giudaismo palestinese », *GLNT*, vol 2, tr. italiana, 1966, col. 1380. Cf. aussi, L. BOUYER, « La Schékinah : Dieu avec nous », *Bible et vie chrétienne*, 1957-1958 n. 20, Paris, Casterman, p. 7-22 ; sur le concept rabbinique de la *Shekhinah*, cf. Joseph SIEVERS, « “Dove due o tre...” Il concetto rabbinico di “Shekhinah” e Matteo 18,20 », *Nuova Umanità, Rivista bimestrale di cultura*, Roma, 1982/20, p. 56-63. L'article est disponible au lien suivant : http://www.cittanuova.it/FILE/PDF/NU_articolo25233.pdf

⁹⁶⁵ Cf. G. KITTEL, « **δοξάζω** », *GLNT*, vol. 2, 1966, col. 1399.

⁹⁶⁶ « L'éclat du visage de Moïse, l'ami de Dieu, qui s'est entretenu avec lui sur la montagne, insoutenable pour les hommes qu'il rejoint, a frappé les imaginations. Philon parle des “jets d'une lumière aussi intense que celle du soleil”, dardés comme des éclairs (Mos. II,70 ; [...]). Il est sensible cependant à un aspect important du récit : Moïse ne reste pas un initié ; il devient un hiérophante des cérémonies mystiques, un précepteur des vérités divines (cf. v. 31-32) [...]. Pour les lecteurs, à commencer par Philon,

« Rayonnait (*qaran*) : ce mot a le même sens que : « corne⁹⁶⁷ » (*qèrèn*). Car la lumière rayonne et saillit comme une sorte de corne. Et depuis quand Mochè a-t-il été gratifié de l'octroi des rayons de splendeur ? Nos maîtres expliquent que c'est depuis qu'il s'était trouvé dans la caverne, où le Saint béni soit-Il avait placé Sa paume sur son visage, comme il est écrit : « Je te couvrirai de ma paume » (cf. 33, 22).

Thomas Römer retient que la traduction de Jérôme, « *et ignorabat quod cornuta esset facies sua* », est appropriée. Les cornes⁹⁶⁸, dans l'iconographie du Proche-Orient Ancien, sont une métaphore pour exprimer la force de la divinité ou celle du roi. Ainsi les cornes, dans ce passage, peuvent exprimer la proximité de Moïse avec YHWH, après son long séjour à la montagne de Dieu. Moïse a pris, d'une certaine façon, la place du veau d'or, puisque il est devenu le médiateur entre Dieu et le peuple et les cornes indiquent donc ce statut particulier de Moïse. En effet, le Deutéronome dira qu'il ne s'est levé en Israël un prophète de la stature de Moïse, lui qui a connu YHWH face-à-face (cf. *Dt* 34,10).

Le passage de la gloire de YHWH laisse donc un éclat visible sur la face de celui qui a vu les arrières du Seigneur. L'auteur biblique souligne trois fois cet éclat du visage de Moïse (cf. v. 29.30.35) et trois fois il mentionne le voile, מַסְכָּה, dont Moïse se sert pour dévoiler sa face resplendissante, lorsqu'il parle avec le Seigneur (v. 34), et pour en cacher le rayonnement, lorsqu'il transmet la parole divine aux fils d'Israël (cf. v. 33.35). Rachi interprète le voile comme étant un masque :

« [...] le *maswè* est un vêtement placé au-dessus du visage et du niveau des yeux. Par égard pour les "cornes" de splendeur, il mettait ce masque contre son visage afin que tous ne s'en "nourrissent" pas. Il l'enlevait "jusqu'à sa sortie" au moment où il s'adressait à Israël et au moment où Hachem lui parlait. »

il s'agit d'un éclat spirituel : symbole de la splendeur inhérente à la qualité de l'âme habitée par l'Esprit-Saint (Clément, *Strom.* IV, 18, 117, 1 ; cf. IV, 12, 103, 5-104, 1) ; objet d'espérance promis à l'homme qui aime Dieu (Irénée, *Adv. haer.* IV, 26, 1), attribut divin de celui qui, par la contemplation de la gloire de Dieu, a atteint le terme de l'assimilation (Origène, *In Job.* 32, 334.338 ; cf. *PG* 12, 1164 D). Les commentaires d'Origène sont d'une richesse extrême ; ils sont caractérisés par la tension entre l'exaltation de Moïse et la relecture de l'épisode à la lumière du récit de la Transfiguration et surtout de l'exégèse contenue en 2 *Co* 3, 6-18 ; ce dernier texte domine l'interprétation patristique. [...] Les gnostiques valentiniens se sont aussi référés à ce récit : paradoxalement, Moïse préfigure la Sagesse déchue, qui se couvre d'un voile au moment où le Sauveur vient vers elle (*ap.* Irénée, *Adv. haer.* I, 8, 2). Grégoire de Nysse insiste sur la participation de l'âme purifiée à la lumière divine (*In Cant.* 4 ; *GNO* VI, p. 104, 12-13). » BA II, *L'Exode*, note à 34,29-35, p. 344.

⁹⁶⁷ « Les représentations de Moïse cornu dérivent de la Vulgate, qui, comme Aquila, a compris l'hébreu *qāran*, "rayonner", selon la racine signifiant "corne" (*qèrèn*). Le choix d'Aquila est accordé à une tradition juive. BA II, *L'Exode*, note à 34,29, p. 345.

⁹⁶⁸ Pour ce paragraphe, cf. Th. RÖMER, *Les cornes de Moïse. Faire entrer la Bible dans l'histoire*, Collège de France/Fayard, 2009, p. 16-20 ; du même auteur, cf. aussi, *Moïse : "lui que Yabvé a connu face à face"*, « Découvertes Gallimard. Religions », Paris, Gallimard, 2002. Sur le terme, cf. B. KEDAR-KOPFSTEIN, « ךְֶרֶן qeren », *GLAT*, vol. VIII, 2008, col. 11-19.

Le voilement du visage en *Ex* 34,33.35 nous rappelle l'attitude de Moïse, lors de la théophanie du buisson : à la manifestation du Dieu des pères, il cache sa face dans la crainte de regarder Dieu et en mourir. Maintenant il sait qu'un homme peut parler face à face avec le Dieu des miséricordes et refléter sur le visage une lumière éclatante pour avoir contemplé les arrières de la gloire divine. Les Israélites vont reconnaître que derrière le voile que Moïse pose sur sa face « il y a une splendeur jaillie directement de la divinité. » Et, comme le signalent Luis Alonso-Schökel et Guillermo Gutiérrez, un lien indissociable unit splendeur et communication :

« La splendeur et la communication orale vont de pair. La splendeur est comme un halo indispensable qui entoure l'oracle, le médiateur. Moïse porte à la fois la parole et la lumière de Dieu. La lumière atteste aux Israélites que la parole vient d'en haut ; c'est pourquoi ils la reçoivent comme telle. Le texte nous dit que Moïse a communiqué le message de Dieu en premier lieu à Aaron et aux chefs, et ensuite à tout le peuple. Splendeur, gloire et message vont ensemble⁹⁶⁹. »

- Moïse a-t-il vu la gloire du Seigneur ?

Un texte, que l'on peut rapprocher du récit que nous venons de commenter, est *Nb* 12,1-8. Dans ce passage, YHWH réprimande Myriam et Aaron pour avoir murmuré contre leur frère, qu'Il définit comme « le plus humble » des hommes (TM), ou « extrêmement doux », en comparaison à tous les hommes de la terre (LXX). Ensuite le Seigneur parle de Moïse (*Nb* 12,6-8) comme d'un homme qui est plus que tous les prophètes et avec qui Il parle « bouche à bouche ». La prophétie dont Moïse a joui est exceptionnelle ; elle est unique. La prophétie de Moïse est une prophétie « suprême ». Moïse reçoit la révélation divine, non par images, mais dans une relation avec Dieu « face à face ». Dieu lui parle « bouche à bouche⁹⁷⁰ ». Ce passage est émouvant. Il décrit le rapport de Moïse avec le Seigneur : « un dialogue face à face, une contemplation directe du visage de Dieu⁹⁷¹. » Nous avons déjà commenté ce passage⁹⁷² dans la première partie de notre étude ; nous reprenons le texte uniquement en français :

TM – trad. litt.	LXX – trad. BA
<p>⁶ Et il dit « Ecoutez s'il vous plait mes paroles, s'il est pour vous un prophète de YHWH, dans une vision à lui je me fais connaître, dans un songe je parle avec lui. ⁷ Non pas ainsi mon serviteur Moïse : dans toute ma maison, il est fidèle.</p>	<p>⁶ Et il leur dit : « Écoutez mes paroles : lorsqu'il y aura chez vous un prophète pour Seigneur, dans une vision je serai connu de lui et en rêve je lui parlerai. ⁷ Ce n'est pas ainsi qu'est mon serviteur Moïse ; dans ma maison toute entière</p>

⁹⁶⁹ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL et G. GUTIÉRREZ, *La Mission de Moïse, ...*, p. 113.

⁹⁷⁰ Cf. le commentaire de Franklin RAUSKY.

⁹⁷¹ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL et G. GUTIÉRREZ, *La Mission de Moïse, ...*, p. 101.

⁹⁷² Cf. p. 29-31 et 175-181.

<p>⁸ Bouche à bouche je parle avec lui et en vision et non pas dans des énigmes, <i>et il regarde l'image de YHWH.</i></p> <p>Pourquoi n'avez-vous pas craint de parler contre mon serviteur, contre Moïse ?</p>	<p>c'est <i>mon homme de confiance.</i></p> <p>⁸ Bouche contre bouche je lui parlerai, dans une forme visible et non par énigmes, <i>et il a vu la gloire de Seigneur.</i></p> <p>Et pourquoi n'avez-vous pas craint de parler contre mon serviteur Moïse ? »</p>
---	--

Les deux versions présentent un écart important. Dans le TM, le Seigneur affirme que Moïse « regarde l'image de YHWH », וְהִתְמַנֵּת יְהוָה יְבִיט ; l'auteur biblique exprime ainsi l'intime relation de Moïse avec Dieu. Dans le *Guide des égarés*, Maïmonide explique que cette expression ne désigne pas une expérience physique, c'est-à-dire que Moïse aurait vu de ses propres yeux l'image de Dieu. Le verbe נִבְטָה pourrait désigner⁹⁷³ ici une intense expérience de contemplation intellectuelle ; il s'agit donc, selon cet auteur médiéval, d'une compréhension par l'esprit de la profondeur de la personne divine⁹⁷⁴. La LXX affirme : « il a vu la gloire de Seigneur », καὶ τὴν δόξαν κυρίου εἶδεν. En grec, cette expression « contient une référence à Ex 24,17, où Moïse et les fils d'Israël voient la forme visible de la gloire du Seigneur (*eîdos tēs dóxēs*)⁹⁷⁵. » L'expression τὴν δόξαν κυρίου se retrouve déjà en Ex 16,7, dans l'épisode de la manne⁹⁷⁶.

Le mot תְּמוּנָה, « figure, image, ressemblance », revient 10 fois dans toute la Bible. Dans la majorité de ces occurrences, le terme est employé dans le cadre de l'interdiction divine de façonner des idoles (cf. Ex 20,4 ; Dt 4,16.23.25 ; 5,8), s'appuyant sur le fait que lorsque YHWH a parlé aux Israélites, ceux-ci n'ont aperçu aucune « forme » (cf. Dt 4,12.15), mais ils ont entendu sa voix. Deux passages s'écartent de ces textes : Nb 12,8 qui, comme nous l'avons déjà dit, parle de la vision que Moïse a de l'image de YHWH, et Ps 17,15, où le psalmiste s'exclame : « je regarderai ta face, je serai rassasié, au réveil, de ton image ». Il est intéressant de remarquer que, dans les deux cas, la LXX traduit le terme תְּמוּנָה en employant le mot δόξα, « gloire ». Moïse a vu la gloire du Seigneur et le psalmiste sera rassasié par la contemplation de « ta gloire ». Rachi relie le verset de Nb 12,8 à Ex 33,23 : « *Et il contempera l'image de Hachem : c'est la vision par derrière, ainsi qu'il est écrit : "tu me verras par derrière"*. »

Avec Bernard Renaud, on peut se demander pourquoi dans le texte hébreu d'Ex 34,29-35 la gloire de YHWH n'est pas mentionnée. Le récit exodique raconte que seul Moïse a le privilège

⁹⁷³ Le verbe est attesté 67 fois au hiphil, avec la signification de « regarder dans une direction précise », « observer », « chercher par le regard » ; souvent le verbe est associé à רָאָה, « voir » (cf. 2S 17,42) ; cf. H. RINGGREN, « נִבְטָה *nbt* », *GLAT*, vol. V, 2005, col. 500-503.

⁹⁷⁴ Cf. lien au commentaire de Franklin RAUSKY.

⁹⁷⁵ Cf. BA IV, *Les Nombres*, p. 67.

⁹⁷⁶ Dans le NT, cette même expression se retrouve en 2Co 3,18 : « Et nous tous qui, le visage dévoilé, reflétons la gloire du Seigneur, nous sommes transfigurés en cette même image, avec une gloire toujours plus grande par le Seigneur, qui est Esprit. » (TOB).

d'entrer dans la nuée impénétrable (cf. 24,28) et, sans le formuler de façon explicite, l'auteur semble suggérer que le visage de Moïse, « qui dans la nuée s'est exposé au rayonnement lumineux de la Gloire divine », se transfigure à son contact. « Comme illuminé de la Gloire divine, il est devenu, pour les Israélites, le signe de la présence même de Dieu et le messenger de sa Parole qui retentit du milieu du feu (*Ex* 19,18-19 ; 20,18)⁹⁷⁷. » Et à la question qu'on vient d'évoquer, B. Renaud cite l'explication donnée par F. H. Gorman et conclut ainsi :

« Si le rédacteur avait dépeint Moïse illuminé de la Gloire divine jaillissante de la Face de Dieu, il y aurait eu risque de confusion, dangereuse pour la transcendance divine. "Moïse est exalté, il n'est pas divinisé"⁹⁷⁸. » Il reste que le rayonnement lumineux semble bien avoir sa source dans la Gloire ; quelque chose de divin a marqué son visage, puisque, mus par une crainte sacrée, les Israélites n'osaient pas s'approcher de lui (34,30), comme ils n'osaient s'approcher de YHWH et se tenaient au bas de la montagne (19,16-17 ; 20,18-19). Cette expérience unique et sa manifestation visible accèdent Moïse auprès de sa communauté, comme étant le messenger autorisé et le représentant de YHWH auprès d'Israël (34,32.34-35). À ce titre, il peut dès lors procéder à la construction du sanctuaire (*Ex* 35-40), œuvre éminemment sacrée, s'il en est, et thème central de la théologie sacerdotale⁹⁷⁹. »

Le même auteur affirme ailleurs: « Auréolé de la Gloire divine, Moïse peut s'occuper des choses saintes, organiser et superviser la construction du sanctuaire⁹⁸⁰. » Descendu du Sinaï, avec les nouvelles tables du Témoignage, Moïse rassemble toute la communauté des Israélites et leur parle du jour du sabbat, argument qui avait clôt le grand discours de YHWH à Moïse sur le modèle de la Demeure (cf. *Ex* 31,13-17). La suite du récit décrit la construction de la Demeure et de tous ses accessoires par Betsaléel et Oholiab. Lorsque le travail est terminé, on apporte la Demeure, avec tous ses éléments à Moïse, qui l'examine (cf. 39,32ss). Au début du chapitre 40, le Seigneur donne à son serviteur les instructions pour monter la Demeure, la Tente de la Rencontre, et pour la consacrer. Moïse installe la Demeure selon les indications de YHWH. Tout est prêt : la gloire du Seigneur, son *kavod*, peut descendre sur le Tabernacle.

⁹⁷⁷ B. RENAUD, *L'alliance, un mystère de miséricorde. Une lecture de Exode 32-34*, ..., p. 294.

⁹⁷⁸ Cit. de F. H. GORMAN, « The Ideology of Ritual... », ..., p. 146.

⁹⁷⁹ B. RENAUD, *L'alliance, un mystère de miséricorde. Une lecture de Exode 32-34*, ..., p. 294.

⁹⁸⁰ ID., « La formation de *Ex* 19-40 ... », ..., p. 131.

La tente et la demeure, la nuée et la gloire (Ex 40,34-38)

En Ex 39,43, Moïse examine l'ouvrage qui a été exécuté par les artisans conformément aux prescriptions du Seigneur :

<p>^{WTT} Ex 39,43</p> <p>וַיֵּרָא מֹשֶׁה אֶת־כָּל־הַמְּלָאכָה וְהִנֵּה עָשׂוּ אֹתָהּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה כִּן עָשׂוּ וַיְבָרֵךְ אֹתָם מֹשֶׁה:</p>	<p>Et Moïse vit toute l'œuvre et voici ils l'avaient faite comme YHWH avait ordonné, ils avaient fait ainsi et Moïse les bénit.</p>
--	---

Ce verset est fort intéressant, car il présente des contacts textuels avec le récit de la Création : a) la forme verbale וַיֵּרָא, « il vit », un inaccompli *qal* avec *waw* conversif, apparaît 7 fois dans le premier récit de la création lorsque Dieu, de jour en jour, contemple l'œuvre créée et voit qu'elle est bonne⁹⁸¹ ; b) la locution כָּל־הַמְּלָאכָה, « toute l'œuvre », revient pour la première fois en Gn 2,2-3 : le septième jour, Dieu achève et se repose de toute l'œuvre qu'il a faite ; de même Moïse regarde toute l'œuvre, la tente et la demeure, que les artisans viennent de réaliser⁹⁸² ; c) l'expression verbale וַיְבָרֵךְ אֹתָם, « et il les bénit », est présente en Gn 1,22.28 : Dieu bénit poissons et oiseaux, puis l'homme et la femme (cf. aussi Gn 5,2), et, dans l'Exode, uniquement en 39,43 : Moïse bénit les hommes qui ont construit les divers éléments de la Demeure. Rachi commente : « *Mochè les bénit* : Il leur a dit : “Que ce soit Sa volonté que la chekhina repose sur l'œuvre de vos mains⁹⁸³.” » À ces occurrences il faut encore ajouter la phrase d'Ex 40,33 : « et Moïse acheva l'ouvrage », וַיִּכְלֵ מֹשֶׁה אֶת־הַמְּלָאכָה, qui nous renvoie, encore une fois, au premier récit de la Genèse : Dieu achève son œuvre le septième jour (Gn 2,2)⁹⁸⁴.

⁹⁸¹ Cf. Gn 1,4.10.12.18.21.25.31.

⁹⁸² L'expression כָּל־הַמְּלָאכָה, « toute l'œuvre », se retrouve aussi dans le premier livre des Rois, indiquant tout l'ouvrage accompli pour construire la Maison du Seigneur (1R 7,40.51 ; cf. 2Ch 5,1), le Temple de Jérusalem, qui sera rempli de la gloire divine (cf. 1R 8,10-11).

⁹⁸³ Le commentaire de Rachi continue ainsi : « et que la grâce de Hachem, notre Elohim, soit sur nous, et établis sur nous l'œuvre de nos mains... » (Tehilim 90,17). Ce psaume est l'un des onze (Tehilim 90 à 100) attribués à Mochè. »

⁹⁸⁴ D'autres éléments du récit exodique soulignent cette mise en parallèle de la construction de la demeure avec la création du monde. G. Vanhoomissen les synthétise ainsi : « La nuée couvre la montagne pendant six jours et, le septième jour, YHWH appelle Moïse pour lui transmettre ses instructions au sujet du culte (Ex 24,16). À sept reprises, le Seigneur adresse la parole à Moïse et donne ses ordres (Ex 25,1 ; 30,11.17.22.34 ; 31,1.12). Alors que le souffle de Dieu planait sur les eaux (Gn 1,2), les maîtres d'œuvre, Beçaléel et Oholiab, sont remplis de l'esprit de Dieu pour accomplir la tâche qui leur est assignée (Ex 31,1-11). L'achèvement du ciel et de la terre (Gn 2,1) correspond à l'achèvement de tous les travaux de la Demeure (Ex 39,32) et de même que Dieu achève l'œuvre qu'il a faite (Gn 2,2), Moïse achève tous les travaux (Ex 40,33). La Demeure sera dressée “le premier jour du premier mois de la seconde année” (40,2.17), parallèle au premier jour de la création. » G. VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse, ...*, p. 201.

À la conclusion du livre de l'Exode, l'auteur biblique présente donc son héros, Moïse, posant des gestes semblables à ceux de Dieu qui, au commencement, contemple l'œuvre créatrice et bénit animaux et êtres humains, à peine créés. Le Midrash Tanhouma⁹⁸⁵ commente ainsi Ex 39,43 : « Et Moïse constata toute l'œuvre : il n'est pas dit "l'œuvre du sanctuaire", mais "toute l'œuvre", car tout ressemblait à l'œuvre du Commencement⁹⁸⁶. » Ce Midrash semble sous-entendre que « l'œuvre de la Création des cieux et de la terre s'achève par la construction du sanctuaire du désert. L'action de l'homme porte la touche finale à l'action divine⁹⁸⁷. »

En effet, les liens textuels, entre ce verset de l'Exode et le récit de la création, montrent bien que l'auteur biblique a voulu suggérer à son lecteur un rapprochement entre la Demeure, construite selon un modèle divin et des prescriptions minutieuses données par le Seigneur, et l'œuvre créatrice. Moïse a donc dirigé la construction d'une œuvre parachevant la création du monde⁹⁸⁸.

- La Tente et la Demeure

Nous avons parlé auparavant d'une figure de style, la synecdoque, mise en œuvre par l'auteur de ces textes pour rapprocher la Demeure de la Tente. En Ex 40, la synecdoque atteint son ultime aboutissement. Dans ce dernier chapitre de l'Exode, en effet, il est question 17 fois de la « Demeure », מִשְׁכָּן ; 12 fois de la « tente de la rencontre », אֹהֶל-מוֹעֵד ; 2 fois de la « Tente⁹⁸⁹ », אֹהֶל ; trois fois apparaît la chaîne construite מִשְׁכָּן אֹהֶל-מוֹעֵד, « la Demeure de la Tente de la Rencontre⁹⁹⁰. »

Tente et Demeure, qui dans le langage de YHWH sont déjà un tout (cf. v. 2 et 6), vont constituer une réalité unique, lorsque Moïse érige la Demeure et déploie la Tente au dessus d'elle (cf. v. 17-19 et 29). Le tableau qui suit veut rendre compte de ces occurrences, qui mettent en œuvre l'aboutissement de cette figure de style :

⁹⁸⁵ C'est le nom donné à un ensemble de textes du Midrash sur le Pentateuque, attribués à Tanhouma bar Abbà qui a vécu au IV^e siècle. Le Midrash Tanhouma suit le cycle triennal de lecture alors en vigueur en Palestine. Sur le sujet, cf. art. « Tanhouma », *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*, ..., p. 990-991.

⁹⁸⁶ Cf. www.akadem.org/medias/documents/Mishkan-Doc1.pdf

⁹⁸⁷ Cf. www.akadem.org/medias/documents/Mishkan-Doc1.pdf

⁹⁸⁸ Cf. Tamar SCHWARTZ, *Vayakel-Pekoudei: Une paracha répétitive?* Cf. www.akadem.org/sommaire/paracha/5769/-dans-les-mots-5769/vayakel-pekoudei-une-paracha-repetitive-12-03-2009-7644_4312.php

⁹⁸⁹ La LXX emploie uniquement le terme σκηνή, « tente », qui apparaît 25 fois en Ex 40 LXX ; 10 fois on rencontre, dans ce chapitre, l'expression ἡ σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου, « tente du témoignage ».

⁹⁹⁰ Nous avons déjà parlé de l'occurrence d'Ex 39,32 (cf. aussi 39,33 ; 39,40); l'expression revient encore en 1Ch 6,17.

<p>WTT Ex 40,2</p> <p>בְּיוֹם־הַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ תִּקַּם אֶת־מִשְׁכַּן אֹהֶל־מוֹעֵד:</p>	<p>Le premier jour du premier mois tu dresseras <i>la Demeure de la Tente de la Rencontre</i></p>
<p>WTT Ex 40,6</p> <p>וְנִתְּתָה אֵת מִזְבַּח הָעֹלָה לִפְנֵי פֶתַח מִשְׁכַּן אֹהֶל־מוֹעֵד:</p>	<p>Tu mettras l'autel des holocaustes devant l'entrée <i>de la Demeure de la Tente de la Rencontre</i></p>
<p>WTT Ex 40,17-19</p> <p>וַיְהִי בַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בַּשָּׁנָה הַשְּׁנִיָּת בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ הַזֶּה הִקָּם הַמִּשְׁכָּן:</p> <p>וַיִּקַּם מֹשֶׁה אֶת־הַמִּשְׁכָּן וַיִּתֵּן אֶת־אֲדָנָיו וַיִּשֶׂם אֶת־קַרְשָׁיו וַיִּתֵּן אֶת־בְּרִיחָיו וַיִּקַּם אֶת־עַמֻּדָיו:</p> <p>וַיִּפְרֹשׂ אֶת־הָאֹהֶל עַל־הַמִּשְׁכָּן וַיִּשֶׂם אֶת־מַכְסֵה הָאֹהֶל עָלָיו מִלְּמַעְלָה כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה:</p>	<p>Et il fut le premier mois de la seconde année, le premier du mois qu'il fut dressée <i>la Demeure</i></p> <p>Et Moïse dressa <i>la Demeure</i>, il mit ses socles, posa ses cadres, mit ses traverses et dressa ses colonnes</p> <p>Il étendit <i>la tente sur la Demeure</i>, mit <i>la couverture de la tente</i> par-dessus⁹⁹¹, comme YHWH l'avait ordonné à Moïse</p>
<p>WTT Ex 40,29</p> <p>וְאֵת מִזְבַּח הָעֹלָה שֵׁם פֶּתַח מִשְׁכַּן אֹהֶל־מוֹעֵד וַיַּעַל עָלָיו אֶת־הָעֹלָה וְאֶת־הַמִּנְחָה כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה:</p>	<p>Il mit l'autel des holocaustes devant l'entrée de <i>la Demeure de la Tente de la Rencontre</i> et il y offrit l'holocauste et l'offrande, comme YHWH l'avait ordonné à Moïse.</p>

Selon la parole du Seigneur (cf. v. 2), la deuxième année de la sortie d'Égypte, le premier jour du premier mois, Moïse dresse la Demeure (v. 17). Il érige en premier le *mishkan*, avec ses socles, ses cadres, ses traverses et ses colonnes, puis il déploie la tente sur la demeure et met par-dessus la couverture de la tente⁹⁹². Rachi précise : « *Il étendit la tente* : ce sont les tapisseries de poils de chèvres. » En 40,29, l'autel des holocaustes est placé devant l'entrée du sanctuaire. Demeure et Tente constituent désormais une entité formant un tout et appelée : « la Demeure de la Tente de la Rencontre⁹⁹³. » Moïse offre au Seigneur l'holocauste et l'offrande à l'entrée de ce lieu sacré ; il achève ainsi l'ouvrage (cf. 40,33), selon la parole que le Seigneur lui a adressée. L'énoncé « comme YHWH l'avait ordonné à Moïse », כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה, revient 16 fois dans

⁹⁹¹ La LXX parle des « courtines », τὰς ἀυλαίας en grec, en ajoutant ainsi une précision pour le mot général « tente » du texte hébreu : « et il déploya *les courtines* sur la tente et disposa la couverture de la tente sur elle ... ». Cf. BA II, *L'Exode*, p. 375.

⁹⁹² L'expression אֹהֶל־מַכְסֵה, « la couverture de la tente », est un hapax. En Ex 26,14, le Seigneur ordonne à Moïse de confectionner pour la tente une couverture de peaux de bœufs teintes en rouge et une couverture de peaux de dauphins à mettre par-dessus, dont l'exécution se réalise en 36,19. Cette couverture est encore mentionnée en 35,11 et 39,34 (cf. aussi Nb 3,25 ; 4,8.25).

⁹⁹³ Toutefois, dans les quatre derniers versets du chapitre, l'auteur biblique continuera à distinguer la Tente de la Demeure.

le livre de l'Exode : deux fois au sujet du rituel de la Pâque (12,28.50) ; sept fois⁹⁹⁴ au chapitre 39, où il est question de la confection des vêtements sacrés d'Aaron et encore sept fois⁹⁹⁵ au chapitre 40, pour la mise en place de la Demeure. Ce refrain, répété sept fois dans ces deux derniers chapitres du livre et rappelant ainsi le rythme septénaire du récit de la Création, attire l'attention du lecteur d'abord sur les vêtements sacrés et glorieux d'Aaron, et ensuite sur le sanctuaire, où demeurera la gloire de YHWH. La Demeure de la Tente de la Rencontre, מִשְׁכַּן אֱלֹהֵי-מוֹעֵד, est finalement achevée et érigée au milieu du peuple. Elle sera pour les fils d'Israël le lieu de rayonnement de la gloire divine.

- La nuée et la gloire

Les quatre derniers versets du livre de l'Exode parlent de la nuée venant sur la Tente, puis de la gloire de YHWH emplissant la Demeure. Nuée et gloire sont le signe vivant de la consécration de ce sanctuaire portatif, mais elles sont surtout la manifestation de la présence de Dieu au milieu de son peuple : le Seigneur continuera ainsi à conduire les Israélites, à travers le désert, dans toutes leurs étapes, jusqu'à la terre de la Promesse.

Voici ces versets qui couronnent ce deuxième livre de la Bible :

TM – trad. litt.	LXX – trad. BA
<p>^{WTT} Ex 40,34-38</p> <p>וַיִּכַס הָעֲנָן אֶת-אֹהֶל מוֹעֵד וַיִּכְבֹּד יְהוָה מְלֵא אֶת-הַמִּשְׁכָּן</p> <p>וְלֹא-יָכַל מֹשֶׁה לָּבוֹא אֶל-אֹהֶל מוֹעֵד כִּי-שָׁכַן עָלָיו הָעֲנָן וַיִּכְבֹּד יְהוָה מְלֵא אֶת-הַמִּשְׁכָּן</p> <p>וּבַהֲעֹלוֹת הָעֲנָן מֵעַל הַמִּשְׁכָּן יִסְעוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּכֹל מִסְעֵיהֶם</p> <p>וְאִם-לֹא יַעֲלֶה הָעֲנָן וְלֹא יִסְעוּ עַד-יוֹם הָעֹלָתוֹ</p> <p>כִּי עָנַן יְהוָה עַל-הַמִּשְׁכָּן יוֹמָם וְאִשׁ תִּהְיֶה לַיְלָה בּוֹ לְעֵינָי</p> <p>כָּל-בְּיַת-יִשְׂרָאֵל בְּכֹל-מִסְעֵיהֶם</p>	<p>^{LXT} Ex 40,34-38</p> <p>καὶ ἐκάλυψεν ἡ νεφέλη τὴν σκιηνὴν τοῦ μαρτυρίου καὶ δόξης κυρίου ἐπλήσθη ἡ σκιηνή</p> <p>καὶ οὐκ ἠδυνάσθη Μωυσῆς εἰσελθεῖν εἰς τὴν σκιηνὴν τοῦ μαρτυρίου ὅτι ἐπεσκίαζεν ἐπ' αὐτὴν ἡ νεφέλη καὶ δόξης κυρίου ἐπλήσθη ἡ σκιηνή</p> <p>ἡνίκα δ' ἂν ἀνέβη ἡ νεφέλη ἀπὸ τῆς σκιηνῆς ἀνεζεύγυσαν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ σὺν τῇ ἀπαρτία αὐτῶν</p> <p>εἰ δὲ μὴ ἀνέβη ἡ νεφέλη οὐκ ἀνεζεύγυσαν ἕως τῆς ἡμέρας ἧς ἀνέβη ἡ νεφέλη</p> <p>νεφέλη γὰρ ἦν ἐπὶ τῆς σκιηνῆς ἡμέρας καὶ πῦρ ἦν ἐπ' αὐτῆς νυκτὸς ἐναντίον παντὸς Ἰσραὴλ ἐν πάσαις ταῖς ἀναζυγαῖς αὐτῶν</p>

⁹⁹⁴ Ex 39,1.5.7.21.26.29.31 ; cf. une formulation un peu différente en 39,32.42.

⁹⁹⁵ Cf. Ex 40,19.21.23.25.27.29.32

<p>³⁴ Et la nuée couvrit la tente de la rencontre et la gloire de YHWH⁹⁹⁶ remplit la demeure</p> <p>³⁵ et ne put Moïse venir vers la tente de la rencontre car la nuée demeurait sur elle et la gloire de YHWH remplissait la demeure.</p> <p>³⁶ Et quand s'élevait la nuée au-dessus de la demeure les fils d'Israël portaient dans toutes leurs étapes.</p> <p>³⁷ Et si la nuée ne s'élevait pas, alors ils ne portaient pas jusqu'au jour où elle s'élevait.</p> <p>³⁸ Car la nuée de YHWH sur la demeure pendant le jour et un feu était la nuit en elle aux yeux de toute la maison d'Israël dans toutes leurs étapes.</p>	<p>³⁴ La nuée recouvrit la tente du témoignage, et la tente fut remplie de la gloire du Seigneur.</p> <p>³⁵ Moïse ne put pas entrer dans la tente du témoignage, parce que la nuée étendait son ombre sur elle et que la tente avait été remplie de la gloire du Seigneur.</p> <p>³⁶ Et lorsque la nuée montait de dessus la tente, les fils d'Israël levaient le camp, avec leur train⁹⁹⁷ ;</p> <p>³⁷ mais si la nuée ne montait pas, ils ne levaient pas le camp jusqu'au jour où la nuée montait.</p> <p>³⁸ Car la nuée était sur la tente le jour et le feu était sur elle la nuit, en présence de tout Israël, dans toutes leurs levées de camp.</p>
---	---

En premier lieu, nous signalons quelques disparités existant entre le TM et la traduction de la LXX. Le grec rend l'expression מוֹעֵד מוֹעֵד, « la tente de la rencontre », par ἡ σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου, « la tente du témoignage », et le terme הַמִּשְׁכָּן, « la Demeure », est traduit simplement par ἡ σκηνή, « la Tente » ; ce mot présente une forte ressemblance sonore avec le mot hébreu, car il est composé des mêmes consonnes, *skn*⁹⁹⁸, constituant la racine du substantif *mishkan*.

Un deuxième écart dans la traduction, comme on l'a déjà signalé précédemment, concerne le verbe נִשְׁבַּח, « demeurer », que le traducteur LXX a ici rendu avec ἐπεσκίαζεν. Dans la LXX, on compte seulement 4 occurrences de ce verbe. La première apparition est, donc, en *Ex* 40,35, indiquant la nuée, manifestation de la présence divine, qui étend son ombre sur la tente de la rencontre. Deux autres occurrences, se retrouvent dans les *Ps* 90,4 et 139,8, signalant la protection de Dieu sur le psalmiste-David, comme une ombre qui le couvre ; la dernière occurrence est en *Pr* 18,11, où le traducteur affirme que le patrimoine est pour un homme riche comme une forteresse dont la gloire⁹⁹⁹ « fait beaucoup d'ombre¹⁰⁰⁰. »

⁹⁹⁶ Les Targoums traduiront « la Gloire de la Shekinah de YHWH » et au v. 38, il est question de « La Nuée de la Gloire de la Shekinah ». Sur ce point, cf. D. MUÑOZ LÉON, *Gloria de la Shekina en los Targumim del Pentateuco*, ..., p. 112-113. L'emploi du terme *Shekinah*, comme un substitut de YHWH dans ses rapports avec les hommes, était un moyen de préserver la transcendance divine. Cf. Raymond E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, pres. all'ed. it. di Carlo Martini, 2^a ed., Assisi, Cittadella Ed., 1979, p. 46.

⁹⁹⁷ Sur cette divergence de traduction, cf. BA II, *L'Exode*, note au v. 40,36, p. 377.

⁹⁹⁸ Sur σκηνή, cf. John Pairman BROWN, « 5.3 The tent », in *Israel and Hellas*, « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (BZAW), 231 », Berlin, Walter de Gruyter, 1995, p. 177-180.

⁹⁹⁹ Le TM ne mentionne pas la gloire et compare la fortune du riche à un rempart élevé, au moins dans son imagination.

¹⁰⁰⁰ Cf. BA XVII, *Les Proverbes*, p. 264-265.

Une dernière disparité concerne le verset 38. Le TM a : « la nuée de YHWH [était] sur la demeure », là où la LXX traduit : « la nuée était sur la tente ». Cette divergence peut s'expliquer « par une vocalisation différente du même texte consonantique, le TM ayant une phrase nominale sans verbe exprimé (avec la lecture de YHWH)¹⁰⁰¹ ». Il faut encore indiquer que le TM parle de « toute la maison d'Israël », alors que la LXX a simplement « tout Israël ».

Si, d'une part, la nuée étend son ombre (LXX) sur la tente de la rencontre, d'autre part, la gloire du Seigneur remplit la tente. Un lien très explicite se noue, dans ce passage, entre nuée et gloire. Dans le NT, le verbe reviendra dans le récit de la Transfiguration : à la demande de Pierre de planter trois tentes, une nuée, que Matthieu est le seul à définir comme « lumineuse » (*Mt* 17,5 ; cf. *Mc* 9,7 ; *Lc* 9,34), couvre Jésus, Moïse et Élie. Le troisième évangéliste, contrairement à *Mt* (ἐπεσκίασεν) et *Mc* (ἐπισκιάζουσα), emploie la même forme verbale d'*Ex* 40,35, ἐπεσκιάζειν, soulignant ainsi l'étroit lien entre les deux passages. Il est aussi le seul à mentionner la « gloire » de Moïse et Élie (*Lc* 9,31) puis celle de Jésus (9,32). Comme déjà dans le récit du Sinaï, pour les trois auteurs des synoptiques, la nuée est une manifestation de la présence de Dieu et couvre avec son ombre ceux qui se sont réunis sur la montagne. Le verbe se retrouve encore en Luc qui, au début de son évangile, a employé le verbe au sujet de Marie. L'Esprit Saint la couvrira de son ombre, ἐπισκιάσει¹⁰⁰² σοι (*Lc* 1,35 ; cf. la même expression en *Ps* 90,4), pour indiquer l'incarnation du Fils par la puissance de l'Esprit. Encore une fois, l'évangéliste relie le verbe au mot δόξα, quand à la naissance de Jésus éclate une louange de gloire¹⁰⁰³ par l'armée céleste : Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῶν, (2,14). Comme dans le récit exodique, dans tous ces passages gloire et ombre sont reliées ; chez Luc, gloire et ombre désignent l'incarnation et la naissance d'un enfant¹⁰⁰⁴, le fils du Très Haut.

La BA commente ainsi l'emploi de ce verbe en *Ex* 40,35 :

« Étendait son ombre (*epeskíazen*) sur elle » : traduction nouvelle de l'hébreu *shākan*, “demeurer, rester” (avec homophonie probablement voulue, ici, entre le radical grec – *skia* – et la racine hébraïque) ; [...]. L'association de ce verset et de *Lc* 1,35 : “L'Esprit-Saint viendra sur toi, et

¹⁰⁰¹ « L'addition de *kuríou*, “du Seigneur”, est attestée dans une partie de la tradition du texte grec. » BA II, *L'Exode*, p. 377-378.

¹⁰⁰² Le terme revient une dernière fois en *Ac* 5,15 dans sa signification littérale d'« obscurcir », « faire de l'ombre », avec l'idée populaire que l'ombre de l'apôtre Pierre peut guérir les maladies.

¹⁰⁰³ Ce point a été souligné par A. M. RAMSEY, *La gloire de Dieu ...*, p. 46-48. Luc n'applique jamais le mot δόξα à la passion, mais le terme précède ou suit les passages où il est question de la passion de Jésus (cf. *Lc* 9,31 ; *Lc* 19,37). L'expression « sa gloire », appliquée au Christ, est une caractéristique du troisième évangile (9,26.32 ; 24,26). Sur le verbe grec, cf. S. SCHULZ, « ἐπισκιάζω » *GLNT*, vol. XII, 1979, col. 533-537.

¹⁰⁰⁴ La même thématique se retrouvera autrement dans le prologue du quatrième évangile, cf. *Jn* 1,14.

la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre” (*episkiásei*) a été décisive pour l’assimilation typologique de la “tente” à Marie, dès le début de l’ère byzantine¹⁰⁰⁵. »

- La nuée couvre la tente, la gloire emplit la demeure

Venons maintenant au sens qui se dégage de ce passage. En *Ex* 33,9-10, c’est la *colonne de nuée* qui descend et se tient à l’entrée de la tente dressée par Moïse hors du camp ; ici l’auteur biblique emploie une autre image : la *nuée* recouvre la Tente de la Rencontre, comme elle a recouvert le mont Sinäi en 24,16¹⁰⁰⁶. En effet, comme l’a bien signalé B. Renaud, les versets conclusifs du récit exodique, 40,34-38, font inclusion avec 24,15-18a¹⁰⁰⁷. L’auteur biblique a manifestement voulu mettre en parallèle la descente de YHWH sur le Sinäi avec sa descente sur la Demeure. B. Renaud mentionne brièvement les correspondances entre les deux passages : a) la nuée *couvre* la montagne (24,15b.16a) comme elle *couvre* le sanctuaire (40,34a) ; b) la Gloire de YHWH *demeure* sur la montagne (24,16) ; à la fin du récit, elle emplit la *Demeure* (40,34b-35b) ; c) le kabod apparaît *aux yeux des Fils d’Israël* comme un « feu dévorant » (24,17), tandis qu’en 40,38 un *feu* est présent dans la nuée *aux yeux de toute la maison d’Israël*.

À ces correspondances, B. Renaud ajoute un contraste qui semble être intentionnel : en 24,18a, Moïse *entre* à l’intérieur de la nuée, mais, en 40,35, *il ne peut entrer* dans la Tente de la Rencontre, car la nuée demeure sur la Tente et la Gloire divine emplit la Demeure¹⁰⁰⁸. L’auteur souligne que « ces correspondances manifestes ont clairement une visée théologique : le sanctuaire prend le relais du Sinäi comme lieu de la manifestation divine¹⁰⁰⁹. » Il arrive, entre autres, à la conclusion qu’il y a « distinction entre la nuée et la Gloire¹⁰¹⁰. » En effet, dès le chapitre 16, où apparaît pour la première fois dans la Bible la chaîne construite כְּבוֹד יְהוָה, « la gloire de YHWH », nuée et gloire sont mises en parallèle. Nous avons déjà commenté les divers passages, où le processus de rapprochement de ces deux réalités est mis en œuvre par l’auteur biblique. Pour donner une vue d’ensemble des versets où le mot « nuée » est apparié à la gloire, il nous semble opportun de les visualiser dans le tableau suivant :

¹⁰⁰⁵ Cf. BA II, *L’Exode*, p. 377.

¹⁰⁰⁶ Cf. à ce sujet, BA II, *L’Exode*, p. 377.

¹⁰⁰⁷ Cf. B. RENAUD, « La formation de *Ex* 19-40, quelques points de repère », in Pierre HAUDEBERT (éd.), *Le Pentateuque, débats et recherches*, « Lectio divina 151 », Paris, Cerf, 1992, p. 103-104.

¹⁰⁰⁸ Rachi s’interroge sur ce verset et commente : « *Et Mochè ne peut venir vers la tente d’assignation* : Il est pourtant écrit ailleurs : « *Et à la venue de Mochè vers la tente d’assignation pour parler avec Lui...* » (Nb 7, 89). Vient donc un troisième verset pour les départager : « ... *car la nuée résidait sur elle* », dont on déduira qu’aussi longtemps que la nuée se trouvait sur elle, Mochè ne pouvait entrer. Lorsque la nuée se retirait, il pouvait entrer et parler avec Lui. »

¹⁰⁰⁹ B. RENAUD, « La formation de *Ex* 19-40, quelques points de repère », ..., p. 103-104.

¹⁰¹⁰ *Ibid.*, p. 103-104.

WTT Ex 16,10c והנה כבוד יהוה נראה בענן	et la gloire de YHWH apparut dans la nuée
WTT Ex 19,9a ויאמר יהוה אל-משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן	Et YHWH dit à Moïse : « voici je viens vers toi dans le nuage de la nuée »
WTT Ex 19,16a וענן כבד על-ההר	... et une nuée pesante sur la montagne...
WTT Ex 24,15 ויעל משה אל-ההר ויכס הענן את-ההר:	Et Moïse monta sur la montagne et la nuée couvrit la montagne
WTT Ex 24,16 וישכן כבוד-יהוה על-הר סיני ויבסוהו הענן ששת ימים ויקרא אל-משה ביום השביעי מתוך הענן:	Et la gloire de YHWH demeura sur le mont Sinaï et la nuée le couvrit six jours et Il appela Moïse, le septième jour, du milieu de la nuée.
WTT Ex 33,18 ויאמר הראני נא את-כבודך:	Et il dit : « fais-moi voir, de grâce, ta gloire »
WTT Ex 34,5 וירד יהוה בענן ויתיצב עמו שם ויקרא בשם יהוה:	Et YHWH descendit dans la nuée et il se tint là avec lui et il proclama le nom de YHWH
WTT Ex 40,34 ויכס הענן את-אהל מועד וכבוד יהוה מלא את-המשכן:	Et la nuée couvrit la tente de la rencontre et la gloire de YHWH remplit la demeure
WTT Ex 40,35 ולא יכל משה לבוא אל-אהל מועד כי-שכן עליו הענן וכבוד יהוה מלא את-המשכן:	et ne put Moïse venir vers la tente de la rencontre car la nuée demeurait sur elle et la gloire de YHWH remplissait la demeure.

Un premier élément qui émerge de ces textes est le constat que la nuée accompagne toujours la venue de YHWH lui-même, ou l'apparition de sa gloire. On peut apercevoir non seulement un rapprochement entre nuée et gloire, mais aussi un déplacement qui s'opère au fil du récit : la gloire et la nuée quittent la montagne sacrée pour demeurer au sanctuaire, au milieu des fils d'Israël. Ce déplacement a été remarqué par Jean-Louis Ska :

« “Et la nuée couvrit la tente de la rencontre et la gloire de YHWH remplit la demeure (*miškān*)” (40,34). Le texte est on ne peut plus clair : la nuée couvre la tente et la gloire se trouve à l'intérieur de la demeure. Les éléments de la révélation de Dieu au cours du miracle de la mer se retrouvent au centre du culte d'Israël. Le Dieu qui habite au milieu du peuple est celui qui l'a fait sortir d'Égypte (29,45-46) et c'est ce Dieu-là qu'Israël se doit d'honorer¹⁰¹¹. »

¹⁰¹¹ Cf. J.-L. SKA, *Le passage de la mer*, ..., p. 106.

Mais il faut encore ajouter que le texte biblique décrit la double relation existant entre la nuée et la tente, la gloire et la demeure : la nuée *couvre* la Tente de la Rencontre ou bien *demeure* sur elle, alors que la Gloire de YHWH *emplit* la Demeure, alors qu'elle *demeurait* sur le mont Sinaï. Une des caractéristiques de la nuée est donc de voiler, de couvrir, la montagne et la tente, alors que la Gloire, emplissant le sanctuaire, demeure en ce lieu sacré. La nuée manifeste donc la présence du Seigneur. YHWH, lorsqu'Il apparaît (cf. 16,10 ; 19,9) ou descend (34,5 ; cf. Nb 12,5), se voile dans la nuée, qui devient le signe d'une Présence cachée, d'une Présence ignée : en effet, la « nuée de YHWH », chaîne construite très rare¹⁰¹², est sur la Demeure durant le jour, et « un feu » est dans la nuée, durant la nuit (cf. 40,38). Le TM dit littéralement : « et un feu était la nuit *en lui* », וַאֲשֶׁר תִּהְיֶה לְיָלֶה בּוֹ ; le pronom au masculin pourrait se référer soit à la nuée soit à la demeure, qui en hébreu sont des noms masculins.

Le verset semble être porteur d'une double lecture : soit le feu est *dans la nuée*¹⁰¹³, soit le feu est *dans la demeure*, et sa lueur illumine la nuée qui est sur la tente, signe de la présence glorieuse de YHWH. La correspondance textuelle avec 24,17 où la gloire du Seigneur a l'aspect d'un « feu dévorant », m'amène à penser que, dans ce verset clôturant le livre, l'auteur a voulu plutôt indiquer la gloire divine, habitant la Demeure sous forme de feu¹⁰¹⁴. Comme le remarque B. Renaud, « la nuée voile et manifeste tout à la fois la Gloire, présence lumineuse de Dieu. Elle la protège des regards impurs ou profanes, mais elle la rend visible aux yeux du peuple élu¹⁰¹⁵. »

Le passage parallèle de Nb 9,15-16 ne mentionne pas la gloire mais parle uniquement de la *nuée* couvrant le mishkan et ayant l'apparence d'un feu :

¹⁰¹² On la rencontre encore en Nb 10,34, passage où la nuée de YHWH est sur les Israélites durant le jour, quand ils quittent le camp.

¹⁰¹³ Cette lecture est corroborée par Nb 9,15-16, texte sur lequel nous allons revenir de suite.

¹⁰¹⁴ C'est ce que souligne G. von Rad : « fra le varie indicazioni [Ex 16,10 ; 29,43 ; Lv 9,6.23s. ; Nb 14,10 ; 17,7 ; 30,6 etc.] del manifestarsi del *kēbôd jhwh*, quella segnalata in Ex 40,34s. è la più plastica : la nube ricopre la tenda, il *kābôd* riempie l'interno di essa. Quanto alla natura del *kābôd* stesso, sembra da concepire come irradiante sostanza di fuoco. Dal *kābôd* promana fuoco che incenerisce all'istante la vittima predisposta ; Mosé, dopo il suo colloquio con Dio, ha sul volto uno splendore che gli Israeliti non possono sostenere. Se si confronta tale descrizione con il manifestarsi del *kēbôd jhwh* nella consacrazione del Tempio di Salomone, si rileva come il documento sacerdotale si faccia del *kēbôd jhwh* una idea molto più concreta. Mentre là vi è vaga un'indicazione di una nube nel tempio, che impedisce l'accesso, qui vi è una netta distinzione fra la nube che avvolge il tabernacolo e il *kābôd* che ha figura di fuoco. Il *kābôd* non è qui fenomeno temporalesco (la nube infatti non fa parte del *kābôd* ma semplicemente lo avvolge), bensì un reale manifestarsi della gloria di Dio. » G. VON RAD, « C. *kābôd* nell'Antico Testamento », *GLNT*, vol 2, tr. italiana, 1966, col. 1365-1366.

¹⁰¹⁵ B. RENAUD, *L'alliance, un mystère de miséricorde. Une lecture de Exode 32-34, ..., p. 293-295.*

TM – trad. litt.	LXX – trad. BA
<p>^{WTT} Nb 9,15 וּבַיּוֹם הַקִּיּוֹם אֶת־הַמִּשְׁכָּן כִּסָּה הָעָנָן אֶת־הַמִּשְׁכָּן לְאַהֲלָהּ הַעֲדָתָ וּבַעֲרֵב יְהוָה עַל־הַמִּשְׁכָּן כַּמְרָאֵה־אֵשׁ עַד־בֹּקֶר׃</p> <p>Et au jour où l'on dressa la demeure, <i>la nuée</i> couvrit la demeure, vers la tente du témoignage et au soir, elle était sur la demeure comme une apparence de feu, jusqu'au matin.</p>	<p>^{BGT} Nb 9,15 καὶ τῆ ἡμέρᾳ ἣ ἐστάθη ἡ σκηνὴ ἐκάλυψεν ἡ νεφέλη τὴν σκηνὴν τὸν οἶκον τοῦ μαρτυρίου καὶ τὸ ἑσπέρας ἦν ἐπὶ τῆς σκηνῆς ὡς εἶδος πυρὸς ἕως πρωΐ</p> <p>Et le jour où la tente fut dressée, <u>la nuée couvrit la tente, la maison du témoignage</u> ; et le soir, il y avait sur la tente comme <u>une forme de feu</u>, jusqu'au matin.</p>
<p>^{WTT} Nb 9,16 כִּן יְהִי תָמִיד הָעָנָן יְכַסֵּנוּ וּמְרָאֵה־אֵשׁ לַיְלָה׃</p> <p>Ainsi il était constamment; <i>la nuée la couvrait</i> et une apparence de feu la nuit</p>	<p>^{BGT} Nb 9,16 οὕτως ἐγίνετο διὰ παντός ἡ νεφέλη ἐκάλυπτεν αὐτὴν ἡμέρας καὶ εἶδος πυρὸς τὴν νύκτα</p> <p>Ainsi en fut-il perpétuellement : <i>la nuée la couvrait</i> de jour et <u>la forme de feu</u> la nuit.</p>

Ici la nuée couvre la demeure, mais l'expression en hébreu est étrange : « *le tabernacle, vers la tente du témoignage* », אֶת־הַמִּשְׁכָּן לְאַהֲלָהּ הַעֲדָתָ, Rachi explique ainsi cette formule : « le tabernacle, lequel devait servir de tente aux tables du témoignage. » Pour l'auteur du livre des Nombres, la nuée, durant la nuit, a donc l'apparence d'un feu *au-dessus* de la demeure. On rencontre encore une chaîne construite très rare, כַּמְרָאֵה־אֵשׁ, se retrouvant uniquement chez Ézéchiël (cf. 1,27 ; 8,2) : dans la vision prophétique, l'être à l'apparence d'homme, est « éclatant comme du feu », littéralement il est « comme une apparence de feu. »

- Le verbe מָלָא et les passages parallèles à Ex 40,34-35

Revenons maintenant au passage d'Ex 40,34-35. Dans ces versets, gloire et nuée sont étroitement liées au sanctuaire¹⁰¹⁶. L'auteur biblique affirme deux fois que la gloire de YHWH *remplit* la Demeure. Pour la première fois dans le texte biblique, le verbe מָלָא, « emplir, remplir » (trans.) ou « être, devenir plein, rempli, accompli » (intrans.), a comme sujet la gloire divine. La première apparition de ce verbe, à la forme impérative du *qal*, se rencontre en Gn 1,22.28 : il s'agit de l'ordre de Dieu aux animaux puis à l'homme et à la femme d'être féconds, de se multiplier et de remplir la terre. La même forme verbale d'Ex 40,34-35, מָלָא, un accompli du *qal*, se retrouve dans d'autres passages bibliques, qui reprennent la même thématique de la gloire emplissant le Temple de YHWH :

¹⁰¹⁶ L'auteur sacerdotal appelle *kavod* la manifestation divine. Le « *kavod*, comme l'*anan*, s'attache au sanctuaire. » G. AUZOU, *De la servitude au service ...*, p. 211.

<p>WTT 1R 8,10-11</p> <p>וַיְהִי בַצֵּאת הַכֹּהֲנִים מִזֶּה־הַקֹּדֶשׁ וְהִעָנָן מָלֵא אֶת־בַּיִת יְהוָה: וְלֹא־יָכְלוּ הַכֹּהֲנִים לַעֲמֹד לְשֵׁרֶת מִפְּנֵי הָעָנָן כִּי־מָלֵא כְבוֹד־יְהוָה אֶת־בַּיִת יְהוָה:</p>	<p>Et il fut quand sortirent les prêtres hors du sanctuaire, et la nuée emplit la Maison de YHWH et ne purent les prêtres se tenir pour officier à cause de la nuée, car emplissait la gloire de YHWH la Maison de YHWH</p>
<p>WTT 2Ch 5,13d-14</p> <p>וְהַבַּיִת מָלֵא עָנָן בַּיִת יְהוָה וְלֹא־יָכְלוּ הַכֹּהֲנִים לַעֲמֹד לְשֵׁרֶת מִפְּנֵי הָעָנָן כִּי־מָלֵא כְבוֹד־יְהוָה אֶת־בַּיִת הָאֱלֹהִים</p>	<p>et la maison fut remplie d'une nuée, la Maison de YHWH, et les prêtres ne purent pas se tenir pour faire le service, à cause de la nuée, car la gloire de YHWH remplissait la Maison de Dieu.</p>
<p>WTT 2Ch 7,1-2</p> <p>וּבְכֻלּוֹת שְׁלֹמֹה לְהַתְּפִלֵּל וְהָאֵשׁ יֵרְדָה מִהַשָּׁמַיִם וּתְאָכַל כָּל הָעֹלָה וְהַזְּבָחִים וּכְבוֹד יְהוָה מָלֵא אֶת־הַבַּיִת: וְלֹא יָכְלוּ הַכֹּהֲנִים לָבוֹא אֶל־בַּיִת יְהוָה כִּי־מָלֵא כְבוֹד־יְהוָה אֶת־בַּיִת יְהוָה:</p>	<p>Et quand eut achevé Salomon de prier, et le feu descendit des cieux et dévora l'holocauste et les sacrifices, et la gloire de YHWH remplit la Maison. Et ne purent pas les prêtres venir dans la Maison de YHWH, car la gloire de YHWH avait rempli la Maison de YHWH.</p>
<p>WTT Ez 10,3</p> <p>וְהַכְּרֻבִּים עֹמְדִים מִיְמִין לְבַיִת בְּבֹאוֹ הָאִישׁ וְהִעָנָן מָלֵא אֶת־הַחֲצֵר הַפְּנִמִּית:</p>	<p>Et les chérubins se tenant à la droite de la maison, quand l'homme vint, et la nuée remplissait la cour intérieure.</p>
<p>WTT Ez 43,5</p> <p>וַתִּשָּׂאֵנִי רוּחַ וַתְּבִיאֵנִי אֶל־הַחֲצֵר הַפְּנִמִּית וְהִנֵּה מָלֵא כְבוֹד־יְהוָה הַבַּיִת:</p>	<p>Et m'enleva l'Esprit et il me fit venir vers la cour intérieure. Et voici, remplissait la gloire de YHWH la Maison.</p>
<p>WTT Ez 44,4</p> <p>וַיְבִיאֵנִי דֶרֶד־שַׁעַר הַצָּפוֹן אֶל־פְּנֵי הַבַּיִת וְאָרָא וְהִנֵּה מָלֵא כְבוֹד־יְהוָה אֶת־בַּיִת יְהוָה וְאָפַל אֶל־פָּנָי:</p>	<p>Il me fit venir au chemin de la porte du nord, en face de la maison et je vis et voici, remplissait la gloire de YHWH la maison de YHWH et je tombai sur ma face.</p>

Dans les textes ci-dessus, la gloire de YHWH, qui, en *Ex* 40,34-35, remplit la Demeure, emplit le premier Temple¹⁰¹⁷ construit par Salomon puis le Temple eschatologique contemplé par le prophète Ezéchiel. Comme Moïse ne put entrer dans la Demeure, à cause de la gloire divine qui l'emplissait, de même les prêtres ne peuvent entrer dans le Temple, débordant de gloire. La gloire

¹⁰¹⁷ « La tente-Demeure de Yahvé au désert a été pensée en fonction du Temple de Jérusalem, un texte comme *1R* 8,10.12 correspond évidemment à *Ex* 40,34-38 (voir aussi *2 Ch* 5,13-14 ; 7,1-3). » G. AUZOU, *De la servitude au service ...*, p. 211.

de YHWH qui s'est manifestée pour la première fois à Moïse au mont Sinäi, demeure désormais au milieu d'Israël, peuple choisi du Seigneur, d'abord dans un lieu fragile et itinérant, puis dans un temple majestueux, construit par le fils de David. Cette maison bâtie par des mains d'hommes est paradoxalement emplie par la Présence divine, que même les cieux des cieux ne peuvent contenir (cf. *IR* 8,27 ; *2Ch* 6,18).

Mais, par l'infidélité du peuple, la gloire quittera le temple terrestre, pour revenir seulement dans le temple futur. Et voici encore deux derniers textes, où l'on retrouve encore la racine מלא en lien avec la thématique de la gloire et de la manifestation du Seigneur. Ces deux passages sont intéressants pour notre propos car ils semblent servir de contrepartie à deux versets de la Genèse : la terre, à cause de la corruption des hommes, s'est remplie de violence, וַתִּמְלֵא הָאָרֶץ חָמָס (cf. *Gn* 6,11.13), alors qu'en *Is* 6,3, les séraphins, dans le texte de la vocation du prophète, chantent qu'elle est pleine de la gloire du Seigneur des Armées.

Voici ce texte isaïen, suivi par un verset, tiré du livre de Jérémie :

<p>^{WTT} Is 6,3</p> <p>וְקָרָא זֶה אֶל־זֶה וְאָמַר קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ יְהוָה צְבָאוֹת מִלֵּא כָּל־הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ:</p>	<p>Et appelait l'un vers l'autre en disant : « Saint, saint, saint YHWH des armées, plénitude de toute la terre, sa gloire. »</p>
<p>^{WTT} Jr 23,24b</p> <p>הֲלוֹא אֲתִישָׂמִים וְאֲתִיהַאֲרֵץ אֲנִי מִלֵּא נְאֻם־יְהוָה:</p>	<p>N'est-ce pas <i>moi</i> remplissant les cieux et la terre ? oracle de YHWH.</p>

Dans le texte isaïen, la gloire de YHWH n'est plus limitée à la Demeure ou au Temple hiérosolymite, mais remplit la terre entière, alors qu'en Jérémie c'est YHWH lui-même qui remplit les cieux et la terre de sa Présence. Pour contrecarrer la violence des hommes emplissant la terre entière, YHWH s'engage en première personne et remplit cieux et terre de sa gloire.

- « Je suis venu dans mon jardin » (Ct 5,1)

La tradition juive, à partir d'un verset du Cantique des cantiques, a construit toute une théorie sur l'éloignement ou le rapprochement de Dieu au sein d'une humanité qui refuse ou accepte Sa royauté. Le Midrash Tanhouma affirme que sept générations, d'Adam à Canaan, feront s'éloigner la Présence de Dieu, alors que sept générations, d'Abraham à Moïse, ramèneront Sa présence sur la terre ; le *mishkan*, rempli de la gloire divine, constitue « le point d'orgue » de ces retrouvailles entre ciel et terre¹⁰¹⁸ :

« *Je suis venu dans mon jardin* (Ct 5, 1). Au moment où le Saint, béni soit-Il, créa le monde, Il désira avoir une demeure dans les mondes d'en bas, de la même façon qu'Il a une demeure dans le monde d'en haut. Il appela Adam et lui donna l'ordre: de tous les arbres du jardin tu mangeras, mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas (Gn 2,16 et 17), mais il faut. Dieu lui dit : voici mon désir, avoir une demeure dans les mondes d'en bas comme J'ai une demeure dans les mondes d'en haut. Autre parole: du fait qu'ils fautèrent (Adam et Eve) la Présence divine s'éleva jusqu'au premier ciel. Quand Caïn tua Abel, la Présence divine s'éleva jusqu'au deuxième ciel. La génération d'Enoch est venue et ils commirent la faute d'idolâtrie, comme il est dit (Gn 4,26) "alors on profana le nom de l'Eternel", la Présence divine s'éleva du deuxième au troisième ciel. Vint la génération du déluge, et ils dirent à Dieu (Jb 21,14) "ils dirent : Dieu, éloigne-Toi de nous", la Présence divine s'éleva du troisième au quatrième ciel. Vint la génération de Babel, qui dirent "pourquoi prendra-t-Il seul les mondes d'en haut, pour que nous ne gardions que les mondes d'en bas", alors ils dirent (Gn 11,4) "allons, construisons une tour". Que fit le Saint, béni soit-Il ? "Il les dispersa de là" (v. 8), la Présence divine s'éleva du quatrième au cinquième ciel. Vinrent les Sodomites à propos desquels il est dit (Gn 13,13) : "Les habitants de Sodome étaient méchants et pécheurs" – méchants entre eux et pécheurs par rapport à l'éthique sexuelle, au meurtre et à l'idolâtrie - la Présence divine s'éleva du cinquième au sixième ciel. Vinrent les Philistins qui courroucèrent l'Eternel, la Présence divine s'éleva du sixième au septième ciel. [...] Quand Abraham apparut et qu'il accomplit de bonnes actions, immédiatement la Présence divine descendit du septième au sixième ciel. Isaac vint et présenta son cou sur l'autel, la Présence divine descendit du sixième au cinquième ciel. Vint Jacob, la Présence divine descendit du cinquième au quatrième ciel. Vint Lévi (le prêtre) et ses actions furent belles, la Présence divine descendit du quatrième au troisième. Vint Kéhat, la Présence divine descendit du troisième au deuxième ciel. Vint Amram, la Présence divine descendit du deuxième au premier ciel. Vint Moïse et il fit descendre la Présence dans le sanctuaire. Quand? Au moment de la construction du sanctuaire. Le Saint, béni soit-il, déclara alors : "Je suis venu dans mon jardin" dans le lieu que J'ai désiré¹⁰¹⁹. »

La Demeure est donc le lieu où la Présence de YHWH habite. L'homme choisi pour la réalisation du sanctuaire est Moïse ; c'est à son serviteur que le Seigneur a donné l'ordre de bâtir le

¹⁰¹⁸ Cf. www.akadem.org/medias/documents/demeure-bas-Doc2.pdf

¹⁰¹⁹ Midrash Tanhouma (Ed. Buber), paracha Nasso, chapitre 34.
Cf. www.akadem.org/medias/documents/demeure-bas-Doc2.pdf

mishkan afin de demeurer au milieu des fils d'Israël¹⁰²⁰ (cf. 25,8-9) ; et c'est dans le désert, au sein d'un peuple exposé à tout danger, que le Seigneur établit sa demeure, devenant ainsi, par la présence de sa gloire, un Dieu proche :

« Comme tous les peuples du Proche-Orient ancien, Israël a longtemps cru que son Dieu régnait uniquement sur la terre qui était la sienne, c'est-à-dire la terre d'Israël. L'expérience de l'exil a modifié cette conception. En s'appuyant, entre autres, sur les réflexions des prophètes Jérémie et Ézéchiel, les auteurs de ces chapitres montrent que Dieu vient habiter une tente dans le désert et non un temple construit au centre d'un royaume. Le Dieu d'Israël s'accommode donc de l'éphémère et du provisoire. Il fait partie du voyage parce qu'il vient demeurer au milieu d'un peuple en voyage. Le lieu de sa présence est désormais... le voyage lui-même. "Révolution théologique", la gloire du Seigneur d'Israël vient demeurer au milieu d'un peuple en marche et le Dieu éternel vient habiter le temps et l'histoire (Ex 40,34-35.36-38). Il est donc important que le peuple lui prépare une "Demeure" digne de lui et se réorganise en fonction de cette "présence" toute proche¹⁰²¹. »

Le thème de la Présence de Dieu liée au sanctuaire sera repris par le prophète Ézéchiel au moment où le Seigneur conclura avec Israël une alliance de paix, une alliance qui sera pour toujours :

« et je mettrai mon sanctuaire au milieu d'eux pour toujours ;
et ma demeure sera auprès d'eux,
et je serai pour eux Dieu et ils seront pour moi un peuple.
Et connaîtront les nations que je (suis) YHWH consacrant Israël,
quand mon sanctuaire sera au milieu d'eux pour toujours ». (Ez 37,26-28).

Ce texte ne parle pas de la gloire, mais dans les chapitres suivants, le prophète contemple la vision de la gloire de YHWH revenant dans le Temple eschatologique.

En conclusion, « la splendeur d'Adonai¹⁰²² », qui emplit la demeure, manifeste et irradie la présence de Dieu¹⁰²³ au milieu du peuple d'Israël. À l'intérieure du *mishkan*, dans le lieu très saint,

¹⁰²⁰ La LXX traduit : « Tu me feras un sanctuaire, et je me ferai voir au milieu de vous. » Cf. BA II, *L'Exode*, p. 252.

¹⁰²¹ Cf. J.-L. SKA, *Bib*, 2004/30, p. 27. C'est aspect a été aussi signalé par H.U. VON BALTHASAR : « Dieu se présente dans ses manifestations comme quelqu'un qui *demeure*, qui *descend*, qui *va et vient*, finalement qui *voyage avec* Israël. » *La gloire et la Croix, ..., Ancienne Alliance, ...*, p. 45.

¹⁰²² C'est ainsi que Meschonnic traduit l'expression יְהוָה כְּבוֹד : lorsqu'il est question de l'homme, l'auteur rend le terme כְּבוֹד par « honneur », quand le mot se réfère à Dieu, il emploie le mot « splendeur ». Cf. H. MESCHONNIC, *Gloires, traduction des Psaumes*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, note à Ps 8,6, p. 373.

¹⁰²³ Les versets d'Ex 40,34-38 recevront un développement théologique important chez Origène : « Le Père est source de la "gloire", le Fils étant engendré comme "rayonnement" (cf. He 2,3) de la gloire (In Rom, 2,5, PG 14, 881 B) ; la gloire du Christ lui-même est supérieure à celle qui illumine la "tente", ou le visage de Moïse divinisé par la contemplation, d'après Ex 34,24 (In Job. 32, 328-343). La "nuée" est sur l'Église du Dieu vivant, celle des premiers-nés inscrits dans les cieux (cf. He 12,23) ; c'est le Sauveur qui est sur cette maison, de telle sorte que "même les prêtres ne peuvent tenir..." (cf. 2 Par 5,14) (In

Moïse dépose l'arche¹⁰²⁴ de l'alliance contenant les tables avec les Paroles du Seigneur. Le sanctuaire renferme ainsi ce qu'il y a de plus précieux pour les Israélites : les paroles que YHWH a consignées à Moïse au Sinaï et c'est par sa Parole, gravée sur des tables en pierre, que le Seigneur se rend présent au milieu de son peuple.

- La Gloire divine, une Présence au milieu des fils d'Israël

La gloire de YHWH, manifestation de sa présence dynamique¹⁰²⁵ dans la demeure, ce sanctuaire itinérant des temps du désert, accompagnera les Israélites dans tous leurs déplacements, lors du long voyage qui les conduira en Canaan. C'est ce que le Seigneur avait promis en *Ex* 29,45 : « Je demeurerai au milieu des fils d'Israël et je serai leur Dieu ». La gloire emplissant la demeure « consacre définitivement cette présence¹⁰²⁶ » :

« “Marche au milieu de nous, Seigneur”, suppliait Moïse après l'apostasie du veau d'or (*Ex* 34,9). Le thème de la présence de Dieu est effectivement un des thèmes fondamentaux de ces chapitres. Dieu a choisi d'être présent au milieu de son peuple. Dieu marche au milieu de son peuple. Présence décrite à travers un certain nombre d'images (nuée, gloire, tente, arche). Présence dans une communauté croyante, non seulement par la liturgie mais dans la vie quotidienne. Présence au milieu d'un peuple “saint”, qui participe de la sainteté de Dieu (*Lv* 19)¹⁰²⁷. »

Nous avons dit plus haut que la LXX traduit l'expression hébraïque *הַמִּשְׁכָּן*, « la demeure », (substantif+article), par *ἡ σκηνή*, « la tente » (cf. *Ex* 26,6 ; 40,17.34.35). Dans le NT, le mot *σκηνή* avec article se retrouve uniquement dans le livre des Actes¹⁰²⁸ puis dans l'Apocalypse.

Rom., p. 226, J. Scherer). Eusèbe de Césarée fait de la “nuée” une figure de la manifestation, sous une forme voilée, sous une “ombre”, du Verbe de Dieu, incarné (*Dem.* 5, 14, 4). [...]. Josèphe parle de l'effusion d'une douce rosée à travers la nuée, révélant la présence de Dieu à ceux qui la désiraient (*AJ* 3, 202-203). L'image de la rosée bienfaisante est associée à la présence du Seigneur en *Ps* 132,3 et *Os* 14,6, notamment. Cyrille l'applique à l'Église issue des nations, temple divin que la nuée remplit, comme une rosée spirituelle (cf. v. 34). [...]. Le récit de la Transfiguration (*Mt* 17,5 et parallèles) se réfère manifestement au v. 35 (voir L. Sabourin, *Biblical Theology Bulletin*, 4, 1974, p. 306). » BA II, *L'Exode*, p. 376-377.

¹⁰²⁴ Selon M. CARREZ, ce sont les traditions élohistes qui ont lié la manifestation du Kabod à l'arche, cf. *La gloire de Dieu, ...*, p. 55-60.

¹⁰²⁵ « Pour exprimer la présence non matérielle de Dieu, les prêtres et les deutéronomistes parleront respectivement de la gloire (*Kabod*) et du nom (*Shem*) de YHWH. Le Dieu qui est présent au milieu de son peuple est un Dieu qui échappe à la mainmise de l'homme. » B. RENAUD, « La formation de *Ex* 19-40... », p. 104. Selon M. Carrez, le Yahviste est le créateur du motif dynamique du Kébod YHWH, c'est-à-dire sa présence agissante et durable au milieu du peuple. Le Kébod YHWH indique la manifestation personnelle de Dieu, le signe de sa présence active et proche. Cf. M. CARREZ, *La gloire de Dieu...*, p. 40-55.

¹⁰²⁶ Cf. G. VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse, ...*, p. 203.

¹⁰²⁷ *Ibid.*, p. 199.

¹⁰²⁸ C'est Étienne qui, dans son plaidoyer devant le Sanhédrin parcourant l'histoire sainte, rappelle la tente du témoignage, construite selon le modèle que Dieu avait montré à Moïse.

L'auteur de ce dernier livre du corpus néotestamentaire¹⁰²⁹, dans la grande vision décrivant la Jérusalem céleste qui descend des cieux comme une épouse parée par son époux, entend une voix forte venant du trône céleste qui proclame :

<p>BGT Ap 21,3b ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ σκηνώσει μετ' αὐτῶν, καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται, καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν ἔσται</p>	<p>Voici <i>la tente</i> de Dieu avec les hommes et il <i>demeurera</i> avec eux, et eux seront ses peuples, et lui sera Dieu avec eux.</p>
---	---

Et la Jérusalem d'en haut, l'épouse, la cité sainte qui descend d'après de Dieu, brille de la même gloire de Dieu¹⁰³⁰, car la gloire de Dieu l'éclaire (cf. 21,11.23). Mais, chose étonnante, le voyant de cette révélation ultime ne voit pas de temple dans la ville céleste car « le Seigneur, le Dieu Tout-Puissant est son temple, et l'Agneau » (Ap 21,22).

Au terme de notre enquête dans le livre de l'Exode, nous pouvons affirmer, avec Alonso-Schökel et Gutiérrez, que la Gloire est donc le signe de la Présence lumineuse de Dieu au milieu des hommes :

« La gloire est la manifestation du Dieu d'Israël, sans forme ni figure. Le mot hébreu *kabôd* connote, dans sa racine, la notion de "poids" ou de volume – comme le latin *gravitas* –, mais les textes de l'AT qui parlent de la gloire du Seigneur la mettent plutôt en relation avec la luminosité ou la splendeur. La lumière est présence totale, unifiante et enveloppante, mais privée de forme. Elle n'est ni ronde ni carrée : elle est seulement et uniquement présence. En ce sens, la gloire du Seigneur est comme une présence enveloppante, une luminosité extrêmement intense sur laquelle l'homme ne peut fixer le regard sans devenir aveugle ou mourir. Si voir la lumière veut dire vivre, cesser de voir la lumière signifie mourir. La lumière de la présence de Dieu est si aveuglante, que l'homme ne peut la supporter. C'est pour cela qu'il est dit que l'homme ne peut voir Dieu et rester en vie¹⁰³¹. »

¹⁰²⁹ Le NT appliquera le thème de la gloire au Christ et aux chrétiens ; en effet, comme l'affirme Fr. Manns, les « Évangiles sont des révélations de la gloire de Dieu. Dès les premières pages l'ange Gabriel descend du ciel. À la nativité la gloire du Seigneur entoure les bergers. Au baptême de Jésus et à sa transfiguration la gloire accompagne la voix de Dieu. Tous ces signes révèlent que Jésus est le Messie de gloire. Cette gloire resplendit encore lors de la Passion, puisqu'une voix divine intervient. Enfin, la résurrection manifesta la gloire du Serviteur. » Fr. MANNNS, *Saveurs bibliques*, ..., p. 36.

¹⁰³⁰ On remarque ici un ultérieur lien textuel avec le livre de l'Exode : l'expression ἡ δόξα τοῦ θεοῦ, « la gloire de Dieu », revient uniquement en *Ex* 24,16 ; *Is* 58,8 et *Ap* 21,23. Sur les contacts de l'Exode avec le dernier livre de la Bible, cf. Daniel SESBOUE, « Exode et Apocalypse », *CEv* 11, 1975, p. 35-39.

¹⁰³¹ Cf. L. ALONSO-SCÖKEL et G. GUTIÉRREZ, *La Mission de Moïse*, ..., p. 111.

Conclusion du cinquième chapitre

Nous avons parcouru le deuxième livre de la Bible en nous laissant guider par les 34 occurrences de la racine, qui revient 12 fois pour l'adjectif, 10 fois dans les diverses formes verbales, 11 fois pour le substantif ; à tous ces termes il faut ajouter l'hapax כְּבֵדָה situé en 14,25. Dans ce long parcours, Rachi a été notre compagnon de route.

Les quatorze premiers chapitres du livre tracent un itinéraire allant du poids à la gloire. Le début du livre de l'Exode parle de l'humiliation des fils d'Israël en Égypte (3,7) ; le Seigneur, ayant vu leur pénible condition, descend pour les conduire vers des chemins menant à la gloire. L'homme choisi pour cette mission est Moïse, qui dit être « *lourd* » de bouche et de langue, dont les mains deviennent « *lourdes* » dans l'imploration. À cet homme le Seigneur confie une tâche « *pesante* » : sauver son peuple d'une servitude qui est rendue de plus en plus lourde par le Maître d'Égypte. Moïse est présenté comme un homme à la lourde et difficile élocution, un homme qui ne semble pas être apte à la mission que le Seigneur lui confie. Lourdeur que Dieu lui-même va combler. Moïse, fils de Yokébed, porte dans sa chair une pesanteur, que lui-même définit comme incircumcision des lèvres : Moïse est malhabile dans l'usage de la parole. Cette lourdeur d'élocution pourrait être une limite à sa vie, mais, vécue avec Dieu, qui lui promet : « *Je serai avec ta bouche* », elle va devenir une occasion de vie insoupçonnée. Un homme à la bouche et à la langue pesante reçoit la charge de porter à des hommes la Parole du Seigneur.

Le récit continue parlant de la pesanteur de l'asservissement que Pharaon au cœur lourd fait peser sur les fils d'Israël. Mais le cœur de Pharaon est « *pesant* » et « *s'appesantit* » toujours plus face aux « *lourds* » fléaux. L'insensibilité du roi égyptien, son entêtement, sont décrits dans le récit au moyen de deux racines verbales, indiquant le renforcement, c'est-à-dire le durcissement, et l'appesantissement de son cœur. Par l'emploi de ces deux racines verbales, l'auteur biblique signale une présence de Dieu. Sa parole et ses actions s'adressent à deux hommes, avec des résultats contrastants : a) Moïse, l'homme à la bouche lourde, va proférer la *Torah* du Seigneur et contempler les arrières de sa gloire ; b) Pharaon au cœur pesant va sombrer, comme une lourde pierre, au fond de la mer. Le combat s'engage entre YHWH et Pharaon : le salut d'un asservissement « *accablant* » s'opère par l'intervention du Seigneur lors de la dixième plaie et le passage de « *la pesanteur* » et le « *renforcement* » du cœur de Pharaon à la glorification du Seigneur, lors du passage de la mer. Nous avons remarqué, au moment où Pharaon laisse partir Moïse et les Israélites, le thème du dépouillement et de l'enrichissement, déjà rencontré en *Gn* 12-13. Comme Abraham, leur ancêtre, les Israélites, humiliés et asservis, sortent de l'Égypte, enrichis, avec de lourds troupeaux.

Le mouvement de rapprochement entre la racine **כָּבַד** et **הִזְק** s’accomplit au chapitre 14 où apparaît, pour la première fois dans la Bible, une forme du verbe **כָּבַד** à l’inaccompli du *niphal* : *je me glorifierai*. Le chapitre 14, avec le suivant, constituent une charnière dans le livre de l’Exode. Le Seigneur se glorifie contre Pharaon et toute son armée (*Ex 14,4.17.18*). Le poids de YHWH l’emporte sur le durcissement et l’appesantissement du cœur de Pharaon et de ses sujets. Deux sortes de pesanteur s’affrontent ici : d’une part un poids qui mènera au fond de la mer et, d’autre part, un poids qui éclatera en gloire. La perspective théologique du chapitre 14 peut être ainsi résumée : il s’agit de la glorification du Seigneur contre la pesanteur de Pharaon et son armée. Le Seigneur par son action de poids, par son agir glorieux, par l’éclat de sa gloire, va révéler qui Il est aux yeux des Egyptiens. Le verbe **כָּבַד**, dans sa première apparition à la conjugaison *niphal*, marque le passage de la pesanteur du cœur de Pharaon à la glorification de YHWH. Ce jeu de vocabulaire *alourdir/glorifier* pose entre autres la question du pouvoir pesant qui écrase et asservit, et le poids de la gloire de YHWH, qui libère de la servitude, engendrant un peuple à la liberté et à la responsabilité. Une deuxième question surgit : qui est le vrai roi, Pharaon ou YHWH ?

La victoire du Seigneur ratifie sa royauté : YHWH est le Sauveur du peuple et le Souverain de l’histoire. Le Seigneur se glorifie en menant avec pesanteur les roues des chars des Égyptiens. Rachi relie la pesanteur des roues à l’appesantissement du cœur de Pharaon et de ses serviteurs. Nous avons constaté que l’auteur mène ici son jeu de mots à l’extrême : par la pesanteur des roues, qui entraîne la défaite de l’armée pharaonique, se réalise l’éclatement du poids de gloire de YHWH. C’est la pesanteur des Égyptiens et de leur chef qui les conduira au fond de la mer. Le salut d’Israël coïncide avec la manifestation de gloire de YHWH aux yeux des Égyptiens. La première manifestation de la glorification du Seigneur est le salut de son peuple : la gloire de YHWH est éminemment une gloire qui sauve.

Nous avons ensuite dédié quelques pages au chapitre 15, constatant que le thème de la gloire est un leitmotiv du cantique grec. Le chant de Moïse, répété par Myriam et les femmes, annonce, entre autres, les lieux où se manifestera la gloire divine : la montagne de Dieu et le lieu saint. Dans cet hymne, la gloire de YHWH est associée à la royauté divine : le Seigneur régnera pour toujours et à jamais.

La marche au désert du peuple est marquée par la première mention de la gloire de YHWH qui apparaît lorsque Dieu fait don de la manne à son peuple nouveau-né. La manne comparée à une pluie descendant du Ciel semble être une manifestation de la gloire divine. Pour combler un manque de nourriture, Dieu donne un pain venant des cieux et fait voir aux Israélites sa gloire dans la nuée. Cet aliment est un don, mais aussi une mise à l’épreuve : il s’agit d’un aliment ajusté à la faim de chacun, qui est aussi une limite à l’accumulation. Avec ce don, Israël expérimente

encore une fois l'intervention salvifique du Seigneur : la gloire de YHWH c'est aussi nourrir son peuple.

Dans les chapitres qui suivent, Moïse est de nouveau mis sous le signe de la pesanteur. En *Ex* 17,12 et 18,18, le texte revient sur la lourdeur de Moïse, en parlant des mains pesantes et de la pesante tâche que le Seigneur lui a confiée. Les mains de Moïse de pesantes deviennent confiantes dans la prière ; l'attitude corporelle de Moïse, avec ses mains tendues vers le Ciel, manifestant sa prière confiante à Dieu, devient pour les Israélites un signe de salut et de victoire sur les ennemis. Le chapitre 18 montre Moïse, devenu chef d'un peuple pesant, aidé par son beau-père Jéthro dans la lourde tâche de gouverner Israël sans s'épuiser. Nous avons rapproché le passage d'*Ex* 18,18 à *Nb* 11,14, où il sera question du partage de l'Esprit sur soixante-dix Anciens, qui aideront Moïse dans la tâche de gouverner ce peuple si pesant.

Dans la partie consacrée à la grande théophanie au Sinai, nous nous sommes intéressés à la mention de la nuée « pesante », dernière apparition de l'adjectif כָּבֵד dans le livre. Cette nuée pesante signale la présence de Dieu et de sa gloire, tout en voilant sa splendeur. Dieu se drape dans un manteau d'épais nuages, mais également dans un manteau de lumière (*Ps* 104,2). La nuée, qui est déjà apparue en *Ex* 13-16 sous forme de colonne guidant les Israélites, va peu à peu être rapprochée de la gloire. Nuée et gloire convergent pour indiquer une seule réalité : la présence du Seigneur au milieu de son peuple. La nuée dévoile la richissime présence de YHWH. Ce mouvement de rapprochement va s'opérer tout au long des chapitres 16-40 et, à la fin du livre, gloire et nuée signalent la présence divine dans la tente de la rencontre. La présence de YHWH devient donc visible dans et par ce mystérieux nuage : le Seigneur descendra en fait dans la nuée pour parler avec son élu (19,11 ; cf. 34,5). La nuée pesante, symbole de la gloire de YHWH, apparaît le troisième jour au matin : c'est le temps de la gloire, le temps de Dieu. En *Ex* 19,16, apparaît donc une pesanteur bien différente de la pesanteur de Pharaon. Une nuée pesante qui descend d'en haut, une nuée qui révèle la présence et le poids du Très-Haut. Présence « pesante » du Seigneur au sein de son peuple, YHWH se révèle à travers une réalité visible, tout en restant inaccessible. Moïse monte sur la montagne de Dieu, où il rencontre le Seigneur dans la nuée. La nuée pesante est donc une nuée glorieuse, manifestant la présence de Dieu à son peuple qui va devenir le « bien propre » du Seigneur. Dans des livres plus tardifs, on assiste à une assimilation de la Sagesse avec la nuée (*Sg* 10,17 ; *Si* 24,3-4) : signe de la présence divine, elle est un abri pour protéger le peuple.

Dans les chapitres suivants, le Seigneur appelle de nouveau Moïse à gravir la montagne et, durant quarante jours de compagnonnage, YHWH lui donne des prescriptions détaillées pour la construction du sanctuaire. Le Seigneur décrit le modèle de la Demeure, selon lequel Moïse réalisera le sanctuaire portatif du désert. Ce lieu sera consacré par la gloire de YHWH. Dans ce sanctuaire, le Dieu d'Israël demeurera au milieu de son peuple. La construction du sanctuaire, de la tente de la rencontre semble bien être la réponse à la question des Israélites à la sortie d'Égypte : « Est-ce que YHWH est-il au milieu de nous, ou pas ? » (*Ex 17,7*). Si le Seigneur ordonne à Moïse de construire un sanctuaire, c'est qu'Il désire demeurer au milieu des fils d'Israël. La Demeure, la tente, le sanctuaire constituent le lieu de sa Présence sur terre.

Le séjour de Moïse sur la montagne du Sinaï est trop long pour le peuple, qui demande à Aaron de construire un veau d'or. Après la faute, Moïse va intercéder encore une fois auprès de Dieu en faveur du peuple idolâtre, en Lui demandant de continuer à marcher avec le peuple. C'est dans ce contexte que Moïse demande à voir la gloire de YHWH, dont il ne verra que les arrières. Moïse, ce fils de Yokébed, dont le nom signifie « *YHWH est gloire/poids* », rencontre le Dieu des Pères dans le feu et une nuée « *pesante* ». Cet homme, qui a appris, peu à peu, le langage du Seigneur et qui devient médiateur d'une Parole, lui qui a osé demander à Dieu « *quel est ton nom ?* », osera encore demander : « *fais-moi voir, s'il te plaît, ta gloire* ». Le passage de la gloire de YHWH, avec le cortège de ses vertus, marquera le visage de cet homme qui en portera les signes lumineux. Dans ce texte, nous avons remarqué que le terme « ta gloire », ou « ma gloire », est en *scriptio defectiva* presque pour signaler que la manifestation de la gloire divine reste quelque chose d'ineffable et que l'homme ne peut l'appréhender dans toute sa plénitude. La gloire de Dieu s'offre à l'homme, sous un mode mystérieux, elle cache le mystère de Dieu, au moment même où elle n'en dévoile qu'une infime partie. La gloire divine se manifeste en s'adaptant aux yeux de l'homme, même lorsqu'il s'agit de Moïse, dont Dieu fait son intime. Moïse portera sur son visage un reflet de la gloire divine ; le rayonnement de son visage est rendu en grec avec le vocabulaire de la gloire : le visage de l'Élu de Dieu est devenu « glorieux » (*Ex 34,29b*).

Descendant de la montagne de Dieu, Moïse porte aux Israélites la Parole et la Lumière de Dieu. Marqué par la gloire divine, il mettra en œuvre les travaux pour la construction du sanctuaire. Lorsque la construction de la Demeure est achevée, la nuée et la gloire quittent la montagne du Sinaï pour demeurer désormais au sanctuaire, au milieu des fils d'Israël. YHWH, qui remplit de sa Présence les cieux et la terre, daigne habiter dans un sanctuaire provisoire, une humble tente, construite par la main des hommes.

Nous avons cité, à ce propos, un texte du Midrash Tanhouma affirmant que sept générations, d'Adam à Canaan, ont fait s'éloigner la Présence de Dieu, alors que sept générations, d'Abraham à Moïse, ramèneront Sa présence sur la terre. Le *mishkan*, rempli de la gloire divine, constitue le point d'orgue de ces retrouvailles entre ciel et terre.

Le prologue de Jean fera allusion à la tente du désert, lorsqu'il mentionnera l'incarnation du Verbe éternel, venu habiter parmi les hommes et l'auteur de l'Apocalypse reprendra le thème de la tente pour désigner la Jérusalem d'en haut : en elle, le Seigneur demeurera à jamais au milieu des peuples et la ville brillera de la gloire même de Dieu.

Chapitre 6. Les chemins du כְּבוֹד : les Psaumes

1. La racine כָּבַד dans le livre des Psaumes

Introduction

L'auteur du récit exodique a décrit, tout le long du livre, le compagnonnage de Moïse avec le Seigneur. Le Dieu d'Israël a choisi un homme dont la caractéristique est la lourdeur dans l'élocution, pour faire éclater son propre poids et se glorifier contre le roi égyptien au cœur pesant. Moïse, qui s'est exposé à l'amitié avec Dieu, devenant ainsi son intime, va proférer la Loi, reçue de Dieu lors du long séjour à la montagne du Sinaï, et refléter sur son visage la gloire dont il a contemplé les arrières. Mais Moïse est aussi l'homme à qui YHWH a montré le sanctuaire, lui confiant la tâche de bâtir ce lieu saint où la gloire divine va demeurer au milieu des Israélites.

Cette expérience lumineuse de Moïse ne reste pas son privilège personnel, elle est offerte à tous les enfants d'Israël : à la Tente de la Rencontre, puis au Temple hiérosolymitain, les Israélites pourront contempler la gloire de YHWH, qui, demeurant dans ces lieux saints, se rend proche, « voisine¹⁰³² », de son peuple. Comme jadis Moïse à la montagne de Dieu, l'Israélite viendra au Temple pour contempler Dieu, pour s'ouvrir à la présence du Seigneur trois fois saint et être illuminé par Sa présence. Le psalmiste affirmera : « ceux qui ont regardé vers Lui resplendiront » (cf. *Ps* 34,6). Luis Alonso-Schökel et Guillermo Gutiérrez parlent de ce resplendissement, marque d'une contemplation, d'une ouverture progressive à la présence de Dieu offerte désormais à tous :

« Si nous nous exposons à sa présence, dans une espèce de nudité spirituelle et de silence nous serons irradiés. Voilà jusqu'où semble atteindre la splendeur de la gloire de Moïse. [...] Mais ce qui fut le privilège exclusif de ce grand personnage est maintenant proposé à toute la communauté. On pourrait parler d'une espèce de démocratisation de l'expérience du Seigneur. Maintenant tous peuvent être comme Moïse. Le Seigneur n'est pas limité à la Tente de la Convocation, mais habite de manière permanente dans le Temple, au milieu du peuple. Il faut aller au Temple, entrer dans ses vestibules et contempler une présence. Et quiconque la contempera réellement irradiera comme Moïse. Cette expérience historique, unique et singulière, devient une figure exemplative¹⁰³³. »

En effet, la tradition de l'Exode a nourri l'expérience de vie de tout un peuple ; elle s'est reflétée dans la méditation prophétique, elle a inspiré la prière d'Israël et le Psautier remémore, à plusieurs reprises, le récit de la sortie d'Égypte et du séjour au désert (cf. par ex. *Ps* 78,12-20 ; 99,6-8 ; 105,24-45 ; 106,7-23). En outre, dans le Psautier, un psaume est attribué à Moïse ; il a

¹⁰³² H. MESCHONNIC, se fondant sur une des significations du verbe כָּבַד, « être voisin de », définit la *chekhina* : « le voisinage du divin ». Cf. *Gloires, traduction des Psaumes*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p. 371.

¹⁰³³ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL et G. GUTIÉRREZ, *La Mission de Moïse, ...*, p. 116-117.

comme titre la mention suivante : תְּפִלָּה לְמֹשֶׁה אִישׁ־הָאֱלֹהִים, « prière de Moïse, homme de Dieu » (*Ps* 90,1). Cette même appellation apparaît pour la première fois en *Dt* 33,1 et, toujours au sujet de Moïse, on la rencontre encore en *Jg* 14,6 ; *1Ch* 23,14 et *Ez* 3,2¹⁰³⁴. À la conclusion de cette prière, qui présente Moïse comme « modèle d'intercesseur¹⁰³⁵ », le psalmiste demande au Seigneur de manifester sa splendeur également aux fils de ses serviteurs (*Ps* 90,16). Le terme הִדְרָה, « splendeur », revient 13 fois dans les psaumes, indiquant l'éclat du fils d'adam (*Ps* 8,6), la splendeur du roi-messie (*Ps* 21,6 ; 45,4-5 ; 110,3), mais aussi la majesté et la gloire de Dieu¹⁰³⁶ (*Ps* 96,6 ; 104,1 ; 111,3 ; 145,5.12) ; à la fin du livre, il sera question de l'honneur et de la gloire, de tous les fidèles (*Ps* 149,5.9). Il est fort possible que, dans ce psaume attribué à Moïse, le psalmiste rappelle une manifestation divine et, pour cela, on pourrait énoncer l'hypothèse qu'il s'agit d'une évocation de la glorieuse théophanie du Seigneur au Sinai¹⁰³⁷.

Par ces multiples liens entre le récit exodique et le chant des psaumes, nous nous tournons maintenant, après avoir exploré le vocabulaire de la racine כבד dans le livre de l'Exode, vers le *Sêphér Tehillîm*, le livre des « Gloires¹⁰³⁸ », texte qui a recueilli la louange de gloire qu'Israël a adressée au Seigneur. Dans les pages qui vont suivre, nous n'aborderons pas une étude exhaustive de la thématique de la gloire développée dans le Psautier. Ce serait là un sujet trop vaste qui pourrait fournir bien des éléments à une recherche doctorale ultérieure. Ce qui nous intéresse, dans le cadre de notre enquête, est de voir si les aspects caractéristiques de la racine כבד, découverts jusqu'à présent, se retrouvent également dans le livre des Psaumes et si des éléments nouveaux s'y ajoutent. Notre intention n'est pas d'offrir ici une exégèse de différents psaumes où apparaît la racine כבד, mais plutôt celle de jeter un regard sur l'ensemble des occurrences dans ce livre, pour découvrir le sens profond dont elles sont porteuses. Nous nous intéresserons donc surtout aux versets comportant les occurrences de cette racine. Il s'agira d'un regard transversal¹⁰³⁹, à la lu-

¹⁰³⁴ Dans la Bible, d'autres personnages sont appelés « homme de Dieu » ; par ex., les prophètes Samuel (cf. *1S* 9,10), Élie (cf. *1R* 17,18, ...) et Élisée (*2R* 4,7, ...) ; le roi David (*2Ch* 8,14 ; *Ne* 12,24.36).

¹⁰³⁵ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 2, « Lectio Divina, 211 », Paris, Cerf, 2006 p. 845.

¹⁰³⁶ *Ibid.*, p. 852.

¹⁰³⁷ Vesco commente ainsi ce verset : « en demandant que la splendeur de Dieu accompagne son action, le psalmiste évoque une théophanie ou tout au moins une manifestation visible de la puissance de Dieu. » *Ibid.*, p. 852.

¹⁰³⁸ C'est le titre que Meschonnic donne à sa traduction du livre des psaumes. Cf. H. MESCHONNIC, *Gloires, traduction des Psaumes*, ..., 2001. L'expression *Sêphér Tehillîm* apparaît déjà dans le manuscrit 4Q491, fragm. 17,4, retrouvé dans la grotte 4 de Qumran ; le mot *tehillîm* « propose de rendre gloire à Dieu ». Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 44.

¹⁰³⁹ A. Wénin parle de « lignes thématiques transversales » qui traversent les Psaumes, contribuant à donner au Psautier la physionomie d'un livre cohérent. Cf. « Le Psautier comme livre. Quelques signes d'unification. », in Jean-Marie AUWERS, Elena DI PEDE et al., *Psaumes de la Bible, psaumes d'aujourd'hui*, « Lire la Bible 170 », Paris, Cerf, 2011, p. 62.

mière du vocabulaire se déployant de la racine כבוד, qui aimerait déceler des « harmoniques » concourant à tisser une théologie de la gloire propre au livre des *Tehillîm*¹⁰⁴⁰. Probablement cette approche est-elle inusuelle et peu conforme à ce qui se fait habituellement dans le cadre de l'étude des Psaumes, mais il nous semble très approprié de suivre le déploiement de la racine et de nous laisser conduire par ce thème, qui traverse plusieurs psaumes¹⁰⁴¹. Notre but est d'acquérir, en effet, un aperçu global de l'emploi de la racine dans ce livre, le Psautier, « dont la forme même est porteuse d'une intention théologique¹⁰⁴² » et qui est « conçu comme un corpus littéraire cohérent¹⁰⁴³. »

Il s'agit en définitive de constater si la cohérence du vocabulaire de la gloire, découverte jusqu'à présent – par exemple : le mouvement d'abaissement et d'exaltation, le lien de sens que l'auteur biblique opère entre les significations de poids et de gloire, et d'autres aspects propres à la racine –, se retrouve également dans le livre des Psaumes, ce recueil poétique qui est, en définitive, un chant polyphonique à la gloire de Dieu¹⁰⁴⁴. En effet, le choix même du mot *tehillîm* « comme titre général du livre met l'accent sur le contenu théologique de la louange » ; l'emploi même de ce mot « propose de rendre gloire à Dieu¹⁰⁴⁵. »

¹⁰⁴⁰ Pour une exégèse plus détaillée de chaque psaume, dont il sera question dans cette étude, je renvoie le lecteur aux ouvrages de J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t.1 et 2, « Lectio Divina, 210-211 », Paris, Cerf, 2006 ; G. RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento e Attualizzazione*, vol. 1-3, « Lettura pastorale della Bibbia, 12, 14, 17 », Bologna, Ed. Dehoniane (EDB), 1981, 1983, 1984. Pour un aperçu global des lignes théologiques se dégageant du Psautier, cf. É. BEAUCAMP, « Psaumes, II. Le Psautier : Théologie », *DBS*, vol. IX, 1979, col. 166-187. Voir aussi : Claude COULOT, René HEYER, Jacques JOUBERT, *Les Psaumes. De la liturgie à la littérature*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2006 ; R. ALTER, « Formes de foi dans les Psaumes », *L'art de la poésie biblique*, ..., p. 155-186 ; J.-M. AUWERS, *La composition littéraire du Psautier. Un état de la question*, « Cahiers de la Revue Biblique 46 », Gabalda, 2000 ; P. BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jours*, Paris, Seuil, 1980. Cf. aussi L. ALONSO SCHÖKEL, *Manuel de poétique hébraïque*, « Le livre et le rouleau 41 », Bruxelles, Éd. Lessius, 2013.

¹⁰⁴¹ Le Psautier a été considéré, déjà à Qumran, comme un livre ayant son unité ; le livre a été organisé par un ou plusieurs rédacteurs finaux. Si un des critères d'organisation des psaumes est thématique (plusieurs psaumes ont été regroupés par thèmes et traitent de sujets similaires), il est fort probable qu'un thème comme celui de la gloire a été l'objet de la réflexion croyante des auteurs et des rédacteurs du *Séphér Tehillîm*. Pour l'hypothèse concernant le Psautier considéré comme un livre, cf. J.-L. VESCO, « L'approche canonique du psautier », *RTXCII* (1992), p. 482-502.

¹⁰⁴² Cf. J.-M. AUWERS, *La composition littéraire du Psautier*. ..., p. 5.

¹⁰⁴³ *Ibid.*, p. 6.

¹⁰⁴⁴ Selon M. Carrez, les Psaumes offrent une récapitulation des divers éléments du *Kebed Yahvé* des origines au Judaïsme, dans une assez grande unité : « Cela vient du fait que le langage hymnique, de par sa nature, perd en précision ce qu'il gagne en poésie et offre ainsi l'avantage de ne rapporter que l'essentiel. » M. CARREZ, *La gloire de Dieu* ..., p. 112-113. Dans la partie de sa dissertation dédiée aux Psaumes, l'auteur souligne le rôle du *Kebed Yahvé* 1) lorsqu'il assiste le croyant, 2) lorsqu'il entre dans son sanctuaire, 3) comme intervention puissante de Dieu, 4) comme guide du peuple, 5) dans la pensée universaliste. Cf. p. 113-124.

¹⁰⁴⁵ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 44.

Les occurrences de la racine כבוד dans les Psaumes

La racine כבוד est bien représentée¹⁰⁴⁶ dans le Psautier. En 42 psaumes, on compte 64 occurrences au total du substantif, des formes verbales, de l'adjectif, ainsi réparties:

- dans le premier livre (Ps 1-41), le mot est employé 18 fois, le verbe 4 fois et 1 fois l'adjectif ;
- dans le deuxième livre (Ps 42-72), le substantif revient 11 fois et le verbe 3 fois ;
- dans le troisième livre (Ps 73-89), nous comptons 4 fois le nom et 3 fois le verbe ;
- dans le quatrième livre (Ps 90-106), 8 fois revient le nom et une fois le verbe ;
- dans le cinquième et dernier livre (Ps 107-150), on rencontre le terme « gloire » 10 fois et une dernière fois le verbe.

- Deux substantifs : כְּבוֹד et כְּבוֹדָה

Dans le livre des *Tehillîm*, le substantif כְּבוֹד apparaît 51 fois¹⁰⁴⁷ ; en effet, ce livre biblique comporte la plus haute fréquence de ce terme¹⁰⁴⁸. Le mot désigne, 49 fois (7x7), la gloire de Dieu et celle de son messie, et 2 fois la gloire, c'est-à-dire la richesse qu'un homme accumule, mais qu'il ne peut pas emporter avec lui au moment de sa mort (cf. Ps 49,17-18). Plénitude donc de la gloire de YHWH et de son Oint, inanité de la gloire éphémère de l'homme. Dans sa forme à l'état absolu, le mot est employé 13 fois ; en voici les occurrences :

- וְכָבוֹד וְהָדָר תַּעֲטֶרְהוּ, « et de gloire et de splendeur, tu le couronnes » (Ps 8,6) ;
- הָבוּ לַיהוָה כְּבוֹד וְעֹז, « donnez à YHWH gloire et force » (Ps 29,1 et 96,7) ;
- וּבְהִיכְלוֹ כָּלוּ אֵמֶר כְּבוֹד, « et dans son palais, tout ce qui est à lui, dit : gloire¹⁰⁴⁹ » (Ps 29,9) ;
- יִזְמְרֵךְ כְּבוֹד, « je psalmodie pour toi la gloire » (Ps 30,13)¹⁰⁵⁰ ;
- שִׁימוּ כְבוֹד תְּהִלָּתוֹ, « placez gloire en sa louange »¹⁰⁵¹, (Ps 66,2) ;
- וְאַחַר כְּבוֹד תִּקְחֵנִי, « et derrière la gloire tu me prendras » (Ps 73,24) ;
- חֵן וְכָבוֹד יִתֵּן, « grâce et gloire il donne » (Ps 84,12) ;

¹⁰⁴⁶ Sur le sujet, cf. la synthèse de D. MUÑOZ LÉON, *Palabra y Gloria ...*, p. 88-94.

¹⁰⁴⁷ Dans la LXX on compte, au contraire, 56 occurrences de δόξα ; on rencontre le mot également en Ps LXX 16,15 ; 20,6 ; 48,15 ; 67,35 ; 70,8 ; 111,3 ; 149,9 ; le traducteur a rendu ainsi les termes hébreux suivants : תְּמוּנָה, « image » ; הוֹד, « splendeur » ; עֹז, « force » ; תְּפָאֶרֶת, « beauté, gloire » ; הָדָר, « splendeur ».

¹⁰⁴⁸ Il est suivi d'Is (38x), puis d'Ez (19x), Pr (16), Ex (11x), 2 Ch (11x) ; cf. tableau des occurrences p. 502.

¹⁰⁴⁹ J'adopte ici la traduction de H. Meschonnic.

¹⁰⁵⁰ Meschonnic traduit : « pour que l'honneur te mette en chanson ».

¹⁰⁵¹ Je suis ici la traduction proposée par J.-L. Vesco, qui propose ces interprétations : « “placez gloire en sa louange”, littéralement : “placez gloire sa louange”. On peut comprendre : “rendez sa louange glorieuse” ou “rendez-lui une louange glorieuse” ou “glorifiez-le avec votre louange” ou “donnez-lui la gloire de sa louange” ou “rendez avec gloire sa louange”. Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t.1, note 1, p. 575.

- לְשֹׁכֵן כְּבוֹד בְּאַרְצֵנוּ, « pour que la gloire habite dans notre pays » (Ps 85,10) ;
- קִרְנוֹ תָרוֹם בְּכָבוֹד, « sa corne se dresse avec gloire » (Ps 112,9) ;
- בִּי־לְשִׁמְךָ תֵּן כְּבוֹד, « mais à ton nom donne gloire » (Ps 115,1) ;
- כִּי גְדוֹל כְּבוֹד יְהוָה, « car grande est la gloire de YHWH », (Ps 138,5) ;
- יִעֲלִזוּ חֲסִידִים בְּכָבוֹד, « exultent les fidèles dans la gloire » (Ps 149,5).

Dans la majorité des occurrences, le mot revient dans des locutions à l'état construit, soit comme nom régissant (*nomen regens*), soit comme nom régi (*nomen rectum*). Il est associé à des pronoms possessifs ou étroitement lié à d'autres noms, formant ainsi un « bloc compact¹⁰⁵² » exprimant une construction au génitif. Voici une synthèse de ces occurrences :

- כְּבוֹדִי, « ma gloire », revient 7x (Ps 3,4 ; 4,3 ; 7,6 ; 16,9 ; 57,9 ; 62,8 ; 108,2) ; en 3,4 le mot désigne le Seigneur et, en 4,3 ; 7,6 ; 16,9 ; 57,9 ; 62,8, il semble indiquer plutôt le *psalmiste* ou le *messie* ; en 108,2, il pourrait indiquer soit le Seigneur soit le messie ;
- כְּבוֹדְךָ, « ta gloire », se rencontre 6x (Ps 26,8 ; 57,6.12 ; 63,3 ; 102,16 ; 108,6) ; l'expression « ta gloire » désigne uniquement la gloire de Dieu (YHWH en 26,8 et 102,16 et Elohim dans les autres occurrences) ;
- כְּבוֹדוֹ, « sa gloire », cette expression revient 8 fois (Ps 21,6 ; 49,18 ; 72,19^{2x} ; 96,3 ; 97,6 ; 102,17 ; 113,4) ; elle désigne : *le roi messie* en 21,6 ; l'opulence, *la fortune d'un homme*, qui s'enrichit, en 49,18 ; *la gloire de YHWH* en 72,19 ; 96,3 et 97,6 ; en 102,17, le Seigneur rebâtit Sion et y apparaît *dans sa gloire* ; *la gloire de YHWH* qui est au dessus du ciel, en 113,4 ;
- כְּבוֹד־אֵל, « la gloire de Dieu » (Ps 19,2) ;
- מֶלֶךְ הַכְּבוֹד, « le roi de la gloire » (5x : Ps 24,7-10) ;
- אֱלֹהֵי־הַכְּבוֹד, « le Dieu de la gloire » (Ps 29,3) ;
- כְּבוֹד שְׁמוֹ, « la gloire de son nom » (3x : Ps 29,2 ; 66,2 ; 96,8) ; en 29,2 et 96,8 il s'agit de la gloire du nom de YHWH ; en 66,2 de la gloire du nom de Dieu ;
- כְּבוֹד בֵּיתוֹ, « la gloire de sa maison », c'est-à-dire de l'homme qui s'enrichit, (Ps 49,17) ;
- שֵׁם כְּבוֹדוֹ, « le nom de sa gloire » (Ps 72,19) ;
- כְּבוֹד־שְׁמֶךָ, « la gloire de ton nom » (Ps 79,9) ;
- כְּבוֹד יְהוָה, « la gloire de YHWH » (2x : Ps 104,31 et 138,5) ;
- וַיִּמְירוּ אֶת־כְּבוֹדָם, « leur gloire », (Ps 106,20) ;
- הִדְרַת כְּבוֹד הוֹדָךְ, « splendeur de gloire, ta majesté » (Ps 145,5) ;
- כְּבוֹד מְלָכוּתְךָ, « la gloire de ton règne » (Ps 145,11) ;
- וּכְבוֹד הִדְרַת מְלָכוּתוֹ, « la gloire de la splendeur de son règne » (Ps 145, 12).

¹⁰⁵² Cf. P. JOÜON, *Grammaire...*, § 129.

L'autre substantif, unique occurrence du livre des Psaumes, est un terme abstrait, כְּבוֹדָה, indiquant la « majesté », la « splendeur¹⁰⁵³ », ou encore ce qui est « magnifique », « resplendissant ». Le terme apparaît en Ps 45,14 : כָּל־כְּבוֹדָה בְּתִמְלֶךְ פְּנִימָה, litt. « toute gloire, la fille du roi à l'intérieur ». Nous reviendrons sur ce passage dans la suite de notre enquête.

- La racine verbale כָּבַד

La racine verbale כָּבַד, à la différence du substantif כְּבוֹד qui atteint dans les Psaumes, comme nous l'avons déjà déjà mentionné plus haut, sa plus haute fréquence dans un livre biblique, ne revient que onze fois¹⁰⁵⁴ dans le recueil des Psaumes. On la rencontre dans les versets suivants :

- וְאֶת־יְרֵאֵי יְהוָה יְכַבֵּד, « [l'homme intègre et juste] **honore** les craignants YHWH » (Ps 15,4) ;
- כָּל־זֶרַע יַעֲקֹב יִגְדְּלוּ וְיִשְׁתַּחֲוּוּ, « toute la descendance de Jacob **glorifiez-le** [YHWH] » (Ps 22,24) ;
- כִּי יוֹמָם וְלַיְלָה תִּכְבֵּד עָלַי יְדָד, « car jours et nuits ta main **pesait** sur moi » (Ps 32,4) ;
- כִּי עֲוֹנוֹתַי עֲבָרוּ רֵאשֵׁי כִּבְדִּי כִּמְשָׂא כָּבֵד יִכְבְּדוּ מִמֶּנִּי, « car mes fautes dépassent ma tête, comme un fardeau **pesant**, elles **pèsent trop** pour moi » (Ps 38,5) ;
- וְקִרְאַנִי בְיוֹם צָרָה אֲחַלְצֶךָ וְתִכְבְּדֵנִי, « et appelle-moi au jour de détresse, je te délivrerai et **tu me glorifieras** » (Ps 50,15) ;
- זָבַח תּוֹדָה יְכַבְּדֵנִי וְשֵׁם דְּרָדָךְ אֲרִאֲנוּ בְיַשַׁע אֱלֹהִים, « qui offre en sacrifice la reconnaissance **me glorifiera**, et qui place un chemin¹⁰⁵⁵, je lui ferai voir le salut de Dieu » (Ps 50,23) ;
- כָּל־גּוֹיִם אֲשֶׁר עָשִׂיתָ יְבוֹאוּ וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ לְפָנֶיךָ אֲדֹנָי וַיִּכְבְּדוּ לְשִׁמְךָ, « toutes les nations que tu as faites viendront et se prosterneront devant toi, Seigneur, et **elles rendront gloire** à ton nom » (Ps 86,9) ;
- אֲדֹנָי אֱלֹהֵי בְּכָל־לִבִּי וְאֲכַבְּדָה שִׁמְךָ לְעוֹלָם, « je te célébrerai Seigneur mon Dieu avec tout mon cœur et **je glorifierai** ton nom pour toujours » (Ps 86,12) ;
- נִכְבְּדוֹת מְדַבֵּר בְּךָ עִיר הָאֱלֹהִים, « **des choses glorieuses**, ce qui est prononcé sur toi, ville de Dieu » (Ps 87,3) ;
- יִקְרְאֵנִי וְאֶעֱנֶהוּ עִמּוֹ־אֲנֹכִי בְצָרָה אֲחַלְצֶהוּ וְאֲכַבְּדֶהוּ, « il m'appellera et je lui répondrai, avec lui, moi, dans la détresse, je le délivrerai et **je le glorifierai** » (Ps 91,15) ;
- לְאַסֵּר מַלְכֵיהֶם בְּזָקִים וְנִכְבְּדֵיהֶם בְּכַבְלֵי בַרְזֶל, « pour lier leurs rois dans des chaînes et **ceux qui se sont glorifiés**¹⁰⁵⁶ avec des entraves en fer » (Ps 149,8).

¹⁰⁵³ Ce mot est très rare ; il revient encore en Jg 18,21, indiquant « ce qui est lourd à transporter », « bagages », [on traduit aussi : « ce qu'ils avaient de plus précieux », cf. Ph. SANDER, I. TRENEL, *Dictionnaire...*, p. 275.] ; et en Ez 23,41 indiquant un « lit d'apparat », mais le texte semble incertain.

¹⁰⁵⁴ La racine verbale atteint sa plus haute fréquence dans le livre d'Isaïe (20x), suivi de 1S (11x) et Ps (11x) ; pour les autres livres, cf. tableau des occurrences en fin de volume.

¹⁰⁵⁵ Meschonnic traduit : « et qui dispose le chemin, je lui donnerai à voir le salut de Dieu ».

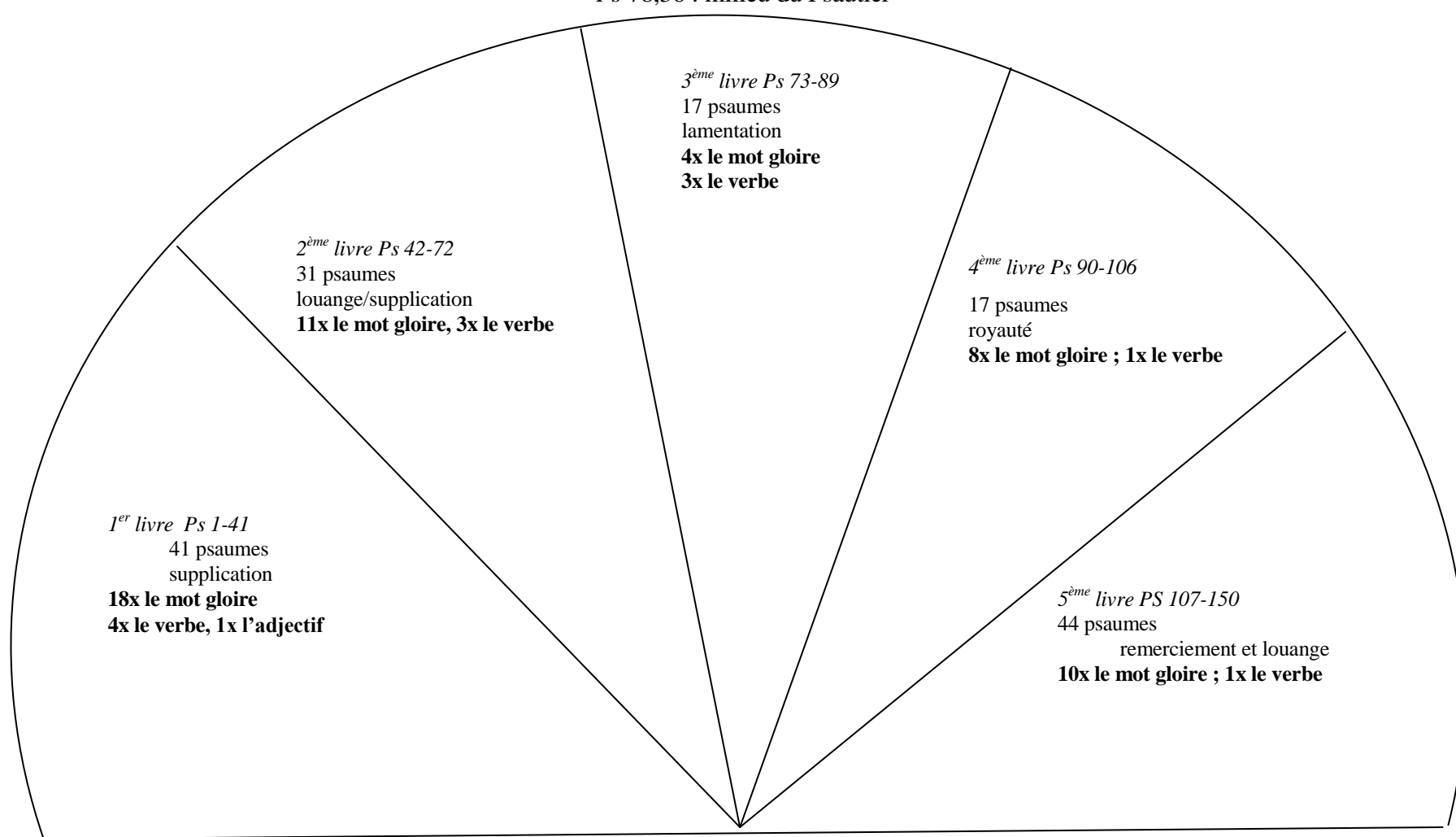
¹⁰⁵⁶ J'adopte ici la traduction de Vesco ; Meschonnic traduit : « et ceux qu'ils honorent » et remarque : « litt. "leurs honorés". Segond : "leurs grands" ; le Rabinat : "leurs nobles" ; la Bible de Jérusalem et Dhorme : "leurs notables" ; Chouraqui : "leurs glorieux" ; la TOB : "leurs élites" ». Cf. H. MESCHONNIC, *Gloires, ...*, p. 551.

Pour donner un aperçu global du thème de la gloire dans les *Tehillîm*, deux tableaux vont suivre : a) le premier, s'inspirant aux tableaux proposés par A. Mello¹⁰⁵⁷, voudrait donner un regard sur la fréquence de la racine dans les cinq livres qui composent le Psautier ; b) le deuxième offre un résumé des occurrences de la racine, réparties elles aussi selon la division classique du Psautier en cinq livres.

¹⁰⁵⁷ Cf. Alberto MELLO, *I Salmi: un libro per pregare*, Ed. Qiqajon, 2007, p. 41 et 46.

Fréquence de la racine dans le Psautier

Ps 78,36 : milieu du Psautier¹⁰⁵⁸



¹⁰⁵⁸ Dans la première moitié du Psautier, le mot « gloire » revient 30 fois, le verbe 7 fois ; l'adjectif 1 fois. Dans la deuxième moitié, le mot se rencontre 21 fois et le verbe 5 fois.

1er livre Ps 1-41	2 ^{ème} livre Ps 42-72	3 ^{ème} livre Ps 73-89	4 ^{ème} livre Ps 90-106	5 ^{ème} livre Ps 107-150
<p>3,4 כְּבוֹדִי <i>ma gloire</i></p> <p>4,3 כְּבוֹדִי <i>ma gloire</i></p> <p>7,6 כְּבוֹדִי <i>ma gloire</i></p> <p>8,6 וְכָבוֹד וְהָדָר <i>et gloire et splendeur</i></p> <p>15,4 וְאֶת־יִרְאֵי יְהוָה יִכְבֵּד <i>et il honore les craignants YHWH</i></p> <p>16,9 כְּבוֹדִי <i>ma gloire</i></p> <p>19,2 כְּבוֹד־אֵל <i>la gloire de Dieu</i></p> <p>21,6 גְּדוֹל כְּבוֹדִי <i>grande [est] sa gloire (du messie) dans ton salut</i></p> <p>22,24 כָּל־זֶרַע יַעֲקֹב כִּבְדוּהוּ <i>Toute la descendance de Jacob honorez-le</i></p> <p>24,7-10 (5x) מֶלֶךְ הַכְּבוֹד <i>le roi de la gloire</i></p> <p>26,8 וּמְקוֹם מִשְׁכַּן כְּבוֹדִי <i>Le lieu de la demeure de ta gloire</i></p> <p>29,1 הָבוּ לַיהוָה כְּבוֹד וְעֹז <i>Donnez à YHWH gloire et force</i></p> <p>29,2 הָבוּ לַיהוָה כְּבוֹד שְׁמוֹ <i>Donnez à YHWH la gloire de son nom</i></p> <p>29,3 אֱלֹהֵי־כְבוֹד <i>Dieu de la gloire</i></p> <p>29,9 כְּבוֹד <i>gloire</i></p> <p>30,13 לְמַעַן יִזְמְרֶךָ כְּבוֹד <i>pour que te psalmodie la gloire</i></p> <p>32,4 תִּכְבֵּד עָלַי יָדְךָ <i>ta main pesait sur moi</i></p> <p>38,5 כַּמֶּשָׂא כְבֵד יִכְבְּדוּ מִמֶּנִּי <i>Comme un fardeau pesant elles (fautes) pèsent trop pour moi</i></p>	<p>45,14 כָּל־כְּבוֹדָה בַּת־מִלְךָ <i>toute glorieuse la fille du roi</i></p> <p>49,17 כְּבוֹד בֵּיתוֹ <i>la gloire de sa maison</i></p> <p>49,18 לֹא־יֵרֵד אַחֲרָיו כְּבוֹדוֹ <i>derrière lui ne descend pas sa gloire</i></p> <p>50,15 אֶחְלָצֶךָ וְתִכְבְּדֵנִי <i>je te délivrerai et tu me glorifieras</i></p> <p>50,23 זָבַח תּוֹדָה יִכְבְּדֵנִי <i>qui offre un sacrifice de louange me glorifie</i></p> <p>57,6 עַל כָּל־הָאָרֶץ כְּבוֹדֶךָ <i>sur toute la terre, ta gloire</i></p> <p>57,9 עוֹרָה כְּבוֹדִי <i>réveille-toi, ma gloire</i></p> <p>57,12 עַל כָּל־הָאָרֶץ כְּבוֹדֶךָ <i>sur toute la terre, ta gloire</i></p> <p>62,8 עַל־אֱלֹהִים יִשְׁעֵי וּכְבוֹדִי <i>auprès de Dieu mon salut et ma gloire</i></p> <p>63,3 לְרִאיוֹת עֹזְךָ וּכְבוֹדֶךָ <i>pour voir ta force et ta gloire</i></p> <p>66,2 זְמַרְנוּ כְּבוֹד־שְׁמוֹ שִׁמּוֹ כְּבוֹד תְּהַלְתָּנוּ <i>psalmodiez la gloire de son nom, placez gloire sa louange</i>¹⁰⁵⁹</p> <p>72,19 לְעוֹלָם וּבְרָדוֹךְ שֵׁם כְּבוֹדוֹ <i>et béni soit le nom de sa gloire pour toujours et qu'elle soit remplie de sa gloire, toute la terre.</i></p>	<p>73,24 וְאַחַר כְּבוֹד תִּקְחֵנִי <i>et après la gloire tu me prendras</i></p> <p>79,9 עֲזָרְנוּ אֱלֹהֵי יִשְׁעֵנו <i>על־דְּבַר כְּבוֹד־שְׁמֶךָ</i></p> <p>secours-nous Dieu de notre salut en raison de <i>la gloire de ton nom</i></p> <p>84,12 כִּי שִׁמְשׁ וּמִגַּן יְהוָה אֱלֹהִים <i>car soleil et bouclier est YHWH Dieu , la grâce et la gloire il donne</i></p> <p>85,10 אֵף קָרוֹב לִירְאָיו יִשְׁעוּ <i>לשֹׁכֵן כְּבוֹד בְּאַרְצֵנוּ</i></p> <p>oui proche pour ceux qui le craignent son salut pour que demeure <i>la gloire</i> dans notre pays</p> <p>86,9 כָּל־גּוֹיִם אֲשֶׁר עָשִׂיתָ יְבוֹאוּ <i>וְיִשְׁתַּחֲווּ לְפָנֶיךָ אֲדֹנָי וּכְבֹדוֹ לְשִׁמְךָ</i></p> <p>toutes les nations que tu as faites viendront se prosterner devant ta face, Seigneur et <i>glorifier ton nom</i></p> <p>86,12 אֲוִדְךָ אֲדֹנָי אֱלֹהֵי בְּכַל־לִבִּי <i>וְאֶכְבְּדָה שְׁמֶךָ לְעוֹלָם</i></p> <p>je te célébrerai Seigneur mon Dieu de tout mon cœur, <i>et je glorifierai ton nom</i> pour toujours</p> <p>87,3 נִכְבְּדוֹת מִדְּבַר בְּךָ עִיר הָאֱלֹהִים <i>des choses glorieuses ce qui est prononcé sur toi ville de Dieu</i></p>	<p>91,15 עִמּוֹ־אֲנִי בְּצָרָה אֶחְלָצֶה וְאֶכְבְּדֶהוּ <i>avec lui moi dans la détresse, je le délivrerai et je le glorifierai</i></p> <p>96,3 סִפְרוּ בְּגוֹיִם כְּבוֹדוֹ <i>בְּכָל־הָעַמִּים נִפְלְאוֹתָיו</i></p> <p>racontez parmi les nations <i>sa gloire</i>, parmi tous les peuples ses merveilles</p> <p>96,7 הָבוּ לַיהוָה מִשְׁפָּחוֹת עַמִּים <i>הָבוּ לַיהוָה כְּבוֹד וְעֹז</i></p> <p>donnez à YHWH famille des peuples, donnez à YHWH <i>gloire</i> et force</p> <p>96,8 הָבוּ לַיהוָה כְּבוֹד שְׁמוֹ <i>הָבוּ לַיהוָה לְגִלְיָהוּ וְרֵאוּ כְּלֵה־עַמִּים כְּבוֹדוֹ</i></p> <p>donnez à YHWH <i>la gloire de son nom</i> et voyez tous les peuples <i>sa gloire</i></p> <p>97,6 וְיִירְאוּ גוֹיִם אֶת־שֵׁם יְהוָה <i>וְכָל־מַלְכֵי הָאָרֶץ אֶת־כְּבוֹדֶךָ</i></p> <p>Et craindront les nations le nom de YHWH et tous les rois de la terre <i>ta gloire</i></p> <p>102,16 וְיִירְאוּ גוֹיִם אֶת־שֵׁם יְהוָה <i>כִּי־בָנָה יְהוָה צִיּוֹן גְּרָאָה בְּכְבוֹדוֹ</i></p> <p>car YHWH bâtit Sion il se laisse voir <i>dans sa gloire</i></p> <p>104,31 יְהִי כְבוֹד יְהוָה לְעוֹלָם <i>la gloire de YHWH sera pour toujours</i></p> <p>106,20 וְיִמִּירוּ אֶת־כְּבוֹדָם <i>בְּתַבְנִית שׁוֹר אֲכַל עֵשֶׂב</i></p> <p>et ils ont échangé <i>leur gloire</i> contre une image de bovin mangeant de l'herbe</p>	<p>108,2 אֲשִׁירָה וְאֶזְמְרָה אֶף־כְּבוֹדִי <i>et je veux psalmodier oui ma gloire</i></p> <p>108,6 וְעַל כָּל־הָאָרֶץ כְּבוֹדֶךָ <i>... et sur toute la terre ta gloire</i></p> <p>112,9 קַרְנוֹ תִּרְוֵם בְּכָבוֹד <i>... sa corne se dresse avec gloire</i></p> <p>113,4 רָם עַל־כָּל־גּוֹיִם יְהוָה <i>עַל הַשָּׁמַיִם כְּבוֹדוֹ</i></p> <p>YHWH est élevé au-dessus de toutes les nations, au dessus des cieus <i>sa gloire</i></p> <p>115,1 כִּי־לִשְׁמֶךָ תֵּן כְּבוֹד <i>עַל־חֲסִדְךָ עַל־אַמְתְּךָ</i></p> <p>... à ton nom <i>donne gloire</i> à cause de ta fidélité, à cause de la vérité</p> <p>138,5 וְיִשִּׁירוּ בְּדַרְכֵי יְהוָה <i>כִּי גְדוֹל כְּבוֹד יְהוָה</i></p> <p>(les rois de la terre) chanteront sur les chemins de YHWH car grande <i>la gloire</i> de YHWH</p> <p>145,5 הִדָּר כְּבוֹד הוֹדֶךָ <i>splendeur de gloire, ta majesté</i></p> <p>145,11 כְּבוֹד מְלִכּוֹתֶיךָ יֵאמְרוּ <i>ils diront la gloire de ton règne</i></p> <p>145,12 לְהוֹדִיעַ לְבָנֵי הָאָדָם גְּבוּרַתְוִי <i>וּכְבוֹד הַדָּר מְלִכּוֹתוֹ</i></p> <p>pour faire connaître aux fils d'Adam ses prouesses et <i>la gloire de la splendeur de son règne</i></p> <p>149,5 יַעֲלוּ חֲסִידִים בְּכָבוֹד <i>exultent les fidèles dans la gloire</i></p> <p>149,8 וְנִכְבְּדִיהֶם בְּכַבְלֵי בָרָז <i>et leurs notables avec des entraves de fer</i></p>

¹⁰⁵⁹ Je reprends ici la traduction proposé J.-L. VESCO. Cf. *Le psautier de David*, t. 1, p. 575.

En portant un premier regard sur toutes ces occurrences, il nous semble pouvoir déjà affirmer que les auteurs de ces chants de gloire, qui ont probablement comme arrière-fond l'expérience « glorieuse » de Moïse mais surtout celle de David, le roi-messie¹⁰⁶⁰, font œuvre d'innovation tout en reprenant la thématique déjà traitée dans les autres livres bibliques. Il semble bien que les psaumes, où apparaît la racine קָבַד, se font porteurs d'une théologie de la gloire qui se déploie au fil de ces hymnes chantant la gloire de Dieu et de l'homme. En conclusion, on peut ajouter, suivant Vesco, que, dès le début du Psautier, à côté de la promesse de la venue du roi-messie, s'ajoute un autre fil conducteur, qui va tisser la trame du Psautier. Il s'agit de « l'annonce de la gloire à venir de la montagne sainte de Sion, [...], vers où les justes monteront¹⁰⁶¹. »

Ne pouvant pas proposer, dans le cadre de notre enquête, une étude exhaustive, nous porterons notre attention sur les principales lignes thématiques qui ressortent de ces nombreux poèmes, c'est-à-dire : a) *la notion de poids*, de pesanteur, telle qu'elle se dégage des Ps 32 et 38 ; b) *la gloire commune à YHWH et au roi-messie* ; c) *l'intime lien tissé entre gloire et salut* ; d) *la gloire de YHWH contemplée au Temple hiérosolymitain* ; e) *la gloire de l'épouse du roi-messie et de Jérusalem* ; f) *le royaume de gloire du Seigneur*.

Pour nous conduire dans le parcours biblique que nous entreprenons ici, St Augustin sera notre compagnon de route avec son commentaire du livre des Psaumes (*Ennarationes in psalmos*).

¹⁰⁶⁰ La racine קָבַד revient au sujet de David en 1S 22,14 ; 2S 20,22. Le personnage de David est très présent dans le Psautier, mais il nous paraît important de préciser, citant Auwers, que le « David des psaumes est assurément le David de la foi, et non le David de l'histoire. Dans le corps des psaumes, David est présenté comme le roi de YHWH (Ps 18,51), comme son serviteur (Ps 89, 4b.21a.40 ; 132,10a ; 144,10), comme son élu (Ps 89, 4a ; cf. 78,70), comme son fils premier-né (Ps 89,27-28), comme celui qui a reçu l'onction (Ps 132,17b ; cf. 89, 21b ; 132,10b), et avec qui YHWH a conclu une alliance « pour toujours » ; les éléments narratifs concernant David sont peu développés dans les psaumes. [...] Quand les psaumes font « mémoire de David », c'est avant tout pour rappeler l'alliance que Dieu a faite avec lui, alliance qui déborde largement sa seule personne et au nom de laquelle Israël supplie Dieu d'exaucer sa prière : au Ps 132, c'est « à cause de David » (v. 10) qu'il est demandé à YHWH de ne pas oublier son peuple. Le David des psaumes est avant tout le dépositaire d'une promesse qui vaut toujours. » J.-M. AUWERS, « Le David des psaumes et les psaumes de David », in *Figures de David à travers la Bible*, « Lectio Divina 177 », Paris, Cerf, 1999, p. 206-207. Sur la figure du Messie, de sa place dans l'eschatologie juive et de ses différentes fonctions (descendant de David, roi, fils de Dieu, prêtre, prophète, oint par Dieu et habité par l'Esprit de Dieu), cf. H. RIESENFELD, *Jésus Transfiguré. L'arrière-plan du récit évangélique de la transfiguration de Notre-Seigneur*, Lund, 1947, p. 54-80.

¹⁰⁶¹ Un autre thème, qui s'esquisse dans ce psaume, est celui du *salut* : « pas de salut pour lui en Dieu » (v.3 ; la LXX et la Vg lisent « en son Dieu »), « sauve-moi » (v.8), « auprès de YHWH, le salut » (v.9). Le thème du salut est lié d'emblée à la bénédiction que le Seigneur donnera à son peuple (3,9). Ce salut jaillira de la « montagne sainte » (v. 5b), de Sion, où réside YHWH. Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t.1, p. 103.

2. Le poids de l'iniquité

Le verbe כָּבַד revient, à la forme de l'inaccompli du *qal*, en *Ps* 32,4 et *Ps* 38,5. Ces deux hymnes font partie d'un ensemble de sept psaumes que la tradition chrétienne a appelés « psaumes pénitentiels ». On y indique la pesanteur de l'iniquité, עָוֹן, et de la faute, חַטָּאת, décrites soit par la métaphore de *la main pesante* de Dieu sur le psalmiste, soit par l'image d'un *fardeau pesant* qui accable l'homme pécheur. En *Gn* 18,20, nous avons déjà rencontré le verbe à l'accompli de la même conjugaison indiquant le lourd péché des villes de Sodome et Gomorrhe. Les deux psaumes, différemment de l'occurrence de *Gn* 18,20, ne présentent pas une faute collective mais, au contraire, décrivent, à un niveau très personnel, l'expérience sensorielle de lourdeur que l'homme pécheur éprouve.

Ps 32,4 : ta main pesait sur moi

Le psaume¹⁰⁶² décrit, d'une part, la sensation de pesanteur avant l'aveu de la faute, exprimée dans un langage très imagé et, d'autre part, le soulagement et la paix après la confession du péché. Ce psaume didactique s'ouvre sur une double béatitude : est déclaré « heureux » l'homme à qui « la rébellion est enlevée », נִשְׁוִי-פְשָׁע, littéralement « est portée », et celui à qui « le péché est couvert », חֲטָאתָ כִּסְּוִי, et à qui YHWH n'impute pas l'iniquité (vv. 1-2). Deux participes passifs apparaissent donc au v. 1 et l'on peut se demander : qui est le véritable sujet de ces deux verbes ? Qui est celui qui porte le péché et qui couvre, efficacement, l'iniquité de l'homme pécheur ? À ces deux versets inauguraux, fait suite la description de l'état psycho-physique du psalmiste qui, lorsqu'il tait son péché, se sent écrasé par un poids alourdissant tout son être, au point que ses os se consomment¹⁰⁶³ au cause du cri de douleur qu'il émet tout le long de sa journée (v. 3). À la métaphore du poids, s'ajoutent donc des images d'aridité et de faiblesse. Le gémississement du psalmiste est un « rugissement » (v. 3) ; sa sève, sa vigueur¹⁰⁶⁴, devient aride, sèche (v. 4). Ces deux métaphores renvoient le lecteur aux mêmes ima-

¹⁰⁶² Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 301-307 et G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 581-592.

¹⁰⁶³ Le verbe בָּלָא, indiquant le fait d'« être usé » de vêtements ou d'ustensiles d'usage quotidien, si d'une part, il rappelle la douloureuse expérience de Job et de tout homme (13,28 ; cf. aussi *Lm* 3,4) et de toute femme (*Gn* 18,12), d'autre part, il évoque aussi la protection dont YHWH a entouré son peuple au désert, exprimée dans le fait que les vêtements du peuple ne se sont point usés durant les quarante ans de séjour au désert (cf. *Dt* 29,4 ; *Ne* 9,21). Sur la racine, cf. J. GAMBERONI, « בָּלָא bālā », *GLAT*, vol. I, 1988, col. 1319-1328.

¹⁰⁶⁴ Meschonnic traduit exactement : « ma sève sera changée en sécheresse de l'été ». Vesco remarque que « la vigueur qu'exprime le mot "sève", littéralement "suc", "jus", [...], désigne ici toute la vitalité, la verveur de l'individu. Le mot hébreu ne se trouve que là dans l'Ancien Testament et en *Nb* 11,8, où il est employé pour caractériser le goût de la manne qui était comme celui d'une "sucrerie" à l'huile. [...] En lien avec le v. 3 du *Ps* 32, ou pourrait voir dans ce suc la "moelle" des os qui se serait desséchée, mais l'hébreu a un autre mot pour la désigner (*Jb* 21,24). [...] Le Tg a compris "ma sève s'altérerait". Le mot "sécheresse" est un hapax. Aux os, structure solide du corps, correspond la partie liquide du corps qui se dessèche, au superlatif. La LXX, suivie par la Vg, donne une image différente : "J'ai été réduit à la misère

ges que le psalmiste emploie au *Ps* 22 pour raconter ses souffrances. La lourdeur du péché est décrite, en *Ps* 32,4, par la comparaison de la main de Dieu qui s'appesantit (v. 4a), métaphore que l'on retrouvera en *Ps* 38,3. En effet, pour décrire son tourment, le psalmiste emploie cet anthropomorphisme de la « main de Dieu » qui s'appesantit comme l'expression, selon Gianfranco Ravasi, « della devastazione interiore sotto l'incubo della collera divina¹⁰⁶⁵. » Jean-Luc Vesco souligne que la main de Dieu qui pèse sur l'homme « traduit l'idée d'un châtement¹⁰⁶⁶. »

Le texte hébreu dit : כִּי יוֹמָם וְלַיְלָה תִּכְבֵּד עָלַי יְדֶיךָ, « car jour et nuit, ta main pesait sur moi¹⁰⁶⁷. » La forme verbale תִּכְבֵּד, inaccompli du *qal*, a été déjà employée ailleurs par les auteurs bibliques pour décrire: a) *la pesanteur de l'esclavage* ordonnée par Pharaon en Egypte (cf. *Ex* 5,9); b) *la pesanteur de la main de YHWH* qui s'alourdit contre les Ashdodites à cause de l'arche du Seigneur, capturée et transportée au temple de Dagon (cf. *IS* 5,6) ; c) *le poids du combat* qui s'appesantit contre Saül (*IS* 31,3 et *1Ch* 10,3) et qui sera la cause de la mort du premier messie. Dans ce psaume, le verbe décrit le tumulte intérieur agitant le psalmiste à cause d'un péché inavoué qui le tourmente. Saint Augustin commente : « À la vue de ma misère, l'aiguillon de ma conscience m'a rendu malheureux. »¹⁰⁶⁸ L'affliction pèse sur le psalmiste tant que dure son silence ; l'aveu est accompagné du pardon. Comme l'affirme Jean-Luc Vesco, l'aveu libère « et met sur la voie d'un amour qui sait être pardon. Le bonheur est promis, la joie est proposée à ceux qui ont le cœur droit, joie intérieure, joie extériorisée et joie criée. [...] Le chemin du bonheur est ouvert au pécheur pardonné, conscient de son péché et ayant le cœur droit¹⁰⁶⁹. »

Le psaume semble évoquer David qui, reconnaissant son péché, s'écrie : « J'ai péché contre le Seigneur ! » Son aveu est suivi de la réponse du prophète Nathan : « Le Seigneur a pardonné ton péché » (cf. *2S* 12,13). Le psalmiste expérimente que la libération qui suit l'aveu est aussi une libération qui l'atteint physiquement, car il peut éprouver une joie authentique, une joie qui vient de Dieu. Le v. 5 de ce psaume est étonnant. Après l'aveu de sa rébellion à YHWH, le psalmiste exprime son soulagement en s'exclamant à son Seigneur : « et toi, *tu as porté* [תָּשַׁטְטָה] la faute de mon péché » (cf. aussi

tandis qu'une épine me perçait." L'épine pourrait désigner la conscience du péché. *Jér* traduit : "Je me suis retourné dans ma misère alors que s'enflammait la moisson." La *Syr* : "Ma peine s'est retournée dans ma poitrine jusqu'à m'anéantir." Le péché sépare l'homme de Dieu qui est source de vie et de bénédiction. Il rend sa vie dangereuse et menacée jusqu'à ce que Dieu l'ait pardonné en accordant sa grâce suscitée par l'aveu qu'accompagne un désir de revenir vers Dieu. » J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 304-305.

¹⁰⁶⁵ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, ..., vol. 1, p. 586.

¹⁰⁶⁶ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 304.

¹⁰⁶⁷ Cette idée de pesanteur sera exprimée autrement en *Ps* 88,8.

¹⁰⁶⁸ Cf. AUGUSTIN D'HIPPONE (Saint Augustin), *Discours sur les Psaumes*, t. 1, « Sagesse Chrétienne », Paris, Cerf, 2008, p. 326.

¹⁰⁶⁹ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 306.

Ps 85,3 ; *Is* 53,4)¹⁰⁷⁰. C'est Dieu lui-même qui se charge donc de la faute en soulageant le psalmiste, qui a confessé sa rébellion :

« Come l'uomo "porta" su di sé il peso opprimente del peccato, sopportandone le conseguenze causate necessariamente dalla retribuzione (*Gen* 4,13; *Ez* 4,4), così Dio "porta via" dall'uomo il peccato rendendolo libero e felice (*Sal* 25,18; 85,3; *ISam* 15,25; *Es* 32,32)¹⁰⁷¹. »

Une idée semblable se retrouve en *Ps* 55,23 :

*Jette sur YHWH ton fardeau*¹⁰⁷² et il te soutiendra
Il ne donnera pas au juste de chanceler pour toujours.

L'homme qui a avoué son péché devient un juste, un *hasid* (v.6), il s'est confié à la miséricorde divine et il a trouvé le *hesed*, la fidélité amoureuse, de son Seigneur. Désormais le psalmiste n'est plus entouré de grandes eaux menaçantes, mais de la joie et du *hesed* de Dieu¹⁰⁷³. Au sentiment de poids que le psalmiste éprouve – sentir sur lui le poids écrasant de la main de Dieu –, fait suite une certitude qui l'apaise, le rend léger et le met en sécurité : maintenant YHWH, qui s'est chargé de son péché, « entoure¹⁰⁷⁴ » cet homme, qui se confie au Seigneur, de chants de délivrance et de bonté (v. 7) ; le *hesed* du Seigneur, comme une muraille de protection, « entoure » l'homme qui confie en Lui (v. 10). Le psaume s'achève sur une invitation aux hommes justes et aux cœurs droits à se réjouir dans le Seigneur et à crier leur joie (v.11).

Ps 38,5 : mes iniquités, comme un fardeau pesant, pèsent sur moi

Le *Ps* 38¹⁰⁷⁵ se situe au centre des *Ps* 35-41 qui constituent « le dernier ensemble » de psaumes « que l'on puisse déterminer dans le premier recueil davidique¹⁰⁷⁶. » Cette lamentation comporte

¹⁰⁷⁰ Jean-Baptiste, dans le quatrième évangile, parle de Jésus en l'appelant « l'Agneau de Dieu qui porte le péché du monde » (*Jn* 1,29). L'évangéliste emploie ici le verbe αἴρω, alors qu'au sujet du serviteur, en *Is* 53,4, on trouve le verbe φέρω, mais la LXX rend le verbe ἄνωγῃ indifféremment avec l'un ou l'autre verbe grec. En *Jn* 1,29 la traduction hébraïque du NT emploie le verbe ἄνωγῃ : Jésus est l'agneau qui porte le péché. À ce propos, cf. Renzo INFANTE, « L'Agnello nel Quarto Vangelo », *Rivista Biblica*, 1995, 43, nota 20, p. 337.

¹⁰⁷¹ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, vol. 1, p. 587.

¹⁰⁷² Le mot employé ici est un hapax : תָּהֵי, « ton fardeau ». La LXX rend ce mot avec μέριμνα, « inquiétude, souci » ; l'auteur de *1P* 5,7 s'inspire sans doute de ce psaume.

¹⁰⁷³ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, vol. 1, p. 591-592.

¹⁰⁷⁴ Le verbe employé ici par le psalmiste est סָבַב, dont le sens fondamental est « tourner autour », « encercler », « entourer ». Proche de notre psaume, est le passage de *Dt* 32,10 : YHWH entoure, garde et protège Israël au désert, comme la pupille de son œil. Le passage souligne la protection amoureuse dont Dieu entoure son peuple. Sur ce point, cf. F. García LÓPEZ, « סָבַב *sbb* », *GLAT*, vol. VI, 2006, col. 59.

¹⁰⁷⁵ Pour une exégèse plus détaillée du psaume, cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 350-358 et G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 691-703.

¹⁰⁷⁶ Jean-Luc Vesco, suivant la répartition proposée par Fr.-L. Hossfeld et E. Zenger, divise le premier recueil davidique en quatre groupes de psaumes : *Ps* 3-14 ; 15-24 ; 25-34 et 35-41, structurés concentriquement autour des *Ps* 8 ; 19 ; 29 et 38. Le *Ps* 8 parle d'un fils d'Adam couronné de gloire ; le *Ps* 19 est un

vingt-deux versets comme le nombre de lettres de l'alphabet hébraïque. Comme le signale Ravasi, le psaume est une supplication personnelle suite à une maladie signe d'un péché commis, mais cette imploration assume une valeur universelle¹⁰⁷⁷.

Au verset 5, le psalmiste parle du poids de ses iniquités :

<p>^{WTT} Ps 38,5 כִּי עֲוֹנֹתַי עָבְרוּ רֹאשִׁי כְּמִשָּׂא כֶבֶד יִכְבְּדוּ מִמֶּנִּי :</p>	<p>Car mes iniquités dépassent ma tête comme un fardeau <i>pesant elles pèsent</i>¹⁰⁷⁸ sur moi.</p>
--	--

Les métaphores que le psalmiste emploie dans ce verset sont au nombre de deux ; les fautes sont comparées : a) à des *eaux tumultueuses* qui, comme une inondation, semblent engloutir le suppliant, comme en *Ps 32,6* ; b) et à un lourd *fardeau*. Le terme hébreu désignant le fardeau est מִשָּׂא¹⁰⁷⁹, qui peut signifier : « poids » mais aussi « oracle ». Ces deux significations dérivent du verbe נָשָׂא, « porter, soulever », nous avons déjà parlé de cette racine dans le chapitre consacré à la sémantique de כֶּבֶד et nous l'avons à peine rencontré en *Ps 32,1.5*. Le substantif מִשָּׂא peut indiquer « ce que l'on porte », c'est-à-dire le « poids », ou « ce pour quoi on lève [la voix] », c'est-à-dire « l'oracle », mais, dans sa première acception, le terme indique le poids, la charge, qu'une bête transporte, ce qui sert aussi comme unité de mesure (cf. *2R 5,17* ; *8,9*).

Dans notre psaume, le mot est employé comme terme d'une comparaison : les iniquités sont comme une lourde charge et sont trop pesantes pour le psalmiste¹⁰⁸⁰. Le psalmiste ne peut supporter un tel fardeau. À côté de cette expérience de « poids », signifiant l'oppression ressentie par le psalmiste à cause de ses fautes, on retrouve, au v. 3, l'anthropomorphisme de la main de Dieu qui s'abat sur la victime, déjà rencontré en *Ps 32,4* et qui reviendra en *Ps 39,11* : « *par l'attaque de ta main, moi, j'ai défailli*¹⁰⁸¹. » La main de Dieu qui s'abat sur le psalmiste symbolise la punition divine, indiquant par là que « l'indignation divine et le péché humain restent liés¹⁰⁸². » Le châtement va dans le

hymne à la gloire de Dieu raconté par les cieux ; le *Ps 29* chante la gloire du nom de Dieu. Dans le *Ps 38*, au contraire, la racine indique la pesanteur des fautes qui écrase le psalmiste. Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 321.

¹⁰⁷⁷ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, vol. 1, p. 694.

¹⁰⁷⁸ En *Is 1,4*, il est question d'un peuple chargé d'iniquité : עַם כֶּבֶד עֹן.

¹⁰⁷⁹ Le traducteur LXX rend le mot hébreu par φορτίον, seul emploi du tout le Psautier. Ce terme se retrouvera en Matthieu et Luc : Jésus qualifie son *joug* de « doux », et son *fardeau* de « léger » (*Mt 11,30*), mais dénonce « les pesants fardeaux » que scribes et Pharisiens mettent sur les épaules des hommes (*Mt 23,4* ; *Lc 11,46*).

¹⁰⁸⁰ Cf. H. P. MÜLLER, « מִשָּׂא maśśā' », *GLAT*, vol. V, 2005, col. 370.

¹⁰⁸¹ J'adopte ici la traduction de Vesco. Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, vol. 1, p. 697.

¹⁰⁸² Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 355. L'auteur signale qu'au v. 3b, la LXX a : « *Tu as appesanti sur moi ta main.* »

sens de ce que le péché provoque : si, d'une part, le péché « pèse » sur le psalmiste, d'autre part, l'homme pécheur expérimente le « poids » de la main de Dieu qui semble s'abattre sur lui.

Augustin suit la version « mes iniquités *ont élevé* ma tête » et commente :

« Voilà d'abord la cause, puis ensuite l'effet ; il dit d'où son mal est venu. “Mes iniquités ont élevé ma tête.” Nul n'est orgueilleux, si ce n'est le coupable qui élève sa tête en haut. Il s'élève en haut celui qui se dresse contre Dieu. Vous avez entendu dans le livre de l'Ecclésiastique : “Le commencement de l'orgueil, c'est de se séparer de Dieu.” À celui qui le premier ne voulut point obéir, l'iniquité fit lever la tête contre Dieu. Et parce que l'iniquité lui avait fait lever la tête, que fit le Seigneur ? “L'iniquité pèse sur moi comme un lourd fardeau.” Élever la tête, c'est une marque de légèreté ; il semble que celui qui lève la tête ne porte rien. Comme donc ce qui peut s'élever à de la légèreté, on lui donne un poids qui le rabaisse, son œuvre descend sur sa tête et son iniquité pèsera sur son cœur. Elle “pèse sur moi comme un lourd fardeau.”¹⁰⁸³ »

Le terme עֲוֹן, indiquant l'iniquité, la faute du psalmiste, désigne la distorsion qui demeure après un acte inique¹⁰⁸⁴. Le mot apparaît, pour la première fois dans la Bible, en Gn 4,13 et le psalmiste semble évoquer, ici, la réponse de Caïn au Seigneur : « *ma faute est trop grande à porter* ». Le psalmiste est courbé et prostré (cf. v. 7) sous le poids¹⁰⁸⁵ de la main de Dieu et le fardeau de son iniquité. Mais l'image du psalmiste, accablé de fautes, semble évoquer spécialement le Serviteur isaïen qui « *s'est chargé de nos souffrances, a supporté nos douleurs..., a été écrasé à cause de nos fautes...* » (Is 53,4-5,8). Le Serviteur¹⁰⁸⁶ est נִגְוָה, « touché », c'est-à-dire frappé par Dieu au moyen d'une plaie¹⁰⁸⁷. Le psalmiste, au v. 12, parle de « ma plaie », נִגְוָה, devant laquelle ses amis s'éloignent. Le verbe נָגַח, « toucher, frapper », revient 150 fois dans l'AT ; sa signification principale, avec une valeur locale, va du simple « toucher » jusqu'au sens de « frapper avec violence ». Lorsque Dieu est sujet du verbe, celui-ci assume la valeur de « frapper, punir, par une plaie ». De même, le substantif נִגְוָה, à part la signification principale de « coup » (cf. par ex. Dt 17,8 ; 2S 7,14), assume aussi la valeur

¹⁰⁸³ Cf. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Discours sur les Psaumes*, t. 1, ..., p. 548-549.

¹⁰⁸⁴ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, vol. 1, p. 700.

¹⁰⁸⁵ Cf. également Lm 3,7 : הִכְבִּיד נְהַשְׁתִּי, « Il a alourdi ma chaîne. » L'homme qui parle est un homme qui a vu l'humiliation. C'est un homme que Dieu a fait marcher dans les ténèbres et à qui Il a alourdi sa chaîne. Dans ce passage des Lamentations, la pesanteur qui accable le poète semble atteindre son paroxysme. Le texte laisse ouverte la question de l'identité de cet homme mystérieux, qui a beau crier et appeler au secours, mais sa prière est étouffée par Dieu lui-même (cf. Lm 3,8). Nous sommes devant un texte paradoxal posant une question scandaleuse : Dieu peut-il ne pas écouter et même étouffer la prière d'un homme humilié (Lm 3,8) ?

¹⁰⁸⁶ Sur le corps souffrant du Serviteur isaïen, cf. F. MIES, « Le corps souffrant ... », p. 267-275.

¹⁰⁸⁷ Lorsqu'on parle des souffrances du serviteur de Dieu en Is 53,4, on trouve à côté du participe passif נִגְוָה, « touché », des participes parallèles renforçant cette idée: le participe hophal מִכָּה (racine נכח), « frappé », et le participe pual וּמַעֲנָה (racine ענה), « et humilié ». Cf. E. JENNI, C. WESTERMANN, « נגע ng 'toccare » DTAT, t. 2, col. 36.

de « plaie », « tourment¹⁰⁸⁸ ». Ravasi commente ainsi le mot נגַג qui revient dans ce psaume, pour indiquer une plaie particulière:

« Il vocabolo, eccezionale nel resto della Bibbia, è fondamentale nel Levitico ove è usato ben 56 volte per esprimere il flagello della lebbra [...]. Lo stesso vocabolo definisce la “piaga” estrema lanciata contro l’Egitto da Dio, la morte dei primogeniti (*Es* 11,11). Anche il Servo di Jahweh del quarto carne è *nagua*’, “piagato” (*Is* 53,4-5). E nonostante che il vocabolo sia diverso, la situazione è la stessa di quella di Giobbe (2,7). Non si tratta, quindi, di una diagnosi medica ma anche di un’allusione simbolica alla solitudine e all’isolamento sociale e religioso, come conferma l’intero v. 12 che nel TM suona così: “Amici e vicini miei davanti alla mia piaga s’arrestano, il mio prossimo sta a distanza”. [...] Si tratta quasi di una morte morale perché la lebbra, oltre che essere segno di maledizione come tutte le altre malattie, lo è in modo eminente e costringe alla totale emarginazione e alla scomunica. [...] È interessante notare che il contrasto “vicini-lontani” riaffiora, sulla base del v. 12 del nostro salmo, anche sulle labbra di Luca quando descrive la morte di Gesù e la sua sepoltura: “Tutti i suoi conoscenti assistevano da lontano ...” (*Lc* 23,49)¹⁰⁸⁹. »

Le psaume brosse, d’une façon très plastique, la souffrance du suppliant. L’expérience de poids est fortement soulignée par le psalmiste : les fautes dépassent sa tête (v.5) ; il est courbé et prostré à l’extrême (v. 7) ; il est accablé et écrasé, « broyé¹⁰⁹⁰ », à l’extrême (v. 9). L’expression עֲדֵי־מָאֵד, est traduite respectivement par Vesco et Meschonnic : « à l’infini », « à n’en plus pouvoir », ce qui indique la mesure illimitée du poids accablant ressenti par le psalmiste. Ravasi décrit bien l’art poétique que le psalmiste emploie pour décrire son état : « Il pennello del poeta si muoverà secondo due sfumature, quella del dolore fisico accuratamente dettagliato e quella del mistero di “colpa” in esso racchiuso¹⁰⁹¹. »

Le cri du psalmiste ressemble à un rugissement. La métaphore sonore du rugissement d’un lion (cf. *Ps* 22,14), pour évoquer un cri de souffrance, a été déjà mentionnée en *Ps* 22,2 ; 32,3. Cette idée contribue à relier ces psaumes entre eux. Comme le suppliant du *Ps* 22, le psalmiste semble expérimenter l’abandon de Dieu. En effet, comme l’affirme Vesco, il « a vécu l’expérience de l’éloignement divin et de l’abandon de ses amis. Il a aussi vécu l’épreuve de l’hostilité, des ennemis qui cherchent sa perte et rêvent sa chute. Son poème ne contient aucune action de grâce, il commence et finit par la prière. De la réponse divine le psalmiste garde la certitude, mais aucun signe extérieur ne lui permet de l’entrevoir¹⁰⁹². »

¹⁰⁸⁸ Cf. E. JENNI, C. WESTERMANN, « נגַג ng’ toccare » *DTAT*, t. 2, col. 35; L. SCHWIENHORST, נגַג *nāga*’, *GLAT*, vol. V, 2005, col. 594-602.

¹⁰⁸⁹ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, vol. 1, p. 698-699.

¹⁰⁹⁰ C’est la traduction de Vesco, qui commente : « Broyé désigne le cœur contrit (*Ps* 51,19) ou les os brisés par Dieu (*Ps* 51,10). » J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 356.

¹⁰⁹¹ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, vol. 1, p. 700.

¹⁰⁹² Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 357.

Comme le signale Léopold Sabourin, le malade du *Ps* 38, de même que l'affligé du *Ps* 39 et que le serviteur souffrant d'*Is* 53,7, « souffre avec patience et ne profère aucune malédiction contre ses ennemis¹⁰⁹³. » C'est aussi le cas de l'homme souffrant du *Ps* 22. Le psalmiste accablé de notre psaume ne perd pas sa confiance en Dieu et, derrière la main pesante de Dieu, il entrevoit la bienveillance d'un « père qui sauve » et d'un « médecin qui soigne¹⁰⁹⁴. » Le suppliant adresse un cri d'espérance à son Seigneur : « *c'est en toi, YHWH, que j'espère ; tu répondras, Seigneur mon Dieu* » (v. 16). La finale du psaume confirme l'attitude confiante du psalmiste : devant ses ennemis qui attendent à sa vie, qui cherchent sa ruine (v. 13), et qui le haïssent¹⁰⁹⁵ (v. 20), il demande à YHWH de ne pas l'abandonner et d'être proche de lui. Le psaume suggère une ouverture à un futur de libération¹⁰⁹⁶ et se termine sur une invocation à YHWH : חוֹשֶׁה לְעֻזְרֹתַי אֲדֹנָי תְּשׁוּעָתִי, « vite à l'aide, mon Seigneur, *mon salut*¹⁰⁹⁷ », (v. 23).

Ainsi, le psalmiste « témoigne d'une indéfectible foi en un Dieu qui sauve¹⁰⁹⁸ », YHWH étant son seul espoir et son unique salut. Cet appel ultime s'adresse, donc, au Seigneur, dont les psaumes exaltent la royauté : YHWH est roi, donc il sauve ! En effet, la fonction du roi consiste surtout dans le fait qu'il aide son peuple (*Is* 10,27 ; *Os* 13,10 ; cf. aussi *Jg* 8,22 ; *Jr* 23,6), il s'agit d'une aide militaire et/ou juridique¹⁰⁹⁹. Mais il semble probable que, dans certains contextes, le terme יְשׁוּעָה, « salut », puisse indiquer un événement eschatologique ou une situation semblable. Dieu est en effet l'unique source du salut, ce terme indiquant un changement salvifique que seulement Dieu peut accomplir. Il faut aussi souligner que le verbe, à la conjugaison du *hiphil*, exprime l'idée d'apporter, dans une situation humaine, quelque chose qui n'y est pas encore. En ce sens, le terme voudrait énoncer la puissance salvifique de Dieu, qui porte à notre monde une libération appartenant de façon propre à la sphère du divin et incluant paix, sécurité, santé, pardon, joie, vie et victoire¹¹⁰⁰.

¹⁰⁹³ Cf. Léopold SABOURIN, *Le livre des Psaumes traduit et interprété*, « Recherches, nouvelle série 18 », Cerf, Bellarmin, 1988, p. 200.

¹⁰⁹⁴ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, vol. 1, p. 701.

¹⁰⁹⁵ « Au v. 21 du *Ps* 38, quelques manuscrits de la LXX, la syrohexaplaire, les versions copte, éthiopienne et arabe, portent : « *Et ils m'ont rejeté, moi, le bien-aimé, comme un cadavre abhorré.* » Les versions copte et arabe précisent même : « *Ils ont cloué ma chair* ». Ces additions, vraisemblablement d'origine chrétienne, inspirée de *Is* 49,19 et du *Ps* 119,120, ont vu dans le psaume l'annonce de la passion du Christ. » J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 358.

¹⁰⁹⁶ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, vol. 1, p. 695.

¹⁰⁹⁷ J'adopte ici la traduction de Meschonnic.

¹⁰⁹⁸ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 357-358.

¹⁰⁹⁹ Cf. E. JENNI, C. WESTERMANN, « יִשְׁעֵי jš' hi. aiutare » *DTAT*, t. 2, col. 680.

¹¹⁰⁰ Cf. J. F. SAWYER, « יִשְׁעֵי jš' », *GLAT*, vol. IV, 2004, col. 124-125.

3. La gloire de Dieu et de son messie

Les psaumes 1 et 2, qui forment une introduction au livre des louanges, présentent au lecteur les personnages dont il sera question tout au long du recueil¹¹⁰¹ ; il s'agit donc :

- de l'homme juste (*Ps 1*), de l'oint du Seigneur¹¹⁰², de son roi¹¹⁰³ en Sion, sa montagne sainte ; il est aussi appelé « mon fils¹¹⁰⁴ », un fils que le Seigneur a engendré « ce jour » (*Ps 2,6-7*) ; il est également un fils « à embrasser » (*Ps 2,12*)¹¹⁰⁵ ;
- du Seigneur, qui est présent dans sa parole, la *torah* (cf. *Ps 1*), et que le *Ps 2* invite à servir avec crainte (v. 11) ;
- des méchants, des pécheurs et des moqueurs (*Ps 1,1*), mais aussi des nations qui sont en tumulte et des populations de la terre qui murmurent en vain ; puis des rois et des souverains de la terre qui s'assemblent pour un complot contre le Seigneur et son messie (*Ps 2,2*), afin de briser leurs liens (v. 3) ; ces « nations sont invitées à se soumettre à Dieu en acceptant l'autorité de son messie¹¹⁰⁶ » ;
- enfin apparaît l'assemblée des justes (*Ps 1,5*), le rassemblement de tous ceux qui s'abritent en YHWH (cf. *Ps 1,6* ; *2,12b*).

En parcourant les occurrences de la racine כבד, telle qu'elle se déploie dans le livre des Psaumes, on peut apercevoir des fils narratifs reliant tous ces personnages. Un des ces filons thématiques est constitué par la gloire de Dieu et celle de son messie¹¹⁰⁷ (*Ps 2,6*), appelé aussi son « serviteur » (*Ps*

¹¹⁰¹ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 61ss.

¹¹⁰² « Comme le *Ps 1*, le *Ps 2* fournit une clé pour lire le psautier comme livre. Il fait du roi-messie, l'oint de YHWH, un personnage essentiel du recueil des cent cinquante psaumes. Le *Ps 1* voyait dans l'observance de la loi la condition fondamentale pour devenir juste. Le *Ps 2* voit dans le roi-messie celui qui triomphe des nations appelées à reconnaître YHWH et à le servir avec crainte. » *Ibid.*, p. 73.

¹¹⁰³ « Dans le *Ps 2* selon la LXX, le roi-Messie prend la parole, il se déclare lui-même établi roi par Dieu. Son héritage s'élargit aux nations et aux peuples dont l'extension devient universelle. [...] Dans le *Ps 72,5,7* la traduction de la LXX insiste sur l'éternité du Roi-Messie : "Il demeurera de génération en génération." » J.-L. VESCO, *Le psautier de Jésus*, t. 1, ..., p. 17.

¹¹⁰⁴ Sur *Ps 2,7* lu comme reconnaissance messianique de Jésus, cf. ID, *Le psautier de Jésus*, t. 2, ..., p. 387-390.

¹¹⁰⁵ J'adopte ici la traduction de la *Syr* qui donne au terme hébreu *bar* le sens qu'il a en araméen ; Vesco maintient le sens habituel que le mot a en hébreu et traduit : « embrassez ce qui est pur ». Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 65. Meschonnic traduit : « embrassez la pureté » et commente en note : « le pur, *var*, le sens est discuté, les uns comprennent *bar*, l'araméen pour "fils" (note de la Bible de Jérusalem : "ce passage est appliqué par les Pères au Christ mort et ressuscité") ; *bar* est la pureté selon Rachi – et Jérôme : "adorate pure" ; pour Dhorme, ce passage n'a pas de sens et il restitue imaginativement *bera-glâyw*, "baisez ses pieds". » Cf. H. MESCHONNIC, *Gloires*, ..., p. 368.

¹¹⁰⁶ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 66.

¹¹⁰⁷ Sur la figure du messie, cf. Th. RÖMER, « Origine des messianismes juif et chrétien. Transformation de l'idéologie royale dans le judaïsme ancien », et Pierluigi PIOVANELLI, « Les figures des leaders "qui doivent venir". Genèse et théorisation du messianisme juif à l'époque du second Temple », in Jean-

86,2.4.16), les deux personnages par excellence du Psautier. Dans cette section, nous allons nous intéresser à la locution כְּבוֹדִי, « ma gloire », pour ensuite dédier notre attention à l'homme couronné de gloire du Ps 8 ; enfin notre recherche portera sur les psaumes où s'esquisse une réciprocité de gloire entre le Seigneur et le psalmiste.

« Ma gloire »

Le substantif כְּבוֹד avec le suffixe de la 1^{ère} personne du singulier revient 7 fois dans le Psautier¹¹⁰⁸. Voici un tableau résumant ces sept occurrences :

WTT Ps 3,4 וְאַתָּה יְהוָה מִגֵּן בְּעַדִּי כְּבוֹדִי וּמְרִים רֹאשִׁי	Et toi, YHWH, bouclier autour de moi, <i>ma gloire</i> et celui qui relève ma tête
WTT Ps 4,3 בְּנֵי אִישׁ עַד-מָה כְּבוֹדִי לְכַלְמָה תִּיאַהֲבִינוּ רֵיק תִּבְקָשׁוּ כְבוֹב	Fils d'homme, jusqu'où <i>ma gloire</i> sera-t-elle déshonorée ? Aimez-vous la vanité ? Recherchez-vous le mensonge ?
WTT Ps 7,6 יִרְדֵּף אוֹיְבִי נַפְשִׁי וַיִּשַׁג וַיִּרְמַס לְאַרְצֵי חַיִּי וּכְבוֹדִי לְעֶפְרָן יִשְׁכֵּן	Qu'il poursuive mon âme l'ennemi, et qu'il atteigne et qu'il foule à terre ma vie, <i>et ma gloire</i> , dans la poussière qu'il la fasse résider
WTT Ps 16,9 לִכְזֹן שִׂמְחָה לִבִּי וַיִּגַּל כְּבוֹדִי אֶף-בְּשִׁרְי יִשְׁכֵּן לְבַטַח	C'est pourquoi mon cœur se réjouira <i>et ma gloire</i> exultera, oui ma chair résidera en sûreté
WTT Ps 57,9 עוֹרָה כְּבוֹדִי עוֹרָה הַגִּבֹּל וְכִנּוֹר אֶעְרָה שֶׁחַר	Éveille-toi <i>ma gloire</i> , éveillez-toi harpe et lyre, j'éveillerai l'aurore
WTT Ps 62,8 עַל-אֱלֹהִים יִשְׁעֵי וּכְבוֹדִי צוּר-עֵזי מְחַסֵּי בְּאֱלֹהִים	Sur Dieu [sont] mon salut <i>et ma gloire</i> , le roc de ma force, mon abri [est] en Dieu
WTT Ps 108,2 נִכְזַן לִבִּי אֱלֹהִים אֲשִׁירָה וְאֶזְמְרָה אֶף-כְּבוֹדִי	Mon cœur est affermi, Dieu je chanterai et je psalmodierai, c'est même <i>ma gloire</i> !

Christophe ATTIAS, *Messianismes. Variations sur une figure juive*, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 13-29 et p. 31-58.

¹¹⁰⁸ La formule apparaît pour la première fois en Gn 45,13, où il est question de la gloire de Joseph en Égypte ; on la rencontre encore : en Jb 19,9 et 29,20, où il s'agit de la gloire dont Job a été dépouillé, puis de la nouvelle gloire qu'il recevra ; en Is 42,8 ; 48,11 ; 66,18-19 ; Ez 39,21 ; Mt 1,6, où il est question uniquement de la gloire de YHWH.

Ce qui émerge de ce tableau, et qui nous paraît fort intéressant, est le fait que la locution כְּבוֹדִי, « ma gloire », est employée pour indiquer non seulement la gloire de YHWH, mais également celle de son Oint. En effet, le terme sert à désigner « la part la plus précieuse de l'être humain », indiquant « la qualité qui fait d'un objet ou d'une personne une réalité précieuse ou impressionnante¹¹⁰⁹ ». Dans les pages qui vont suivre, nous allons parcourir les quatre premières occurrences pour découvrir les caractéristiques de chacune d'entre elles ; les trois derniers emplois nous intéresseront plus loin.

- Ps 3,4 : YHWH « ma gloire », auprès de lui le salut

Le titre du Ps 3¹¹¹⁰, « *Psaume de David, quand il fuyait devant son fils Absalom* », fait allusion à cet épisode de la vie de David, raconté en 2S 15,13-19 ; 16-18. Cette courte composition oscille entre la lamentation et la confiance¹¹¹¹. En Ps 3,4, avec la locution כְּבוֹדִי, « ma gloire », le psalmiste, s'adresse à son Dieu, à son Seigneur, à YHWH, dans un contexte de lutte, de persécution. Des gens nombreux, des ennemis, affirment que pour cet homme il n'y a pas de salut en Dieu, mais le psalmiste invoque son Seigneur le dénommant « un bouclier en ma faveur », « ma gloire », et « celui qui relève ma tête ».

Le bouclier, image guerrière de défense dans la lutte, est un mot très employé dans les psaumes pour indiquer, ou invoquer, la protection de Dieu. YHWH, en effet, est comme un bouclier autour du psalmiste, pour défendre ce dernier d'une multitude de gens malintentionnés qui l'encerclent. Le Seigneur est ensuite invoqué par la locution : כְּבוֹדִי, « ma gloire ». Il est invoqué ainsi afin de restituer la dignité au psalmiste par un geste hautement symbolique, le redressement de sa tête :

« Dieu est confessé par le psalmiste comme sa gloire, c'est-à-dire comme celui qui restaure sa dignité et son honneur (Ps 21,6 ; 62,8). Relever la tête de quelqu'un exprime le geste du juge qui relève l'accusé en signe d'acquiescement ou celui du souverain relevant son suzerain qui lui rend hommage. L'expression peut aussi désigner plus simplement un changement de fortune par lequel l'homme retrouve l'honneur qu'il avait perdu. Relever la tête de quelqu'un signifie alors le remettre en faveur (Gn 40,13 ; Ps 110,7)¹¹¹². »

Gianfranco Ravasi souligne qu'à l'orgueil, chargé de l'ironie des ennemis, s'oppose la gloire, le *kabod*, qui se révèle et se communique à l'homme pour le sauver et l'exalter. Si d'une part, les ennemis se lèvent contre le psalmiste, d'autre part, Dieu soulève la tête de son fidèle :

« Quest'ultima immagine di stampo militare e giuridico, ha favorito la rilettura pasquale cristiana secondo lo schema dell'"esaltazione": il Cristo, umiliato nella sofferenza e nella morte, viene

¹¹⁰⁹ Cf. J. DUPLACY, « L'espérance de la gloire de Dieu dans l'Ancien Testament », *Bible et vie chrétienne*, Paris, Castermann, 1954-1955, n. 8, p. 43.

¹¹¹⁰ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 99-103 et G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 115-122.

¹¹¹¹ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 116.

¹¹¹² Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t.1, p. 102.

“innalzato” nella gloria divina (*Gv* 3,14-15; 12,32; *Fil* 2,8-9); da pietra scartata diventa architrave indispensabile (*Sal* 118,22 e *Mt* 21,42)¹¹¹³.»

Dans ce psaume, où le mot gloire revient pour la première fois dans le Psautier, s’amorce un mouvement initial d’abaissement et de relèvement : le Seigneur *redresse* la tête du psalmiste abaissé, accablé, par les ennemis. Sur cette tête a été versé l’huile de l’onction ; en effet, le roi messie est « l’oint » de YHWH (cf. *Ps* 2,2).

La réponse de Dieu ne tarde pas. Le Seigneur répond depuis Sion, la montagne sainte. Le psalmiste peut, finalement, se coucher, s’endormir et se réveiller sans crainte, car le Seigneur le soutient. Puis un cri ultérieur est adressé à Dieu par le messie persécuté : « *Lève-toi YHWH ! Sauve-moi, mon Dieu !* ». Ce cri sous des formes diversifiées – « sauve-moi », « libère-moi », « délivre-moi », « secours-moi » –, va parcourir tout le livre des Psaumes. Il s’agit d’un appel au salut, à la libération, à la délivrance. Par l’appel, « lève-toi¹¹¹⁴ », que le psalmiste adresse à YHWH, s’amorce un autre mouvement : comment Dieu sauve ? En se levant. Le Seigneur, par ce geste de salut, *se lever pour secourir*, vient au secours du psalmiste écrasé sous le poids de la menace de ses ennemis. Et même lorsque le psalmiste-David est allongé et s’endort, il peut se réveiller en sûreté, car il sait que YHWH le soutient. Le verbe קָמַד, « poser, imposer », mais aussi « soutenir », revient 11 fois dans le recueil des Psaumes, indiquant presque toujours le soutien que le Seigneur offre à son Oint (3,6 ; 54,6), aux justes (37,17.24), à l’homme pécheur (51,15), à ceux qui tombent (145,14). Dieu sauve, donc, en se levant et en offrant son soutien à son messie outragé.

À la conclusion du *Ps* 1 apparaît, pour la première fois dans le recueil, le verbe קָמַד, « se lever, se dresser¹¹¹⁵ » au début d’une journée ; la forme verbale est accompagnée de la négation לֹא,

¹¹¹³ G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 119-120.

¹¹¹⁴ Ravasi explique ainsi cet appel : « *L’invocazione è elementare : “Sorgi !”* . Essa non è semplicemente un’allusione antropomorfa alla “veglia” di Dio dopo il “sonno” del suo silenzio (*Sal* 7,7 ; 9,20 ; 10,12 ; 12,6 ; 17,13 ; 35,23 ; 44,24-27 ; 59,10 ; 68,2 ; 74,22 ; 82,8 ; 102,14 ; 132,8). Certo, questa idea non è assente, anche perché essa combacia con quella espressa dal “sonno-sveglia” del v. 6. Il Dio, apparentemente “sordo” ed “addormentato”, ora interviene sfoderando l’arcobaleno delle sue possibilità giudiziarie e vendicative. Ma c’è un altro aspetto più tecnico da identificare con questo appello. “Sorgi!” era anche l’arcaico grido di guerra, col quale gli israeliti si lanciavano all’attacco accompagnati dall’arca presente in mezzo a loro come un palladio. In *Nm* 10,35 si cita esplicitamente questa prassi: “Quando l’arca partiva, Mosé diceva : Sorgi, Jahweh, e siano dispersi i tuoi nemici e fuggano da te coloro che ti odiano!”. La sofferenza e la lotta di Israele sono trasferite ora in quelle del giusto, e viceversa, secondo un’oscillazione della preghiera biblica che non è mai una questione solo personale e privata. Al risuonare del grido di guerra, lanciato dal fedele nella sua preghiera, i nemici fuggono atterriti, perché sta per incombere il generale supremo, Dio creatore. “Sorgere” e “salvare” sono, infatti, paralleli nel v. 8a. » *Ibid.*, p. 121-122.

¹¹¹⁵ En *2R* 13,21, le cadavre d’un homme, enseveli à la hâte dans le tombeau d’Élisée, touchant les ossements du prophète, est revivifié et se dresse sur ses pieds, עָלָה עֲלֵי רַגְלָיו, וַיִּקָּם ; ce passage atteste l’emploi du verbe pour suggérer une résurrection ou, au moins, une revivification d’entre les morts ; le passage de *Jb* 19,25 donne l’impression que le verbe pourrait assumer le sens de « surgir d’entre les morts » (cf. *Is* 26,19). Sur cette racine, cf. J. GAMBERONI, « קָמַד qûm », *GLAT*, vol. VII, 2007, col. 919-947.

indiquant un mouvement de relèvement manqué : les méchants *ne se lèveront pas* au jugement et les pécheurs dans la communauté des justes. Cela fait comprendre que les justes, eux, *se lèveront*. Au début du *Ps 3*, ce sont des adversaires nombreux qui se lèvent, se dressent¹¹¹⁶, contre le psalmiste. Et l'invocation du psalmiste au v. 8, קוּמָה יְהוָה הוֹשִׁיעֵנִי אֱלֹהֵי, « Lève-toi, YHWH, sauve-moi, mon Dieu », est traduite par la LXX : ἀνάστα κύριε σῶσόν με ὁ θεός μου. Le verbe ἀνίστημι, « se lever », avec le verbe ἐγείρω¹¹¹⁷, « éveiller », « réveiller », seront employés dans le NT pour dire l'indicible : la résurrection de Jésus de Nazareth, son relèvement d'entre les morts.

Comme l'affirme Martin-Achard, « l'idée de la résurrection est exprimée dans les textes de l'AT, surtout par quatre verbes : vivre, revenir, se lever et se réveiller : à la lumière de ce vocabulaire, la résurrection implique un retour à la vie (*hayah/shub*), prend la forme d'un redressement (*qum*) et se manifeste comme un réveil (*heqis*)¹¹¹⁸. » Ce vocabulaire est déjà présent dans le livre des *Tehillim*. Dans les *Ps LXX*, on compte 24 occurrences du verbe ἀνίστημι qui indiquent, pour la plupart, un appel à se lever¹¹¹⁹ pour secourir, adressé à YHWH de la part du psalmiste. Le verbe ἐγείρω, qui revient seulement deux fois dans le Psautier grec (112,7 et 126,2), sera très employé dans le NT pour indiquer, entre autres, la résurrection de Jésus. Plus employé, dans la LXX, est le verbe ἐξεγείρω, qui, dans le NT, revient uniquement en *Rm 9,17* (le Seigneur a suscité Pharaon pour montrer en lui sa puissance) et en *ICo 6,14*, où il est question de la résurrection du Christ. Les verbes ἀνίστημι et ἐγείρω/ἐξεγείρω, comme le signale Vesco, « sont employés dans le Psautier de la LXX, le premier pour le relèvement (*Ps 1, 5, 41, 11*) et le second pour le réveil (*Ps 3,6 ; 139,18*) du psalmiste où la LXX a pu lire une allusion à la résurrection. »

Le vocabulaire, fourni par le Psautier, a pu, donc, « servir de source d'inspiration¹¹²⁰ » aux auteurs du NT pour parler de cet événement unique et inénarrable qu'est la résurrection du Christ. Au « lever » des ennemis contre le psalmiste, correspond donc l'appel de ce dernier au Seigneur à « se lever ». Dans le *Ps 3*, comme le signale Vesco, « le nom de YHWH et le verbe “se dresser” font inclusion. Au début du psaume les ennemis se dressent, YHWH interpellé en est témoin (v. 2). À la fin du psaume, YHWH est invité à se dresser, il est confessé comme auteur du salut (v.8)¹¹²¹. »

¹¹¹⁶ L'expression « ceux qui se dressent contre moi » (*Ps 3,2*) revient deux fois en *2S 18,31-32*, ce qui est un indice d'un lien textuel entre le psaume et le récit. Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 99.

¹¹¹⁷ Sur ces deux verbes, cf. A. OEPKE, « ἀνίστημι », *GLNT*, vol. I, 1965, col. 987-998 ; « ἐγείρω » ; *GLNT*, vol. III, 1967, col. 17-34. Sur le vocabulaire employé par les auteurs du NT pour dire la résurrection, cf. J. SCHMITT, « L'acte de la résurrection dans le vocabulaire apostolique », *DBS*, vol. X, 1985, col. 524-527.

¹¹¹⁸ R. MARTIN-ACHARD, « Résurrection dans l'Ancien Testament et le Judaïsme », *DBS*, vol X, 1985, col. 465-466.

¹¹¹⁹ Cf. surtout *Ps LXX 3,8 ; 7,7 ; 9,20 ; 9,33 ; 11,6 ; 16,13 ; 34,2 ; 40,11 ; 43,24.27 ; 67,2 ; 73,22 ; 76,10 ; 81,8 ; 111,14 ; 131,8*.

¹¹²⁰ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de Jésus*, t. 1, ..., p. 294-295.

¹¹²¹ Cf. ID, *Le psautier de David*, t. 1, p. 101.

Le Seigneur est appelé par le psalmiste : « ma gloire » ; il sait que seulement en Dieu réside le salut, tant espéré. YHWH, en effet, est le Dieu du salut et le psaume s'achève sur une exclamation : « À YHWH, le salut ! », qui fait écho à la parole offensante des ennemis exprimée au v. 3 : « *pas de salut, pour lui, en Dieu* ». YHWH donc se lève pour sauver. Le dernier mot du psalmiste est une invocation ultérieure demandant la bénédiction du Seigneur sur le peuple qui Lui appartient et qui est désigné comme « ton peuple » (v. 11). Augustin attribue l'invocation « ma gloire » au Christ :

« C'est dans son humanité que Jésus parle ainsi à son Père ; car pour protéger l'homme, le Verbe s'est fait chair. "Vous êtes ma gloire." Il appelle Dieu sa gloire, cet homme auquel s'est uni le Verbe de Dieu, de manière à le faire Dieu avec lui¹¹²². »

- Ps 4,3 : jusqu'où ma gloire dans la honte ?

Le Ps 4¹¹²³ débute par un autre appel que le psalmiste élève envers son Dieu. Il s'agit d'une exhortation au Seigneur à répondre. Ce cri va, lui aussi, traverser tout le Psautier, « *Quand je crie, réponds-moi*¹¹²⁴ ... *fais-moi grâce et entends ma prière* » (v. 2). Cette imploration fait émerger la relation du psalmiste avec Dieu, son interlocuteur par excellence. Une question est adressée ensuite à des hommes : « *Fils d'homme, jusqu'où ma gloire [sera-t-elle] dans la honte, [jusqu'à quand] aimez-vous le rien, recherchez-vous le mensonge ?* »

Le texte hébreu a : עַד־מָהָ כְּבוֹדִי לְכִלְמָהּ, « jusqu'où ma gloire dans la honte ? », alors que la LXX semble avoir traduit un texte différent, dont Ravasi propose la reconstruction suivante : « "siete duri di cuore: perché?" (*kibdê leb lammah* : LXX; la Vg ha: *graves corde, ut quid?*)¹¹²⁵. » Nous suivons ici la version du TM. L'impie renonce à ce qui est sûr et solide, c'est-à-dire à la gloire de Dieu, se dirigeant vers ce qui est « rien ». L'auteur du psaume a introduit ici un fort contraste entre le mot כְּבוֹד, qui étymologiquement signifie « poids », et le terme רִיק, qui définit le « rien », un manque d'être, une réalité qui n'a pas de consistance, comme un souffle ou un brouillard que le soleil levant

¹¹²² AUGUSTIN D'HIPPONE, *Discours sur les Psaumes*, t. 1, ..., p. 31.

¹¹²³ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 111-117 et G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 123-133.

¹¹²⁴ La forme impérative עַנֵּנִי, « réponds-moi », du verbe עָנָה, revient encore en Ps 13,4 ; 27,7 ; 34,5 ; 55,3 ; 60,7 ; 69,14.17.18 ; 86,1 ; 102,3 ; 108,7 ; 118,5 ; 119,145 ; 143,1.7. On exprime ainsi non seulement un appel (cf. Ps 4,2 ; 17,1 ; 27,7 ; 28,2 ; 30,11 ; 39,12 ; 54,4 ; 61,2 ; 64,2 ; 84,9 ; 102,2 ; 119,149 ; 130,2 ; 143,1), mais aussi une certitude (cf. Ps 4,3 ; 5,4 ; 6,9.10 ; 10,17 ; 17,6 ; 18,7 ; 22,24 ; 28,6 ; 31,23 ; 34,7.18 ; 40,2 ; 55,18 ; 61,6 ; 65,3 ; 66,19 ; 69,33 ; 102,21 ; 106,44 ; 116,1 ; 145,19).

¹¹²⁵ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 128. Voici les notes de plusieurs bibles à ce verset. Note n) de la TOB : « *Ma gloire, soit mon honneur d'homme fidèle ; soit Dieu. Vide et mensonge peuvent désigner les idoles (cf. Am 2,4). Gr. jusqu'à quand aurez-vous le cœur lourd ? Pourquoi aimez-vous la vanité ?* » Note 3a. de la Bible d'Osty : « Traduit d'après les LXX ; he : « *jusques à quand ma gloire sera-t-elle outragée ?* » Le « cœur lourd » ou « appesanti » (Ex 7,14 ; 10,1 ; 1 Sam 6,6 ; etc.) est celui qui est insensible aux touches de la grâce, imperméable (Mc 3,5 ; 6,52 ; 8,17). » Note b) de la Bible de Jérusalem : « Le texte est difficile, peut-être corrompu. Grec : « *Jusqu'à quand s'alourdiront vos cœurs ? Pourquoi aimez-vous la vanité ?* » Augustin suit la Vg : « *Enfants des hommes, jusques à quand vos cœurs seront-ils appesantis ?* »

dissout¹¹²⁶. Il s'agirait là d'un amour pour ce qui est « rien », pour des « choses vaines », et on pourrait voir dans ce verset une ironie anti-idolâtre telle qu'elle sera exprimée en *Ps* 106,20 : « et ils ont troqué *leur gloire* contre l'image d'un bœuf qui mange de l'herbe¹¹²⁷ », allusion au premier péché d'idolâtrie que les fils d'Israël commettent au pied de la montagne de Dieu. On peut affirmer que l'impie agit « à la légère », et son être même est « léger », selon l'image de la paille dispersée par le vent du *Ps* 1,4 ; par contraste la personne du juste est consistante, a du poids ; de son existence se dégage une réalité glorieuse, selon l'autre image du même psaume inaugural : un arbre verdoyant, donnant des fruits savoureux en son temps (cf. *Ps* 1,3).

La locution כְּבוֹדִי, pourrait aussi désigner la gloire du psalmiste. Vesco souligne que, si dans le *Ps* 3 « Dieu était la gloire du psalmiste », dans le *Ps* 4, « cette gloire, qui est celle de Dieu que le psalmiste a fait sienne, est déshonorée par des fils d'homme qui recherchent mensonge et vanité ». Le psalmiste « a mis sa gloire en Dieu et non dans la vanité et le mensonge qui pourraient ici désigner les idoles¹¹²⁸. » La tournure כְּבוֹדִי, déjà utilisée dans le *Ps* 3 pour indiquer le Seigneur, semble avoir donc un emploi double : a) soit indiquer tout le poids, la pesanteur, du Dieu personnel, face au rien, à l'idole aimée et recherchée par les hommes, b) soit se référer à la personne même du psalmiste, dont la gloire est mise en péril. Le psalmiste, le roi oint, s'est adressé à Dieu en l'appelant « ma gloire », par ce même mot, il se définit lui-même. Cet emploi du mot fait émerger, me semble-t-il, une communion dans la gloire, l'expression כְּבוֹדִי définissant d'emblée le Dieu personnel et son messie.

Nous avons vu que, dans le *Ps* 3, Dieu est appelé « ma gloire », « celui qui relève ma tête ». Dieu n'est pas désigné seulement comme « glorieux », mais il est appelé « ma gloire ». À son tour le psalmiste, en 4,3, clame : « jusqu'à quand *ma gloire* sera-t-elle changée en honte ? » On pourrait donc affirmer que la locution « ma gloire » est le nom de Dieu au *Ps* 3, mais indique aussi le nom du psalmiste au *Ps* 4. Donc, le mot « gloire » désigne d'emblée, au début du psautier, le nom de Dieu et le nom du psalmiste. Celui-ci, en effet, parle de lui-même comme de « ma gloire », indiquant par là la dignité de l'être, car c'est le nom de Dieu lui-même¹¹²⁹ ; voici le commentaire de Philippe Lefebvre :

« Le psalmiste se présente d'abord dans sa conversation avec Dieu [...]. Parce qu'il est situé par rapport à Dieu, le psalmiste peut parler aux hommes. Et il ne parle pas de lui comme de "rien", mais précisément comme d'un homme glorieux. La gloire définit un homme dans son rapport avec Dieu [cf. *Ex* 33-34 : Moïse demande à voir la gloire de Dieu (*Ex* 33,18) ; il assiste au passage de la gloire de Dieu (*Ex* 33,22)]. À cette gloire, qui est consistance de l'être (le mot hébreu

¹¹²⁶ *Ibid.*, p. 125.

¹¹²⁷ C'est la position de Gianfranco RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 126 et 128.

¹¹²⁸ Cf. J.-L. VESCO, *Le Psautier de David...*, t. 1, p. 112 et 114.

¹¹²⁹ Ce paragraphe reproduit des notes prises le 25.02.2009 au cours de théologie biblique de Ph. LEFEBVRE, *Sauvés de quoi ?*, Cours de théologie biblique, année académique 2008-2009.

pour désigner la gloire suggère l'idée de poids, de lourdeur), s'opposent le rien, l'inanité dans lesquels beaucoup se complaisent¹¹³⁰. »

Le psalmiste offre ensuite aux fils d'adam une connaissance à acquérir : « et connaissez que YHWH s'est mis à part un *fidèle* pour lui » (v. 4). Dans ce verset, le psalmiste David rappelle le choix divin dont il a été l'objet et il se définit comme un *יִדְוֹן*, un « fidèle », ce terme apparaissant vingt-cinq fois dans le psautier et sept fois seulement ailleurs¹¹³¹. Dans ce psaume, Dieu se tait, mais son fidèle témoigne de lui ; il s'agit là de « la parole d'un homme qui parle avec Dieu, qui est mis au large par Dieu, qui est rempli de Dieu (v.8), c'est un écho de la Parole de Dieu [...]. Celui qui vit avec Dieu (le *fidèle*) a une vie personnelle, personnalisée, avec Dieu. Dieu le “met à part” [...]. Il y a une relation bilatérale entre le psalmiste et son Dieu¹¹³². »

Une autre question, suivie d'une exhortation au Seigneur, est exprimée au v. 7 : « *qui nous fera voir le bonheur ? Lève sur nous la lumière¹¹³³ de ta face, YHWH* ». Le terme *טוֹב*, désignant le « bien », le « bonheur » pose ici « une des grandes questions du commencement : qu'est-ce que le bien ? Une réponse : la lumière de la face de Dieu¹¹³⁴. » Ce texte nous renvoie encore une fois au récit d'*Ex* 33-

¹¹³⁰ Cf. Ph. LEFEBVRE, *La Bible et le réel*, ..., p.41.

¹¹³¹ « Cet adjectif, dérivé de la forme *qatîl*, exprime la qualité, active ou passive, de celui qui est motivé par le *héséd* ou amour d'alliance, et qui y répond par la piété et la fidélité. Nous l'avons traduit par “fidèle”. Le verbe *hsd* ne se trouve dans l'Ancien Testament qu'au *Ht*, en 2 *S* 22,26 et *Ps* 18,26. Au *Ps* 4,4, de nombreux manuscrits hébreux ont confondu les racines *plb*, “mettre à part”, et *pl'*, “faire merveilles” (*Ps* 31,22). La LXX traduit : “Le Seigneur a rendu admirable son pieux.” Elle assimile le verbe *plb* (*Ps* 17,7 ; 139,14) au verbe *pl'* plus fréquent. La *Syr* et le *Tg* ont bien traduit le verbe *plb*. Le “fidèle” est particulièrement lié à YHWH (*Ps* 4,4 ; 97,10 ; 116,15 ; 149,9 ; *Pr* 2,8) qui ne l'abandonne pas (*Ps* 37,28 ; *1S* 2,9) et ne lui fera pas voir la fosse (*Ps* 16,10). Le mot est utilisé en parallèle avec l'homme “parfait” (*Ps* 18,26 ; 2*S* 22,26), les fidèles (*Ps* 12,2 ; 31,24), “les serviteurs” de Dieu (*Ps* 79,2 ; 86,2 ; 116,15), “les prêtres” (*Ps* 132, 9, 16) et le “peuple” de YHWH (*Ps* 85,9 ; 148,14). [...] Le fidèle est un juste qui agit conformément aux impératifs divins. Le psalmiste voit en lui un idéal religieux et moral auquel il souhaite se conformer. Au pluriel, le mot peut désigner l'ensemble du peuple d'Israël affronté aux nations et objet du *héséd* divin (*Ps* 50,5 ; 79,2), ou ceux qui, à l'intérieur du peuple d'Israël, sont restés fidèles à Dieu (*Ps* 31,24 ; 37,28-29 ; 85,8-9 ; 97,10-11), ou plus spécialement les prêtres (*Ps* 132, 9, 16), ou les membres de l'assemblée liturgique (*Ps* 30,5 ; 52,11 ; 145,10 ; 148,14 ; 149,1,5 ; 2*Ch* 6,41). Jérémie qualifie Dieu de “fidèle” pour parler de sa miséricorde (*Jr* 312). Le *Ps* 145,17 le fait aussi pour dire que Dieu est juste et bienfaisant. » J.-L. VESCO, *Le Psautier de David...*, t. 1, p. 114 et 115.

¹¹³² Cf. Ph. LEFEBVRE, *La Bible et le réel*, ..., p. 41.

¹¹³³ « La strofa si chiude con un versetto colmo di luce (v. 7). Nell'aria si leva una domanda che attende una risposta. Essa è lanciata da tutti coloro che, insoddisfatti della loro miseria, cercano una soluzione al senso dell'esistenza: “Chi ci farà vedere il bene (*tôb*)?”. Il termine *tôb* abbraccia un arco semantico vastissimo: ha connotati etici, estetici, personali, intellettuali e, per questo, può esprimere la totalità positiva dell'azione salvifica di Dio. La risposta, per l'orante, è una sola ed è espressa attraverso l'antica metafora del volto luminoso e benevolo di Dio. La nostra vera “felicità” è la luce della rivelazione divina. Un commento ideale al nostro versetto, che è quasi il testamento dell'autore *hasid*, potrebbe essere il *Sal* 17, 15: “Io per la giustizia contemplerò il tuo volto, al risveglio mi sazierò della tua presenza”. [...] la luminosità dell'immagine sembra imporsi : alla domanda di chi brancola ancora nel buio non risponde una parola, ma un bagliore: la luce della rivelazione di Dio (*Is* 9, 1-2). » G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 131.

¹¹³⁴ Cf. Ph. LEFEBVRE, *La Bible et le réel*, ..., p. 42.

34 : il y a ici un rappel de « la gloire resplendissante dont un humain comme Moïse a été imprégné¹¹³⁵. » Cette lumière du visage pourrait aussi indiquer « le sourire, signe manifeste de bienveillance pour celui auquel on l'accorde¹¹³⁶. » Le sourire illumine le visage et est expression de joie intérieure. Et, avec la lumière¹¹³⁷, Dieu donne aussi la joie au cœur (v. 8).

Le Seigneur est le seul à donner paix et confiance, ce qui permet au psalmiste de se coucher et s'endormir en toute sérénité (v. 9). Nous retrouvons ici, le mouvement déjà signalé au Ps 3. Le psalmiste s'assoupit en sûreté¹¹³⁸. « La sérénité reste la note dominante. Dans les deux cas, le psalmiste se couche et s'endort en confiance¹¹³⁹. » Le fidèle est comme entouré¹¹⁴⁰ du même halo¹¹⁴¹ du Seigneur, participant ainsi de sa lumière, de sa joie, de sa confiance.

En conclusion, voici les éléments émergeant de ce psaume : a) le terme *כְּבוֹדִי*, « ma gloire », indique la personne du psalmiste en relation à son Dieu ; b) le psalmiste a la certitude que Dieu écoute sa parole, qui est souvent un cri ; dans les Ps 3 et 4, revient l'appel au salut du psalmiste, mais aussi « la ferme assurance que Dieu lui répond¹¹⁴² » ; c) Dieu lui fera voir le bonheur, c'est-à-dire *la lumière de sa face* ; d) Il donne aussi la joie¹¹⁴³ au cœur ; e) le psalmiste peut se coucher et s'endormir en paix, car seul YHWH le fait demeurer en sécurité.

- Ps 7,6 : ma gloire à la poussière !

Ce psaume¹¹⁴⁴ débute par une invocation à « YHWH, mon Dieu » qui est, au même temps, une attestation de confiance, « *en toi je me suis abrité* », et un appel au secours, « *sauve-moi... et délivre*

¹¹³⁵ *Ibid.*, p. 42.

¹¹³⁶ Cf. J.-L. VESCO, *Le Psautier de David...*, t. 1, p. 116.

¹¹³⁷ Ravasi explique ainsi le symbole de la lumière employé dans le psaume : « La luce è simbolo di vita, in opposizione alla notte-morte; la luce è, però, anche simbolo teologico, perché ben esprime la dialettica “trascendenza-immanenza” di Dio. Essa è all'esterno di noi, non la possiamo trattenere, afferrare, coartare, eppure essa ci specifica, ci attraversa: è nostra e non-nostra, proprio come Dio vicino e lontano, «emmanuale» e «totalmente altro». È per questo che il collegamento tra luce e volto divino è una delle costanti simboliche dell'intero salterio. » G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 126.

¹¹³⁸ Sur la symbolique du sommeil, cf. *Ibid.*, p. 132-133.

¹¹³⁹ Cf. J.-L. VESCO, *Le Psautier de David...*, t. 1, p. 112.

¹¹⁴⁰ Nous avons vu que cette même idée a été exprimée au Ps 32 par l'emploi de la racine verbale *סָבַב*.

¹¹⁴¹ Meschonnic signale que le terme « gloire » est également « un terme de peinture, impliquant l'aura du divin. » Cf. H. MESCHONNIC, *Gloires, ...*, p. 28.

¹¹⁴² Cf. J.-L. VESCO, *Le Psautier de David...*, t. 1, p. 112.

¹¹⁴³ *Plus qu'au temps où leur froment et leur vin nouveau surabondaient* (v. 8). « La joie du froment et du vin rappelle les grandes fêtes de pèlerinage (en particulier la fête des Tabernacles où l'on se réjouit du fruit du pressoir : Dt 26). La joie du cœur interiorise les grandes fêtes, célébrées de manière communautaire. » J.-L. VESCO, *Le Psautier de David...*, t. 1, p. 42.

¹¹⁴⁴ Sur ce psaume, cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 128-136 ; G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 165-176.

moi ». Le psalmiste demande à Dieu de le libérer de ceux qui le poursuivent et qui, comme des lions enragés, peuvent arracher sa vie¹¹⁴⁵. Suit une « protestation d'innocence » (vv. 4-6) « sous la forme d'une malédiction conditionnelle contre soi-même dont l'exemple le plus clair, dans l'AT, se trouve en *Jb* 31,5-40¹¹⁴⁶. » Pour attester son innocence, le psalmiste est prêt à mettre en jeu sa vie : que l'ennemi la foule à terre, et qu'il fasse résider sa gloire¹¹⁴⁷ dans la poussière. Bernd Janowski rend le terme כְּבוֹד par « honneur », indiquant par là « l'intégrité juridique et sociale », qui « sera réduite à néant s'il a commis le délit dont on le charge¹¹⁴⁸. » Si le psalmiste a commis ce qui est mal, que « ses persécuteurs l'abattent et que sa gloire, c'est-à-dire lui-même en ce qu'il a d'honorable, “son âme” commente Ibn Ezra, aille habiter le Shéol¹¹⁴⁹. »

Augustin commente ainsi ce verset :

« “Qu'il traîne ma gloire dans la poussière” ; dans cette poussière que le vent soulève de la surface de la terre : car la vaine et puérole jactance de l'orgueilleux n'est qu'une enflure et n'a rien de solide ; c'est un nuage de poussière chassé par le vent. Le Prophète veut avec raison une gloire plus solide qui ne se réduise pas en poussière, mais qui subsiste dans la conscience et devant Dieu, qui ne souffre point la jactance¹¹⁵⁰. »

La tournure כְּבוֹדִי est interprétée par Ravasi comme « mon foie » ; l'auteur explique ainsi son choix de traduction :

« Per la concezione psico-fisica semitica, il corpo è espressione dell'intero essere umano. L'orante offre, perciò, alla vendetta divina in caso di menzogna, tutto se stesso: dalla *nefeš*, la carica vitale espressa nella gola che respira, alla “vita” manifestata dal moto dell'intero organismo (*ḥaj*), fino alla componente *kbd*, che non è da intendere come *kabôd*, “gloria”, “onore”, ma da vocalizzare come *kebed*, “fegato”, l'organo delle emozioni autentiche, dolorose o gioiose (16,9; 30,13; 107,9; 108,2; *Gn* 49,6; *Lm* 2,11)¹¹⁵¹. »

¹¹⁴⁵ Pour les circonstances historiques, cf. titre du *Ps*, supposées comme cadre du psaume, et l'identification de Couth le Benjaminite, cf. J.-L. VESCO, *Le Psautier de David...*, t. 1, p. 128-129.

¹¹⁴⁶ Cf. J.-L. VESCO, *Le Psautier de David...*, t. 1, p. 133.

¹¹⁴⁷ L'expression « ma gloire », est ici parallèle à « ma vie », est peut indiquer aussi l'« honneur » du psalmiste. Pour un Oriental, le fait de ne pas perdre la face, c'est-à-dire l'honneur, revêt une grande importance. Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David...*, t. 1, p. 131, note 3.

¹¹⁴⁸ Cf. Bernd JANOWSKI, *Dialogues conflictuels avec Dieu. Une anthropologie des Psaumes*, « Le Monde de la Bible 59 », Genève, Labor et Fides, 2008, p. 165.

¹¹⁴⁹ Cf. J.-L. VESCO, *Le Psautier de David...*, t. 1, p. 134.

¹¹⁵⁰ Cf. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Discours sur les Psaumes*, t. 1, ..., p. 72.

¹¹⁵¹ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 172. La Bible de Segond affirme que l'expression est ici l'équivalent de ma vie (cf. 4,3 ; 16,9 ; 30,13 ; 57,9 ; 108,2 ; *Jr* 2,11 ; *Os* 4,7). La Bible d'Osty traduit « ma gloire », même si « certains proposent de lire “mon foie”, le foie étant considéré comme le siège des pensées secrètes, des sentiments et des passions. » Il pense que ici, « comme *Ps* 16,9 ; 30,13 ; 57,9 ; 108,2, le terme est synonyme d'âme. » La Bible de Jérusalem traduit par « entrailles » et explique en note : « Litt. “ma gloire”, mais le mot désigne aussi le foie, organe des pensées et des sentiments pour les Sémites. Ce terme peut aussi désigner l'âme. »

En suivant la LXX, qui a lu τὴν δόξαν μου, je préfère rendre כְּבוֹדִי par « ma gloire », indiquant par là toute la dignité personnelle du psalmiste. Le psalmiste est un juste (v.10), un innocent, qui fait appel au jugement de Dieu, en effet, le *Ps 7* est « le premier qui insiste sur l'innocence de celui qui supplie¹¹⁵². » En 3,8 le psalmiste a lancé vers Dieu un cri: « *Lève-toi... sauve-moi...* » ; ici, nous retrouvons le même appel au secours que le psalmiste adresse à son Dieu, renforcé par d'autres verbes:

<p>^{WTT} Ps 7,7</p> <p>לִוְמָה יְהוָה בְּאַפִּי הִנָּשָׂא בְּעִבְרוֹת צוֹרֵרִי וְעוֹרָה אֵלַי מִשִּׁפְט צוֹיֵת:</p>	<p><i>Dresse-toi</i> YHWH, dans ta colère, <i>élève-toi</i> contre l'emportement de mes adversaires, et <i>éveille-toi</i> pour moi, tu as ordonné le jugement</p>
---	--

Un passage du prophète Isaïe exprime la même idée :

<p>^{WTT} Is 33,10</p> <p>עַתָּה אֶקוּם יֵאמֶר יְהוָה עַתָּה אֶרְוַם עַתָּה אֶנְשָׂא:</p>	<p>Et maintenant, <i>je me lèverai</i>, dit YHWH, maintenant <i>je serai exalté</i>, maintenant <i>je serai élevé</i>.</p>
--	--

Les verbes employés par le prophète reviennent sur la bouche même de YHWH : le Seigneur va se lever pour le jugement. Le traducteur LXX rend ainsi le verset isaïen : νῦν ἀναστήσομαι λέγει κύριος νῦν δοξασθήσομαι νῦν ὑψωθήσομαι. En grec, les notions d'élévation et d'exaltation sont associées à la glorification.

Au cri répété du *Ps 3,8* « *Lève-toi, dresse-toi, YHWH* », le psalmiste ajoute en *Ps 7,7* : « *élève-toi et éveille-toi pour moi*¹¹⁵³ » (v.7). La LXX traduit les verbes hébreux du psaume avec : ἀνάστηθι κύριε, ὑψώθητι, ἐξεγέρθητι κύριε ὁ θεός μου.

« Dieu est sommé de se dresser (*Ps 3,8 ; 7,7 ; 9,20 ; 17,13 ; 44,27 ; 102,4*) pour rétablir la justice, dans sa colère que le mal a déclenchée (*Ps 6,2*). L'invitation faite à Dieu de s'éveiller pourrait trouver son origine dans la croyance populaire au dieu qui dort, imputée aux Cananéens par le prophète Élie dans *IR 18,27*. L'expression n'est ici qu'une image. YHWH ne dort pas (*Ps 121,3-4*). Il ordonnera son jugement¹¹⁵⁴. »

Le psalmiste fait appel au Dieu de sa justice¹¹⁵⁵ : YHWH sera juge des peuples et le suppliant demande à YHWH de le juger « selon ma justice et selon mon intégrité » (v. 9). Le Seigneur est un

¹¹⁵² Cf. J.-L. VESCO, *Le Psautier de David...*, t. 1, p. 136.

¹¹⁵³ Le verset peut être traduit : « *Et éveille toi, mon Dieu, ordonne le jugement* » ou « *Éveille vers moi le jugement que tu as ordonné* » car l'expression אֵלַי peut être lue « vers moi » ou « mon Dieu ». J.-L. VESCO, *Le Psautier de David...*, t. 1, note 1, p. 132.

¹¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 134.

¹¹⁵⁵ Sur le sujet, cf. J.-L. VESCO, « L'appel à la justice dans les Psaumes », *Psaumes : Cris d'hommes et voix de Dieu*, La Thune, Marseille, 2002, p. 11-19.

Dieu juste (v.10), il est « mon bouclier qui sauve les cœurs droits » (v.11), il est « un juste juge » (v. 12)¹¹⁵⁶. Les ennemis ont porté atteinte à l'honneur, à la gloire, de l'orant, celui-ci en appelle à son Seigneur. Ce sera par la seule intervention juridique de YHWH, que l'honneur, la gloire, du psalmiste, foulée à la poussière, pourra être réhabilitée¹¹⁵⁷. Au verset 8 apparaît la communauté des peuples qui entourera le Seigneur ; le psalmiste demande à YHWH de retourner, de revenir, au-dessus d'elle, sur la hauteur. On retrouve encore le mouvement d'élévation, indiquant ici la royauté du Seigneur siégeant sur les peuples. Suivent des versets sur le sort de l'ennemi, qui est gros d'iniquité et qui enfante le mensonge (v. 15) : il est tombé dans la fosse qu'il a faite, sa violence s'est retournée sur sa tête (v.17). À l'élévation du Seigneur, suit l'abaissement de l'ennemi.

La *tôdah*¹¹⁵⁸ conclusive, une doxologie qui sera un autre fil conducteur à suivre dans notre recherche sur le vocabulaire de la gloire, sert de conclusion au psaume : « *Je rendrai grâce à YHWH selon sa justice, et je psalmodierai le nom de YHWH, le Très-Haut*¹¹⁵⁹. » En ce psaume, il y a une plénitude de la présence de Dieu par la récurrence des termes se référant au Seigneur : le *tétragramme* sacré revient sept fois dans le poème et une fois dans le titre. Le mot *Dieu* (*mon Dieu* 3x, *Dieu juste* 1x, *Dieu* 3x) revient aussi sept fois. Dans le verset conclusif, c'est *le nom* du Seigneur, le *Très-Haut*, que le psalmiste veut psalmodier ; cette mention du nom de YHWH sert d'inclusion au nom du Seigneur mentionné dans le titre :

« La persona (“il nome”) di ‘*Eljôn*, “l’Altissimo”, il titolo gerosolimitano di Jahweh, è al centro di questa lode. Essa si rivela attraverso la sua azione salvifica, espressa ancora una volta col vocabolo classico *šedeq*, quel vocabolo che ha definito l’orante e Dio stesso nel corpo del salmo. Il Crisostomo commentava. “Dio non è lodato a causa della morte dei nemici, ma a causa della giustizia restaurata” (PG 55, col. 104). In realtà sappiamo che la giustizia divina, pur essendo anche rifiuto del male, è soprattutto *amore che salva*¹¹⁶⁰. »

¹¹⁵⁶ « YHWH est ... l'arbitre des peuples. Le verbe *dym* signifie à la fois venger l'innocent et punir le coupable. Le psalmiste fait appel au jugement de Dieu. Il se sait innocent et intègre (*Ps* 15 ; 21 ; 26, 1) quant aux accusations lancées par les ennemis. Le jugement divin consistera à faire cesser le mal, à rétablir le droit et à affermir le juste. » J.-L. VESCO, *Le Psautier de David...*, t. 1, p. 134.

¹¹⁵⁷ Janowski signale, dans l'univers des psaumes, cette atteinte à l'honneur de l'orant par ses ennemis, qui va jusqu'à l'avilissement et au déshonneur. Seulement le Seigneur pourra compenser l'honneur bafoué. Cf. *Dialogues conflictuels avec Dieu. ...*, p. 308.

¹¹⁵⁸ « Anche nell'ebraico moderno *tôdah* è il “grazie !” indirizzato a una persona. La *tôdah* è, perciò, il ringraziamento di natura liturgica, concretizzato spesso in un sacrificio, che sigla le finali delle suppliche.» G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 176.

¹¹⁵⁹ « Conscient de son innocence et fort de ce qu'il sait du comportement d'un Dieu juste, le psalmiste affirme avec assurance que le mal et les impies seront un jour punis et cesseront d'exister. Le bien triomphera et sera proclamé. Jugé “selon sa justice”, le psalmiste rendra grâce à YHWH “selon sa justice” [...]. Le nom de YHWH, sept fois mentionné, est celui que le suppliant va pouvoir psalmodier. Vœu ou déjà action de grâce, une doxologie conclut le psaume. » J.-L. VESCO, *Le Psautier de David...*, t. 1, p. 135.

¹¹⁶⁰ C'est moi qui souligne. Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 176.

Le psalmiste, qui est prêt à mettre en jeu sa gloire, sa personne, s'il a mal agi, face aux ennemis appelle son Dieu, son bouclier et sauveur des cœurs droits (cf. v. 11). Les derniers versets du *Ps 7* présentent, par contraste, deux réalités qui sont aux antipodes l'une de l'autre : d'une part, le trou, la fosse, où tombe l'homme inique, lourd de son péché et, d'autre part, la célébration du nom glorieux de YHWH, appelé comme *עָלִיּוֹן*, « Très-Haut¹¹⁶¹ » ; cet appellatif joint au tétragramme sacré se rencontre encore en *Ps 47,3* et *97,9*. Au mouvement de chute et de lourdeur de celui qui conçoit l'iniquité, fait suite, par un jeu littéraire se fondant sur une antithèse frappante, le mouvement d'élévation sublime du Dieu de Gloire : son Nom est Très Haut sur toute la terre (cf. *Ps 83,19 ; 97,9*).

- *Ps 16,9-11* : exultera ma gloire, car tu n'abandonneras pas mon âme au Shéol

Le *Ps 15* esquisse le portrait du juste : celui qui conduit une vie en suivant les commandements du Seigneur, pourra séjourner dans sa tente et résider dans sa sainte montagne. Le psaume se termine sur la promesse « de ne jamais chanceler, autrement dit, de survivre toujours (*Ps 15, 5*). » Cette promesse, faite à l'homme qui agit en justice, sera exaucée au psaume suivant : « le psalmiste à la droite de Dieu ne chancellera pas, il vivra perpétuellement. » En effet, « le bonheur d'être auprès de Dieu, promis au juste dans le *Ps 15*, est célébré dans le *Ps 16*¹¹⁶². »

Le *Ps 16*¹¹⁶³ est une attestation de fidélité¹¹⁶⁴ à YHWH face aux idoles. Le psalmiste s'adresse au Seigneur en l'appelant : « mon bonheur (v.2) ; la part de mon lot et ma coupe (v.5) » ; il a placé YHWH devant lui constamment (v.8). Pour lui, le Seigneur n'est pas uniquement la source de tout bien et de la joie, mais Il est le Bien, la Joie, le *Tob* par excellence¹¹⁶⁵.

De cette attitude de pleine confiance et de fidélité découle, dans la finale du cantique, une espérance inouïe :

<p>WTT Ps 16,9-11</p>	<p>לָכֵן שִׂמְחָה לְבִי וַיִּגַּל כְּבוֹדִי אֶרְבֵּ־שָׁרִי יִשְׁכַּן לְבֶטֶחַ:</p>	<p>C'est pourquoi se réjouira mon cœur et exultera <i>ma gloire</i>, oui ma chair résidera en sûreté¹¹⁶⁶,</p>
------------------------------	--	--

¹¹⁶¹ Sur ce terme, cf. G. WEHMEIER, « *עָלִיּוֹן*, 'lh salire », *DTAT*, col. 257-259.

¹¹⁶² Pour ce paragraphe, cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 180.

¹¹⁶³ Sur ce psaume, cf. *Ibid.*, p. 180-187 ; « Le chemin de la vie, Psaume 16 », in *Psaumes: cris d'hommes et voix de Dieu*, p. 59-70 ; G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 283-303.

¹¹⁶⁴ « Il Sal 16 è una preghiera di *fiducia* percorsa da venature *inniche* e da simboli *sapientziali*. Si presenta, perciò, in forma originale come una professione di fede in Jahweh. » Si tratta di « un vero e proprio canto della fiducia e dell'intimità con Dio. » G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 287.

¹¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 294.

¹¹⁶⁶ « La LXX traduit : "Et même ma chair reposera dans l'espérance." Le texte grec permet ainsi d'entrevoir l'espoir d'une résurrection. » J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 184.

כִּי לֹא־תַעֲזֹב נַפְשִׁי לַשְּׁאוֹל לֹא־תִתֶּנּוּ חֶסֶדְךָ לְרֵאיוֹת שְׁחַת:	puisque Tu n'abandonneras pas mon âme au Shéol, Tu ne donneras pas à ton fidèle de voir la fosse,
תּוֹדִיעֵנִי אֶרֶח חַיִּים שׁוּבַע שְׂמֵחוֹת אֶת־פְּנֶיךָ נְעֻמוֹת בְּיַמִּינְךָ נֶצַח:	Tu me feras connaître le sentier de vie, rassasiement de réjouissance auprès de ton visage, délices dans ta droite, à perpétuité

Comme dans les *Ps* 3,6 et 4,9, nous retrouvons non seulement la confiance du psalmiste en YHWH, mais aussi un cri d'exultation : il ne s'agit plus de se coucher, de s'endormir et de se réveiller en paix, mais plutôt de l'espérance de ne pas être abandonné au Shéol, de ne pas voir la « fosse¹¹⁶⁷. » Il y a donc une sorte de progression dans l'expérience du psalmiste. Cette espérance en une vie au-delà de la mort a été déjà exprimée par l'auteur biblique en *Ps* 9,14-15 :

*Prends pitié de moi, YHWH, vois ma misère [venant] de mes hâisseurs,
toi qui m'as relevé hors des portes de la mort, afin que je raconte toutes tes louanges,
aux portes de la fille de Sion, je me réjouirai dans ton salut*¹¹⁶⁸.

Dans notre psaume, c'est la personne toute entière du psalmiste qui se réjouit¹¹⁶⁹ : *son cœur*, « siège de l'intelligence, des sentiments et du désir » est dans la joie ; *sa gloire*, c'est-à-dire la dignité de sa personne¹¹⁷⁰, exulte ; *sa chair*, « c'est-à-dire l'homme en ce qu'il a de faible, de passager et caduc (*Ps* 73, 26) », demeure en sécurité¹¹⁷¹. L'espérance du psalmiste est de ne pas être abandonné

¹¹⁶⁷ La LXX traduit le terme hébreu שְׁחַת, « fosse », par διαφθορά, « corruption ». Voir la relecture chrétienne des vv. 8-11 par *Ac* 2 et 13 pour expliciter le kérygme chrétien. Ravasi traduit : « esulta il mio fegato », s'appuyant sur le fait que le psaume est porteur de métaphores touchant au corps : « Il primo (filare simbolico) è quello somatico: nel v. 7 "i reni", sede della vita morale e delle scelte che si tradurranno nella prassi (*Sal* 7,10; *Pr* 23,16; *Ger* 12,2; *Gb* 19,27); la "destra" (v. 8), segno di protezione giuridica (avvocato difensore) o militare (per avere libera la mano per la spada nella difesa del protetto); nel v. 9, accanto al "cuore", sinonimo di coscienza, si abbinano "fegato" (leggi *kebedî* e non *kabodî*, "la mia gloria", TM), sede delle emozioni e delle passioni, e *basar*, "la carne"; nel v. 10 c'è *nefes* che suppone l'essere "respirante" e quindi vivente; nel v. 11 il "volto" (*panîm*) divino, segno della sua presenza e, di nuovo, la "destra" ma ora si tratta di quella di Dio e diventa per l'uomo segno di gloria e trionfo. » Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t.1, p. 290. Il est étonnant que Ravasi propose de lire ici « foie », alors que le terme hébreu peut aussi indiquer la personne. La LXX a lu ἡ γλῶσσά μου, « ma langue » au lieu de « ma gloire ». Augustin commente : « C'est pour cela que mon cœur a tressailli, que ma langue a chanté sa joie. » La joie donc a rempli mes pensées, et l'allégresse a éclaté dans mes paroles. "En outre, ma chair reposera dans l'espérance." Ma chair ne sera point absorbée par la mort, mais elle s'endormira dans l'espérance de la résurrection. » AUGUSTIN D'HIPPONE, *Discours sur les Psaumes*, t. 1, ..., p. 143.

¹¹⁶⁸ Je suis ici, en partie, la traduction de H. MESCHONNIC, *Gloires*, ..., p. 66.

¹¹⁶⁹ Ravasi perçoit, dans le v. 11, trois symboles de cette joie : le *sentier de vie*, le *visage* de Dieu et la *droite* de Dieu. Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 298-299.

¹¹⁷⁰ L. ALONSO SCHÖKEL comprend : « il mio onore, la mia dignità », le terme pouvant indiquer : « la dignità della persona », cf. *I Salmi*, t. 1, Roma, Borla, 1992, p. 333 e 345. JANOWSKI garde la leçon massorétique כְּבוֹדִי, la traduisant « mon honneur » : au cœur et à la chair, représentant respectivement « le for intérieur de l'homme » et « la forme extérieure de l'homme », il ajoute « la notion de considération, évoquée par le mot-clé "honneur". » Cf. *Dialogues conflictuels avec Dieu*. ..., p. 350.

¹¹⁷¹ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t.1, p. 185.

au Shéol, ce lieu où l'action de la grâce est bannie : le psalmiste, qui se définit comme « fidèle », ne verra pas la fosse, c'est-à-dire ne mourra pas¹¹⁷². Et le Seigneur fera connaître à son fidèle le sentier de la vie :

« Le psalmiste pressent que sa communion avec Dieu qui le conseille et qui est toujours présent ne peut pas être interrompue même par la mort. Comme toute communication d'amour, elle exige de ne pas avoir fin. La foi du psalmiste lui permet de faire face à toutes les réalités de la vie, y compris celle de la mort. [...] Dans le *Ps* 16, Dieu est devenu une terre promise. Celui qui habite en lui est comblé de bonheur. Il se sent là en pleine sûreté. Dieu ne peut l'abandonner à la fosse du Shéol. Il y aura une autre issue. Le psalmiste ne dit pas exactement laquelle. Il lui suffit, pour le moment, d'affirmer la satiété que la proximité du visage divin lui fera connaître. On retrouve ici l'aspiration que tout mystique éprouve en communiant avec son Dieu dans un amour intense. Une vie avec Dieu ne peut pas être interrompue même par la mort¹¹⁷³. »

Dans ce cantique, l'exultation de la gloire, de la personne, du psalmiste-David est intimement liée à une espérance de vie inouïe : YHWH n'abandonnera pas l'âme de son oint au Shéol¹¹⁷⁴ ! Cet espoir dans une vie au-delà de la mort appartient à tous les hommes, mais elle semble se réaliser ici grâce au roi-messie¹¹⁷⁵. Le suppliant du *Ps* 73,24 s'écriera :

בְּעֵצָתְךָ תִּנְחַנֵּי אַחֲרַי כְּבוֹד תִּקְחֵנִי :	Par ton conseil tu me conduiras et derrière <i>la gloire</i> tu me prendras.
---	---

Ce verset a suscité beaucoup de commentaires ; nous donnons ici celui de Vesco :

« Après avoir parlé du sort des impies, le psalmiste envisage le sien. Même durant son épreuve et sa réflexion, Dieu ne l'a pas quitté. Il va maintenant le guider, puis "enfin", "en gloire", il le "prendra". Le sens de ces trois derniers mots demande à être précisé. "Enfin" ou "après", plutôt que "derrière", exprime-t-il simplement la fin des malheurs que le psalmiste a subis ou l'espérance d'un autre ciel après la mort où Dieu manifestera sa justice ? La "gloire" désigne-t-elle le ciel? "Prendre" a-t-il le sens technique d'un "enlèvement", comme pour Hénoch (*Gn* 5,24), pour Élie (*2R* 2,3.9-10 ; *Si* 44,16 ; 48,9 ; *IM* 2,58) et pour le Serviteur (*Is* 53,8) ? Le psalmiste a évoqué la mort des impies et leur condition d'image ou d'ombre au Shéol (vv. 19-

¹¹⁷² Ces versets ont donné lieu à deux différentes interprétations : a) l'interprétation messianique ; b) l'interprétation visant une rétribution terrestre. Pour un développement ultérieur, cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 299-302.

¹¹⁷³ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 186.

¹¹⁷⁴ Pour Janowski, l'orant du *Ps* 16 proclame que la vie ne se termine pas avec la mort : « elle trouve un accomplissement dans la proximité spatiale et personnelle de Dieu. » *Dialogues conflictuels avec Dieu*. ..., p. 353. Pierre, dans son discours à la foule le jour de Pentecôte, appliquera ce psaume au Christ Ressuscité (cf. *Ac* 2,24-31). Sur la relecture chrétienne du psaume, cf. Jean-Luc VESCO, « Le chemin de la vie, Psaume 16 », *Psaumes* ..., p. 68-70 ; Pierre GRELOT, *Le mystère du Christ dans les Psaumes*, « Jésus et Jésus Christ 74 », Paris, Desclée, 1998, p. 79-85.

¹¹⁷⁵ Cf. Enzo CORTESE, *La preghiera del Re. Formazione, redazioni e teologia dei «Salmi di Davide»*, «Supplementi alla Rivista Biblica 43», Bologna, Ed. Dehoniane, 2004, p. 48.

20). On peut donc penser qu'il envisage ici aussi son état après la mort. Il oppose sa fin (v. 24) à celle des impies (v. 17), comme le *Ps* 49,16-18. "La gloire" peut se référer à une manifestation salvatrice de Dieu (*Is* 52,18 ; 58,8 ; *Ex* 31,21 ; 16,7.10 ; 24,16.17 ; 33,22 ; *Dt* 1,33). Ce serait ici un accusatif de lieu, "dans la gloire", ou de manière, "avec gloire". À la honte des impies s'oppose "la gloire" des "fidèles" (*Ps* 91,15 ; 149,5). "Prendre", *lâqah*, est le même verbe hébreu que celui qui est utilisé dans le cas d'Hénoch, d'Élie et du Serviteur ainsi que dans le *Ps* 49,16. Le psalmiste n'évoque pas clairement l'idée d'une résurrection, mais il affirme que Dieu restera avec lui au-delà de la mort. [...] Le psalmiste affirme une communion avec Dieu qui ne passera pas. [...] Dieu ne l'abandonnera pas comme il le fait de l'image des impies. Il le "prendra". La mort n'est pas niée mais assumée car elle ne brise pas le lien qui unit à Dieu. Au-delà de la mort la communion divine se maintiendra, pour toujours. Aux impies la fin et les terreurs, au juste "la gloire" avec Dieu. Le *Ps* 73 rejoint l'espérance des *Ps* 16,5.9-10 ; 17,15 ; 49,16-17 et celle plus voilée de *Ps* 1,5-6. [...] *Is* 53, annonçait que le mystérieux Serviteur, éprouvé lui aussi, mais divinement soutenu par la main, comme le psalmiste, "verrait la lumière", [...]. Il "serait rassasié". Le psalmiste trouve, lui aussi, dans la proximité de Dieu, son bonheur (*Ps* 73,28). Cette proximité survivra à la mort comme elle a survécu à tous ses tourments et à son inquiétude¹¹⁷⁶. »

En conclusion, nous pouvons affirmer, avec Janowski, que le *Ps* 16 est le témoin d'une « communion durable avec Dieu au sein d'un ici-bas transformé par la proximité de Dieu », alors qu'avec le *Ps* 73 on assiste à la « transformation de la communion terrestre avec Dieu en une communion définitive dépassant la mort ». Pour cet auteur « le concept de vie éternelle aboutit ainsi à l'intérieur même de l'Ancien Testament à un certain point culminant¹¹⁷⁷. »

Ps 8,6 : un fils d'Adam couronné de gloire

Le *Ps* 8¹¹⁷⁸ se fait l'écho du cantique qui le précède, le *Ps* 7 qui, au dernier verset, chante : *et je psalmodierai le nom de YHWH, le Très-Haut (Ps 7,18)*. Notre psaume est donc « l'hymne annoncé en l'honneur du nom de YHWH¹¹⁷⁹. » En effet, le psalmiste aime répéter (vv. 2.10) : *ADONAI, notre Seigneur, que ton nom est immense sur toute la terre*¹¹⁸⁰ ! Le *Ps* 8 se présente ainsi comme un cantique de louange et, en développant ce motif laudatif, il met « en parallèle la majesté de Dieu créateur et la gloire donnée à l'homme roi de la création¹¹⁸¹. »

¹¹⁷⁶ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David...*, t. 1, p. 657-658.

¹¹⁷⁷ Cf. B. JANOWSKI, *Dialogues conflictuels avec Dieu...*, p. 372-373.

¹¹⁷⁸ Sur ce psaume, cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 136-142 ; G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 177-203 ; B. RENAUD, « La célébration du nom : le psaume 8 », in « *Proche est ton Nom* ». *De la révélation à l'invocation du Nom de Dieu*, « Lire la Bible, 149 », Paris, Cerf, 2007, p. 124-132 ; H. U. VON BALTHASAR, *La gloire et la Croix, ..., Ancienne Alliance, ...*, p. 84-87 ; R. ALTER, « Formes de foi dans les Psaumes », *L'art de la poésie biblique, ...*, p. 163-168.

¹¹⁷⁹ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David...*, t. 1, p. 136.

¹¹⁸⁰ J'adopte ici la traduction de Meschonnic.

¹¹⁸¹ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David...*, t. 1, p. 139.

Comme l'hymne précédent, ce psaume déborde de la présence de Dieu. Le nom¹¹⁸² du Seigneur, réitéré aux vv. 2 et 10 en inclusion, constitue en fait le cadre du poème : *YHWH, notre Seigneur, magnifique est ton nom*. Dans les autres versets du poème, où sont magnifiés le cosmos et les créatures, le « tu » de Dieu est sujet des huit verbes énonçant l'action de Dieu dans le monde. Le psaume, qui s'ouvre et se termine par la louange au Nom du Seigneur, magnifié sur toute et par toute la terre, et dont la majesté est au-dessus des cieux, a, à son centre, un *fils d'adam*, de peu inférieur à Dieu. YHWH couronnera ce fils de l'homme de gloire et splendeur (v. 6).

Si, au *Ps 7*, le psalmiste, en cas de culpabilité de sa part, vouait à la poussière tout son être, toute sa gloire (v. 6), au *Ps 8* c'est Dieu qui va couronner de gloire et de splendeur ce fils d'homme¹¹⁸³ (v. 6) :

« Tout homme est l'objet du souvenir de Dieu et de sa sollicitude. Dieu couronnera de gloire et d'honneur celui qu'il a fait de très peu inférieur à un dieu. Il lui donnera de dominer sur toutes les œuvres de ses mains, le mal y compris. YHWH, Dieu de l'univers, porte le souci de tous les hommes qu'il a créés et auxquels il donne la terre (*Ps 115,16*). À tout homme, le *Ps 8* reconnaît la dignité d'un roi. De gloire et de splendeur, attributs divins et royaux (*Ps 29,1-2 ; 96,6 ; 104,1*), tout homme est appelé à être couronné¹¹⁸⁴. »

On a remarqué, autour du *Ps 8*, deux séries de cinq psaumes (*Ps 3-7 ; 9,14*) : des lamentations individuelles, où le psalmiste, un « juste », menacé par ses ennemis, ou par la maladie, ou le chaos socioreligieux, adresse à YHWH un appel au salut. Le *Ps 8*, disposé au centre de tous ces psaumes, « vise à affirmer qu'au milieu même des persécutions l'opprimé garde sa "gloire", c'est-à-dire sa dignité humaine, qui est participation à la Gloire même de YHWH¹¹⁸⁵. »

¹¹⁸² « Nell'esclamazione che "include il salmo" (vv. 2 e 10), il Nome costituisce l'elemento più specifico della lode. Il Nome è la persona stessa di Dio annunciata e proclamata, è una specie di ipostasi di Dio trascendente, attraverso la quale egli si rivela e si comunica all'uomo [...]. Il Nome è confessato innanzitutto nel tempio, là v'è la sorgente di ogni lode. Ma ora la liturgia è cosmica ("tutta la terra") e il Nome è proclamato in tutto il creato. La dea Iside aveva dovuto tentare un complotto per impossessarsi del nome santo del dio solare Ra (...), così da poterne dominare e manipolare l'efficacia. Il nome divino Jahweh è, invece, rivelato per amore ad Israele (*Es 3*) e risuona ora in tutto il cosmo. Accanto al nome specifico Jahweh si colloca anche il titolo piuttosto raro 'adonênû, "Signore nostro", spesso allegato come prova per la cronologia tarda del *Sal 8*, essendo presente solo in testi post-esilici (*Sal 135, 5; 147, 5; Ne 8, 10; 10, 30*): 'Adôn, "signore", è applicato nella Bibbia a quattro persone diverse: al padrone (*Sal 12, 4*), al marito (*Sal 45, 12*), al re (*Sal 110, 1*), a Dio (*Sal 114, 7*), che è spesso invocato come 'adonai, un plurale intensivo (lett. "signorie mie"), "Signore mio", o anche come "Signore dei signori" (*Dt 10, 7*). L'uso del pronome possessivo, "nostro", unito a "Signore", riflette lo stile curiale (*1 Sam 25, 14.17; 1Re 1, 11.43.47*) e solenne: "Signore nostro" è un titolo regale, applicato al re per eccellenza, assiso nella sua corte celeste (*Sal 93,1; 104,2; 113,4; 148,13*). » G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 189.

¹¹⁸³ Cf. J.-L. VESCO, *Le Psautier de David...*, t. 1, p. 136.

¹¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 142.

¹¹⁸⁵ Cf. J.-M. AUWERS, *La composition littéraire du Psautier, ...*, p. 44.

Au v. 6b, le psalmiste cumule les termes qui soulignent la dignité de ce fils d'adam : a) il s'agit tout d'abord du mot כְּבוֹד, « gloire », désignant la splendeur de la majesté divine, qui est ici offerte à l'homme ; b) suit le terme הָדָר¹¹⁸⁶, « ornement », « splendeur » ; c) puis le verbe עָטַר, « couronner », qui met en scène le symbole royal de la couronne. Ce diadème, comme le souligne Ravasi, est signe de la joie nuptiale (Ct 3,11), des bienfaits, de l'amour et de la tendresse de Dieu¹¹⁸⁷ (cf. Ps 65,12 ; 103,4). Le psalmiste, émerveillé devant la création tout entière, s'interroge : Mais qu'est-ce qu'un fils d'homme pour que Dieu se souvienne¹¹⁸⁸ de lui et le couronne de gloire? Nous retrouvons une question similaire au Ps 144, mais la réponse diverge totalement de celle qui est donnée dans notre psaume :

<p>^{WTT} Ps 8,5-6</p> <p>מִהֲאֲנוֹשׁ כִּי־תִזְכְּרֵנוּ וּבְנֵי־אָדָם כִּי תִפְקְדֵנוּ: וּתְחַסְרֵהוּ מֵעַט מַאֲלֵהִים וְכְבוֹד וְהָדָר תַּעֲטֶרְהוּ:</p> <p>Qu'est-ce qu'un <i>humain</i> (enosh)¹¹⁸⁹ que tu t'en souviennes et un <i>fils d'adam</i> que tu le visites ?</p> <p>Tu l'as fait moindre de peu que Dieu¹¹⁹⁰ et de <i>gloire et splendeur</i> tu le couronnes.</p>	<p>^{WTT} Ps 144,3-4</p> <p>יְהוָה מִהֲאָדָם וּתְדַעְהוּ בְנֵי־אָנוֹשׁ וּתְחַשְׁבֵהוּ: אָדָם לְהִבָּל דָּמָה לְמִי כָצֵל עוֹבֵר:</p> <p>YHWH, qu'est-ce que l'<i>adam</i> et que tu le connaisses le <i>fils d'un humain</i> (enosh) et que tu penses à lui ?</p> <p>L'<i>adam</i> à une buée il ressemble, ses jours comme <i>une ombre qui passe</i>.</p>
--	---

Les deux psaumes, pour indiquer l'homme, emploient des termes semblables, mais les disposent dans un ordre inverse et en construction chiasique :

Ps 8,5 : un enosh et un fils d'adam – Ps 144,3 : un adam et un fils d'enosh

¹¹⁸⁶ Il s'agit de qualités attribuées à Dieu (Ps 29,1 ; 96,8 ; 104,1 ; 111,3 ; 145,5) et que le Seigneur confère au roi (21,6 ; 45,4). Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, Cecilia CARNITI, *I Salmi*, t. 1, Roma, Borla, 1992, p. 246.

¹¹⁸⁷ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 198.

¹¹⁸⁸ «Il verbo *ricordare* (*zkr*) [...] esprime con precisione la struttura fondamentale della fede biblica, articolata non su astratte tesi ideologiche, ma sull'intervento storico di Dio. "Ricordare" gli eventi della storia della salvezza è quindi sinonimo di "credere"; il "ricordo" biblico è la professione di fede che rende attuale e contemporaneo l'atto passato di Dio, introducendo il fedele nella vicenda della salvezza. [...] Nel nostro salmo il fatto che Dio "si ricordi" dell'uomo è oggetto di rapita meraviglia. Un essere così debole (*Sal* 11, 4; 12, 2.9; 14, 2; 21, 11; 31, 20; 80, 18; 103, 14; 146, 3) e corrotto (*Gn* 4, 6), destinato ad essere inghiottito velocemente dal tempo (*Sal* 9, 20-21; 10, 18; 52, 6; 66, 12; 90, 3; 103, 15-16), simile a un vermicciattolo, a una larva (*Gb* 25, 6), è oggetto dell'efficace "ricordo" salvifico di Dio. » G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 197.

¹¹⁸⁹ « *'Enôš* proviene dalla radicale che indica "essere malaticcio", "decrescere e decadere (in accadico *enušu*; cf. *2Sam* 12, 15), la cui forma principale (*'anûš*) significa "incurabile" (*Ger* 17, 9; 30, 15). Il termine poetico può essere perciò reso con "mortale" (*Sal* 90, 3; 103, 15; *Gb* 7, 17; *Is* 51, 12) e ha senso collettivo, l'umanità in generale. Un senso analogo ha *ben 'adam*, "figlio d'uomo", colui che viene dalla terra e ad essa ritorna (*Gn* 2, 7; 3, 19; *Qo* 3, 20; 12, 7). La tipologia umana raccolta in queste due espressioni esalta, ..., il limite creaturale ». *Ibid.*, p. 188-189.

¹¹⁹⁰ Cf. trad. de Meschonnic. Le terme Élohim « peut désigner Dieu lui-même comme l'ont compris Aq, Sym et Théo, ou les "fils de Dieu", êtres célestes supposés former la cour divine. Cette dernière interprétation est celle de la LXX et du Tg qui traduisent par "anges". » J.-L. VESCO, *Le Psautier de David...*, t. 1, note 2, p. 138.

Le Ps 144, au verset suivant, précise que cet adam n'est qu'une buée. Si au début du Psautier le fils d'adam est couronné de gloire et de splendeur, dans sa finale l'adam est comme une vapeur, une fumée qui s'envole et ses jours ne sont qu'une ombre passagère. Les deux psaumes semblent faire une différence entre le fils d'adam et l'adam : quel sens a-t-elle, cette différence? L'auteur du psaume veut-il suggérer quelque chose d'autre à son lecteur ? Y-a-t-il un « jeu » à découvrir ou s'agit-il de questions rhétoriques?

Dans la construction du Psautier, certains psaumes du début correspondent à des psaumes situés, de façon spéculaire, vers la fin du livre. On parle de construction en « jeux de miroirs ». Un exemple est constitué par le Ps 2 qu'il faudrait lire parallèlement au Ps 149, dans les deux psaumes émergent, en effet, des motifs semblables¹¹⁹¹. Un autre exemple est le Ps 8 et Philippe Lefebvre note à ce propos :

« Le Ps 8 parle de Dieu qui a créé l'humain : “*Qu'est-ce que l'homme pour que tu te souviennes de lui, un fils d'homme pour que tu t'occupes de lui ? Tu l'as fait de peu inférieur à un dieu, tu l'as couronné de gloire et de magnificence*” (Ps 8, 6). Le septième psaume avant la fin (Ps 144) dit, selon les mêmes formules, mais avec un point de vue différent : “*Qu'est-ce que l'homme pour que tu le connaisses, un fils d'homme pour que tu penses à lui ? L'homme est semblable à un souffle, ses jours sont comme l'ombre qui passe*” (Ps 144, 3-4). On peut dire dans ce dernier cas : le Ps 8 correspond au 7^{ème} psaume avant la fin, pourquoi pas au 8^{ème} ? Parce que les Ps 1 et 2 formaient à l'origine un seul psaume. Il y a donc du “jeu” dans le jeu. En tout cas, on trouve des formules inaugurées dans un psaume des débuts et retrouvées dans un psaume de la fin. À chaque fois, il faut se poser des questions : pourquoi ? comment ? comment se fait-il en l'occurrence que le début (Ps 8) soit si riant et que la fin (Ps 144) soit plus sombre¹¹⁹² ? »

Le Ps 8 parle donc d'un fils d'adam qui sera couronné de gloire et de splendeur, le Ps 144 présente un adam, dans sa condition humaine transitoire et fragile. Si au début du Psautier, le psalmiste souligne la gloire de ce fils d'adam, à la fin du recueil, il parle de la fragilité et de la courte existence de l'adam, voué à la mort :

« La question rhétorique du Ps 144,3 : “qu'est-ce qu'un humain ?” n'a pas la portée ironique que lui donne Jb 7,17 ou simplement admirative comme c'est le cas dans le Ps 8,5. Elle insiste plutôt sur la condition fragile et passagère de l'être humain que la puissance divine ne méprise pas, mais dont, au contraire, Dieu reste le seul espoir. Dieu connaît l'être humain, il sait de quoi il est fait, il le porte dans sa pensée, autrement dit il en prend soin. Le v. 3 est à la fois une confession d'humilité et un aveu de grande confiance censés être ceux de David. Le mot “vanité” (v. 4), qu'affectionne particulièrement Qohélet, met l'accent sur le caractère transitoire de l'homme dont l'ombre qui ne fait que passer donne une idée (Ps 39,6.7.12 ; 62,10 ; 94,11 ; 102,12 ; 109,23 ; Jb 8,9 ; 14,2)¹¹⁹³. »

¹¹⁹¹ Pour ce paragraphe, cf. Ph. LEFEBVRE, *Sauvés de quoi ?*, ..., p. 63.

¹¹⁹² *Ibid.*, p. 63.

¹¹⁹³ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David...*, t. 2, p. 1334.

Vesco retient que la question posée dans ce psaume est « rhétorique¹¹⁹⁴ ». À mon avis il ne s'agit pas seulement d'une simple figure de style. En effet, une question oratoire ou rhétorique contient déjà en elle-même la réponse. Dans les *Ps* 8 et 144, le psalmiste pose une double question, et donne deux réponses divergentes et spéculaires, qui opposent, d'une part, *la gloire couronnant le fils d'adam* et, d'autre part, *la caducité de l'adam*. L'*adam* fragile de la fin du psautier a, comme contrepartie, *un fils d'adam* qui sera couronné de gloire. Ce fils d'adam est roi de l'univers, il est couronné de la même splendeur qui revient à la majesté divine que Salomon n'osera pas demander (*IR* 3,13). Il reçoit un diadème d'honneur, glorieux et éclatant¹¹⁹⁵. *Le fils d'adam* du *Ps* 8 participe de la splendeur de la gloire divine, car c'est le Seigneur lui-même qui lui offre une telle couronne :

« La partecipazione alla realtà di Dio non è più una prerogativa regale, ma è “democratizzata”: “Io splendore della tua gloria” (*Sal* 145,5) è ora trasferito nel fragile “Adamo”. L'idea era ironicamente sviluppata anche in *Gb* 40,10, in cui Dio si rivolgeva a Giobbe dicendogli: «Bardati pure di maestà e di grandezza, rivestiti di splendore e di gloria!». Per quel poeta, la gloria e la maestà divina (*hôd – hadar*), qualora venissero arrogate a sé dall'uomo, si ridurrebbero solo alla prima coppia citata da Giobbe, “orgoglio e superbia” (*ga'on e gôbah*). La “teofania” umana è impossibile, è solo caricatura di quella divina. Per il poeta del *Sal* 8, invece, la partecipazione allo splendore di Dio è possibile, perché è offerta da Dio stesso alla sua creatura-principe¹¹⁹⁶. »

L'herméneutique du *Ps* 8 reçoit à Qumran une orientation qui privilégie le sens eschatologique : la célébration de l'homme propre à cet hymne ne concerne pas l'homme pécheur, mais l'homme des temps messianiques. Ravasi donne une brève anthologie de la relecture du psaume faite à Qumran :

« Nella *Regola della comunità* (*IQS* IV,7-8): “La visita di tutti coloro che camminano in lui consiste nella salute, nell'abbondanza di pace per lunghi giorni, posterità feconda insieme a tutte le benedizioni perpetue, gioia eterna nella vita continua, una *corona* gloriosa con un abito magnifico nella luce eterna.” Negli *Inni* (*IQH* XV,16-17): “Nella moltitudine delle tue misericordie, hai aperto a una salvezza *eterna* ogni angustia della sua anima, a una pace *perpetua e indefettibile*. Hai innalzato dalla carne la sua *gloria*.” Dal Documento di Damasco (*CD* III,19-20): “Edificò per essi una casa sicura in Israele ... Coloro che persevereranno in essa avranno *vita eterna* e sarà loro tutta *la gloria di Adamo*.” In un altro *Inno*, riecheggiando *Sal* 8,5, si ha: “L'uomo giustificato tu lo salverai nell'abbondanza delle tue misericordie, lo *glori-*

¹¹⁹⁴ B. RENAUD signale, lui-aussi, le rapprochement entre le *Ps* 8 et le *Ps* 144 : « En *Ps* 8,5, cette question rhétorique souligne la conscience radicale de l'homme. Mais dans le contexte du psaume, elle résonne différemment du *Ps* 144,3s ; car cet homme perdu sous le ciel immense se découvre un être aimé. Cette présence, ce Nom qui, au départ, semblait l'écraser fait preuve d'une sollicitude active. » B. RENAUD, « *Proche est ton Nom* » ..., p. 129.

¹¹⁹⁵ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 186.

¹¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 188.

*ficherai nel tuo splendore e lo farai dominare sull'abbondanza dei piaceri, con pace eterna e giorni lunghi*¹¹⁹⁷. »

Selon Ravasi, les textes cités ci-dessus ont probablement préparé la route à une nouvelle herméneutique, celle que l'on trouvera dans le NT et dans la première réflexion christologique. Cet auteur signale, tout particulièrement, l'homélie de la lettre aux Hébreux, qui cite de façon explicite les vv. 5-6 du *Ps* 8, selon la version donnée par la LXX (cf. *He* 2,5-7). Et l'auteur de la lettre offre ce commentaire en référant ces versets au Christ mort et ressuscité :

« Tu as tout mis sous ses pieds. Par le fait qu'il lui a tout soumis, il n'a rien laissé qui lui demeure insoumis. Actuellement, il est vrai, nous ne voyons pas encore que tout lui soit soumis. Mais *celui qui a été abaissé* un moment au-dessous des anges, Jésus, nous le voyons *couronné de gloire et d'honneur*, parce qu'il a souffert la mort : il fallait que, par la grâce de Dieu, au bénéfice de tout homme, il goûtât la mort. Il convenait, en effet, que, voulant conduire à la gloire un grand nombre de fils, Celui pour qui et par qui sont toutes choses rendît parfait par des souffrances le chef qui devait les guider vers leur salut. » (*He* 2,8-10 BJ)

Le Christ est donc celui qui a restauré l'ordre cosmique par son humanité mise à mort et par sa glorification¹¹⁹⁸ au matin de Pâques. L'auteur de la lettre relie ainsi la figure du Serviteur souffrant et la lecture qumrânienne du *Ps* 8, à la lumière de l'événement pascal. L'hymne devient une prophétie du Christ ressuscité, prémices de l'humanité nouvelle, qu'Il conduit vers la gloire¹¹⁹⁹. Comme le souligne Albert Vanhoye, la gloire divine de Jésus a comme fondement son abaissement. Le Christ est couronné de gloire et d'honneur à cause de la mort qu'il a souffert et en solidarité avec tous les hommes¹²⁰⁰, jusque dans la souffrance et l'humiliation extrêmes. Et le Fils glorifié se présente à Dieu en tant que frère des hommes ; sa gloire est une gloire de solidarité fraternelle. Sa Passion, qui a produit

¹¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 202.

¹¹⁹⁸ J. Galot a offert toute une réflexion théologique sur la glorification du Christ, vue comme « le passage de Jésus à l'état de gloire ». L'auteur parle de « la glorification de l'esprit », puis de « la glorification du corps », qui se réalise par la Résurrection mais aussi par l'Ascension. Cette glorification trouve son véritable aboutissement à la Pentecôte, « puisque le Christ a été glorifié, divinisé dans sa nature humaine pour communiquer à l'humanité, par l'Esprit Saint, cette divinisation ». Jean GALOT, « La glorification du Christ », *De la croix au triomphe de la vie*, Parole et Silence, 2003, p. 110-239.

¹¹⁹⁹ Pour ce paragraphe, cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 202-203.

¹²⁰⁰ Jean-Luc VESCO, affirme à ce propos : « Durant le temps de son incarnation et plus particulièrement de sa Passion, le Christ-homme a connu un temps d'humiliation passagère, celle d'un homme inférieur à un ange. Mais, lors de sa résurrection, Dieu l'a couronné de gloire et d'honneur par son exaltation céleste. L'abaissement du Christ a abouti finalement à sa gloire et à sa domination universelle et absolue. La glorification de Jésus est le fruit de sa Passion qui l'a rendu solidaire des hommes. [...] c'est bien la mort du Christ, son abaissement passager, qui l'a couronné de gloire et d'honneur. Son exaltation céleste est le résultat de sa Passion. [...] Cette victoire est la rétribution de la Passion, la récompense d'une souffrance victorieusement supportée. Le Christ a conquis sa gloire de sauveur par la souffrance et par la mort. La gloire est le fruit de la Passion qui est rédemptrice. Puisque pour tout homme le Christ a goûté la mort, cette mort est couronnée de gloire et d'honneur. ». J.-L. VESCO, « L'épître aux Hébreux, le Messie, Fils de Dieu et grand-prêtre éternel », *Le psautier de Jésus*, t. 2, ..., p. 572.

sa glorification, a transformé la mort ; elle n'est plus pour l'homme une impasse sans issue, mais la route qui conduit à la communion glorieuse avec le Seigneur¹²⁰¹.

Mais l'épître aux Hébreux n'est pas l'unique contact textuel entre le NT et le *Ps* 8. L'expression hébraïque du *Ps* 8,5 בְּרֵאשִׁית אָדָם, « fils d'homme », est traduite par la LXX υἱὸς ἀνθρώπου. Cette locution est rare dans la Bible grecque, on la rencontre seulement 13 fois¹²⁰² (*Nb* 23,19 ; *Jdt* 8,16 ; *Ps* 8,5 et 143,3 ; *Jb* 16,21 et 25,6 ; *Si* 17,30 ; *Jr* 2,6 ; 27,40 ; 28,43 ; 30,12.28 ; *Dn* 7,13). Dans ce dernier texte, le grec traduit l'expression similaire en araméen : « comme un fils d'homme », כְּבֶרֶךְ אָדָם. Les auteurs du Nouveau Testament emploient, de façon massive (50 occurrences), l'expression ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, « le fils de l'homme¹²⁰³ », avec le double article, alors que la locution parallèle vétérotestamentaire υἱὸς ἀνθρώπου, sans article, n'apparaît qu'en *Jn* 5,27 et en *He* 2,6. Dans ce dernier texte, il s'agit, comme nous avons vu plus haut, de la citation de *Ps* 8,5. Probablement l'expression johannique peut-elle se référer à la locution employée en *Dn* 7,13 pour indiquer la figure céleste semblable à un fils d'homme, mais, à mon avis, elle pourrait également dépendre du *Ps* 8,5, où ce « fils d'homme » est comblé de gloire et d'honneur. Nous verrons, dans la suite de notre enquête, d'autres liens textuels liant l'évangile johannique au livre des Psaumes.

Ravasi conclut sa réflexion sur le *Ps* 8, en citant la gloire qui jaillit de Jésus à la transfiguration. En effet, pour la deuxième lettre de Pierre, le dévoilement de l'homme nouveau est anticipé au moment de la transfiguration de Jésus de Nazareth :

« Il reçut en effet de Dieu le Père honneur et gloire, lorsque la Gloire pleine de majesté lui transmet une telle parole : “Celui-ci est mon Fils bien-aimé, qui a toute ma faveur.” »
(2P 1,17 BJ)

L'auteur de la lettre précise que « la venue du Seigneur dans la Gloire n'est pas le produit de fables sophistiquées¹²⁰⁴ » et il se porte comme le garant, comme le témoin oculaire, de la transfiguration du Christ. Dans l'interprétation chrétienne, l'humanité vit désormais dans l'attente du « retour du Christ en Gloire¹²⁰⁵ » et de sa destinée glorieuse inaugurée par la résurrection de Jésus¹²⁰⁶. Augustin, attribuant les versets du *Ps* 8 au Christ ressuscité, commente:

¹²⁰¹ Albert VANHOYE, *Gesù Cristo, il Mediatore nella lettera agli Ebrei*, « Commenti e studi biblici », Città della Editrice, Assise, 2007, p. 82-87. cf. aussi C. SPICQ, *L'épître aux Hébreux*, « Sources bibliques », Paris, Gabalda, 1977, p. 70-71.

¹²⁰² À ces occurrences, il faut encore ajouter l'emploi singulier de l'expression, dans le livre d'Ézéchiel, où le mot « fils » est au vocatif, υἱὲ ἀνθρώπου, dont ont compte 94 occurrences ; il s'agit d'un appellatif, avec lequel Dieu s'adresse à son prophète. À ces occurrences, il faut également joindre *Dn* 8,17 ; comme en *Ez*, c'est Dieu qui appelle Daniel.

¹²⁰³ Sur ce vaste sujet, cf. C. COLPE, « ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου », in *GLNT*, vol. XIV, col. 273-472.

¹²⁰⁴ 2P 1,16. Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de Jésus*, t. 2, ..., p. 652.

¹²⁰⁵ *Ibid.*, p. 652.

« Le fils de l'homme a donc été visité tout d'abord dans la personne de cet Homme-Dieu, né de la vierge Marie. L'infirmité de cette chair, que daigna porter la Sagesse divine, et les ignominies de la passion, ont fait dire au Prophète : "vous l'avez rendu quelque peu inférieur aux anges." Puis il se hâte de marquer la gloire de sa résurrection et de son ascension : "Vous l'avez couronné de gloire et d'honneur, en l'établissant sur toutes les œuvres de vos mains." Comme les anges sont aussi l'œuvre de Dieu, nous croyons que le Fils unique de Dieu est au-dessus des anges, comme nous croyons qu'il a été quelque peu inférieur aux anges, dans les ignominies de sa naissance temporelle et de sa passion¹²⁰⁷. »

Une réciprocité dans la gloire ?

Parmi les occurrences du verbe כָּבַד dans le livre des Psaumes, cinq formes verbales à l'inaccompli du *piel*, où le verbe assume la signification de « glorifier », ont spécialement attiré notre attention. Elles concernent l'amorce d'un mouvement de glorification réciproque entre Dieu et le psalmiste. Nous en avons déjà parlé brièvement au commencement de notre enquête ; il est arrivé le moment d'aborder plus en profondeur la question. Le tableau qui suit présente ces occurrences :

<p>WTT Ps 50,15.23</p> <p>וְקִרְאַנִי בְיוֹם צָרָה אֲחַלְצֶנּוּ וְתִכְבְּדֵנִי: זִבְחַ תּוֹדָה יִכְבְּדֵנִי וְשֵׁם דְרֹךְ אֲרְאֶנּוּ בַיֵּשַׁע אֱלֹהִים:</p>	<p>Et appelle-moi au jour de détresse, je te délivrerai <i>et tu me glorifieras</i> Qui offre en sacrifice la reconnaissance, <i>me glorifie</i> et qui dispose un chemin, je lui ferai voir le salut de Dieu</p>
<p>WTT Ps 86,9.12</p> <p>כָּל-גּוֹיִם אֲשֶׁר עָשִׂיתָ יְבוֹאוּ וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ לְפָנֶיךָ אֲדֹנָי וַיִּכְבְּדוּ לְשִׁמְךָ: אֲוֹדֶךָ אֲדֹנָי אֱלֹהֵי בְּכָל-לִבִּי וְאֲכַבְּדָה שִׁמְךָ לְעוֹלָם:</p>	<p>Toutes les nations que tu as faites viendront et se prosterneront devant toi Seigneur <i>et elles glorifieront ton nom</i> Je te célébrerai Seigneur mon Dieu avec tout mon cœur <i>et je glorifierai ton nom pour toujours</i></p>
<p>WTT Ps 91,15</p> <p>יִקְרְאֵנִי וְאֶעֱנֶהוּ עִמּוֹ-אֲנִכִּי בַצָּרָה אֲחַלְצֶהוּ וְאֲכַבְּדֶהוּ:</p>	<p>Il m'appellera et je lui répondrai, avec lui moi dans la détresse, je le délivrerai <i>et je le glorifierai</i></p>

Nous avons vu qu'au début du Psautier, l'expression « ma gloire » désigne à la fois Dieu et le psalmiste. Ici, dans ces occurrences, l'auteur semble suggérer, d'une part, une glorification réciproque entre le Seigneur et le psalmiste et, d'autre part, la glorification du nom du Seigneur par le messie et par toutes les nations.

¹²⁰⁶ Pour toute cette partie, cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 202-203. On pourrait encore se demander si la réflexion paulinienne sur le premier Adam, âme vivante, et le dernier Adam, le Christ, esprit vivifiant (1Co 15,45ss; cf. aussi Rm 5,12ss.), n'aurait-elle pas sa source dans ces deux psaumes.

¹²⁰⁷ Cf. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Discours sur les Psaumes*, t. 1, ..., p. 93.

- Ps 50,15 : je te délivrerai et tu me glorifieras

Le Ps 50¹²⁰⁸, le premier du recueil qui est attribué à Asaph, chef de chœur de l'époque davidique, s'inspire fortement de la théologie prophétique contre un culte vide et extérieur. Ce courant polémique traverse la prophétie du VIII^e siècle, d'Amos (cf. par ex. 4,4-5; 5,4-7) à Osée (6,6), de Michée (6,7-8) à Isaïe (ch. 1). Le thème sera également présent dans le courant prophétique et la littérature d'après l'exil (*Is* 58,6-7 ; *Pr* 15,8 ; *Si* 34,18-35,24)¹²⁰⁹. Dans ce psaume, dont le genre littéraire s'apparente à un « procès-type » ou *rîb*, le Seigneur manifeste sa splendeur, הוֹפִיט, en Sion, (v. 2)¹²¹⁰. Le verbe הִפִּיט, « resplendir », suggère en ougaritique l'idée de l'aurore, du soleil levant, qui vainc par sa splendeur les ténèbres de la nuit. La lumière de YHWH se reflète en Sion, définie dans ce poème : « perfection de beauté », מְקַלְלֵי-יָפִי. Cette idée se trouve également chez le prophète Isaïe, annonçant que la gloire du Seigneur resplendira sur cette ville :

*« Lève-toi, sois éclairée, car ta lumière arrive,
et la gloire de YHWH resplendit sur toi.
Voici, les ténèbres couvrent la terre,
et une nuée obscure les peuples;
mais sur toi YHWH se lève, sur toi sa gloire apparaît.
Ce ne sera plus le soleil qui te servira de lumière pendant le jour,
ni la lune qui t'éclairera de sa lueur;
mais YHWH sera ta lumière de toujours,
ton Dieu sera ta splendeur. » (Is 60,1.2.19).*

Jérusalem participe, donc, de la même qualité de YHWH, son Dieu, qui a mis en elle sa demeure ; voilà pourquoi elle est proclamée : « notre beauté et notre gloire » (*IM* 2,12), mais aussi « joie de toute la terre » (*Ps* 48,3)¹²¹¹. C'est donc en Sion que le Seigneur vient en toute sa splendeur.

Les termes, employés en 50,3 par le psalmiste pour décrire cette venue du Seigneur, remémorent la grandiose théophanie au Sinai (*Dt* 33,2), où YHWH s'est manifesté dans un feu dévorant (*Ex* 24,17). Dieu convoque ciel et terre comme témoins et leur demande de rassembler ses fidèles qui ont tranché avec lui une alliance par un sacrifice, afin de « leur communiquer un avertissement solennel (*Ps* 50,5)¹²¹² » : le Dieu de toute la terre n'a pas besoin de sacrifices, car tous les animaux lui appartiennent.

¹²⁰⁸ Sur ce psaume, cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p.454-464 et G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 893-912.

¹²⁰⁹ *Ibid.*, p. 895.

¹²¹⁰ Le TM dit : « De Sion, beauté parfaite, Dieu resplendit », alors que la LXX a : « De Sion, la perfection de sa beauté, Dieu viendra de façon manifeste ». Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 458.

¹²¹¹ Pour tout le paragraphe, cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 904.

¹²¹² Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 458.

Les deux mouvements du procès voient, d'un côté, YHWH, le « Dieu des dieux¹²¹³ », figure majestueuse dominant toute la terre avec son cortège cosmique, fait de feu et de tempête, et, de l'autre côté, le Dieu juge avec son cortège historique constitué par l'alliance, בְּרִית, et la justice, צְדָקָה¹²¹⁴. Deux fois le psalmiste répète que le sacrifice, agréé par le Seigneur, le Dieu des dieux, est la *tôdah* :

« L'essentiel du sacrifice est ailleurs, dans l'action de grâce et l'accomplissement des vœux qui expriment une relation personnelle avec Dieu. Le mot *tôdah* peut avoir le sens de "sacrifice d'action de grâce" (Lv 7,12 ; 22,29 ; Am 4,5) ou simplement d'"hymne d'action de grâce" (Ps 26,7 ; 42,5 ; 69,31...). [...] Le sacrifice qui plaît à Dieu n'est plus celui d'animaux, mais le chant de l'action de grâce. Aux sacrifices extérieurs Dieu préfère l'offrande spirituelle, l'action de grâce venue du cœur¹²¹⁵. »

Les deux mouvements du procès sont ponctués par deux occurrences du verbe כִּבְדָה, le verbe de la glorification de YHWH. Au vv. 14-15, le Seigneur adresse un ordre au psalmiste : « Offre en sacrifice la *tôdah*, accomplis tes vœux envers le Très-Haut et appelle-moi, au jour de détresse » (vv. 14-15). Suit la promesse solennelle de la libération : « je te délivrerai ». En agissant ainsi, le psalmiste glorifiera le Très-Haut : « et tu me glorifieras ».

« Cette reconnaissance et ce récit de l'intervention divine glorifient Dieu plus que ne pourraient le faire les sacrifices. [...] Le Ps 50 affirme que la prière personnelle est le vrai sacrifice qui plaît à Dieu et qu'il exauce. [...] la prière confiante envers la fidélité divine (Ps 50,15) [...] obtient la libération et entraîne la glorification divine¹²¹⁶. »

Le dernier verset du psaume reprendra cette même idée : « celui qui offre en sacrifice la *tôdah*, me glorifie » (v. 23). La suite du verset, « et qui dispose un chemin, je lui ferai voir le salut de Dieu », semble impliquer la préparation d'un chemin « au bout duquel Dieu fera voir son salut¹²¹⁷. » Le traducteur LXX avait probablement un texte différent sous les yeux, car il traduit : « Et là est le chemin par lequel je lui montrerai le salut de Dieu¹²¹⁸. »

La forme verbale כִּבְדָהנִי, « me glorifie », un inaccompli *piel* avec suffixe pronominal, est traduit dans le grec de la LXX avec le futur du verbe δοξάζω : δοξάσει με. Dans le NT, cette même forme verbale apparaît uniquement : a) dans le quatrième évangile (cf. Jn 13,32 ; 16,14 ; 21,19), où il est question de la glorification de Jésus par Dieu le Père (Jn 13,32), et par l'Esprit (Jn 16,14), et de la

¹²¹³ Le Seigneur est ici acclamé par cette expression, connue déjà à Ougarit, reliant les deux termes pour désigner Dieu. L'expression « *El élohim* », comme le souligne Vesco, peut avoir le sens d'un superlatif (cf. Dt 10,17) ; la même formule se retrouve deux fois, dans un contexte de jugement, en Js 22,22. LXX et Vg ont rendu fidèlement l'expression: « θεὸς θεῶν κύριος », « *Deus deorum Dominus* ». Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 458.

¹²¹⁴ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 898s.

¹²¹⁵ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 459.

¹²¹⁶ *Ibid.*, p. 459-460.

¹²¹⁷ *Ibid.*, p. 462.

¹²¹⁸ J'adopte ici la traduction donnée par Jean-Luc VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 462.

mort de Pierre, vue comme glorification de Dieu (*Jn* 21,19) ; b) dans l'Apocalypse (*Ap* 15,4), où l'auteur parle de la glorification du nom du Seigneur par toutes les nations. Le thème de la glorification du nom est déjà présent dans l'évangile johannique (cf. *Jn* 12,28). Il est fort probable que l'auteur de cet évangile ait voulu créer un lien textuel avec ce psaume, où Dieu exhorte le psalmiste à faire appel à Lui, au jour de la détresse, et à Lui offrir un sacrifice d'action de grâce. Nous verrons plus loin d'autres contacts textuels, par le biais de ce verbe, entre les Psaumes et l'évangile de Jean.

En conclusion, nous pouvons affirmer que le vrai culte réside dans la reconnaissance des bienfaits de Dieu et dans l'action de grâce. Dieu, le Très-Haut, est celui qui apporte le salut. « Il est celui qui sauve. Il suffit de l'appeler au jour de l'adversité. Alors il délivre, et on le glorifie pour ce qu'il est¹²¹⁹. » Le vrai sacrifice, que Dieu agrée et qui caractérise la vraie religion, est donc la *tôdah* ; il s'agit là du *culte spirituel*, dont saint Paul parle en *Rm* 12,1, et de la *contemplation de la volonté divine* : c'est ainsi que Justin définit la *tôdah* dans son *Dialogue avec Triphon*¹²²⁰. La *tôdah* est l'attitude intérieure de louange de l'homme juste, qui surgit d'une vie de compagnonnage avec Dieu. Le vrai *hasid* célèbre la gloire de YHWH en se réfugiant en Lui et en ayant confiance dans son intervention libératrice. La louange, qui monte du plus profond de la conscience humaine, constitue la vraie célébration de la gloire de Dieu¹²²¹. L'homme qui agit ainsi glorifie le Seigneur. Augustin, dans son commentaire, exhorte à bénir sans cesse le Seigneur :

« Bénis-le dans ses promesses, bénis-le quand il t'appelle, bénis-le quand il t'encourage, bénis-le quand il te soutient ; et comprends enfin quel est ton état d'affliction. Invoque le Seigneur, et il te délivrera, et tu le glorifieras, et tu demeureras en lui¹²²². »

¹²¹⁹ *Ibid.*, p. 462.

¹²²⁰ *PG* 6,746, cit. par G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 908.

¹²²¹ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 908.

¹²²² Cf. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Discours sur les Psaumes*, t. 1, ..., p. 821.

- Ps 86,12 : sauve ton serviteur... et je glorifierai ton nom pour toujours

Le Ps 86¹²²³, proche des Ps 22 et 51 pour les thématiques et pour la théologie¹²²⁴, est une prière que David, le roi messie, adresse au Seigneur. L'hymne décrit de façon très intense l'itinéraire intérieur du suppliant, allant d'un profond accablement à la forte espérance que YHWH interviendra pour sauver son serviteur¹²²⁵. Cette supplication davidique s'insère dans un ensemble de psaumes qui constituent le second recueil des fils de Coré (Ps 42-49). David intercède auprès du Seigneur : il se présente comme un *humilié*, עָנִי, et un *indigent*, יִזְכֹּךְ, (v. 1) ; comme un *fidèle*, יִתְקַדֵּשׁ ; comme un homme qui confie son être uniquement à Dieu (v. 2). Le psalmiste David, ainsi que Moïse, est présenté dans ce psaume comme un homme « humilié » :

« Sa situation est précaire et difficile, il est “indigent”, c'est-à-dire dans le besoin. Les deux mots apparaissent souvent jumelés dans le psautier (Ps 9,19 ; 12,6 ; 3,10 ; 37,14 ; 40,18 ; 70,6 ; 72,4.12 ; 83,2-4 ; 86,1 ; 109,16.22 ; 140,13). Ils caractérisent une pauvreté spéciale ou spirituelle, les deux allant souvent de pair¹²²⁶. »

Ravasi souligne que le portrait du suppliant est celui des pauvres de YHWH, en qui la nécessité, due à l'indigence, s'accompagne à une ouverture intérieure envers Dieu. Le psalmiste se désigne comme *serviteur* de Dieu, עַבְדְּךָ, litt. « ton serviteur » ; ici, l'expression sert non seulement à désigner la personne du suppliant, comme équivalent du « je », mais souligne aussi son dévouement et son amour envers le Seigneur. La même formulation est employée, dans la Bible, pour Abraham, Moïse, Josué, David et le Serviteur de YHWH. Le psaume présente donc un homme à la foi confiante, qui s'abandonne avec tout son être à son Seigneur¹²²⁷.

C'est cet homme-là, un humilié, un fidèle, un serviteur, qui adresse chaque jour un cri de salut à son Dieu : « *garde mon âme... sauve ton serviteur... prends-pitié... réjouis l'âme de ton serviteur* » (cf. vv. 2-4). L'appel au Seigneur « “Sauve ton serviteur” équivaut à “sauve-moi” ». Ce cri se rencontre dix-sept fois dans les psaumes. La demande de salut « est motivée par la confiance mise en Dieu qui ne peut décevoir¹²²⁸. » Et, après la mention de l'amour abondant du Seigneur pour tous ceux qui l'invoquent (v.5), la prière de supplication vers YHWH est réitérée : « *tends l'oreille à ma prière-*

¹²²³ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 778-786 et G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 2, p. 773-788.

¹²²⁴ *Ibid.*, p. 776.

¹²²⁵ G. RAVASI, parle d'un hymne allant « dall'abisso della disperazione alla pace », cf. *Il libro dei salmi*, t. 2, p. 775. Plutôt que de désespoir, il me paraît plus approprié ici de parler d'accablement ou de prostration. Auwers signale que les titres historiques des psaumes, qui présentent David comme type et modèle, offrent l'image d'un homme « plein d'humilité, de confiance en YHWH et de componction. » J.-M. AUWERS, *La composition littéraire du Psautier*, ..., p. 151.

¹²²⁶ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 781.

¹²²⁷ Pour le paragraphe entier, cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 2, p. 782-783.

¹²²⁸ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 781.

re... sois attentif à la voix de mes appels... » (vv. 6-7). Cette demande est adressée à Dieu au « jour de l'oppression¹²²⁹ », dans la confiance et la certitude que le Seigneur répondra (v. 7 et 17). Ce jour d'adversité, d'oppression, dont il a été déjà question au *Ps* 50, est aussi, comme le signale Vesco, le jour d'appel à la pitié :

« L'expression "le jour de l'adversité" condense toute l'épreuve à laquelle est affronté le psalmiste (*Ps* 77,3 ; 20,2 ; 50,15 ; *Na* 1,7). Appel de l'homme et réponse de Dieu constituent l'histoire même du salut. Le cri de l'homme est exaucé par Dieu, c'est ce que répètent constamment les psaumes (*Ps* 3,5 ; 4,2 ; 17,6 ; 20,10 ; 27,7 ; 81,8 ; 102,3 ; 118,5 ; 119,145 ; 120,1 ; 138,3 ; 141,1)¹²³⁰. »

Le seul psaume, où le suppliant se plaint de la non réponse et du silence de Dieu à son cri de détresse, est le *Ps* 22,2-3. Dans cette supplication, le psalmiste David, qui a crié l'abandon de son Dieu, rugit : « *Tu ne réponds pas* ». Le *Ps* 22 décrit un danger mortel et une situation frôlant le désespoir, mais le salut de Dieu semble s'éloigner de celui qui appelle vers son Seigneur¹²³¹. Dans notre psaume, le psalmiste David, tout en décrivant « une grave détresse » et en demandant « un signe de salut¹²³² », demeure dans la forte espérance que YHWH répondra à son appel et le sauvera de sa situation d'adversité. La plainte s'adresse à YHWH (vv. 1, 6, 11, 17), que le psalmiste appelle aussi אֱלֹהֵי, « mon Dieu » (vv. 2 et 12), אֱלֹהִים, « Dieu » (vv. 10 et 14), et sept fois אֲדֹנָי, « mon Seigneur » (vv. 3, 4, 5, 8, 9, 12, 15). Le v. 15 est une reprise textuelle¹²³³ d'*Ex* 34,6 : le Dieu à qui le psalmiste fait parvenir sa supplication est YHWH qui, au mont Sinaï, s'est manifesté à Moïse, après lui avoir montré les arrières de sa gloire, comme un Dieu « de tendresse et de pitié, lent à la colère, plein de bonté et de vérité. »

¹²²⁹ Cf. tr. de H. MESCHONNIC, *Gloires*, ..., p. 231.

¹²³⁰ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 782.

¹²³¹ Sur cet aspect, cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 227-228.

¹²³² Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 778.

¹²³³ Le psaume présente de reprises textuelles, donnant, à première vue, l'impression d'une anthologie de textes. On peut, en effet, apercevoir cinq liens textuels : pour le v. 4, cf. *Ps* 25,1 ; le v. 11, cf. *Ps* 27,11 ; le v. 14, cf. *Ps* 54,5, le v. 15, cf. *Es* 34,6 ; et le v. 1, cf. *Ps* 25,16. Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 2, p. 775. Néanmoins comme le signale Vesco, le psaume, qui se présente presque comme une « mosaïque de fragments d'autres psaumes », présente des traits distinctifs : l'insistance mise sur un Dieu « prêt à pardonner », qualificatif unique dans la Bible, constituant pour le psalmiste la caractéristique essentielle de Dieu (*Ps* 86,5) ; la phrase affirmant que Dieu « a fait » les nations est aussi assez singulière dans l'AT ; les demandes de l'unification du cœur (v. 11) et d'accorder un signe de bonheur (v. 17) sont uniques dans tout le corpus biblique. Une autre caractéristique du psaume est la présence de quinze verbes à l'impératif. L'auteur du *Ps* 86, que l'on suppose être David, tout en reprenant le langage traditionnel, fait preuve d'originalité. Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 785-786.

Ravasi propose pour ce psaume une structure¹²³⁴ ayant au centre les deux versets de la glorification ; j'adopte ici cette même structure, en la modifiant quelque peu aux fins de mon enquête :

- A. *Premier appel* (vv. 1-7) : « Prête l'oreille, réponds-moi, YHWH! »
 - a. vv. 1-2: première strophe : « oreille », YHWH, « réponds-moi! »
 - a'. vv. 3-5: *deuxième strophe* : « serviteur », « abondance de l'amour », « Adonai »
 - a''. vv. 6-7: troisième strophe : « oreille », YHWH, « réponds-moi! »
- B. *Hymne de remerciement et de glorification du nom* (vv. 8-13)
 - b. vv. 8-10: première strophe : « les nations que tu as faites glorifieront ton nom »
 - b'. vv. 11-13: deuxième strophe : « je te célébrerai de tout mon cœur et glorifierai ton nom »
- C. *Appel final* (vv. 14-17): « YHWH, sauve des ennemis ton serviteur, le fils de ta servante »
 - c. v. 14: première strophe : « des ennemis se sont levés contre moi »
 - c'. vv. 15-17a: *deuxième strophe* : « serviteur », « abondance de l'amour », « Adonai »
 - c''. v. 17bc: troisième strophe : « les ennemis verront que YHWH m'a secouru »

La prosternation de toutes les nations devant le Seigneur et la glorification qu'elles adressent au Nom de Dieu semblent être étroitement liées à la glorification du Nom divin par le psalmiste et à son expérience du salut de Dieu. Nous sommes au cœur du psaume. Le psalmiste se présente également comme un homme qui marchera dans le chemin de vérité du Seigneur et qui craindra son nom d'un cœur unifié¹²³⁵. Cet homme là, un roi-messie, puisque le psaume est attribué à David, glorifiera le nom du Seigneur « pour toujours ». La glorification du nom est liée au salut inouï que le suppliant expérimentera : « tu délivreras mon être des profondeurs du Shéol » (v. 13). Nous avons déjà trouvé l'idée d'une libération du Shéol en *Ps* 16,10 ; l'idée se rencontre encore en 30,4 et 49,15¹²³⁶. En effet, « grand » est ce Dieu qui fait des merveilles (v. 10) et « grande » est sa fidélité (v. 13) envers son serviteur :

« La glorification de Dieu ou de son nom, ce qui revient au même, se veut totale, absolue et pour toujours. Elle est motivée par le grand amour que Dieu manifeste à l'égard du psalmiste (*Ps* 86,5.13), amour qui l'a conduit à le délivrer du plus profond du Shéol, littéralement “du Shéol d'en bas” ou “du Shéol inférieur” (*Dt* 32,22 ; *Si* 51,6). Le Shéol est imaginé sous terre (*Ps* 63,10 ; 71,20 ; 139,8). Dieu a délivré le psalmiste du fond du Shéol, il l'a fait échapper à

¹²³⁴ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 2, p. 781.

¹²³⁵ Au v. 11, le psalmiste demande l'« unification » du cœur : « au *Ql*, le verbe *yhd* signifie “se joindre à”, “être uni à” (*Gn* 49,6 ; *Is* 14,20 ; cf. *Jb* 3,6 ; *Ps* 122,3). Le *Ps* 86 emploie le verbe au *Pi*, c'est le seul cas dans l'Ancien Testament. Il peut s'agir d'une concentration du cœur que le psalmiste demanderait à Dieu d'opérer lui-même afin que son seul souci soit de craindre le Nom divin “dans tout son cœur” (v. 12 ; *Dt* 6,5 ; 10,12) ou plutôt une unification du cœur que Dieu lui assurerait et qui s'opposerait à un cœur double, c'est-à-dire hypocrite. Un seul cœur équivaut à un cœur loyal. » J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 783.

¹²³⁶ Cf. aussi *Ps* 116,3-6.

un danger mortel. Du lieu le plus opposé au ciel et au monde des vivants, de la terre de l'oubli (*Ps* 88,1-13), Dieu l'a sauvé (*Ps* 30,4 ; 71,20)¹²³⁷. »

La glorification d'un seul homme entraînera un « hommage universel » au Nom divin de la part de toutes les nations et « le culte que les nations rendront un jour à YHWH constituera un hommage à son nom et le glorifiera¹²³⁸. » L'expression hébraïque וְאֶכְבֹּדְךָ יְהוָה לְעוֹלָם, « et je glorifierai ton Nom pour toujours », est traduite en grec : καὶ δοξάσω τὸ ὄνομά σου εἰς τὸν αἰῶνα. Cette forme verbale au futur est très rare dans la Bible. La LXX présente six occurrences : *Ex* 15,2 ; *IS* 2,30 ; *IM* 11,42 ; *Ps* 85,12 et 90,15 ; *Is* 25,1. Les deux occurrences du NT se retrouvent uniquement dans l'évangile johannique : l'une concerne la glorification de Jésus par le Père (8,54¹²³⁹) et l'autre la glorification, par Dieu lui-même, de son Nom (12,28). Encore une fois, Jean, semble citer un psaume ; ici, il tisse un lien entre Jésus et le « juste souffrant » du psaume, le psalmiste David. Jean-Luc Vesco signale ce lien textuel entre la glorification du Nom, caractéristique des Psaumes, et celle qui apparaît dans le quatrième évangile :

« Devant la perspective de la mort, Jésus éprouve le même sentiment de trouble qu'éprouvait le psalmiste devant la mort (*Ps* 4,11), mais il affrontera la mort car il sait que cette heure est celle de la glorification du Nom divin qui se manifestera comme Père (*Jn* 3,16 ; 17,12.26) en parachevant son œuvre d'amour pour les hommes à travers la mort et la glorification de son Fils. [...] «Père, glorifie ton Nom», dit Jésus après avoir avoué son trouble (*Jn* 12,28). Dans le *Ps* 22,22, le psalmiste demande à Dieu de le sauver d'une morte imminente pour qu'il puisse louer le Seigneur et que toute la race de Jacob le glorifie (vv. 23-24). La délivrance de la mort aboutit, dans le psaume comme dans l'évangile, à la glorification divine¹²⁴⁰. »

Dans la finale du psaume, le psalmiste, qui trois fois a parlé de lui en se nommant « ton serviteur » (vv. 2.4.16), se définit comme le « fils de ta servante¹²⁴¹ » ; il s'agit d'une expression équivalente pour préciser, ici, que « ce serviteur appartient à la maison de son maître dès sa naissance¹²⁴² » :

« Il n'est pas un étranger. Il est né dans la maison et se distingue de ceux que l'on a achetés. Les deux expressions sont parfois jointes (*Ps* 116,16 ; *Sg* 9,5). Elles mettent en relief le lien de

¹²³⁷ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 783.

¹²³⁸ *Ibid.*, p. 782.

¹²³⁹ Il s'agit ici d'un subjonctif aoriste, mais formellement le mot est le même.

¹²⁴⁰ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de Jésus*, t. 2, ..., p. 535.

¹²⁴¹ La même expression se retrouve encore en *Ps* 116,16. Augustin la commente ainsi : « Et sauvez le fils de votre servante. » Ce fils de la servante est Notre-Seigneur. De quelle servante ? De celle qui répondit, quand on lui annonça Celui qui devait naître : « Voici la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon votre parole. » [*Lc* 1,38] Sauver le Fils de la servante, c'était donc sauver son Fils : son Fils dans la forme de Dieu, le fils de la servante sous la forme de l'esclave. [*Ph* 2,6] C'est donc de la servante du Seigneur qu'est né Notre-Seigneur, sous la forme de l'esclave, lui qui dit : « Sauvez le fils de votre servante. » Il a été sauvé de la mort, comme vous le savez, et sa chair qui était morte a repris la vie. » *Discours sur les Psaumes*, t. 2, ..., p. 86.

¹²⁴² Cf. Jean-Luc VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 784-785.

dépendance qui relie l'homme à Dieu, le premier se caractérisant par son humilité. David, auquel le psaume est attribué, reste le modèle du serviteur de Dieu (*Ps* 78,70 ; 89,4 ...) ¹²⁴³. »

L'expression revient encore en *Ps* 116,16, décrivant les affres de souffrance du psalmiste que YHWH libère de la mort. Ici aussi, le suppliant se présente comme « ton serviteur, le fils de ta servante », en hébreu : עַבְדְּךָ בְּיָדֶיךָ אֶתְּמַתָּהּ. Ce serviteur, qui offre en sacrifice la *todah* (cf. *Ps* 50,23), peut exclamer qu'il marchera devant le Seigneur, sur la terre des vivants. Le psalmiste est un vivant, qui a été délivré de la mort par le Seigneur ; c'est un homme qui, offrant en sacrifice la *todah*, glorifie ainsi son Dieu. Dans la finale du psaume, le psalmiste semble demander un « signe ». Le verset est traduit respectivement par Vesco et Meschonnic : « Mets en œuvre avec moi *un signe* pour du bonheur » ; « Fais avec moi *un signe* pour du bonheur ». Le terme אֵימָה, « signe », est employé, dans la Bible, surtout pour indiquer « les signes et les prodiges que Dieu a accompli lors de l'exode hors d'Égypte (*Ps* 78,43 ; 105,27 ; 135,9) ¹²⁴⁴ » Cette demande est unique dans le psautier :

« Le psalmiste demande ici un signe de Dieu qui attestera qu'il est bien intervenu en sa faveur et qui lui apportera enfin le bonheur tant attendu. Il veut avoir l'aide et le réconfort dans son épreuve, il comprendra alors que cela vient de Dieu et que Dieu a agi avec bonté. Il deviendra pour lui évident que Dieu l'a aidé et réconforté ¹²⁴⁵. »

Mais comment interpréter ce verset ? Le psalmiste demande-t-il pour lui un signe de bonheur, ou demande-t-il plutôt que Dieu fasse avec lui un signe pour le bonheur, afin que tous voient que le Seigneur est venu en son aide, opérant le salut tant demandé ? En d'autres mots, le psalmiste demande-t-il au Seigneur, non pas de recevoir un signe, mais de devenir lui-même un signe ? Je pencherai pour une réponse affirmative à ces questions qu'il faudrait approfondir ultérieurement.

Le *Ps* 86 décrit, en définitive, la parabole de vie d'un homme humilié et affligé, le roi-messie, qui appelle le Seigneur pour recevoir le salut de Dieu. La glorification du Nom divin est liée encore une fois à un salut sans pareil : Dieu délivrera l'âme du psalmiste des profondeurs du Shéol. Nous retrouvons, dans le *Ps* 86, le même mouvement que dans le *Ps* 16,9.11, allant du fond du Shéol à l'exultation joyeuse et glorieuse.

- *Ps* 91,15 : avec lui, moi, dans l'adversité, je le délivrerai et je le glorifierai

Le *Ps* 91 ¹²⁴⁶ est un hymne assurant la protection ¹²⁴⁷ divine, dans de multiples dangers, à l'homme qui demeure à l'ombre ¹²⁴⁸ du Très-Haut : celui qui se confie dans le Seigneur, en effet, n'a

¹²⁴³ *Ibid.*, p. 784-785.

¹²⁴⁴ *Ibid.*, p. 785.

¹²⁴⁵ *Ibid.*, p. 785.

¹²⁴⁶ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 2, p. 855-864 et G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 2, p. 899-917.

¹²⁴⁷ Le terme סִחָה, qui est employé dans ce psaume pour signifier la protection de Dieu, est un hapax, dérivant d'une racine qui signifie « cercle ». La LXX a rendu ainsi « sa vérité t'enveloppera d'une armure », Rachi et Ibn Ezra ont fait de même. Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 860.

rien à craindre, car Dieu l'abritera sous ses ailes (v. 4). Deux fois, le psalmiste s'adresse à YHWH en disant : « tu es mon abri » (vv. 2 et 9), voilà pourquoi le malheur ne viendra pas vers lui, et aucune « plaie¹²⁴⁹ » ne s'approchera de sa tente (v. 10).

Du psaume se dégagent deux thèmes essentiels : la confiance en Dieu et l'espérance d'un salut imminent¹²⁵⁰. Dans le TM, l'hymne n'a pas de titre, mais la LXX fait de cette prière « une louange et un cantique de David¹²⁵¹ », αἶνος ᾠδῆς τῷ Δαυιδ. Cela nous paraît très intéressant pour l'identification du psalmiste et pour l'interprétation des trois derniers versets du psaume, rapportant les paroles du Seigneur, qui expriment la libération et la glorification d'un homme que l'on peut donc identifier, avec la LXX, avec David, le roi-messie¹²⁵² :

<p>WTT Ps 91,14-16</p> <p>כִּי בִי חֶשֶׁק וְאַפְלָטָהוּ אֲשַׁנְבְּהוּ בִי־יְדַע שְׁמִי:</p>	<p>Car à moi il est attaché et je le libérerai, je le protégerai car il connaît <i>mon nom</i>.</p>
<p>יִקְרָאֵנִי וְאָעֲנֶהוּ עַמּוֹ־אֲנֹכִי בְצָרָה אֲחַלְצֶהוּ וְאֲכַבְדֶּהוּ:</p>	<p>Il m'appellera et je lui répondrai, [je serai] avec lui, moi, dans la détresse <i>je le délivrerai et je le glorifierai</i></p>
<p>אֲרֵךְ יָמִים אֲשַׁבֵּיעָהוּ וְאֲרֵאֵהוּ בִישׁוּעָתִי:</p>	<p>De longueur de jours¹²⁵³ je le rassasierai et je lui ferai voir <i>mon salut</i>.</p>

Ici, c'est YHWH qui prend la parole, « par l'intermédiaire d'un prêtre ou d'un prophète¹²⁵⁴ », et la libération promise est liée au fait que le psalmiste s'est attaché à Dieu. Le verbe חֶשֶׁק, « aimer,

¹²⁴⁸ « L'ombre » de Shaddai (Ps 121,5) ou du Tout-Puissant de la montagne (Ps 68,15) se réfère à l'ombre tutélaire des ailes de YHWH souvent mentionnée dans le psautier et fait allusion aux ailes des chérubins couvrant l'arche (Ps 17,8 ; 36,8 ; 57,2 ; 61,5 ; 63,8), symbole de la protection divine (Rt 2,12). Les textes accadiens mentionnent l'ombre protectrice et bénéfique du roi, d'où le symbole de l'ombrelle pour évoquer la royauté au début du premier millénaire av. J.-C. [...] Être sous l'ombre du roi désigne un privilège qui donne des droits et des prérogatives. L'idée d'une ombre bienveillante est liée aux rois et aux dieux. [...] L'Ancien Testament mentionne plusieurs fois l'ombre royale (Lm 4,20; Ez 31,6; Jg 9,14) et l'ombre divine (Os 14,8 ; Is 49,9 ; 51,6), toutes deux bénéfiques. Les psaumes associent cette ombre aux ailes de YHWH et au temple. Le Ps 121,5 va jusqu'à dire : « YHWH est ton ombre », autrement dit « Ta protection » (Nb 14,9). » *Ibid.*, p. 858-859.

¹²⁴⁹ Nous retrouvons ici le mot נָגַע, « plaie », que nous avons déjà vu apparaître dans les textes qui présentent des hommes « glorieux ». Vesco commente ainsi : « Le mot “coup”, *néga* ; désigne ici tout ce qui pourrait frapper le psalmiste et le mettre à mal. Ce mauvais coup est supposé venir de Dieu qui l'envoie pour punir (Ps 39,11 ; 89,33). Le Lévitique applique ce terme aux maladies contagieuses et lui donne le sens de “plaie” (Lv 13-14). Le psautier l'emploie aussi dans ce sens là (Ps 38,12). » *Ibid.*, p. 862.

¹²⁵⁰ *Ibid.*, p. 858.

¹²⁵¹ *Ibid.*, p. 856.

¹²⁵² On sait l'importance accordée, par les Psaumes, au roi David et à son rôle de « roi chantre ». Cf. J.-L. VESCO, « L'approche canonique du psautier », *RT XCII* (1992), p. 490-492.

¹²⁵³ L'expression אֲרֵךְ יָמִים, « longueur de jours », n'apparaît que deux fois dans le Psautier : en 21,5 et ici. Il faut encore ajouter les Ps 23,6 et 93,5 où on retrouve la même expression avec préposition : לְאֲרֵךְ יָמִים.

désirer », « s'attacher à », est un verbe très rare dans la Bible. Il appartient « au vocabulaire du langage amoureux¹²⁵⁵ » et peut désigner, par exemple, l'amour entre un homme et une femme, même si elle est captive (cf. *Dt* 21,11). Le verbe fait sa première apparition en Genèse pour désigner l'attachement de Sichem pour Dina (34,8), mais il indique aussi l'attachement du Seigneur à son peuple¹²⁵⁶ : « *YHWH s'est attaché à vous...* » (*Dt* 7,7), Il « *s'est attaché à tes pères* » (*Dt* 10,15). En *Is* 38,9-20, le roi Ezéchias, dans un poème qui lui est attribué (cf. v. 9), chante ainsi au Seigneur, qui l'a sauvé de sa maladie et d'une mort imminente : « *Tu t'es attaché à ma vie* » (cf. *Is* 38,17). La prière d'Ezéchias paraît très proche de nos psaumes qui célèbrent Dieu sauvant de la mort.

Mais le *Ps* 91 décrit le cas unique, dans le *Tanakh*, d'un homme qui *s'est attaché à Dieu et qui connaît son nom*. En *Ps* 116,17 le psalmiste déclare qu'il appellera YHWH par son nom ; dans notre psaume, il s'agit d'une déclaration solennelle du Seigneur lui-même, affirmant que le roi-messie connaît son Nom. Par les deux verbes, « s'attacher à, aimer » et « connaître », on exprime une relation intime et unique avec YHWH. Le psalmiste connaît et reconnaît ce nom, avec lequel il s'adresse à son Dieu et l'invoque¹²⁵⁷. On pourrait penser à Moïse, mais aussi à David. La prière décrit l'expérience d'un homme qui demeure « dans la cache du Très Haut », qui passe la nuit « à l'ombre de Shaddaï », qui s'abrite « sous ses ailes » (cf. v. 1 et 4) :

« “L'ombre de Shaddaï”, (*Ps* 121,5) ou du Tout-Puissant Dieu de la montagne (*Ps* 68,15) se réfère à l'ombre tutélaire des ailes de YHWH souvent mentionnée dans le psautier et fait allusion aux ailes des chérubins couvrant l'arche (*Ps* 17,8 ; 36,8 ; 57,2 ; 61,5 ; 63,8), symbole de la protection divine (*Rt* 2,12)¹²⁵⁸. »

Le psalmiste est couvert par Dieu, est caché par Lui au moment du danger. YHWH, comparé à un oiseau, construit pour celui qui se réfugie en Lui, un abri avec son plumage (v. 4). Une image, donnant le sens de légèreté contre la pesanteur du danger, décrit la mise en œuvre du salut de Dieu : le psalmiste en péril sera porté dans les paumes des messagers de Dieu, pour que son pied ne heurte pas la pierre qui est sur son chemin (v. 12).

À la suite de cette métaphore décrivant le Seigneur comme un oiseau, l'auteur multiplie, dans le psaume, les verbes pour décrire la proximité et l'intervention du Très-Haut : « *je le libérerai... je le protégerai... je lui répondrai... je le délivrerai et je le glorifierai... je le rassasierai et je lui ferai voir mon salut* ». Au v. 15, le Seigneur dit : « *Il m'appellera et Je lui répondrai* » ; la forme verbale יִקְרָאֵנִי, « il m'appellera », un inaccompli *qal*, se retrouve également en *Ps* 89,27. Ce lien textuel invite

¹²⁵⁴ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 2, p. 863.

¹²⁵⁵ *Ibid.*, p. 863.

¹²⁵⁶ L. ALONSO SCHÖKEL, C. CARNITI, *I Salmi*, t. 2, ..., p. 285.

¹²⁵⁷ *Ibid.*, p. 285.

¹²⁵⁸ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 2, p. 858.

à mettre en relation les deux psaumes qui décrivent une intimité étonnante entre YHWH et son serviteur David (cf. 91,15-16), qu'Il a oint avec l'huile de sa sainteté (89,21). Cette intimité s'enracine dans une relation filiale ainsi exprimée par le psalmiste en *Ps* 89,27-29 :

*Lui m'appellera : « Mon père, c'est toi, mon Dieu et le roc de mon salut. »
Oui, moi je l'établirai premier-né, très haut sur les rois de la terre.
Pour toujours je garderai mon amour et mon alliance sera fidèle pour lui.*

L'homme, que YHWH délivrera et glorifiera au *Ps* 91, c'est l'Oint du Seigneur qui s'adressera à Dieu en l'appelant « *mon père* », אָבִי אֱתָהּ, ce qui répond au *Ps* 2,7, où YHWH dit à son Messie : « *mon fils, c'est toi* », בְּנִי אֱתָהּ, (cf. *Ps* 110,3)¹²⁵⁹. Le Messie David reçoit par son Dieu, le rocher de son salut, le titre de בְּכוֹר, « premier-né », attribué déjà à Israël (*Ex* 4,22) ou à Ephraïm (*Jr* 31,9). Le Seigneur établit son serviteur « très haut », עָלְיוֹן, sur les rois de la terre. L'attribution de ce titre à un homme est très étonnante car, ailleurs, il est réservé uniquement à Dieu¹²⁶⁰.

Le *Ps* 89 et le *Ps* 112 parlent de l'élévation de la corne du messie David et de l'homme qui craint le Seigneur. La corne est un symbole de force et de victoire, le mot revient premièrement en relation au roi d'Israël et de Juda à qui Dieu concède la קֶרֶן et l'exalte¹²⁶¹ :

<p>^{WIT} Ps 89,25</p> <p>וְאֶמְוֶנְתִּי וְחֶסְדִּי עִמּוֹ אֲבִשְׂמִי תְרוֹם קֶרְנוֹ:</p>	<p>Et ma fidélité et mon amour [seront] avec lui et dans mon nom¹²⁶² s'élèvera sa corne.</p>
<p>^{WIT} Ps 112,9</p> <p>פָּזַר לְאֲבִיוֹנִים צְדִקְתּוֹ עַמְדַת לְעַד לְקֶרֶן תְרוֹם פְּקָבֹד:</p>	<p>Il a répandu largement, il a donné aux indigents, sa justice subsistant pour l'éternité, sa corne se dresse en gloire.</p>

On remarque des liens intertextuels entre ces deux psaumes et le cantique d'Anne, au début des livres de Samuel. Cette femme stérile, à qui le Seigneur a redonné l'honneur par l'enfantement de Samuel, chante sa joie au Seigneur qui a redressé sa corne (*IS* 2,1), et annonce, au dernier verset de son cantique, le redressement, l'exaltation, de la corne du messie de YHWH (*IS* 2,10). Dieu redonne

¹²⁵⁹ Sur la relation Père-Fils dans le Psautier, cf. Fabrizio FICCO, « *Mio figlio sei tu* » (*Sal* 2,7). *La relazione Padre-Figlio e il Salterio*, « Tesi Gregoriana, Serie Teologia 192 », Roma, 2012. Sur le *Ps* 89, cf. p. 256-260.

¹²⁶⁰ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 815. Et l'auteur ajoute encore le commentaire suivant : « Comme YHWH est le "Très-Haut" parmi les dieux, David sera le "Très-Haut" parmi les rois puisque Dieu l'a adopté. Comme YHWH règne aux cieux, David régnera sur la terre. »

¹²⁶¹ Cf. B. KEDAR-KOPFSTEIN, « קֶרֶן qeren », *GLAT*, vol. VIII, 2008, col.18.

¹²⁶² L'expression ἐν τῷ ὀνόματί μου, rare dans la LXX (*Ps* 88,25 ; *Jr* 29,23), se retrouve une fois dans l'évangile de Marc (16,17) et sept fois dans le quatrième évangile (*Jn* 14,13.14.26 ; 15,16 ; 16,23.24.26) ; encore un lien textuel entre le livre des Psaumes et Jean.

force, pouvoir, dignité¹²⁶³ et gloire au messie outragé, en son Nom ; de même, il exaltera dans la gloire le front de l'homme qui craint le Seigneur. Ils prendront part à la même gloire divine.

Revenant au *Ps* 91, on remarque, au centre de toutes les formes verbales à l'inaccompli, une phrase nominale très ramassée, exprimant une proximité divine inouïe : עִמּוֹ-אֲנֹכִי בְצָרָה, littéralement : « avec lui, moi¹²⁶⁴, dans l'oppression ». Dieu est avec le suppliant dans le moment le plus difficile de sa vie :

« À l'appel du psalmiste Dieu répondra en lui prêtant assistance. Il le glorifiera en lui apportant dignité et succès. Dieu honore un être humain ! Il le rassasiera de jours, symbole de la bénédiction divine (*Dt* 30,20 ; *Ps* 21,5 ; *Pr* 3,2) accordée à celui qui se conforme aux impératifs de l'alliance (*Ex* 20,12 ; 23,26). Le fidèle fera l'expérience du salut de Dieu, il le verra (*Ps* 50,23 ; 54,9 ; 106,5 ; 118,7), [...]. Le salut, œuvre divine, lui sera manifesté par le secours que Dieu lui accordera contre tous les dangers qui menacent une existence humaine¹²⁶⁵. »

Cet homme, à qui Dieu assure sa protection, « obtiendra la victoire sur le mal, quel qu'il soit, physique ou moral. [...] Même dans l'adversité, Dieu restera avec lui. Il sera rassasié de jours longs et heureux¹²⁶⁶. » Dieu s'engage à le délivrer et à le glorifier ! On retrouve ici la deuxième occurrence du verbe hébreu de la glorification, un inaccompli au *piel* avec suffixe masculin de la 3^{ème} personne, déjà rencontré en 86,12. Si auparavant, c'est le psalmiste qui veut chanter la gloire du Nom du Seigneur, ici, chose unique dans l'AT, le Seigneur s'engage à glorifier un homme, que nous avons identifié comme le messie David¹²⁶⁷. Il faut ici signaler que le verbe כָּבֵד, à la conjugaison *piel*, « honorer, glorifier », a rarement Dieu comme sujet¹²⁶⁸ (cf. *Lv* 10,3 ; *IS* 2,30 ; *Is* 60,13). Cette promesse de glori-

¹²⁶³ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 2, p. 1072.

¹²⁶⁴ L'expression est un hapax du TM. Mais la Bible présente, par des formulations semblables, d'autres hommes dont Dieu est proche: Abraham (*Gn* 21,22); Isaac, (*Gn* 26,3.28); Jacob (*Gn* 28,15; 31,3; 46,4 ; *Is* 41,10); Moïse (*Ex* 3,12; 18,19); le peuple d'Israël (*Dt* 2,7; 20,1); Josué (*Dt* 31,8; 31,23; *Jos* 1,5.9.17; 3,7); Gédéon (*Jg* 6,12.16); Saül (*IS* 10,7); David (*IS* 17,37; 20,13; *2S* 7,3.9; 14,17 ; *1Ch* 17,2.8) ; Salomon (*1Ch* 22,11.16 ; 28,20).

¹²⁶⁵ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 2, p. 863.

¹²⁶⁶ *Ibid.*, p. 864.

¹²⁶⁷ Dans le livre de Samuel, on parle trois fois de David comme d'un homme « glorieux ». En *IS* 22,14, le prêtre Ahimélek, en répondant au roi Saül, parle de David comme de l'homme « le plus glorieux » dans la maison de Saül ; en *2S* 6,20.22, à l'ironie de sa femme Mikal, qui se moque de son mari dénudé auprès des servantes, David répond qu'il sera glorifié auprès de ces mêmes servantes. Ces derniers textes, que nous n'aurons pas l'opportunité d'examiner dans notre enquête, sont très intéressants car ils postulent un abaissement et une glorification de David, le roi-messie. La première lettre de Pierre parle de recherches faites par les prophètes à propos du salut, quand l'Esprit du Christ, qui était en eux, attestait par avance « les souffrances du Christ et les gloires qui les suivraient » (*1P* 1,11 BJ) ; en *Lc* 24 c'est le Christ lui-même qui dit aux disciples d'Emmaüs : « Ne fallait-il pas que le Christ endurât ces souffrances pour entrer dans sa gloire ? » (*Lc* 24:26 BJ). Dans l'évangile de Jean, l'heure où le Fils de l'Homme va être glorifié est celle de la passion (*Jn* 12,23) ; cette heure est comparée au grain de blé qui, tombé en terre, meurt et porte du fruit en abondance (v. 24).

¹²⁶⁸ L. ALONSO SCHÖKEL, C. CARNITI, *I Salmi*, t. 2, ..., p. 285.

fication de la part du Seigneur est à comprendre comme une gloire « royale » ; Dieu exalte la personne du messie avec cette gloire, déjà rencontrée dans les psaumes attribués à David (cf. surtout 3,4 ; 4,3 ; 16,9 ; 21,6 ; 62,8)¹²⁶⁹.

La LXX traduit *καὶ δοξάσω αὐτόν*, « et je le glorifierai ». Le verbe grec *δοξάζω*, « glorifier », apparaît 207 fois dans la Bible, y compris le NT, qui compte 61 occurrences. Le verbe apparaît pour la première fois au chapitre 15 de l'Exode, dans le chant de victoire de Moïse, après la traversée de la mer. Dans le NT, c'est l'évangile johannique qui prime dans l'emploi de ce verbe avec ses 23 occurrences. Dans les synoptiques, le verbe est employé quasi exclusivement pour exprimer la glorification de Dieu, après les miracles opérés par Jésus¹²⁷⁰.

Le quatrième évangile a un emploi tout à fait différent et singulier de ce verbe. Il introduit des thèmes déjà présents dans les psaumes (la glorification du Nom et la glorification réciproque), revisités à la lumière de la relation unique entre Jésus de Nazareth et le Dieu d'Israël, que le Christ appelle « Père ». Cette glorification réciproque entre le Seigneur et son Messie, c'est-à-dire Jésus de Nazareth, si caractéristique de l'évangile de Jean, prend sa source, à notre avis, dans les psaumes que nous venons de commenter. En effet, l'auteur du quatrième évangile se réfère souvent à la Bible juive, ses livres préférés étant Isaïe et les Psaumes¹²⁷¹.

¹²⁶⁹ Cf. E. CORTESE, *La preghiera del Re...*, p. 126.

¹²⁷⁰ Cependant, les trois évangélistes rapportent l'épisode de la Transfiguration de Jésus. Jésus lui-même atteste : « *Le Fils de l'homme doit venir dans la gloire de son Père* » (Mt 16,27 ; Mc 8,38) ; Luc dira : « ... *dans sa gloire et dans celle du Père* » (Lc 9,26) ; Jésus parle encore, lors de son discours apocalyptique, de la gloire du Fils de l'Homme en Mt 24,30 et 25,31 (cf. Mc 13,26 ; Lc 21,27) ; cf. aussi les paroles adressées au grand Prêtre, lors de son procès (Mt 26,64 ; Mc 14,62), où les deux évangélistes ne mentionnent plus la gloire mais uniquement « les nuées du ciel ». Pour une synthèse sur le thème de la gloire dans le NT, cf. J. DUPLACY, « La gloire de Dieu e du Seigneur Jésus dans le Nouveau Testament », *Bible et vie chrétienne*, 1955, n. 9, p. 7-21. Cf. aussi la synthèse théologique de Jacques DUPONT, « La gloire du Fils de Dieu », *Essais sur la Christologie de Saint Jean. Le Christ, Parole, Lumière et Vie, La Gloire du Christ*, Bruges, Editions de l'Abbaye de Saint-André, 1951, p. 278-293. Pour un aperçu global de la gloire dans le NT, cf. D. MUÑOZ LÉON, « Palabra y Gloria en el Nuevo Testamento, *Palabra y Gloria ...*, p. 267-324.

¹²⁷¹ « Si, dans les synoptiques, les citations de psaumes se concentraient plus spécialement dans le récit de la Passion, elles sont en *Jn* réparties tout au long de l'évangile. L'auteur du quatrième évangile peut citer les psaumes en suivant fidèlement le texte de la LXX correspondant au texte hébreu (*Jn* 10,34 ; 19,24), il peut aussi adapter ses citations à partir du texte hébreu ou du texte grec (*Jn* 6,31 ; 7,42 ; 12,13 ; 27 ; 15,25 ; 19,28-29.36), être en accord avec la LXX contre l'hébreu (*Jn* 2,17) ou l'inverse (*Jn* 13,18). Il peut aussi dépendre des traditions targumiques en araméen, il peut encore citer de mémoire ou combiner plusieurs emprunts à différents versets des Écritures. Contrairement aux rabbins [...], *Jn* ne s'intéresse pas à la matérialité des termes, mais à leur contenu. Peu de ses citations sont littérales, même s'il vise des textes déterminés il n'en reproduit généralement pas la teneur exacte. Il peut fusionner les textes en combinant leurs principaux éléments, il peut les modifier pour mieux servir son propos ou les adapter au contexte. Il témoigne à leur égard d'une liberté singulière, mais il ne s'éloigne pas des sens littéraux. La Bible formait pour lui une unité. [...] Il n'est pas douteux que la réception des psaumes dans *Jn* ait fortement contribué à fixer les traits essentiels de la christologie du quatrième évangile. » J.-L. VESCO, *Le psautier de Jésus*, t. 2, ..., p. 489. Sur le phénomène d'intertextualité en *Jn*, cf. aussi Jean ZUMSTEIN, « Intratextualité et intertextualité dans la littérature johannique », in *Écritures et Réécritures. La reprise interprétrice des traditions*

Voici un tableau qui récapitule les points de contacts entre ces *Ps LXX* et le quatrième évangile¹²⁷² :

TM	LXX	Évangile de Jn
<p><i>Ps</i> 50,15.23 יְדַלֶּוּנִי וְתִשְׁבַּחַנִּי je te délivrerai <i>et tu me glorifieras</i> וְתִשְׁבַּחַנִּי תֹדֶה תְּבַחַת Qui offre en sacrifice la todah <i>me glorifie</i></p>	<p><i>Ps</i> 49,15.23 και ἐξελοῦμαί σε και δοξάσεις με [...] δοξάσει με</p>	<p>δοξάσει Dieu <i>glorifiera</i> le Fils de l'homme (<i>Jn</i> 13,32^{2x}) L'Esprit de vérité <i>me glorifiera</i> [ἐμὲ δοξάσει] (<i>Jn</i> 16,13-14) Qui ne <i>glorifiera</i> ton Nom ? (<i>Ap</i> 15,4)</p>
<p><i>Ps</i> 86,12 וְתִשְׁבַּחַנִּי שְׁמֶךָ לְעוֹלָם Et je glorifierai ton Nom pour toujours</p>	<p><i>Ps</i> 85,12 και δοξάσω τὸ ὄνομά σου εἰς τὸν αἰῶνα</p>	<p>δοξάσω Si je <i>me glorifie</i> moi-même, ma gloire n'est rien ; c'est mon Père me glorifiant (<i>Jn</i> 8,54) Père glorifie ton nom... Je l'ai glorifié et je <i>le glorifierai</i> encore (<i>Jn</i> 12,28)</p>
<p><i>Ps</i> 91,15 וְתִשְׁבַּחַנִּי וְתִשְׁבַּחַנִּי je le délivrerai <i>et je le glorifierai</i></p>	<p><i>Ps</i> 90,15 και ἐξελοῦμαι και δοξάσω αὐτόν</p>	<p>δοξάσω (<i>Jn</i> 8,54; 12,28)</p>

Dans le judaïsme palestinien, bien que dans des textes tardifs, on trouve l'idée que Dieu mettra sur le Messie la splendeur de sa gloire¹²⁷³ (*Pesikt.r.* 37 [163a]). Il le fera participer de son *kābôd* et le

fondatrices par la littérature biblique et extrabiblique, Cinquième colloque international du RRENAB, Universités de Genève et Lausanne, 10-12 juin 2010, « BETL 248 », Leuven, Peeters, 2012, p. 331-344.

¹²⁷² Voici toutes les occurrences du verbe *δοξάζω* dans le quatrième évangile avec les références bibliques de l'AT où se rencontrent les mêmes formes verbales : *ἐδόξασθη* *Jn* 7,39 ; 12,16 ; 13,31 (2x) ; 13,32 ; 15,8 ; *Sir* 46,2 ; 50,5 ; ὁ *δοξάζων* *Jn* 8,54 ; *Sir* 3,4.6 ; *δοξάσω* *Jn* 8,54 ; 12,28 ; *Ex* 15,2 ; *1S* 2,30 ; *1M* 11,42 ; *Ps* 85,12 ; 90,15 ; *Is* 25,1 ; *δοξασθῆ* *Jn* 11,4 ; 12,23 ; 14,13 ; *Is* 66,5 ; *δοξάσει* *Jn* 13,32 (2x) ; 16,14 ; 21,19 ; *Ap* 15,4 ; *Ps* 49,23 ; *Sir* 10,29 ; *δόξασόν* *Jn* 12,28 ; 17,1.5 ; *1S* 15,30 ; *Sir* 7,27 ; 7,31 ; 10,28 ; 35,7 ; 36,5 ; *δοξάση* *Jn* 17,1 ; *ἐδόξασα* *Jn* 12,28 ; 17,4 ; *δεδόξασμαι* *Jn* 17,10. Cf. la synthèse offerte par J. DUPLACY, « La gloire de Dieu e du Seigneur Jésus dans le Nouveau Testament », ..., p. 18-20 ; et par D. MUÑOZ LÉON, *Palabra y Gloria* ..., p. 31-33.

¹²⁷³ Dans le NT, à côté du verbe apparaît aussi le substantif *δόξα* ; voici une synthèse de R. J. Tournay : « Le thème de la Gloire divine tient une place considérable dans le *Nouveau Testament*, surtout dans l'évangile de Jean [...]. C'est à Cana que, pour la première fois, Jésus manifeste sa Gloire en changeant l'eau en vin (*Jn* 2,11). Lors de la théophanie de la Transfiguration, rapprochée parfois de la fête juive d'automne [...], les trois disciples virent la Gloire de Jésus (*Lc* 9,32), la Gloire qu'il avait auprès du Père (*Jn* 17,5) et dont le Père devait le glorifier (*Jn* 13,31-32 ; 17,1 ; cf. 8,50). Une voix venue du ciel, peu après l'entrée messianique de Jésus à Jérusalem, proclame : « Je l'ai glorifié et je le glorifierai encore » (*Jn* 12,28). Si personne n'a jamais vu Dieu (*Jn* 1,18 ; *1 Jn* 4,12), sinon celui qui vient d'auprès de Dieu et qui a vu le

recouvrira de son vêtement (*Num.r.* 15 à 10,2). Le Messie rétablira la splendeur que les premiers hommes ont perdu (*Gen.r.* I 2a 2,4)¹²⁷⁴. Un mouvement de glorification réciproque s’amorce également en *Is* 49,3,5, dans le deuxième chant du serviteur souffrant. Le prophète emploie deux verbes différents pour parler de cette glorification mutuelle entre YHWH et son serviteur :

<p>^{WTT} Is 49,3,5 וַיֹּאמֶר לִי עַבְדֵי־אֲתָהּ יִשְׂרָאֵל אַשְׁרֵי־בָךְ אֲתִפְאֵר:</p>	<p>Et Il m’a dit : Mon serviteur [c’est] toi, Israël, toi en qui <i>je manifesterai ma splendeur/je me glorifierai</i></p>
<p>וְעַתָּה אֶמַר יְהוָה יְצַרֵנִי מִבֶּטֶן לְעַבְדֶּךָ לֹא לְשׁוּבָב יַעֲקֹב אֵלָיו וְיִשְׂרָאֵל (לֹא) [לֹא] יֵאָסֶף וְאֶכְבֹּד בְּעֵינֵי יְהוָה וְאֱלֹהֵי הִיָּה עִזִּי:</p>	<p>Et maintenant a dit YHWH, Lui qui m’a façonné depuis le ventre comme son serviteur, pour faire revenir Jacob vers lui et Israël pour lui sera rassemblé, et <i>je serai glorifié</i> aux yeux de YHWH et mon Dieu est ma force.</p>

La LXX a traduit la forme hithpael du verbe פָּאָר, « manifester sa gloire, se glorifier », et l’inaccompli *niphal* de כָּבַד, « être honoré, glorifié », avec un même verbe, le futur passif du verbe δοξάζω : δοξασθήσομαι. Le Seigneur se glorifiera en son serviteur¹²⁷⁵, et celui-ci sera glorifié aux yeux de YHWH.

Dans l’évangile de Jean, la gloire de Jésus, appelé aussi Messie, lui vient du Père : c’est la gloire qu’Il a en tant que Fils unique¹²⁷⁶ incarné (cf. *Jn* 1,14) ; cette gloire, il la tient de son Père. La glori-

Père (*Jn* 3,11.32 ; 6,46 ; 8,38), Jésus affirme à Marthe devant le tombeau de Lazare : “Ne t’ai-je pas dit que, si tu crois, tu verras la Gloire de Dieu ?” (*Jn* 11,40). La vision face à face de la Gloire divine est réservée aux bienheureux (*Mt* 5,8 ; *1 Jn* 3,2 ; *1 Co* 13,12). Le prologue de l’évangile de Jean déclare au sujet du Verbe Incarné : “Nous avons contemplé sa Gloire, Gloire qu’il tient de son Père comme Fils unique” (*Jn* 1,14). En effet, Jésus a donné à ses apôtres la Gloire que son Père lui a donnée (*Jn* 17,22) et ils contempleront cette Gloire (*ibid.*, 24 ; cf. *Ep* 1,6). Ainsi en fut-il du diacre Étienne au moment de mourir : il vit la Gloire de Dieu et Jésus debout à la droite de Dieu (*Ac* 7,55). Désormais Jésus a été exalté dans la Gloire (*1 Tm* 3,16 ; cf. *Ac* 1,33 ; 2,33) et est devenu le Seigneur de la Gloire (*1 Co* 2,8). C’est pourquoi toute créature s’écrie : “Celui qui siège sur le trône, et l’Agneau égorgé, sont dignes de recevoir la gloire, l’honneur et la puissance” (cf. *Ap* 4,11 ; 5,12-13). » Raymond Jacques TOURNAY, *Voir et entendre Dieu avec les Psaumes ou la liturgie prophétique du second Temple à Jérusalem*, « Cahiers de la revue Biblique, 24 », Paris, Gabalda, 1988, p. 98-99.

¹²⁷⁴ Cf. G. KITTEL, « E. *kābôd* e *jeqārā’* nel giudaismo palestinese », *GLNT*, vol 2, tr. italiana, 1966, col. 1382.

¹²⁷⁵ Giuseppe Segalla, en se référant à une étude de G. Reim, signale les figures de Moïse et du Serviteur de YHWH (*Is* 49,5,3) comme des réminiscences vétérotestamentaires à *Jn* 17. Cf. G. SEGALLA, *La preghiera di Gesù al Padre (Giov. 17). Un addio missionario*, Brescia, Paideia ed., 1983, p. 56-57; 61-63.

¹²⁷⁶ À la différence de Luc qui parle de Jésus comme πρωτότοκος, « premier-né », de Marie (*Lc*, 2,7), Jean emploie le mot μονογενής, « unique descendant », pour indiquer le « Fils unique » engendré du Père et incarné ; ce dernier terme revient 9 fois dans le NT : *Lc* 7,12 ; 8,42 ; 9,38 ; *Jn* 1,14.18 ; 3,16.18 ; *Hb* 11,17 ; *1 Jn* 4,9. Le mot πρωτότοκος traduit l’hébreu בְּכוֹר, alors que μονογενής traduit יְחִיד. La LXX rend ce dernier terme en employant aussi ἀγαπητός, « aimé » : un fils unique est en effet aimé de façon toute particulière par ses parents. On peut aussi soutenir que l’expression ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, typique des synoptiques (cf. *Mt* 1,11 ; 9,7 ; *Mt* 3,17 ; 17,15 ; *Lc* 3,22 ; *2P* 1,17) peut être rapproché à la tournure jo-

fication réciproque entre le Père et le Fils est un trait très singulier du quatrième évangile, que Zevini partage en deux parties : le « livre des Signes » (1,19-12,50) et le « livre de la Gloire » (13,1-20,31). Ce mouvement de glorification, du Père par le Fils et du Fils par le Père, trouve son accomplissement plénier au chapitre 17 de l'évangile¹²⁷⁷. Une unité essentielle, se concentrant sur la relation réciproque que le Fils a avec son Père, se dégage de tout l'évangile. Au début du premier discours d'adieu, la glorification du Fils par le Père apparaît « comme un fait acquis et immédiat », alors qu'au chapitre 17 « elle est l'objet d'une prière » : le Christ johannique « prie pour sa propre glorification¹²⁷⁸. »

En Jn 13,31-32 la glorification « est centrée sur la croix¹²⁷⁹ », alors qu'au début du chapitre 17, la relation de glorification réciproque existant entre le Fils et le Père assume une dimension sotériologique. Elle est, en effet, présentée en relation au don de la vie éternelle que le Fils offrira à tous ceux que le Père lui a donnés (vv.1-2)¹²⁸⁰. Un autre élément commun est la glorification du Nom. Le psalmiste glorifie le Nom du Seigneur pour toujours, litt. « ton nom » (*Ps* 85,12) ; en Jn 12,28 Jésus demande au Père de glorifier son Nom, litt. « ton nom », et manifeste le Nom du Père (τὸ ὄνομά σου, « ton Nom ») à ses disciples, (*Jn* 17,6.26).

Il semble donc que l'évangile de Jean a développé, à la lumière de la mort et la résurrection du Christ, les trois thèmes rencontrés dans nos trois psaumes : la glorification du Seigneur par le psalmiste-David (*Ps* 50,15), la glorification du Nom (*Ps* 86,9.12), la glorification du psalmiste-David par

hannique ὁ μονογενής υἱός (cf. 1,14.18 ; 3,16.18 ; *1Jn* 4,9). En effet, Jésus, en tant que Fils de Dieu et Messie, est un personnage unique et hors pair. En Jean, le terme dévoile également la relation unique d'amour reliant le Père au Fils et vice versa. Sur le premier terme, cf. W. MICHAELIS, « πρωτότοκος », *GLNT*, vol. XI, 1977, col. 676-702 ; sur le deuxième, cf. F. BÜCHSEL, « μονογενής », *GLNT*, vol. VII, 1971, col. 465-478.

¹²⁷⁷ Cf. Rudolf SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, vol III, Brescia, Paideia Editrice, 1981, p. 267-323. Sur la glorification du Christ dans l'évangile de Jean, cf. Jean AZZAM, « La Gloire du Christ johannique : de la Shekinah à la Merkabah », *Revue théologique de Kaslik*, 2008, n. 2, p. 3-26 ; W. GROSSOUW, « Glorification du Christ », in *L'Évangile de Jean. Études et Problèmes*, « Recherches Bibliques 3 », Desclée de Brouwer, 1958, p. 131-145 ; G. SEGALLA, *La preghiera di Gesù al Padre (Giov. 17)*, ..., p. 99-104 ; H. U. VON BALTHASAR, *La gloire et la croix* ..., *Nouvelle Alliance*, ..., p. 203-225.

¹²⁷⁸ Cf. J. ZUMSTEIN, *L'évangile selon Saint-Jean (13-21)*, « Commentaires du NT IVb », Genève, Labor et Fides, 2007, p. 160.

¹²⁷⁹ Isaac le Syrien, au VII^e siècle, écrira : « N'est-ce pas auprès de l'arche que les révélations redoutables ont été faites, comme pour lui rendre honneur, parce que la *Shekinah* de Dieu résidait en elle ? Or celle-ci réside désormais dans la croix ; elle a quitté l'arche pour habiter mystérieusement dans la croix. La puissance de cette *Shekinah*, ses signes et ses miracles ne sont pas moins manifestes dans la croix que jadis (dans l'arche) » (Œuvres spirituelles, 2 – 11,5-6), cité par D. CERBELAUD, *Sainte Montagne*, Paris, Lethielleux, Meta-Éditions, 2005, p. 80.

¹²⁸⁰ À ce propos, cf. J. ZUMSTEIN, « L'adieu de Jésus aux siens », in Emmanuelle STEFFEK, Yvan BOURQUIN (éd.), *Raconter, interpréter, annoncer. Parcours de Nouveau Testament. Mélanges offerts à Daniel Marguerat*, « Le Monde de la Bible 47 », Genève, Labor et Fides, 2003, p. 220.

YHWH lui-même (*Ps* 91,15)¹²⁸¹. Dans les psaumes, cette glorification passe par un chemin de mort s'ouvrant sur l'annonce du salut de Dieu : le roi-messie, le juste, le fidèle, sera libéré du Shéol et exalté dans la gloire. Dans le quatrième évangile, on trouvera le même mouvement : la vie vient de la mort et la gloire de la croix¹²⁸². En effet, Jean présente la mort de Jésus comme glorification et élévation : l'idée d'être exalté, élevé (cf. *Jn* 3,14 ; 8,28 ; 12,32), est intimement liée par l'évangéliste à celle de la glorification du Fils de l'homme¹²⁸³, demandée au chapitre 17 :

« En sollicitant sa glorification (δόξασόν), le Fils prie en vérité pour que la croix soit le lieu de son élévation et non de son anéantissement. Un élément nouveau intervient : la demande de glorification est explicitée par le thème de la préexistence. Le Fils prie pour retrouver la condition qui était sienne auprès de Dieu dès avant la fondation du monde. L'allusion au prologue est patente (1,1-2). Comment faut-il comprendre cette requête ? Le point décisif dans cet appel à la restitution de la gloire, c'est-à-dire de la condition divine du Fils, est la confirmation définitive de la proximité unique du Père et du Fils¹²⁸⁴. »

Par son abaissement et sa mort en croix, le Fils glorifiera le Père ; par la résurrection du corps crucifié de Jésus, le Père glorifiera le Fils éternel. La conception johannique de la gloire est, selon Moody Smith, une idée traditionnelle, mais qui est posée dans une lumière totalement nouvelle par la mort et résurrection du Christ¹²⁸⁵. La gloire que le Fils reçoit du Père sera donnée aux disciples, afin que ceux-ci aussi soient « une seule chose », *ἐν*, dans l'unité d'amour du Père et du Fils (*Jn* 17,22).

¹²⁸¹ Nous verrons plus loin, en suivant Alfeyev, que les notions de « nom de YHWH » et de « gloire de YHWH » sont, dans plusieurs passages bibliques, intimement liées ; cette affinité se retrouve également dans le quatrième évangile. Sur ce point, cf. H. ALFEYEV, *Le Nom grand et glorieux ...*, p. 33.

¹²⁸² Cf. Giorgio ZEVINI, *Il Vangelo secondo Giovanni*, vol. 2, «Commenti spirituali del Nuovo Testamento», Roma, Città Nuova, 1987, p. 55.

¹²⁸³ Cf. Dwight MOODY SMITH, *La teologia del vangelo di Giovanni*, tr. it. di Saverio Campanini, Brescia, Paideia ed., 1998, p. 146-147.

¹²⁸⁴ Cf. J. ZUMSTEIN, *L'évangile selon Saint-Jean (13-21)*, ..., p. 168-169.

¹²⁸⁵ Cf. Dwight MOODY SMITH, *La teologia del vangelo di Giovanni*, ..., p. 150.

4. Gloire et salut

Dans les *Tehillim*, le thème du salut est bien présent montrant toute son actualité et son urgence. La thématique se déploie, dans le recueil, au moyen de la racine verbale *עֲשׂוּ*, « aider, sauver, être sauvé, être secouru », et de deux substantifs, *הַעֲשׂוּת* et *עֲשׂוּת*,¹²⁸⁶ « aide, salut », mais aussi « victoire », que la LXX traduira par *σωτηρία* et le neutre *τὸ σωτήριον*. Dans plusieurs psaumes, les deux termes sont liés au vocabulaire de la gloire (cf. *Ps* 3 ; 21 ; 22 ; 24 ; 50 ; 62 ; 85 ; 91 ; 96 ; 149). La thématique fait sa première apparition en *Ps* 3,3 lorsque les ennemis du psalmiste-David s'exclament à son sujet : « *Pas de salut pour lui en Dieu !* » Mais David s'adresse à son Seigneur, qu'il appelle « sa gloire » ; il sait que de YHWH seul lui viendra le salut (cf. v. 9).

Le thème apparaît également dans les *Ps* 50 et 91, où – nous l'avons vu plus haut – s'amorce le mouvement d'une glorification réciproque de YHWH et de son Oint. En *Ps* 50,23 on affirme que celui qui offre en sacrifice la louange glorifie Dieu : il verra « le salut de Dieu ». En *Ps* 91,15 YHWH promet de délivrer et de glorifier le psalmiste s'il appelle vers Lui au jour d'adversité. Au verset suivant, le Seigneur s'engage à rassasier le psalmiste-David d'une longueur de jours et à lui faire voir son salut. Maintenant, notre attention va se porter sur trois psaumes : les *Ps* 21, 62 et 85, où le motif de la gloire et celui du salut s'entrelacent l'un dans l'autre.

La gloire du messie et le salut de Dieu

- *Ps* 21,6 : grande est sa gloire en ton salut

Le *Ps* 20 a annoncé la victoire du roi-messie¹²⁸⁷, affirmant, au v. 7, que le Seigneur sauvera son messie :

*Maintenant, je sais que YHWH sauvera son messie.
Il lui répondra depuis les cieux de sa sainteté
avec les promesses de salut de sa droite*¹²⁸⁸. (*Ps* 20,7)

Le *Ps* 21, un psaume royal comme le précédent¹²⁸⁹, est un hymne qui, dans la première partie, déborde de joie, de réjouissance, de bonheur et d'exultation. Le cantique rend grâce pour la victoire

¹²⁸⁶ Dans les psaumes, le terme *הַעֲשׂוּת* est plus fréquent ; on compte 42 occurrences (*Ps* 3,3.9 ; 9,15 ; 13,16 ; 14,7 ; 18,51 ; 20,6 ; 21,2.6 ; 22,1 ; 28,8 ; 35,3.9 ; 42,6 ; 43,5 ; 44,5 ; 53,7 ; 62,2.3.7 ; 67,3 ; 68,20 ; 69,30 ; 70,5 ; 88,2 ; 89,27 ; 91,16 ; 96,2 ; 98,2.3 ; 106,4 ; 116,3 ; 118,14.15.21 ; 119,123.155.166.174 ; 140,8 ; 149,4), alors que le mot *עֲשׂוּת* est moins fréquent : seulement 17 occurrences (*Ps* 12,6 ; 18,3.47 ; 20,3 ; 24,4 ; 25,5 ; 27,1.9 ; 50,23 ; 51,14 ; 62,8 ; 65,5 ; 69,14 ; 85,8.10 ; 95,1 ; 132,16).

¹²⁸⁷ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 213.

¹²⁸⁸ Je suis ici la traduction de Vesco.

¹²⁸⁹ On a vu, dans ce psaume, une sorte de *Te Deum* après une victoire royale ou bien la célébration de l'anniversaire du roi. Sur le *Ps* 21, cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 216-220 et G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 383-394.

du roi qui exulte et se réjouit infiniment dans le salut reçu de YHWH (v. 2). Le Seigneur s'avance vers son consacré avec les mains chargées de « bénédictions de bonheur » et de majesté. YHWH le revêt de la gloire du roi, posant sur sa tête une couronne d'or fin.

La mention de la couronne, au v. 4, est en faveur de l'interprétation du psaume comme un texte employé lors de la cérémonie de l'intronisation et du couronnement du roi¹²⁹⁰. Le terme *קִטְרוֹן*, « couronne », revient 24 fois dans le *Tanakh*, faisant sa première apparition en *2S* 12,30 (cf. *2Ch* 20,2), où le roi David est couronné d'un diadème d'or, garni de pierres précieuses. Parmi d'autres personnages couronnés figurent Mardochee (*Est* 8,15) et Josué, fils de Yehoçadaq, le grand prêtre (*Za* 6,11). Mais la couronne n'est pas seulement le symbole du pouvoir royal, elle devient aussi un symbole général de prestige et peut indiquer l'aspect précieux de l'existence humaine. Nous avons vu, au *Ps* 8, le fils d'Adam couronné¹²⁹¹ de gloire et de splendeur ; en *Pr* 4,9 c'est Sagesse qui posera une couronne de grâce sur la tête de celui qui l'embrasse. Job, au contraire, déplore le mouvement inverse : Dieu l'a dépouillé de sa gloire et a enlevé la couronne de sa tête (*Jb* 19,9). En Isaïe, le prophète annonce que YHWH des Armées sera « une couronne éclatante et un diadème magnifique » pour le reste de son peuple (*Is* 28,5) alors que Jérusalem sera « une couronne de splendeur dans sa main » (*Is* 62,3)¹²⁹². Dans notre psaume, c'est encore YHWH, qui, allant à la rencontre du roi-messie avec des bénédictions de bonheur, met sur sa tête une couronne d'or fin :

« La corona è l'espressione del potere che Dio ha sancito, è segno d'una felicità che percorre tutta la lirica ed è segno anche della glorificazione che il sovrano ebraico riceve da Dio e dal suo popolo (cf. *Sal* 5,13; 8,6; 65,12; 103,4)¹²⁹³. »

La chaîne construite *קִטְרוֹן אֲדָמָה*, *couronne d'or fin* ou *d'or pur*, est un hapax du TM. La LXX a traduit : « une couronne de pierres précieuses¹²⁹⁴ », *στέφανον ἐκ λίθου τιμίου* ; l'expression rappelle la couronne de David en *2S* 12,30. Le terme *אֲדָמָה*, qui indique « l'or pur », « l'or raffiné », est très rare dans le TM. Le mot ne revient que 9 fois en tout ; trois occurrences se trouvent dans le Psautier. En *Ps* 19,11 sont appelés ainsi les jugements de YHWH et, en *Ps* 119,127, ce sont les commandements de YHWH que le psalmiste aime plus que l'or fin. Avec Vesco, nous pouvons nous demander « si la couronne d'or fin, placée sur la tête du roi-messie, ne viendrait pas consacrer sa pratique de la Loi¹²⁹⁵. »

¹²⁹⁰ *Ibid.*, p. 387-388.

¹²⁹¹ Dans ce psaume, le couronnement est exprimé par le verbe et non par le substantif.

¹²⁹² Pour Augustin les pierres précieuses de la couronne, que Dieu a placé sur la tête de son Fils, « furent ses disciples, qui commencèrent à l'annoncer au monde. » *Discours sur les Psaumes*, t. 1, ..., p. 177.

¹²⁹³ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t.1. p.388.

¹²⁹⁴ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 219.

¹²⁹⁵ *Ibid.*, p. 217.

Le v. 5 parle d'un débordement de vie que YHWH donne au roi-messie : « une longueur de jours, toujours et à jamais », אָרְךָ יָמִים עוֹלָם וָעֶד. À l'abondance de vie, s'ajoutent la gloire, la majesté et la splendeur que le Seigneur placera sur le roi. Au v. 6, la gloire du messie est intimement liée au salut de Dieu :

<p>^{WIT} Ps 21,6</p> <p>גְּדוֹלַת כְּבוֹדוֹ בְּיִשׁוּעָתְךָ הוֹד הַהֵדָר הַתְּשׁוּבָה עָלָיו:</p>	<p>Grande [est] <i>sa gloire en ton salut</i> majesté et splendeur tu placeras sur lui</p>
--	--

La gloire du roi est grande, car elle découle du salut de YHWH et le Seigneur placera encore, sur son consacré, majesté et splendeur, deux mots qui viennent s'ajouter à la couronne d'or fin et qui enveloppent le souverain d'un halo de lumière :

« Trattandosi di simboli di luce e divini, alcuni esegeti hanno pensato, come si è detto, al *me-lammu* accadico, l'alone luminoso di splendore che avvolgeva il sovrano e che attestava la sua partecipazione all'essenza della divinità. *Hôd* e *hadar* anche nella Bibbia sono vocaboli teofanici e dossologici: "Proclamano lo splendore (*hod*) della tua maestà (*hadar*)" (*Sal* 145,5; cf. 96,6; 104,1; 111,3). Sarebbe, quindi, possibile, un riferimento di questo genere anche nel nostro simbolo: la corona luminosa del sovrano esprimerebbe la sua realtà di presenza divina, non panteistica come in oriente, ma solo strumentale (cf. *IRe* 3,13; *Sal* 24,7-10; 57,6; 113,4; 138,5; *ICr* 29,11-12). D'altra parte anche questo dato dell'ideologia monarchica viene "democratizzato" dalla Bibbia che lo applica all'uomo simpliciter, come il salmo "umanistico" 8,6: "Di gloria (*kabôd*) e di onore (*hadar*) lo hai coronato" [...]. Ma la vera "gloria" è quella di Dio nei cui confronti il re ebraico è solo un luogotenente. [...] Jahweh è la "potenza" del sovrano (vv.2 e 14) [...]. Jahweh è la gioia del re attraverso il suo volto luminoso e benevolo (v. 7; vedi 4,7). Jahweh è il rifugio, la speranza (*bth*) su cui il re si appoggia, certo della tenerezza fedele (*hesed*) di Dio¹²⁹⁶. »

Au verset suivant, nous lisons que le Seigneur établit le roi-messie en bénédictions pour l'éternité et le rend heureux dans la joie de contempler sa face. Le psaume chante une plénitude de vie qui est « pour toujours et à perpétuité¹²⁹⁷ ». Augustin commente ainsi le v. 5, en l'attribuant toujours au Christ ressuscité :

« "Il vous a demandé la vie, et vous la lui avez donnée." Vous lui avez accordé la résurrection que demandait cette prière : "Mon Père, glorifiez votre Fils. Vous lui avez donné de longs jours pour l'éternité" ; les siècles de cette vie, qui mesurent la durée de son Église, et ensuite la durée des siècles éternels¹²⁹⁸. »

¹²⁹⁶ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 388.

¹²⁹⁷ Vesco signale « le "jamais", répété deux fois (vv. 5,7) », qui « met en relief la longueur de vie accordée et la permanence des bénédictions qui l'accompagnent et qui en sont la source. » J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 219.

¹²⁹⁸ Cf. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Discours sur les Psaumes*, t. 1, ..., p. 177-178.

Dans ce psaume, comme le souligne Vesco, le triomphe du roi-messie assume des dimensions eschatologiques : « la bataille remportée revêt la couleur des derniers temps » et la victoire obtenue par le messie « est bien celle de Dieu¹²⁹⁹. » Le triomphe et la gloire du roi sont liés, assumant, dans ce psaume, comme en 16,9, une dimension éternelle et on voit germer, à travers le voile obscur de la mort, l'espérance d'une vie sans fin¹³⁰⁰. Et voici une interprétation christologique ultérieure du psaume proposée par Augustin :

« “Sa gloire est grande à cause de votre salut.” En le ressuscitant d’entre les morts, vous avez mis le comble à sa gloire. “Vous le chargerez de gloire et d’honneur.” Vous ajouterez encore à sa gloire et à sa splendeur, en le plaçant, au ciel, à votre droite.

“Sur lui retomberont vos bénédictions éternelles.” Et voici les bénédictions que vous lui donnerez dans les siècles : “Vous le remplirez de joie devant votre face.” La vue de votre face jettera dans une joie ineffable cette humanité sainte qu’il a reportée près de vous¹³⁰¹. »

- Ps 62,8 : auprès de Dieu, mon salut et ma gloire

Le Ps 62¹³⁰², psaume de David, est un « psaume de confiance¹³⁰³ » ; il s’agit d’un hymne qui parle de Dieu et de son salut¹³⁰⁴. Le psalmiste déclare que, face aux ennemis qui cherchent sa mort, Dieu seul est son roc, son lieu sûr, son salut. Le terme « salut » apparaît quatre fois dans ce cantique :

WTT Ps 62,2	אָד אַל־אַלֹהִים דּוּמְיָה נִפְשִׁי מִמֶּנּוּ יְשׁוּעָתִי:	Oui, vers Dieu, le silence de mon âme de lui vient <i>mon salut</i> (LXX : τὸ σωτήριόν μου)
WTT Ps 62,3	אֲדֹהוּא צוּרִי וְיְשׁוּעָתִי מִשְׁגָּבִי לֹא אֶמּוֹט רַבָּה:	Oui, lui, il est mon roc <i>et mon salut</i> (LXX : σωτήρ μου) mon refuge, je ne vacillerai pas abondamment
WTT Ps 62,7	אֲדֹהוּא צוּרִי וְיְשׁוּעָתִי מִשְׁגָּבִי לֹא אֶמּוֹט:	Oui, lui, il est mon roc <i>et mon salut</i> (LXX : σωτήρ μου) mon refuge, je ne vacillerai pas
WTT Ps 62,8	עַל־אַלֹהִים יִשְׁעִי וּכְבוֹדִי צוּר־עֲנִי מַחֲסֵי בְּאֵלֹהִים:	Sur Dieu, <i>mon salut et ma gloire</i> le roc de ma force, mon refuge [est] en Dieu ¹³⁰⁵

¹²⁹⁹ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 220.

¹³⁰⁰ Je développe ici l’intuition de E. Cortese, qui parle d’un saut extraordinaire qui s’opère dans les Ps 15-23 : à travers la mort vers la résurrection. Cf. E. CORTESE, *La preghiera del Re ...*, p. 157.

¹³⁰¹ Cf. AUGUSTIN D’HIPHONE, *Discours sur les Psaumes*, t. 1, ..., p. 178.

¹³⁰² Sur ce Ps, cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 546-553 et G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 2, p. 243-259.

¹³⁰³ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 548.

¹³⁰⁴ « Le Dieu de l’Ancien Testament est un Dieu qui veut [...] par-dessus tout manifester sa présence afin de sauver l’homme. » Edmond JACOB, *Les thèmes essentiels d’une Théologie de l’Ancien Testament*, thèse présentée à la faculté de Théologie protestante, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1955, p. 26.

Les versets 3 et 7 sont presque identiques. La LXX a : « mon Dieu, *mon Sauveur*, mon Protecteur » ; dans le TM, aux versets 2, 3 et 7, on trouve le mot *ישועה*, et, au v. 8, le terme *ישע* associé à *כבוד*, « gloire ». Le psaume insiste sur cette réalité du salut et le psalmiste-David appelle Dieu : « mon salut », *ישעי*, mais aussi « mon Sauveur », *ὁ σωτήρ μου*, selon la traduction grecque (cf. *Ps LXX* 24,5 ; 26,1.9 ; 61,3.7 ; 64,6 ; 78,9).

Ravasi observe que le psaume s'ouvre avec une trame constituée de symboles militaires : si d'une part Dieu est comme un « roc » (vv. 3, 7, 8) sur lequel on peut se fonder de façon stable, d'autre part, Il est aussi appelé « le roc de ma force » (v. 8), *צור-עזי*, une chaîne construite suggérant l'image de refuge, de forteresse. Il est aussi un lieu sûr, un abri : le psalmiste ne pourra, donc, chanceler¹³⁰⁶. Dans nos versets, les termes « roc » et « salut », aux vv. 3 et 7, puis « salut » et « gloire », au v. 8, forment une hendiadys : « le roc sauve, le salut est glorieux¹³⁰⁷. » La force du psalmiste réside uniquement en son Dieu et, seulement en Dieu, demeurent son salut et sa gloire :

« La force du psalmiste est en Dieu. On peut se confier en lui de tout cœur alors que les humains ne sont que vanité. À cette vanité s'oppose la gloire ou le poids de Dieu. [...] Le poids de la gloire divine se communique au psalmiste (v. 8), il pèse beaucoup plus lourd que la vanité et le mensonge des hommes (v. 10)¹³⁰⁸. »

Voici un extrait du commentaire d'Augustin à ce verset :

« “J’attends de Dieu mon salut et ma gloire.” En Dieu je trouverai mon salut et ma gloire, j’y puiserai l’un et l’autre : le salut, parce que sa grâce me sépare des impies et me rend juste ; la gloire, parce qu’après m’avoir justifié, il me conduira à l’honneur des élus. En effet, “Dieu a appelé ceux qu’il a prédestinés” ; et pourquoi les a-t-il appelés ? Il a justifié ceux qu’il “a appelés, et ceux qu’il a justifiés, il les a comblés de gloire” [*Rm* 8,30]. La justification aboutit au salut, et la glorification à l’honneur éternel¹³⁰⁹. »

Ce psaume déborde de la présence de Dieu : le nom de Dieu, *אלהים*, se rencontre sept fois, aux vv. 2, 6, 8 (2x), 9, 12 (2x) et, dans la finale du cantique, apparaît la locution *אדני*, « mon Seigneur », qui est « associé », dans le verset, « à l’amour d’alliance¹³¹⁰ » (v. 13). À la fin du psaume, le psalmiste chante avec sûreté : la force est à Dieu et l’amour est au Seigneur. Il s’agit d’un hymne au Dieu qui sauve. Le salut vient de Lui, mais Il est « lui-même le salut¹³¹¹. » Le Seigneur est, en même temps, Sauveur et source de Salut et de Gloire pour ses créatures.

¹³⁰⁵ Pour la traduction de ces versets, cf. Vesco et Meschonnic.

¹³⁰⁶ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 2, p. 246-247.

¹³⁰⁷ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 549.

¹³⁰⁸ *Ibid.*, p. 548-549.

¹³⁰⁹ Cf. AUGUSTIN D’HIPHONE, *Discours sur les Psaumes*, t. 1, ..., p. 1098-1099.

¹³¹⁰ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 549.

¹³¹¹ *Ibid.*, p. 549.

- Ps 79,9 : aide-nous, Dieu de notre salut, à cause de la gloire de ton nom

Le Ps 79¹³¹², faisant partie du recueil d'Asaph¹³¹³ (Ps 73-83), ne parle pas du salut du messie, comme les psaumes analysés précédemment, mais plutôt du salut d'une collectivité humaine. Ce cantique reflète, en effet, une des composantes qui caractérisent les psaumes asaphites, très sensibles à la souffrance du peuple. Il s'agit d'une lamentation nationale commémorant la prise de Jérusalem par les troupes babyloniennes de Nabuchodonosor en 586 avant notre ère¹³¹⁴. Les ennemis ont souillé le temple et ont réduit la ville sainte à un tas de ruines (v. 1), le peuple est l'objet d'insulte, de dérision et de moquerie (v. 4). Le péché d'Israël est l'une des causes de cette catastrophe qui atteint le royaume de Juda et le psaume parle même des « fautes premières » des ancêtres (cf. v. 8).

Au centre de cette lamentation, un cri collectif s'élève vers le Seigneur invoqué en tant que « Dieu de notre salut » :

<p>WTT Ps 79,9</p> <p>עֲזֵרנוּ אֱלֹהֵי יִשְׁעֵנוּ עַל־דְּבַר כְּבוֹד־שִׁמְךָ וְהַצִּילנוּ וְכַפֵּר עַל־חַטֹּאתֵינוּ לְמַעַן שִׁמְךָ:</p>	<p>Aide-nous, <i>Dieu de notre salut</i>, selon <i>la gloire de ton nom</i> et délivre-nous, et fait l'expiation sur nos péchés à <i>cause de ton nom</i>.</p>
--	--

Dieu délivre et pardonne à cause de la gloire de son nom ; ce motif est la raison ultime de l'expiation des égarements du peuple. Un lien textuel intéressant est offert par deux versets tirés du prophète Jérémie :

*Nous connaissons, YHWH, nos méchancetés,
la faute de nos pères, car nous avons péché contre toi.
Ne nous rejette pas à cause de ton nom, n'avilis pas le trône de ta gloire¹³¹⁵,
souviens-toi, ne romps pas ton alliance avec nous (Jr 14,20-21).*

Le pardon de Dieu, associé à son salut, aura comme conséquence la reconstitution d'Israël comme nation libre et donc une louange renouvelée est adressée au Dieu d'Israël (v. 13). Dans le cas contraire, c'est-à-dire si le Seigneur ne libérait pas le peuple qui le sert, l'honneur de Dieu et la gloire

¹³¹² Pour un commentaire sur l'ensemble du psaume, cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 718-725; G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 2, p. 655-669.

¹³¹³ *1Ch* 16,37 mentionne Asaph et ses frères à qui David confie la tâche d'assurer le service devant l'arche de YHWH. On retrouve encore une mention de ce personnage en *1Ch* 25,9 et en *2Ch* 5,12.

¹³¹⁴ Pour le cadre chronologique du psaume, cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 2, p. 657-658.

¹³¹⁵ La chaîne construite כְּבוֹד כְּסֵא, « trône de gloire », est assez rare dans la Bible, on la rencontre pour la première fois dans le cantique d'Anne (*1S* 2,8), puis en *Is* 22,23 et *Jr* 14,21 et 17,12. En *Ez* 43,5-7, le Temple nouveau, rempli de la gloire de YHWH, sera le lieu de son trône, le lieu où le Seigneur posera la plante de ses pieds. La LXX traduira θρόνος δόξης, l'expression se retrouve sur les lèvres de Jésus pour indiquer le trône de gloire sur lequel siégera Fils de l'homme au moment de sa venue, lors du renouvellement de toutes choses (cf. *Mt* 19,28 et 25,31). Sur le sujet, cf. Sven TENGSTROM, « Les visions prophétiques du trône de Dieu et leur arrière-plan dans l'Ancien Testament », in Marc PHILONENKO, *Le Trône de Dieu*, « WUNT 69 », Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993, p. 28-99.

de son nom seraient remis en question¹³¹⁶. Le psalmiste engage, donc, le nom de Dieu et sa gloire dans son imploration demandant d'être sauvé des ennemis et implorant le pardon des fautes premières :

« Le psalmiste trouve la motivation d'une intervention divine salvatrice de Dieu dans la gloire du Nom divin (*Ps* 79,9 ; *Jr* 14,20-21) que les nations ignorent (v. 6). L'intervention libératrice de Dieu à l'égard de son peuple manifesterait aux nations ce qu'il est, un Dieu qui intervient, comme le signifie son Nom. Elle révélerait aussi à Israël que ses péchés sont pardonnés (v. 9)¹³¹⁷. »

La « gloire de son Nom » est, dans le psaume, un synonyme de la transcendance divine et de la présence salvifique du Seigneur. Dieu est, en quelque sorte, sommé d'intervenir, car les ennemis ont saccagé son propre domaine, son propre peuple, et ont blasphémé son nom en souillant le temple de sa sainteté. « Pour manifester aux nations qu'il existe, YHWH, Dieu de salut, se doit d'intervenir. Israël reste son peuple¹³¹⁸. »

Ce peuple, qui se présente comme « ton peuple » et se définit comme « les moutons de ton pâturage¹³¹⁹ » (v. 13), tout en vivant dans l'espérance et l'attente du salut, continuera à célébrer son Seigneur, pour toujours et de génération en génération, et à publier la louange de ce Dieu de gloire.

- *Ps* 85,10 : oui, proche... est son salut, pour que Gloire demeure en notre terre

Le *Ps* 85¹³²⁰, est un des onze psaumes attribués au fils de Coré¹³²¹, des lévites chantres qui probablement ont exercé leurs services au sanctuaire de Dan, puis à Jérusalem. Dans le Psautier, on rencontre, en effet, deux séries de psaumes attribués aux fils de Coré : *Ps* 42-49 et *Ps* 84-85 ; 87-88. Le *Ps* 84, qui fait partie du deuxième recueil et qui précède notre psaume, chante la nostalgie du temple et la joie du psalmiste d'habiter la maison de YHWH des armées. Le psaume invoque Dieu et lui de-

¹³¹⁶ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 2, p. 666-667 ; A. MAILLOT, A. LELIÈVRE, *Les Psaumes, traduction nouvelle et commentaire*, vol. 2, Genève, Labor et Fides, 1966, p. 180.

¹³¹⁷ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 723.

¹³¹⁸ Pour tout le paragraphe, cf. *Ibid.*, p. 724.

¹³¹⁹ *Ibid.*, p. 724.

¹³²⁰ Sur ce *Ps*, cf. *Ibid.*, p. 770-778 et G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 2, p. 757-772.

¹³²¹ La généalogie d'*Ex* 6,16-21 nous permet d'identifier Coré, dont le nom signifie « tête chauve » ; il serait le fils de Yischar, fils de Quehat, fils de Lévi (cf. aussi *Nb* 16,1 ; *1Ch* 6,7). Les Fils de Coré sont encore mentionnés en *Nb* 16,1-35 : lors d'une révolte contre Moïse et Aaron, ils sont engloutis par la terre qui s'ouvre sous leurs pieds. Dans ce texte de jugement, il est fait mention de la gloire de YHWH (v. 19). Les Fils de Coré sont les ancêtres des lévites coréïtes. D'autres passages bibliques ont fait mention (*Nb* 26,9-10 ; 26,58 ; *Si* 45,18-19) ; le livre des Chroniques décrit les fonctions liturgiques qu'ils exerçaient au temple de Jérusalem (*1Ch* 6,22 ; 9,19 ; 26,1.19 ; cf. aussi *2Ch* 20,19). Sur les deux recueils des Fils de Coré, cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 389-451 et 761-825.

mande de regarder le visage de son messie, « le roi à venir que l'on espère¹³²². » Au v. 12, nous rencontrons la mention de la gloire que le Seigneur offre avec sa grâce :

*Car YHWH, Dieu soleil¹³²³ et bouclier,
grâce et gloire donne, YHWH. (Ps 84,12)*

Le Ps 85, jouant sur la racine *שׁוּב*, « revenir », célèbre le « retour » de YHWH et le « retour » d'Israël. Ravasi souligne que ce psaume pourrait refléter deux moments de l'histoire postexilique du peuple : d'une part, la fin de l'oppression et de l'exil (vv.2-4), grâce à l'édit de Cyrus de 538 et, d'autre part, les difficultés de la reconstruction rendant moins glorieuse l'épopée de liberté, qui s'est ouverte après l'exil. Le psaume devient une sorte de parénèse, sur le modèle du Deuxième-Isaïe, afin que les Israélites reprennent l'élan et le courage, mais aussi l'espérance en un projet nouveau voulu par YHWH. On pourrait donc voir, dans ce psaume, la même dynamique que dans le message du Second Isaïe¹³²⁴, en considérant aussi les liens textuels existant entre cet hymne et le texte prophétique.

Au motif du « retour » du Seigneur et d'Israël le psalmiste a intimement tissé la thématique du « salut » qui revient à trois reprises dans cette prière : a) au v. 5, YHWH est invoqué comme « Dieu de notre salut », *יְשׁוּעָה לֵאלֹהֵינוּ*; b) au v. 8, une supplication, en construction chiasique, Lui est adressée : « fais-nous voir, YHWH, ton amour [*חַסְדְּךָ*] et ton salut [*יְשׁוּעָה*] donne-nous » ; c) au v. 10, le poète affirme que son salut [de YHWH], *יְשׁוּעָה*, est proche pour ceux qui craignent le Seigneur. Dans ce même verset, à ce leitmotiv du salut, le psalmiste relie la mention de la gloire. Déjà le psaume précédent a célébré le don de la « gloire », mais, ici, après avoir affirmé que YHWH a enlevé l'iniquité¹³²⁵ de son peuple et couvert tout leur péché (cf. v. 3), on atteste quelque chose de nouveau ; en effet, le terme *כְּבוֹד*, « Gloire », apparaît comme une personnalisation de YHWH lui-même.

Voici ces versets, si étonnants :

¹³²² Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 770.

¹³²³ C'est le seul endroit du TM où Dieu est appelé « soleil » (cf. *Ml* 3,20). Le *Tg*, la LXX et *Théo* traduisent : « car le Seigneur Dieu aime la miséricorde et la vérité », pour éviter, probablement, toute allusion au culte du soleil, caractéristique des religions du Proche-Orient ancien. Pour l'interprétation du terme « soleil » en tant que « bouclier en forme de soleil », ou comme terme d'architecture indiquant le « créneau » ou « merlon », cf. *Ibid.*, p. 769.

¹³²⁴ Pour ce paragraphe, cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 2, p. 762.

¹³²⁵ Vesco remarque à ce propos : « L'iniquité entraîne un lourd fardeau que le pécheur doit porter (*Lv* 5,1.17 ; 7,18 ; *Nb* 5,31) et qui est parfois trop lourd pour lui (*Gn* 4,13). Dieu a enlevé le poids de l'iniquité d'Israël comme le Serviteur désigné par Isaïe emporte ses maladies (*Is* 53,4). Enlever ou emporter le poids qu'entraîne le péché revient à pardonner, l'une des caractéristiques du Dieu biblique (*Ex* 32,32 ; 34,7 ; *Nb* 14,8 ; *Mi* 7,18). Le second verbe, « couvrir », *ksb* souvent utilisé en parallèle avec le premier (*Ps* 32,1.5) consiste à cacher, autrement dit à pardonner. » J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 774.

<p>WTT Ps 85,10-12 אָד קְרוֹב לִירְאָיו יִשְׁעוּ לְשֹׁבֵן כְּבוֹד בְּאַרְצָנוּ:</p>	<p>Oui, proche pour les craignants <i>son salut</i> pour que demeure <i>Gloire</i> sur notre terre</p>
<p>הַסֵּד־וְאֵמֶת נִפְגְּשׁוּ צְדָק וְשָׁלוֹם נִשְׁקוּ:</p>	<p><i>Amour et Vérité</i> se sont rencontrées <i>Justice et Paix</i> se sont embrassées</p>
<p>אֵמֶת מֵאֶרֶץ תִּצְמַח וְצְדָק מִשָּׁמַיִם נִשְׁקָף:</p>	<p><i>Vérité</i> de terre germera et <i>Justice</i> des cieus se penchera</p>

Dans ce cantique, le psalmiste emploie plusieurs paires de mots. On peut remarquer dans la première partie : « iniquité et péché » (v. 3), « fureur et colère » (v. 4b), et, dans la deuxième partie, « amour et salut » (v.8), « salut et gloire » (v. 10), « amour et vérité » (v. 11a), « justice et paix » (v. 11b). Le mot « gloire » n'a pas d'article, comme les termes suivants, presque pour indiquer une personnification de toutes ses réalités, qui « symbolisent la venue des bénédictions que Dieu apportera¹³²⁶ » dans son action de revenir. Le terme כְּבוֹד semble désigner, ici, la « gloire de Dieu », c'est-à-dire Dieu lui-même ; la version syriaque le précisera en traduisant « *sa gloire*¹³²⁷ » :

« “Gloire”, sans article, est ici personnifiée. [...] La gloire de Dieu est associée à sa manifestation. Elle inspire le respect et la crainte. Elle manifeste la présence réelle de Dieu. Cette gloire qui demeure dans le temple (*Ps* 26,8 ; 63,3 ; *IR* 8,11) se manifeste dans le monde entier (*Ps* 19,2 ; 57,6.12). Elle peut quitter le temple (*Ez* 10,18 ; 11,22) ou y retourner (*Ez* 43,4), symbolisant ainsi l'absence ou la présence de Dieu. La gloire de Dieu est à la fois la sainteté divine et le pouvoir qu'elle manifeste. Le *Ps* 85 souhaite le retour de la gloire de Dieu sur terre en laquelle il se plaît (v. 2) et où il a fait revenir son peuple. Dieu sera présent avec lui¹³²⁸. »

À la proximité du salut de Dieu est liée l'espérance que Gloire *demeurera* encore sur « notre terre¹³²⁹ » : l'emploi de la racine שָׁבַן, « demeurer », renvoie le lecteur à la tente de la rencontre. Sur elle, au temps du désert, la gloire de YHWH a demeuré, en accompagnant les fils d'Israël dans toutes leurs étapes. Mais pour que Gloire réside à nouveau sur la terre, il est essentiel qu'Amour et Vérité se rencontrent et que Justice et Paix s'embrassent. La paire de mots « Amour et Vérité », en hébreu הַסֵּד־וְאֵמֶת, se rencontre en *Ex* 34,6 lors du passage du Seigneur, après que Moïse a demandé à voir sa gloire. Elle se rencontre également en d'autres psaumes : 25,10 ; 61,8 ; 86,15 ; 89,15 et 117,12, alors que la locution « Justice et Paix », צְדָק וְשָׁלוֹם, étant unique, ne se retrouve qu'ici. Le v. 12, affirme que *Vérité germera de la terre* et que *Justice se penchera des cieus*, suggérant ainsi que la bénédiction du Seigneur, destinée à « notre terre », atteint des dimensions universelles, car elle s'élargit au

¹³²⁶ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 776.

¹³²⁷ *Ibid.*, p. 776.

¹³²⁸ *Ibid.*, p. 776.

¹³²⁹ Cf. *Lc* 2,32 et *Jn* 1,14.

cosmos tout entier : « Ciel et terre se rejoindront. La relation droite de l'homme avec Dieu a pour résultat d'assurer l'harmonie entre l'homme et la nature, entre la terre et les cieux (*Is* 45,8)¹³³⁰. »

Au retour de Gloire, Vérité *germera* de la terre. Dans les Psaumes, on compte 5 occurrences de la racine קמץ , « germer, pousser », d'où vient aussi le mot קמץ , « germe, pousse, végétation » ; la racine est employée au sens premier, mais aussi dans un sens métaphorique : si le Dieu de notre salut bénit le germe de la terre (*Ps* 65,11) et YHWH, revêtu de splendeur et d'éclat, fait germer l'herbe pour le bétail (*Ps* 104,1) et sur les montagnes (*Ps* 147,8), Il fera également germer à Sion la corne de David¹³³¹ (*Ps* 137,17). Notre psaume affirme que lorsque *Gloire demeurera sur notre terre, Vérité de la terre germera* et Justice se penchera des cieux. En *Is* 58,8, nous retrouvons la même forme verbale, קמץ , « germera », un inaccompli du *qal* à la 3^{ème} personne du féminin ; ce verset du prophète¹³³² est très proche de notre psaume :

*Alors jaillira comme l'aube ta lumière et ta guérison rapidement germera
et ira devant toi ta justice et la gloire de YHWH te suivra.*

Le *Ps* 85 annonce, en définitive, une grande joie : le Seigneur reviendra à Sion avec sa gloire et Il demeurera, à nouveau, au milieu de son peuple. Un motif semblable se retrouve chez Isaïe¹³³³, confirmant encore une fois les liens textuels entre ces deux textes bibliques ; le prophète s'adresse à la ville de Jérusalem :

*Lève-toi, brille, oui est venue ta lumière et la gloire de YHWH sur toi a surgi.
Oui, voici l'obscurité couvre la terre et des ténèbres les peuples,
Mais sur toi surgit YHWH et sa gloire, sur toi Il se laisse voir. (*Is* 60,1-2).*

¹³³⁰ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 776-777.

¹³³¹ Isaïe annoncera l'avènement du germe de YHWH qui sera éclat et gloire (cf. *Is* 4,2) pour les rescapés d'Israël ; ce germe est le fils de David, comparé à une pousse jaillissant d'une vieille racine ; Jérémie parle d'un germe juste que le Seigneur suscitera pour David (*Jr* 23,5), il sera un « germe de justice » (*Jr* 33,15) ; Zacharie parle d'un serviteur de YHWH qui s'appelle « Germe » (*Zc* 3,8), « sous ses pas tout germera et il construira le Temple du Seigneur » (6,12). Sur l'interprétation du mot « germe » en *Is* 4,2, cf. la conférence de Philippe HADDAD, *Jérusalem consolée par Isaïe*, au lien suivant : http://www.akadem.org/sommaire/cours/jerusalem-dans-le-discours-des-prophetes/jerusalem-consolee-par-isaie-28-02-2006-6617_4299.php

¹³³² Ravasi, qui a bien remarqué ce lien textuel avec le livre d'Isaïe, commente ainsi le retour de Gloire sur la terre : « Ritorna a Gerusalemme la gloria di Jahweh (v. 10), cioè la sua *Šekinah* nel tempio e a questo ritorno "teologico" deve corrispondere il "ritorno" umano della conversione con tutto il cuore (v. 9). Nasce così un mondo nuovo in cui l'amore appassionato di Dio e la sua fedeltà si abbracciano, la giustizia e la pace si baciano, la verità germoglia come in una rinnovata primavera e la giustizia si affaccia dal cielo per iniziare il suo cammino sulla terra assieme alla salvezza: "davanti a te camminerà la giustizia, la gloria di Jahweh ti seguirà" (*Is* 58,8). » G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 2, p. 760. Cf. aussi *Is* 32,16-17 et 59,11-15 ; sur ces deux derniers textes, cf. L. ALONSO SCHÖKEL, C. CARNITI, *I Salmi*, t. 2, ..., p. 188.

¹³³³ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 2, p. 772.

Pour conclure notre enquête sur le *Ps* 85, nous pouvons affirmer qu'« Amour et Vérité » avec « Justice et Paix », personnifiées elles aussi, semblent constituer le cortège de « Gloire » au moment de son retour en Sion. Vesco commente ainsi :

« Justice, comme un héraut, précède la venue de Dieu. Elle prépare le chemin sur lequel Dieu arrivera. Gloire de Dieu habitera la terre de son peuple. Amour, Vérité, Justice et Paix seront les effets de cette présence divine au milieu de son peuple. Ces attributs divins communiqués à l'homme assureront une harmonie universelle. Ils apporteront la bénédiction dont les récoltes abondantes sont le signe. Le visage de Dieu apparaîtra, précédé de la justice qui lui a préparé le chemin. Dieu viendra lui-même rencontrer son peuple¹³³⁴. »

Alonso-Schökel pense que le psaume fait allusion à un retour de la gloire au temple hiérosolymitain:

« Gloria prende residenza nella nostra terra : si allude al tempio? Crediamo di sì. Infatti, benché il verbo *škn* non si predichi altre volte della Gloria, si predica frequentemente di *Yhwh*, il suo tempio e *mškn* e più tardi la sua presenza si chiamerà *škynh*. Crediamo che la frase debba essere intesa sullo sfondo di *Ez* 10 e 23: la Gloria, che un giorno si allontanò dal tempio e da Gerusalemme, nel futuro ritorna ed entra nel tempio; il finale del libro (*Ez* 48,35) suona così : “da allora la città si chiamerà : Il Signore è lì”. Nel dire “la nostra terra”, invece di menzionare il tempio, probabilmente si dà ad intendere che resta consacrato tutto il territorio¹³³⁵. »

À notre avis, il faut prendre au sérieux ce que le psalmiste dit lorsqu'il affirme que Gloire demeurera « sur notre terre », בְּאַרְצֵנוּ, n'excluant pas, cependant, sa présence mystérieuse au temple de Dieu à Jérusalem. Le כְּבוֹד, dans ce psaume, apparaît presque comme une hypostase de Dieu. Marco Nobile, après avoir souligné l'aspect fonctionnel de la gloire de YHWH, se manifestant dans le fait d'accompagner le peuple au temps de l'exode, se demande ce qu'est cette gloire de Dieu et parle d'une gloire « corposa », qui a un corps dense et substantiel ; cette gloire est resplendissante :

« Nei passi successivi e lungo tutta la storia della salvezza, essa è un soggetto che sta per Dio stesso. Essa è dotata in certo qual modo di personalità, come si può vedere in Ezechiele. Certo l'origine culturale della figura è antica, come già detto, ed è altrettanto spiegabile l'uso che se ne fa al fine di creare una mediazione tra il Dio trascendente e lo scenario terreno. Ma, appunto, questa gloria corposa e splendente, che dà il segnale di partenza o di sosta alle tribù d'Israele all'epoca dell'esodo (cfr. *Es* 40,35-38) o che prende l'iniziativa di abbandonare la sua dimora ritenuta perenne (cfr. *IRe* 8,13) durante la storia della monarchia e di ritornarvi al momento della creazione di una nuova realtà escatologica (cfr. *Ez* 8-11; 43,1-5), non è una mera metafora. Il testo dà sostanza e personalità all'immagine¹³³⁶. »

L'annonce que Gloire, en tant que réalité substantielle et personnelle, habitera sur la terre des hommes, avec tout le cortège des vertus divines, qui fondent ainsi un monde restauré, c'est aussi la

¹³³⁴ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 777.

¹³³⁵ L. ALONSO SCHÖKEL, C. CARNITI, *I Salmi*, t. 2, ..., p. 189.

¹³³⁶ Cf. M. NOBILE, « Gloria », ..., p. 641.

bonne nouvelle proclamant que le salut de Dieu¹³³⁷ est désormais proche de ceux qui l'aiment. On peut voir, dans ce verset du psaume, l'amorce du mouvement d'incarnation, intimement lié à la réalité de la Gloire, qui, dès le récit exodique, se fait proche, descend, pour demeurer au milieu du peuple d'Israël. Ce mouvement trouvera son plein accomplissement dans le prologue de l'évangéliste Jean annonçant l'incarnation du Fils éternel, gloire du Père :

*Et le Verbe s'est fait chair
et il habita sous la tente parmi nous¹³³⁸,
et nous avons vu sa gloire,
gloire comme d'un Fils unique du Père,
plein de grâce et de vérité. (Jn 1,14)*

Gloire du Nom ou Nom de la Gloire ?

Dans l'antiquité et dans la Bible, le nom d'un homme exprime l'identité profonde de la personne qui le porte : « la gloire du nom est celle de son porteur, le déshonneur du nom est la perte de la dignité de celui qui en est revêtu¹³³⁹. » Souvent, YHWH modifie ou donne un nouveau nom à un homme (cf. Abram/Abraham, Jacob/Israël). Le changement de nom signifie un engagement à suivre le Seigneur sur le chemin de vie et salut, qui conduit l' élu à la communion avec Dieu.

Le Dieu d'Israël aussi a un Nom. Ce Nom¹³⁴⁰, qui au commencement de la Bible est entouré de mystère, ce Nom merveilleux et inaccessible à l'homme (*Gn 32,30s ; Jg 13,18*), a été révélé à Moïse lors de la première théophanie décrite en *Ex 3*. Ce Nom révélé est d'emblée « le signe d'une présence active et salvatrice ». Le Nom est révélé lors d'« une épiphanie de Dieu ». Le texte exodique, en effet, nous fait assister à la « révélation d'un mystère » et à la « manifestation d'une présence¹³⁴¹. »

Comme l'affirme Bernard Renaud, le « livre des Psaumes témoigne d'une théologie du Nom, plus exactement d'une théologie de l'invocation du Nom en réponse à sa révélation par Dieu. » Le Psautier est tout entier traversé par cette « théologie du Nom », qui « se reflète dans les deux pôles fondamentaux de la prière psalmique : la louange et la supplication¹³⁴². » Le *Ps 8*, dont il a été question plus haut, est, par exemple, une véritable célébration du Nom de YHWH. Le terme hébreu

¹³³⁷ Il est intéressant que la finale de l'évangile de Marc, texte court, invite à proclamer le salut éternel de Dieu qui s'est réalisé dans le Christ : « Après cela, Jésus lui-même, depuis l'orient et jusqu'au couchant, envoya par eux la sainte et incorruptible proclamation de l'éternel salut, amen. »

¹³³⁸ Je remercie le Prof. Christophe Rico de m'avoir signalé que l'expression grecque *ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* signifie « *il habita sous la tente parmi nous* » et non pas « *il a planté sa tente parmi nous* », en dépit de certaines traductions en vogue.

¹³³⁹ Cf. H. ALFEYEV, *Le Nom grand et glorieux ...*, p. 14.

¹³⁴⁰ Sur la thématique du Nom, je renvoie à l'étude de B. RENAUD, « *Proche est ton Nom* ».

¹³⁴¹ *Ibid.*, p. 8.

¹³⁴² *Ibid.*, p. 111 et 112.

ַשׁ, « Nom », va devenir synonyme de Dieu et sera employé par les auteurs bibliques pour désigner de façon absolue YHWH, le Seigneur¹³⁴³.

En plusieurs psaumes, comme nous l'avons déjà signalé dans l'étude sémantique, la thématique du Nom est étroitement liée à celle de la gloire¹³⁴⁴. Ce mouvement se rencontre déjà dans le récit *IR* 8,10-43 qui établit un lien remarquable entre le Temple, la Gloire divine et le Nom du Seigneur :

« Tandis que la gloire de Dieu apparaît comme l'expérience de la présence divine ressentie par ceux qui visitent le Temple, le nom de Dieu est d'une certaine façon l'expression concentrée de cette gloire, son sommet et son point culminant. La gloire divine agit dans et par le nom de Dieu. Nous trouvons ici la même approche que dans le récit de la manifestation de Dieu à Moïse au Sinai¹³⁴⁵. »

Le Temple salomonien était un sanctuaire construit pour le Nom du Seigneur (*IR* 8,17.19-20) ; il s'agit là d'une affirmation du Seigneur lui-même : ׀ַשׁ, « là sera mon Nom » (cf. *IR* 8,16.29 ; 9,3) et on sait que « l'activité du Temple de Salomon tournait autour de la vénération du nom de Dieu¹³⁴⁶. » Ce culte, donné au Nom du Seigneur au temple hiérosolymitain, aura son influence sur la louange d'Israël qui s'exprimera dans les psaumes. Dans ces hymnes, le Nom de YHWH « est qualifié de grand, de glorieux, de saint, de redoutable, y apparaît comme objet d'amour, de louange, de glorification, de vénération, d'espoir et de crainte¹³⁴⁷. » Nous avons vu, en *Ps* 79,9, la demande de délivrance que les Israélites adressent au « Dieu de notre salut », אֱלֹהֵי יִשְׁעֵנוּ, « pour la gloire de ton Nom », עַל־דָּבַר כְּבוֹד־שְׁמֶךָ. En effet, le Nom même de YHWH « atteste une présence salvifique » : le Seigneur descend pour délivrer (cf. *Ex* 3,8). Si YHWH, comme nous avons vu plus haut, est Sauveur et Salut, son Nom même est « riche d'une promesse de salut¹³⁴⁸. »

Le psalmiste exhorte à donner à YHWH כְּבוֹד־שְׁמוֹ, « la gloire de son Nom » (*Ps* 29,2 ; 96,8), ou encore à la psalmodier : זַמְרוּ כְּבוֹד־שְׁמוֹ, (66,2). Nous allons nous intéresser, dans la suite de notre enquête, à deux psaumes : au *Ps* 72, qui invite à bénir le Nom de sa gloire, et au *Ps* 113 qui célèbre l'éminence du Nom de YHWH et de sa Gloire. En effet, comme le signale Alfeyev, le nom de YHWH est « perçu comme le sommet de la révélation de la gloire divine, point de rencontre entre Dieu et

¹³⁴³ Sur ce point cf. H. ALFEYEV, *Le Nom grand et glorieux ...*, p. 23.

¹³⁴⁴ Le rapprochement entre le Nom du Seigneur et sa Gloire apparaît déjà en *Is* 42,8 et 43,7, où sont désignés, respectivement, le Nom et la gloire de YHWH, puis ses fils et ses filles, créés pour la gloire de Dieu et marqués de son Nom.

¹³⁴⁵ Cf. H. ALFEYEV, *Le Nom grand et glorieux ...*, p. 26.

¹³⁴⁶ *Ibid.*, p. 26.

¹³⁴⁷ *Ibid.*, p. 26-27.

¹³⁴⁸ B. RENAUD, « *Proche est ton Nom* », ..., p. 39.

l'homme¹³⁴⁹. » Balthasar signale, lui aussi, le lien très étroit existant entre le Nom du Seigneur et sa Gloire ; pour le Nom, ainsi que pour la sainteté, il parle de « circumcession » avec la gloire :

« Le nom (*šem*) en tant que ce qui est manifeste de Dieu peut maintenant d'une part devenir le concept de rechange pour Dieu lui-même, d'autre part être employé à la place de la "parole" de Dieu. Or par là le "nom" lui aussi entre en circumcession avec la "gloire" : objectivement, pour autant qu'il est ce par quoi Dieu se manifeste dans le monde comme Seigneur puissant et magnifique ; subjectivement, du fait que l'homme qui connaît le nom de Dieu l'invoque, s'abrite en lui (*Ps* 124,8), glorifie Dieu justement dans son nom (*Ps* 86,9.12). [...]

La pénétration réciproque de la "sainteté", du "nom", et de la "gloire" se maintiendra dans le Nouveau Testament, où la tâche de Jésus se résume dans la glorification du nom du Père (*Jn* 12,28 ; 17,4.26), où il met sur les lèvres des siens la prière pour la sanctification du même nom (*Mt* 6,9 ; cf. *Is* 29,23), tandis que Marie, reprenant le *Ps* 111,9, célèbre la sainteté du nom du Seigneur (*Lc* 1,49)¹³⁵⁰. »

- *Ps* 72,19 : et béni soit le Nom de sa gloire, pour toujours

Si plusieurs psaumes invoquent ou chantent la gloire du Nom, c'est-à-dire la gloire de YHWH (*Ps* 66,2 ; *Ps* 79,9 ; 96,8), la finale du *Ps* 72¹³⁵¹ proclame une bénédiction éternelle adressée au « nom » de sa gloire. Le psaume, qui est « à la fois prière, prophétie, portrait et bénédiction¹³⁵² », semble poser une énigme et la question que nous aimerions résoudre, dans ces pages, est la suivante : la gloire de YHWH a-t-elle un nom, comme ce psaume semble-t-il le suggérer ?

Le colophon, c'est-à-dire la note conclusive au psaume, attribue ce cantique à David : « *Sont terminées les prières de David, fils de Jessé* » (v. 20). Cette précision fait de ce psaume, dédié à Salomon (cf. v. 1), une prière de David « pour », « à propos de » Salomon¹³⁵³. La figure idéalisée de ce roi devient, dans cet hymne, « le modèle du messie¹³⁵⁴. » En effet, le psaume ouvre ses horizons au cosmos et à une figure royale aux contours exceptionnels et mystérieux¹³⁵⁵.

L'hymne décrit tout premièrement la fonction royale du roi en tant que « père » de son peuple : il fera droit aux pauvres et sauvera le fils de l'indigent (v. 4) ; il aura pitié du faible et protégera la vie

¹³⁴⁹ Cf. H. ALFEYEV, *Le Nom grand et glorieux ...*, p. 29.

¹³⁵⁰ H. U. VON BALTHASAR, *La gloire et la Croix, ..., Ancienne Alliance, ...*, p. 61-62.

¹³⁵¹ Pour le *Ps* 72, cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 628-640 et G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 2, p. 463-488 ; R. ALTER, « Formes de foi dans les Psaumes », *L'art de la poésie biblique, ...*, p. 178-183. On attribue, en général, à ce psaume une date tardive, le situant dans un contexte historique proche des Deuxième et Troisième Isaïe.

¹³⁵² Cf. R. ALTER, « Formes de foi dans les Psaumes », *L'art de la poésie biblique, ...*, p. 180.

¹³⁵³ La LXX a traduit ainsi le titre du *Ps* 72 : « Pour la fin. Pour Salomon. Psaume de David ». Sur ce point, cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 628.

¹³⁵⁴ *Ibid.*, p. 628.

¹³⁵⁵ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 2, p. 464 ; et sur la datation du psaume à une époque préexilique ou postexilique, cf. p. 467.

des pauvres (v. 13). Le roi-messie assume, donc, la défense de tout homme démuné. Puis le psalmiste brosse la majesté éternelle de ce souverain, qui sera craint et honoré, de génération en génération, par tous les rois et les nations de la terre qui se prosterneront devant lui et le serviront (v. 11). Ce roi, qui descendra comme la pluie pour arroser la terre (v. 6), bourgeonnera comme un juste¹³⁵⁶ apportant une abondance de paix (v. 7) et une abondance de froment et de fruits sur la terre (v. 16). Dans ce psaume, en effet, comme le souligne Ravasi, espace et temps, nature et société, cosmos et histoire, sont ramenés vers ce centre constitué par le roi-messie, qui est la racine de la paix messianique et du monde nouveau qui va germer¹³⁵⁷. En effet, le cantique « suggère clairement que l’univers tout entier sera soumis au roi futur¹³⁵⁸. » L’hymne est un crescendo culminant dans l’acclamation finale, une grandiose bénédiction¹³⁵⁹, adressée au roi-messie et à YHWH, le Dieu d’Israël :

<p>WTT Ps 72,17-19</p> <p>יְהִי שֵׁמוֹ לְעוֹלָם לְפָנֵי-שֶׁמֶשׁ (יִנּוֹן) [יְנִי] שֵׁמוֹ וַיִּתְבָּרְכוּ בּוֹ כָּל-גּוֹיִם יֵאָשְׁרוּהוּ:</p>	<p>Son nom sera pour toujours devant le soleil, à perpétuité [Yinnôn] son nom¹³⁶⁰, et elles seront bénies en lui, toutes les nations le déclareront heureux.</p>
<p>בְּרִוּדָּהּ יְהוָה אֱלֹהִים אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל עֲשֵׂה נִפְלְאוֹת לְבָדּוּדָהּ:</p>	<p>Béni YHWH Elohim, le Dieu d’Israël, faiseur de merveilles, lui seul.</p>
<p>וּבְרִוּדָּהּ שֵׁם כְּבוֹדוֹ לְעוֹלָם וַיִּמְלֵא כְבוֹדוֹ אֶת-כָּל הָאָרֶץ אָמֵן וְאָמֵן:</p>	<p>Et béni le nom de sa gloire pour toujours et est remplie de sa gloire toute la terre, amen, amen.</p>

Le v. 17 signale l’éternité, la perpétuité¹³⁶¹, du nom du messie et on peut remarquer, avec Ravasi, l’assonance¹³⁶² entre שֵׁם, « nom » et שֶׁמֶשׁ, « soleil ». Apparaît, dans ce verset, le terme יִנּוֹן, qui a été interprété différemment par les divers traducteurs. Voici le résumé de la question, offert par Ravasi :

« Il nome, cioè la persona stessa del sovrano, è grande nello snodarsi del tempo perché esso sfida i secoli secondo il modulo dell’immortalità mnemonica [...]. Anzi prosegue il poeta “il suo nome *jinnôn* come il sole” [...]. Il vocabolo del TM è un po’ misterioso. I LXX, il Tar-

¹³⁵⁶ Cf. le texte parallèle de 2S 23,3-4.

¹³⁵⁷ Sur ce point, cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 2, p. 470-474.

¹³⁵⁸ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 636.

¹³⁵⁹ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 2, p. 487.

¹³⁶⁰ Je reprends en partie la traduction de Meschonnic, qui commente ainsi son choix : « “à perpétuité”, je traduit le *qeri*, forme passive, *yinon*, “il est perpétué”, le *ketiv*, *yinin*, signifiant “son nom engendrera une descendance”. Chouraqui l’a pris pour un nom propre : “Inôn est son nom”. Il est le seul. » H. MESCHONNIC, *Gloires, ...*, note à 72,17, p. 463.

¹³⁶¹ « Dans le Ps 72, 5.7 la traduction de la LXX insiste sur l’éternité du roi-Messie : “Il demeurera de génération en génération.” » J.-L. VESCO, *Le psautier de Jésus*, t. 1, ..., p. 17.

¹³⁶² Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 2, p. 487.

gum e Gerolamo l'hanno corretto in *jikkôn*, “permanga, sia stabile (come il sole)”. Il Talmud l'ha preso nientemeno che per un nome proprio messianico ma ne ha anche spiegata la radicale: “Il suo nome è *Jnnon*. Perché si chiama *Jnnon*? Perché egli farà che *fioriscano* coloro che dormono nella polvere”. Il verbo *njn* suppone il simbolo del germoglio, un motivo che è da collegare alla discendenza, agli eredi maschi del re secondo lo schema dell'immortalità nella memoria, a cui abbiamo accennato, ma anche è da interpretare nella lettura messianica secondo la celebre metafora del “germoglio” (*Is* 4,2; 11,1; *Ger* 23,5; 33,15; *Za* 6,12). Si intravede così in forma chiara la possibilità di una duplice ermeneutica, regale e messianica. Tra l'altro si sviluppa l'immagine vegetale del versetto precedente¹³⁶³.»

Les commentateurs médiévaux, David Qimhi, Ibn Ezra, Rachi, retiennent eux-aussi que le *Ps* 72 est une annonce du Messie à venir. Commentant le passage de *Mi* 5,1 – « et ses origines remontent aux temps anciens » – Rachi évoque le *Ps* 72,17 et interprète ainsi : « *Avant la naissance du soleil, son nom a été l'Engendré.* » La tradition rabbinique, différemment de la tradition chrétienne affirmant que le messie est engendré de toute éternité, se limite à attester que « le nom du messie a été prononcé avant sa naissance ou avant la création du monde. » Et l'ouvrage haggadique *Pirqué de Rabbi Éliezer*, remontant à la première moitié du VII^e siècle, explique ainsi le nom de *Yinnôn* : « Parce qu'il réveillera hors de la poussière de la terre ceux qui dorment à Hébron, c'est pourquoi son nom est *Yinnôn*, car il est dit : Avant le soleil son nom est *Yinnôn*¹³⁶⁴. »

Dans le Talmud de Babylone, une place très significative est accordée au personnage du Messie¹³⁶⁵. Nous nous limitons à des passages intéressants pour notre propos. Le traité *Baba Batra* 75b affirme que trois êtres seront appelés du Nom de Dieu : les justes, le Messie et la ville de Jérusalem. Dans le traité *Sanhédrin* 98b, quatre noms sont donnés au Messie : *Shilo*, « pacifique » (*Gn* 49,10), *Yinon*, « celui qui fait fleurir la justice » (*Ps* 72,17), *Hanina*, « pitié » (*Jr* 16,13), *Menahem*, « consolateur » (*Lm* 1,16). Vesco souligne que ces « quatre noms forment l'anagramme hébraïque de *mshyh*, messie¹³⁶⁶. » En *Pesahim* 54a et *Nedarim* 39b, il est dit que le nom du Messie « est l'une des sept réalités créées avant la création du monde avec la Tôrah, le Repentir, le Jardin d'Éden, la Géhenne, le Trône de Gloire, et le Temple¹³⁶⁷. »

Les versets 18-19 clôturent ce cantique, dédié à Salomon, par une double bénédiction solennelle : a) une bénédiction adressée à YHWH, le Dieu d'Israël, le seul qui accomplit des prodiges et qui réalise le salut, et b) une bénédiction célébrant le Nom de sa Gloire. Nous avons vu qu'au verset précédent, il a été question du nom du Messie : un nom éternel, un nom existant avant le soleil,

¹³⁶³ *Ibid.*, p. 487.

¹³⁶⁴ Pour tout ce paragraphe, cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, note 1, p. 640.

¹³⁶⁵ Sur le sujet, cf. ID., *Le psautier de Jésus*, t. 1, ..., p. 26-29.

¹³⁶⁶ *Ibid.*, p. 27.

¹³⁶⁷ *Ibid.*, p. 28.

un nom dans lequel seront bénies toutes les nations de la terre. Voilà pourquoi, on pourrait énoncer l'hypothèse suivante : la double bénédiction des versets successifs s'adresse respectivement à YHWH et au Nom du Messie, en tant que représentant de la gloire de Dieu sur terre.

Dans plusieurs psaumes, il est question de donner à YHWH « la gloire de son nom » (*Ps* 29,2 ; 96,8), de chanter cette gloire (66,2), de secourir en raison de la gloire de ce Nom (79,9), ou encore de « glorifier le nom » du Seigneur (86,9.12). Mais l'expression « le nom de sa gloire » semble être plus énigmatique. Si, d'une part, la locution כְּבוֹד־שְׁמוֹ, « la gloire de son nom », associant étroitement le Nom à la Gloire, indique la gloire du tétragramme sacré, le Nom du Dieu d'Israël, d'autre part, la chaîne construite שֵׁם כְּבוֹדוֹ, « le nom de sa gloire », formulation unique dans le TM, semble postuler une question : la gloire a-t-elle un nom ? S'agit-il, comme le psaume semble l'indiquer, du nom du Messie ?

La LXX traduit cette locution : τὸ ὄνομα τῆς δόξης αὐτοῦ ; cette même expression se retrouve en *IM* 14,10, où il est question de la gloire du grand-prêtre Simon, fondateur de la dynastie asmonéenne : il s'agit, ici, de la gloire d'un homme qui œuvra pour le bien de son peuple (*IM* 14,4), en fournissant les villes en vivres et en les fortifiant, si bien que « le nom de sa gloire parvint jusqu'aux extrémités de la terre ». Un texte du prophète Michée, présentant Celui qui dominera sur Israël, se révèle très intéressant pour notre propos, car il parle d'un Messie à venir qui gouvernera par la majesté du nom du Seigneur :

<p>^{WTT} Mi 5,3</p> <p style="text-align: center;">וְעָמַד וְרָעָה בְּעֵז יְהוָה בְּגִאֲזוֹן שֵׁם יְהוָה אֱלֹהָיו וַיֵּשְׁבוּ כִּי־עַתָּה יִגְדַּל עַד־אַפְסֵי־אָרֶץ:</p>	<p>Il se dressera, il fera paître (son troupeau) par la puissance de YHWH, <i>par la majesté du nom de YHWH</i> son Dieu. Ils s'établiront, car alors il sera grand jusqu'aux extrémités du pays.</p>
---	---

La LXX traduit l'expression בְּגִאֲזוֹן שֵׁם יְהוָה אֱלֹהָיו, καὶ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ ὀνόματος κυρίου τοῦ θεοῦ. Encore une foi, le terme גִּאֲזוֹן est rendu en grec par δόξα. Le Messie à venir de Michée fera paître le peuple par la gloire du Nom du Seigneur.

Un passage de Daniel grec, *Dn* 3,52, offre une formulation très proche de la finale du *Ps* 72. Il s'agit probablement d'un emprunt textuel. Ici, comme dans le psaume, il s'agit d'une double bénédiction destinée à YHWH, Dieu des pères, et au saint Nom de sa gloire :

<p>Dn 3,52 εὐλογητὸς εἶ κύριε ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν καὶ αἰνετὸς καὶ ὑπερυψούμενος εἰς τοὺς αἰῶνας καὶ εὐλογημένον τὸ ὄνομα τῆς δόξης σου τὸ ἅγιον καὶ ὑπεραινέτον καὶ ὑπερυψωμένον εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας</p>	<p>^{TOB} Dn (grec) 3,52 Béni sois-tu, Seigneur, Dieu de nos pères, et loué et <i>exalté</i> à jamais! Et béni soit <i>le saint nom de ta gloire</i> loué soit-il et <i>exalté</i> dans tous les siècles.</p>
---	---

Le Seigneur, dans ce texte du prophète Daniel, est sublimement « exalté » ; la *Vg* a rendu le verbe grec par « *superexaltatus* » ; il en va de même pour le saint Nom de sa gloire. Le verbe ὑπερυψόω, présent deux fois dans ce passage pour dire la super-exaltation du Seigneur et du Nom de sa Gloire, sera employé dans l’hymne aux Philippiciens (cf. *Ph* 2,9) pour exprimer l’indicible, c’est-à-dire l’exaltation suprême de Jésus, qui s’est abaissé jusqu’à la mort sur une croix, et l’attribution du Nom, au dessus de tous les noms, au Messie serviteur. L’hymne exprime un fort contraste : l’humiliation volontaire du Christ préexistant, suivie d’une glorification et d’une exaltation sans pareille. Jésus, le Christ, est confessé comme Seigneur par tout homme et sur la terre, à la gloire de Dieu le Père¹³⁶⁸.

À la lumière de ces divers liens textuels, notre hypothèse nous semble fondée. Retenons donc que le *Ps* 72,19, tout en chantant la gloire de YHWH, pourrait indiquer, d’une façon voilée, le nom de gloire du Messie, dont la terre entière est remplie. Ravasi commente ainsi ce verset :

« La seconda benedizione (v. 19), reiterativa, esalta il “nome” (*Sal* 8,2; 20,2), cioè la realtà personale di Dio, e la sua “gloria”, cioè la sua rivelazione che ricopre tutte le dimensioni del tempo (*’ôlam*) e dello spazio (“tutta la terra”). Questa “pienezza” universale della gloria divina (*Sal* 4,3; 8,6; 19,2; *Nm* 14,21; *Is* 6,3) è la radice della pienezza universale del re-messia cantata nell’inno regale precedente¹³⁶⁹. »

Un double *Amen*, qui est la caractéristique des doxologies finales des divers livres du recueil (41,14 ; 72,19 ; 89,53), clôt ce dernier psaume du deuxième livre, qui dévoile la figure du Messie à venir : « un roi idéal, un messie capable de racheter Israël humilié¹³⁷⁰. »

- *Ps* 113,3-4 : loué est le Nom de YHWH et, au-dessus des cieus, est sa Gloire

Le court *Ps* 113¹³⁷¹ est un hymne de louange ; il fait partie d’un groupe de psaumes, les *Ps* 113-118, constituant le *Hallêl* ou *Hallêl égyptien* chanté lors des trois fêtes de pèlerinage : Pessah,

¹³⁶⁸ Sur le sujet, cf. « La prière des premiers chrétiens (*Ph* 2,6-11) », in B. RENAUD, « *Proche est ton Nom* », ..., p. 167-176 ; Alfio Marcello BUSCEMI, « Fil 2,6-11, umiliazione ed esaltazione di Cristo », *Gli inni di Paolo, una sinfonia a Cristo Signore*, « Studium Biblicum Franciscanum, Analecta 48 », Franciscan Printing Press, Jerusalem 2000, p. 17-36.

¹³⁶⁹ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 2, p. 488.

¹³⁷⁰ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, ..., p. 639.

Chavuoet et Sukkot¹³⁷². Le psaume a été aussi considéré comme le *Magnificat* de l'AT, pour les contacts textuels (vv. 6-7) avec le chant de la Vierge, dans l'évangile de Luc¹³⁷³ (Lc 1,48.52). L'hymne peut être partagé en deux parties : la première est une exaltation du Nom de YHWH et de sa gloire, la deuxième décrit l'action du Seigneur en faveur des plus démunis. La question posée aux vv. 5-6, « Qui est comme YHWH notre Dieu, qui s'élève pour siéger et s'abaisse pour voir cieus et terre ? », semble opérer la transition entre les deux parties du poème. Le psalmiste joue sur un paradoxe : le Dieu très élevé, incomparable dans sa majesté, s'abaisse jusqu'à la poussière pour relever l'indigent¹³⁷⁴.

Le cantique s'ouvre donc sur une invitation à louer le Nom de YHWH (v. 1), suivie de l'exhortation à bénir ce Nom à jamais (v.2) et de l'affirmation de la surélévation de YHWH et de sa gloire (v. 3-4).

Voici ces quatre premiers versets de l'hymne :

<p>^{WTT} Ps 113,1-4</p> <p>הָלְלוּ יְהוָה הָלְלוּ עַבְדֵי יְהוָה הָלְלוּ אֶת־שֵׁם יְהוָה:</p>	<p>Louez Yah louez, serviteurs de YHWH, louez <i>le nom de YHWH</i></p>
<p>יְהִי שֵׁם יְהוָה מְבֹרָךְ מֵעַתָּה וְעַד־עוֹלָם:</p>	<p>Que <i>le Nom de YHWH</i> soit béni de maintenant jusqu'à toujours</p>
<p>מִמִּזְרַח־שֶׁמֶשׁ עַד־מְבֹאֵי מָהָל שֵׁם יְהוָה:</p>	<p>Depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher, loué [est] <i>le Nom de YHWH</i></p>
<p>רָם עַל־כָּל־גּוֹיִם יְהוָה עַל הַשָּׁמַיִם כְּבוֹדוֹ:</p>	<p>Elevé au-dessus de toutes les nations, YHWH, au-dessus des cieus <i>sa gloire</i></p>

L'antienne הָלְלוּ יְהוָה, « Louez Yah », revient uniquement dans la deuxième partie du Psautier (23x) ; dans le TM de notre hymne¹³⁷⁵, elle est réitérée au v. 9, formant ainsi une inclusion qui clôture la louange. Tous les serviteurs de YHWH sont invités à louer son Nom. La louange s'exprime dans la bénédiction du Nom de YHWH, qui pour atteindre l'éternité, « de maintenant jusqu'à toujours », doit se réaliser dans l'arc de chaque journée, « du lever au coucher du soleil ». Revient, également dans ce psaume, l'assonance entre שֵׁם et שֶׁמֶשׁ, « nom » et « soleil ».

¹³⁷¹ Sur ce paume, cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 2, p. 1073-1079 ; G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 3, p. 333-346; P. COULANGE, *Dieu, ami des pauvres ...*, p. 40-83.

¹³⁷² Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 2, p. 1074 ; G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 3, p. 335.

¹³⁷³ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 3, p. 336.

¹³⁷⁴ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 2, p. 1075.

¹³⁷⁵ La LXX et la Vg ont rattaché cet alléluia final au début du Ps 114. Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 2, p. 1075.

Dans le TM, on compte 25 occurrences de la chaîne construite שם יהוה , « Nom de YHWH ». Elle fait sa première apparition en *Gn* 16,13 : c'est Hagar qui proclame le Nom, après la rencontre avec le messager de YHWH, lorsqu'elle s'est réfugiée au désert pour fuir les maltraitances de Sarah. Dès la première occurrence du mot, le Nom de YHWH est donc lié au secours du plus faible ; ici, une servante humiliée qui attend un enfant. Rachi, évoquant le commentaire de *Bereshit Rabba* 45,10, annote : « C'est le Dieu de la vision, qui voit les blessures faites aux humiliés. » Dans le Psautier, cette locution revient neuf fois, dont trois dans notre psaume. Si, dans la finale du Psautier, on assiste à la louange sublime du Nom de YHWH (*Ps* 148,5.13), dans les psaumes précédents la louange du Nom est liée : a) au salut que le Seigneur a mis en œuvre en faveur d'un juste accablé par ses ennemis (*Ps* 7,8) ; b) au rachat de Sion, que le Seigneur rebâtit et où Il apparaît dans sa gloire, en se souvenant de la prière du spolié (*Ps* 102,16-18) ; c) à l'attention que le Seigneur a envers son peuple qu'Il a libéré d'Égypte et qu'Il a conduit vers la terre de la promesse (*Ps* 135,1s). Quant à notre psaume, il souligne, comme nous le verrons d'ici peu, l'aide que le Seigneur offre au pauvre et au faible.

Aux versets qui invitent à louer et à bénir le Nom du Seigneur, fait suite le stique affirmant la suprême élévation de YHWH. Un parallèle, pour dire l'incomparabilité du Dieu d'Israël, est offert au lecteur : le Seigneur est plus haut, רם , que tous les peuples et sa gloire est au-dessus des cieux. La première partie de cet hymne de louange exalte donc la transcendance divine, liée au Nom et à la gloire du Seigneur¹³⁷⁶. L'élévation de la gloire du Seigneur est exprimée par le fait qu'elle demeure sur les cieux, qui racontent, par leur langage silencieux, « la gloire de Dieu », כבוד-אל ¹³⁷⁷ (cf. *Ps* 19,2). Le participe רם , « haut », « élevé », que la Vg traduira avec « excelsus », et qui en *Is* 6,1 désigne la hauteur du trône du Seigneur, revient encore en *Ps* 138 ; ce psaume, attribué à David, développe le même mouvement de haut en bas : grande est la gloire de YHWH (v. 5), élevé est le Seigneur mais il voit l'humble (v. 6). Le passage parallèle qui amplifie par excellence la même dynamique du *Ps* 113 se trouve en *Is* 57,15 :

<p>כִּי כֹה אָמַר רַם וְנִשְׂא שָׁכֵן עַד וְקָדוֹשׁ שְׁמוֹ מְרוֹם וְקָדוֹשׁ אֲשֶׁר־בָּזוּ וְאֶת־דָּכָא וְשִׁפְלֵי־רוּחַ לְהַחְיֹת רוּחַ שְׁפִלִים וְלְהַחְיֹת לֵב גְּדֻכְאִים:</p>	<p>Car ainsi a dit celui qui est <u>haut et élevé</u>, <i>demeurant</i> éternellement et saint [est] son nom. « <u>Haut et saint</u> je demeure et avec l'écra^{sé} et l'abaiss^é d'esprit, pour faire vivre l'<u>esprit des abais^{sés}</u>, pour faire vivre le <u>cœur des écra^{sés}</u>. »</p>
--	---

¹³⁷⁶ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 3, p. 341.

¹³⁷⁷ L'expression est unique soit dans le TM, soit dans la LXX qui traduit : $\delta\acute{o}\xi\alpha\nu\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$; cette même formulation se retrouve, dans le NT, en *Ac* 7,55 ; *1Co* 10,31 ; *Pb* 2,11. Une locution voisine se rencontre en *Ps* 29,3 qui parle du « Dieu de la gloire », אל-הַכְּבוֹד . Ézéchiél emploie la locution : $\text{כְּבוֹד אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל}$, « la gloire du Dieu d'Israël » (*Ez* 8,4 ; 9,3 ; 10,19 ; 11,22 ; 43,2).

Si l'être du Seigneur est sublime, si sa gloire éclatante semble être inatteignable, si son trône est haut et élevé (cf. *Is* 6,1), il est aussi vrai que le Tout-Autre est un Dieu qui se fait Tout-Proche¹³⁷⁸ ; il s'agit d'une réalité connue du psalmiste qui, en *Ps* 34,1, s'exclame : *YHWH est proche des cœurs brisés et sauve les abattus d'esprit* (cf. aussi 78,8).

Dans le *Ps* 113, YHWH qui s'élève pour siéger au-dessus des nations (v. 5) est aussi le Dieu qui se penche pour voir dans les cieux et sur la terre (v. 6). Et si Dieu descend du haut des cieux c'est pour relever les humiliés : Dieu se penche, s'abaisse, s'humilie, pour rejoindre le pauvre et l'indigent jusqu'au tas d'ordures¹³⁷⁹. À la transcendance du Seigneur, fait suite son immanence, sa condescendance¹³⁸⁰, ou, mieux encore, sa présence amoureuse et bienveillante auprès des indigents. L'abaissement du Seigneur très élevé, et donc de sa gloire¹³⁸¹, va jusqu'à la poussière, jusqu'au tas d'ordures, pour redonner la dignité au faible et au pauvre. Le mot תַּפְשֵׁל, « fumier », « tas d'ordures », apparaît sept fois dans le TM. Ce terme fait sa première apparition dans le cantique d'Anne en *IS* 2,8 ; puis, il revient quatre fois en Néhémie, indiquant une porte de la ville de Jérusalem appelée « Porte du Fumier » (*Ne* 2,13 ; 3,13.14 ; 12,31) ; la dernière occurrence est en *Lm* 4,5, où elle indique le mouvement inverse à notre psaume : ceux qui étaient élevés dans la pourpre « étreignent » le fumier.

À ces humiliés de la vie et de la société décrit par le psaume, à ces hommes qui habitent la poussière et qui, pour vivre, fouillent les ordures aux portes des villes, Dieu donnera une place d'honneur en les faisant siéger parmi les nobles de son peuple. Ce mouvement de condescendance, d'abaissement puis de relèvement, qui distingue l'action du Seigneur envers les pauvres qu'Il chérit, est une des caractéristiques du cantique d'Anne au début des livres de Samuel¹³⁸². Voici un tableau mettant côte à côte ces deux passages bibliques¹³⁸³ afin de mieux visualiser les liens textuels existants entre eux :

¹³⁷⁸ Je m'inspire ici de G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 3, p. 341-342.

¹³⁷⁹ *Ibid.*, p. 342.

¹³⁸⁰ *Ibid.*, p. 341.

¹³⁸¹ Ce psaume affirme que la gloire de YHWH est « au dessus des cieux », d'autres psaumes déclarent que la gloire divine est « sur toute la terre » (cf. *Ps* 57,6.12 ; 108,6).

¹³⁸² Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 3, p. 345.

¹³⁸³ Je signale deux études qui comparent les deux lyriques : David Noel FREEDMAN, « Psalm 113 and the Song of Hannah », *Eretz-Israel*, (1978) vol.14, p. 56-69 ; John T. WILLIS, «The Song of Hannah and Psalm 113», *Catholic Biblical Quarterly*, (1973) vol.35, p.139-154.

<p>WTT Ps 113,7-8</p> <p>מְקִימֵי מַעְפָּר דָּל מְאַשְׁפֵּת יָרִים אֲבָיוֹן: לְהוֹשִׁיבֵי עִם־נְדִיבִים לְעַם נְדִיבֵי עַמּוֹ:</p> <p><i>Faisant lever de la poussière le faible, du fumier il relève l'indigent, pour faire asseoir avec les nobles, avec les nobles de son peuple</i></p>	<p>WTT 1S 2,8</p> <p>מְקִימֵי מַעְפָּר דָּל מְאַשְׁפֵּת יָרִים אֲבָיוֹן לְהוֹשִׁיבֵי עִם־נְדִיבִים וְכִסֵּא כְבוֹד יִנְחִלֵם כִּי לְיהוָה מְצָקֵי אֶרֶץ וַיִּשֶׁת עֲלֵיהֶם תְּבֵל: <i>Faisant lever de la poussière le pauvre, du fumier il relève l'indigent, pour faire asseoir avec les nobles et un trône de gloire il leur fait hériter car à YHWH [sont] les piliers de la terre, il a posé sur eux le monde¹³⁸⁴.</i></p>
---	--

On assiste, donc, à un double mouvement de descente puis d'ascension : le Dieu Très-Haut s'abaisse pour relever le pauvre et le faible et leur donner un trône de gloire¹³⁸⁵. La locution « trône de gloire¹³⁸⁶ », כִּסֵּא כְבוֹד, est très rare en hébreu ; on la rencontre pour la première fois dans le cantique d'Anne (1S 2,8), puis en Is 22,23 et Jr 14,21 et 17,12. Dans la LXX, l'expression *θρόνος δόξης* est employée encore en Si 47,11 et Sg 9,10. « Selon le Midrash Bereshit Rabba (I,4), le trône de gloire est parmi les choses qui préexistent. Deux étaient créées, la Tora et le *kisse' kabod*, et quatre étaient conçues pour être créées¹³⁸⁷. » Dans l'évangile de Matthieu reviennent les deux seuls emplois de tout le NT : c'est Jésus qui affirme que le Fils de l'homme, au renouvellement de toutes choses, siégera sur son trône de gloire¹³⁸⁸ (Mt 19,28 ; 25,31).

¹³⁸⁴ Ce dernier stique manque dans la version grecque de la LXX.

¹³⁸⁵ Le mouvement d'abaissement et d'élévation trouvera son plein accomplissement dans l'hymne de *Ph* 2,6-11, qui proclame l'incarnation du Fils de Dieu, son abaissement jusqu'à la mort sur la croix et l'élévation auprès du Père, par sa résurrection. L'hymne aux Philippiens est la meilleure traduction chrétienne du mouvement du *Ps* 113. Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, C. CARNITI, *I Salmi*, t. 2, ..., p. 112-113.

¹³⁸⁶ Au Moyen Âge, parmi les rituels d'installation du Pape nouvel élu, on pratiquait un rite lié à la « *sedia stercorata* » : « Due dei cardinali più anziani lo accompagnavano fino alla sedia di pietra che si chiamava *stercorata* [...], situata davanti al portico della basilica del Laterano; i cardinali lo ponevano su quella sedia "con onore". [...] Il nome *stercorata* non è di origine popolare, come si potrebbe pensare in un primo momento, ma viene spiegato dagli stessi cerimoniali che riportavano il passo del primo libro di Samuele (I Sam 2,8), in cui si dice che Dio "solleva dalla polvere il misero, innalza il povero dalle immondizie per farli sedere insieme con i principi e assegnar loro un seggio di gloria". La sedia *stercorata* è dunque un simbolo di autoumiliazione, forse il più radicale che sia mai stato riservato al pontefice romano (per il legame fra la sedia e la parola "sterco"). [...] L'ultimo papa a sedervisi fu Pio IV (1560). Nel contesto della Controriforma e del Concilio di Trento, questo rito di autoumiliazione non fu più compreso. La sedia *stercorata* fu allora trasferita [...] nel chiostro lateranense, dove la vediamo tuttora. » Agostino PARAVICINI BAGLIANI, *Le Chiavi e la Tiara. Immagini e simboli del papato medievale*, nuova ed. riv. e agg., Roma, Libreria editrice Viella, 2005, p. 67-68.

¹³⁸⁷ R. TOURNAY, « Le cantique d'Anne, I Samuel II.1-10 », *Mélanges Dominique Barthélemy*, « OBO 38 », Fribourg Suisse, 1981, p. 563.

¹³⁸⁸ Au début de l'évangile de Luc, dans l'annonce à Marie, l'Ange, parlant de l'enfant qui va naître, affirme que Dieu lui donnera « le trône de David son père » ; dans l'AT, l'expression grecque τὸν θρόνον

Dans notre psaume, le Dieu de la vie non seulement renverse les conditions sociales¹³⁸⁹, en rehaussant les humiliés, mais Il pose aussi son regard sur la femme stérile¹³⁹⁰, en rendant fécond son sein infructueux. Il comble ainsi la femme humiliée qui devient une mère joyeuse au milieu de ses enfants. Voici le commentaire de Vesco :

« Sa gloire et sa grâce vont de pair. Celui qui est élevé au-dessus de tout vient secourir l'exclu comme il l'a fait pour Job (*Jb* 2,8 ; 42,12). Il garantit à la stérile la fécondité comme il l'a fait pour Anne (*IS* 1,2.5.27 ; 2,5). De son humiliation il relève l'indigent (*Ps* 107,41 ; *Jb* 5,11)¹³⁹¹. »

Nous retrouvons au v. 9, un lien textuel ultérieur avec le cantique d'Anne, qui loue le Seigneur pour la stérile enfantant sept fois (*IS* 2,5). Le verset suivant (*IS* 2,6), qui est au centre du poème, met en scène l'inouï : non seulement YHWH rend fécond un sein stérile, mais « *Il fait mourir et fait vivre, descendre au Shéol et remonter* » (v. 6). YHWH est le Dieu de la vie et « si la mère donne la vie à ses fils, Dieu seul peut redonner la vie à un mort¹³⁹². » Le verset suivant affirme que seulement le Seigneur abaisse et élève : « la vie et la mort, la richesse et la pauvreté, l'exaltation et l'humiliation sont entre ses mains¹³⁹³. » La vie que le Seigneur fait germer en Anne, femme stérile, est une sorte de prophétie de « la vie qui sera mystérieusement donnée au peuple en son temps¹³⁹⁴ », par l'avènement de l'Oint du Seigneur, qu'Anne¹³⁹⁵ annonce dans son chant de louange.

Revenant à notre psaume, nous pouvons, avec Vesco, ainsi résumer l'enseignement très explicite de cet hymne de louange :

« L'incomparabilité divine consiste à élever les pauvres, "le faible", "l'indigent", "la stérile". Dieu change le destin de tous les humiliés qu'il est facile d'identifier à Israël exilé ou opprimé, dans la poussière, les ordures et la stérilité¹³⁹⁶. »

Δαυὶδ (*Lc1*, 32), se rencontre uniquement en *2S* 3,10 ; *1R* 2,24 ; *Is* 9,6. Ce dernier texte, apparaît dans le contexte d'« un enfant qui nous est né ». Dans le livre de l'Apocalypse, le mot revient 47 fois, pour indiquer le trône de Dieu et de l'Agneau, mais il n'est jamais question de trône de gloire.

¹³⁸⁹ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 2, p. 1077.

¹³⁹⁰ L'adjectif עֲקָרָה, stérile, revient au sujet de plusieurs femmes, qui par l'intervention du Seigneur, deviennent fécondes: les matriarches Sarah (*Gn* 11,30), Rébecca (25,21) et Rachel (29,31); la femme de Manoah (*Jg* 13,2-3) ; Anne (*IS* 2,5). Sur la femme stérile, cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 3, p. 345-346.

¹³⁹¹ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 2, p. 1078.

¹³⁹² R. TOURNAY, « Le cantique d'Anne, I Samuel II.1-10 », ..., p. 562.

¹³⁹³ Cf. E. DHORME, « Le cantique d'Anne (I Sam. II,1-10) », *Revue biblique*, (1907) IV, p. 394.

¹³⁹⁴ Cf. Ph. LEFEBVRE, *Livres de Samuel et récits de résurrection*, « Lectio divina 196 », Paris, Cerf, 2004, p. 106.

¹³⁹⁵ Sur le personnage d'Anne, cf. Ph. LEFEBVRE, *Livres de Samuel ...*, p.105-135 et « Anne : le Messie annoncé (1S 1-2) », *La vie spirituelle*, 2000 n. 35, p. 315-322.

¹³⁹⁶ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 2, p. 1076 .

Le Ps 113 et le cantique d'Anne sont, en définitive, deux chants à la vie : une « vie venue de Dieu envers et contre tout, la vie venue au lieu même d'où elle ne pouvait surgir¹³⁹⁷. » L'hymne s'achève sur une note joyeuse, le dernier mot du psaume étant שמחה, « joie », suivi de l'alléluia final des fidèles¹³⁹⁸.

Psalmodier la gloire de Dieu

En plusieurs psaumes, on remarque des liens forts intéressants entre le thème de la gloire et le chant, la psalmodie, que le psalmiste fait monter vers le Seigneur. Nous proposons maintenant un bref aperçu des psaumes présentant cette double thématique, pour ensuite proposer une analyse plus fouillée du Ps 57 où le psalmiste exclame : « réveille-toi, ma gloire ! »

Le Ps 30, un chant attribué à David à l'occasion de la dédicace du temple, est une louange que le roi-messie adresse à YHWH, son Dieu, pour le salut reçu : « tu m'as guéri » (v. 3) ; « tu as fait remonter du Shéol mon âme, tu m'as fait revivre, loin de ceux qui descendent au trou » (v. 4). Pour ce salut inouï, le psalmiste invite les fidèles à psalmodier YHWH, à lui rendre grâce (v.5). La finale du psaume est un petit hymne de louange et d'action de grâce qui fait éclater la joie du psalmiste pour l'abondance de vie que le Seigneur lui a accordé :

<p>WTT Ps 30,12-13</p> <p>הִפְכַּת מִסִּפְדִּי לְמַחֲוֹל לִי פִתַּחְתָּ שִׁקִּי וְתִאֲזַרְנִי שִׂמְחָה: לְמַעַן יִזְמְרְךָ כְבוֹד וְלֹא יִדָּם יְהוָה אֱלֹהֵי לְעוֹלָם אֲדַדְךָ:</p>	<p><i>Tu as tourné mon deuil en danse pour moi, tu as ouvert mon sac et tu m'as ceint de joie.</i></p> <p><i>Afin que psalmodie pour toi la gloire et qu'elle ne se taise YHWH, mon Dieu, pour toujours je te rendrai grâce.</i></p>
---	--

Le début du verset 13 semble énigmatique : לְמַעַן יִזְמְרְךָ כְבוֹד, litt. « pour que gloire te psalmodie ». ¹³⁹⁹ Ibn Ezra identifie le terme « gloire » à l'homme : « Tout homme qui a en lui de la gloire » ; la LXX est témoin d'un texte un peu différent, elle a rendu ainsi le premier stique de ce verset conclusif : « Pour que ma gloire te chante et que je ne sois plus tourmenté¹⁴⁰⁰. » La LXX a

¹³⁹⁷ Cf. Ph. LEFEBVRE, *Livres de Samuel et récits de résurrection*,..., p.107.

¹³⁹⁸ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 3, p. 346.

¹³⁹⁹ Meschonnic traduit « pour que l'honneur te mette en chanson et pas au silence, Adonai mon Dieu pour toujours reconnaissance à toi » et commente : « Et "honneur", *kavod*, peut se comprendre soit comme l'honneur du service divin, soit, comme fait Hirsch, pour désigner tout ce qui a grandeur, ou majesté ou sagesse et qui rend honneur à son créateur. S'en approchent Chouraqui : "pour que la gloire te chante sans faire silence" et la TOB : "aussi l'âme te chante sans répit". Mais l'interprétation la plus courante ramène *kavod* à *nafchi*, "mon âme" : le Rabbinat – "de la sorte mon âme te chantera sans relâche", ou Segond : "afin que mon cœur te chante et ne soit pas muet". La Bible de Jérusalem et Dhorme sont sur ce modèle. » H. MESCHONNIC, *Gloires*, ..., p. 401.

¹⁴⁰⁰ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, note 3, p. 289.

donc compris ἡ δόξα μου, « ma gloire », indiquant ainsi la gloire de celui qui entonne la *tôdah*. Le psalmiste-David fait éclater sa joie : Dieu l'a sauvé du Shéol et a mis autour de lui une ceinture de joie¹⁴⁰¹. Son deuil a été changé en danse. Pour ce salut demandé et reçu, « sa gloire », toute sa personne, chante et rend grâce à YHWH, qui lui a rendu la vie.

Un mouvement semblable se retrouve dans le *Ps* 66, un hymne faisant monter une louange joyeuse au Seigneur qui libère. Dès le commencement du psaume, le psalmiste invite toute la terre, à psalmodier la gloire du Nom de Dieu, car le Seigneur a écouté sa prière : « *Psalmodiez la gloire de son nom, placez gloire en sa louange* » (v. 2). Ce verset est difficile.

Le TM a littéralement : שִׁמּוֹ כְבוֹד תְּהִלָּתוֹ ; le Tg et la Syr ont traduit : « placez la gloire de sa louange », comprenant l'expression כְבוֹד תְּהִלָּתוֹ, comme un état construit. Vesco fournit plusieurs restitutions¹⁴⁰² à ce passage : « *rendez sa louange glorieuse* » ou « *rendez-lui une louange glorieuse* » ou « *glorifiez-le avec votre louange* » ou « *donnez-lui la gloire de sa louange* » ou « *rendez avec gloire sa louange* ». Meschonnic traduit : « *Mettez en chanson la splendeur¹⁴⁰³ de son nom ; faites sa splendeur, le chant de sa gloire* » ; la BJ propose : « *rendez-lui sa louange de gloire* » ; Segond a : « *célébrez sa gloire par vos louanges* » et la TOB : « *glorifiez-le par la louange* ». La multiplicité des traductions témoigne de la richesse des interprétations de ce verset à la traduction ardue. En définitive, on peut dire, avec Vesco, que « psalmodier la gloire du Nom divin revient à célébrer Dieu lui-même et les actions merveilleuses qui font sa gloire¹⁴⁰⁴. »

Le *Ps* 108 est un chant attribué, lui-aussi, à David. Dans la première partie de l'hymne, le psalmiste-David fait monter une louange au Dieu Saveur (vv. 2-6) ; de Lui seul vient l'aide dans l'adversité, car le salut des hommes n'est que du vide, אִשָּׁ, (v. 13b). Voici ce chant de louange :

² *Mon cœur est affermi, Dieu, je chanterai et je psalmodierai, c'est même ma gloire*¹⁴⁰⁵ [אִתִּי-כְבוֹדִי] !

³ *Éveille-toi, harpe et lyre, j'éveillerai l'aube.*

⁴ *Je te rendrai grâce parmi les peuples, YHWH, et je te psalmodierai parmi les peuplades.*

⁵ *Car il est grand, au-dessus des cieux, ton amour, et jusqu'aux nues ta vérité.*

⁶ *Sois exalté au-dessus des cieux, Dieu, et au-dessus de la terre soit ta gloire* [כְבוֹדֶךָ]¹⁴⁰⁶ (*Ps* 108, 2-6)

¹⁴⁰¹ C'est la traduction proposé par Meschonnic.

¹⁴⁰² Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, note 1, p. 575.

¹⁴⁰³ Dans sa traduction des psaumes, H. Meschonnic rend le terme כְבוֹד par « honneur », lorsqu'il est référé à l'homme, et par « splendeur » lorsqu'il est attribué à Dieu. Cf. *Gloires*, ..., p. 373.

¹⁴⁰⁴ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 577.

¹⁴⁰⁵ Ici aussi, Ravasi lit « mon foie » et non « ma gloire », perdant de vue ainsi l'inclusion de la strophe.

¹⁴⁰⁶ J'adopte la traduction de Vesco.

Le mot « gloire » ouvre et ferme en inclusion ce petit hymne ; au début c'est la gloire du psalmiste qui chante et psalmodie le Dieu qui a affermi son cœur, à la fin on exalte la gloire de Dieu au-dessus de la terre ; cette inclusion est bien soulignée par Vesco :

« La psalmodie, le chant et la musique, qui célèbrent la gloire de Dieu, sont la gloire de l'homme. [...] Cette psalmodie et cette action de grâce se déroulent parmi tous les peuples car l'amour divin est infiniment grand. L'exaltation divine doit correspondre à l'immensité de la gloire de Dieu¹⁴⁰⁷. »

Encore une fois, gloire de Dieu et salut des hommes (cf. 7-14) sont liés et Vesco commente ainsi cet aspect : « la gloire de Dieu, c'est le salut de ses bien-aimés, parce que ce salut vient démontrer que l'amour de YHWH est infini et tout-puissant¹⁴⁰⁸. »

Mais cet hymne de louange, qui inaugure le psaume, présente un autre élément qui a éveillé notre intérêt : il s'agit du désir du psalmiste de réveiller l'aube par son chant puissant, accompagné à la harpe et à la lyre¹⁴⁰⁹. Cette thématique nous conduit au *Ps 57* qui présente plusieurs liens textuels avec le *Ps 108* : le cœur affermi (*Ps 57,8^{2x}* ; 108,2) ; le réveil de la harpe et de la lyre, et également le réveil de l'aurore (*Ps 57,9* ; 108,3). En plus de cela, le *Ps 57* offre une exhortation qui est unique dans le corpus biblique : « éveille-toi, ma gloire ! » Nous allons essayer de mieux comprendre ce que le psalmiste a voulu suggérer par cette invitation.

- *Ps 57,9* : réveille-toi, ma gloire !

Le *Ps 57*¹⁴¹⁰ est encore un chant attribué à David. Le v. 1 insère le psaume dans le contexte qui l'a inspiré, « la fuite devant Saül », et définit le lieu, « dans la grotte¹⁴¹¹ ». Au moment du danger, le psalmiste-David invoque, encore une fois, le salut de Dieu (v. 3-4) ; la circonstance est périlleuse, et il demande de pouvoir être abrité à l'ombre des ailes du Très-Haut (v. 2). Le chant se compose d'une supplication suivie d'une action de grâce, une *tôdah*. Ce psaume joue, lui aussi, sur une métaphore

¹⁴⁰⁷ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 2, p. 1039.

¹⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 1040.

¹⁴⁰⁹ À ce propos, Ravasi cite le commentaire de Jérôme : « Destati, salterio e cetra ! Perché siete stati fatti, come il cuore, per cantare Dio. È nella luce che si canta Dio e anche se noi cantiamo di notte, è in piena luce che noi benediciamo Dio. Esiste forse la notte per il cristiano? Sempre per il cristiano sorge il sole di giustizia ... Ma io vedo un senso più profondo. È il Signore stesso che canta: Il mio cuore è pronto! Canta per il presente e per il futuro, per la terra e per il cielo, per gli angeli e per gli uomini. Meglio : egli parla al suo corpo, questo "salterio" che è stato messo nella tomba, che discese agli inferi. Il suo corpo glorioso si risveglia per lodare Dio. » (PL 26,1150). G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 3, note 4, p. 224. Nous verrons, dans la suite, une interprétation semblable de Rupert de Deutz (PL 169, 1484-1485).

¹⁴¹⁰ Pour un approfondissement ultérieur, cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 512-519 ; G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 2, p. 145-163.

¹⁴¹¹ Il s'agit peut-être de la grotte d'Adoullam, ville de Juda, où David se réfugia (*1S 22,1-2*), ou de la grotte d'Engaddi (*1S 24,1-23*). Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 514.

spatiale : à l'exaltation de Dieu au-dessus des cieux, et de sa gloire au-dessus de la terre (v. 6), correspond la fosse creusée par les ennemis du psalmiste et dans laquelle ils vont tomber (v.7).

Avec le cœur affermi par le salut de Dieu, le psalmiste va chanter un hymne de louange, qui clôtüre le psaume :

<p>WTT Ps 57,9-11</p> <p>עוֹרָה כְּבוֹדֵי עוֹרָה הַגְּבֹל וְכִזּוֹר אֶעֱרָה שְׁחַר: אוֹדֶה בְּעַמִּים אֲדַגֵּי אֲזַמְרִיךָ בְּלִ-אֲמִים: כִּי-גָדַל עַד-שָׁמַיִם חַסְדְּךָ וְעַד-שָׁחֲקִים אֲמַתְּךָ:</p>	<p>Éveille-toi <i>ma gloire</i>, éveille-toi, harpe et lyre, j'éveillerai l'aurore.</p> <p>Je te célébrerai parmi les peuples, mon Seigneur, je psalmodierai pour toi parmi des populations, car grand jusqu'aux cieux est ta fidélité, et jusqu'aux nuages ta vérité.</p>
---	--

Dans la Bible, l'expression עוֹרָה כְּבוֹדֵי, « éveille-toi ma gloire¹⁴¹² », est unique. Ravasi, comme dans d'autres cas, lit « mon foie » et justifie ainsi son choix :

« ... all'alba egli con la luce dell'aurora sveglierà anche il *kebedî*, il "mio fegato", un'immagine corpora per esprimere la passione, il sentimento, l'essere segreto, così da essere tutto lode e *tôdah* (v. 9). Il fegato, infatti, era considerato la sede della gioia e del dolore, la radice delle emozioni "polari" ed estreme provate dall'uomo. Dal cuore, cioè dalla coscienza e dal fegato, cioè dalla passionalità dell'orante sale a Dio una lode totale¹⁴¹³. »

En choisissant cette autre interprétation, l'auteur perd de vue toute la richesse qui se dégage de la mise en écho des locutions « ma gloire », indiquant la personne du psalmiste, et « ta gloire », indiquant la gloire du Dieu Sauveur. Dans le Psautier, le verbe עור, revient plusieurs fois au sujet de YHWH, que le psalmiste invoque: « réveille-toi pour me secourir » (Ps 7,7) ; « réveille-toi et lève-toi pour mon droit » (35,23) ; « réveille-toi, pourquoi dors-tu, Seigneur? » (44,24) ; « réveille ta vaillance et viens à notre secours » (80,3). Dieu est donc sommé de se réveiller. Pour venir en aide au psalmiste en danger, Dieu doit se lever et, en quelque sorte, « ressusciter » de son sommeil. La LXX traduit la locution hébraïque עוֹרָה כְּבוֹדֵי, par ἐξεγέρθητι ἡ δόξα μου.

Alors que dans la Bible d'Alexandrie, le verbe ἐξεγείρω est bien représenté, dans le NT il est très rare. En effet, il apparaît uniquement dans le corpus paulinien où il ne revient que 2 fois : a) en Rm 9,17, Paul emploie ce verbe au sujet de Pharaon, « suscité » par le Seigneur lui-même afin qu'Il

¹⁴¹² Augustin applique ce verset à la glorification de Jésus après sa passion, à sa résurrection dès le matin, et s'interroge sur la signification des deux instruments de musique, la harpe et le luth, qui sont invités eux aussi à se réveiller. Pour lui, la harpe représente le corps du Christ, quand il opère les miracles par sa divinité ; le luth par contre évoque le corps de Jésus lorsqu'il endurait des souffrances : « La même chair a, tour à tour, opéré des œuvres divines et des œuvres humaines : la même chair est sortie vivante du sépulcre ; et, dans cette même chair, nous trouvons en même temps la harpe et le luth. » *Discours sur les Psaumes*, t. 1, ..., p. 977-979.

¹⁴¹³ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 2, p. 154 ; cf. aussi la note n. 8 à la même page.

puisse montrer sa puissance et afin que son nom soit proclamé sur toute la terre ; b) en *1Co* 6,14, Paul adopte deux verbes différents, posant ainsi une distinction entre la résurrection du Christ et celle de tous les autres hommes : ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἤγειρεν καὶ ἡμᾶς ἐξεγείρει διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, « Et Dieu, qui a ressuscité le Seigneur, nous ressuscitera, nous aussi, par sa puissance » (BJ). Pour parler de la résurrection du Christ Seigneur, Paul se sert du verbe ἐγείρω, alors que, pour exprimer la résurrection des hommes, il adopte le verbe ἐξεγείρω.

Dans notre psaume, le psalmiste, par l'emploi de ce verbe, veut « réveiller » sa gloire, toute sa personne ; il veut « réveiller » les instruments musicaux¹⁴¹⁴ qui vont accompagner son chant de louange, afin de « réveiller » l'aurore. Symbole de vie, de lumière, l'aurore figure, dans l'espérance du psalmiste, l'aube d'un nouveau jour, d'une nouvelle époque de salut, c'est le matin lumineux qui suit une prière de salut murmurée dans la nuit. À l'exaltation du Dieu qui libère (v. 6 et 12), correspond le réveil d'une aurore de paix et de joie¹⁴¹⁵. Le psalmiste adresse sa *tôdah* à Dieu, au milieu des peuples et de nations, célébrant la grandeur de l'amour et de la vérité, deux qualités de Dieu qui, comme Lui, sont élevées au-dessus des cieux et manifestent la gloire de Dieu.

Le psaume se termine par la reprise du v. 6, mettant ainsi l'hymne tout entier sous le signe de la gloire divine :

רומָהּ עַל־שָׁמַיִם אֱלֹהִים עַל כָּל־הָאָרֶץ כְּבוֹדָךְ׃	<i>Sois exalté</i> au-dessus des cieux, Dieu, au-dessus de toute la terre soit <i>ta gloire</i> . (<i>Ps</i> 57,12)
--	---

Le psalmiste emploie ici l'impératif du verbe רומָהּ עַל־שָׁמַיִם אֱלֹהִים : « élève-toi sur les cieux, ô Dieu. » Ce verbe est très présent dans le Psautier : en *Ps* 3,4 YHWH est invoqué par le psalmiste : « Tu es ma gloire, tu es celui qui *relèves* ma tête » ; en *Ps* 9,14 un homme humilié par ses adversaires s'écrie : « pitié YHWH, fais-moi *relever* des portes de la mort » ; en 27,5 et 61,3, YHWH conduira le psalmiste sur un rocher élevé. D'autres psaumes *exaltent* YHWH comme Dieu du salut (18,47.48 ; 30,2), d'autres encore *exaltent* le Seigneur ou son Nom (21,14 ; 34,4 ; 99,2.5.9 ; 107,32 ; 118,28 ; 145,1).

¹⁴¹⁴ Ravasi signale un commentaire à *Ps* 57,9 de Rupert de Deutz, qui interprète ce verset à la lumière du Christ Ressuscité : « Svegliati salterio e cetra! Il corpo di Cristo che riposa nel sepolcro è il salterio, è la cetra. I giudei l'avevano spezzato. Ma egli si svegliava per non essere più spezzato e per spandere tra i popoli e le nazioni il canto della sua confessione ... Svegliati salterio e cetra: è la voce del Padre. Non la sentirà quell'anima unita al verbo come sposa, unita a lui da un bacio eterno? Oh sì, l'ascoltava pienamente, rispondeva nella gioia: All'aurora io mi alzerò! Ci fu mai risposta più gioiosa? Quale cuore fu mai più pronto? Perché è nella persona di Cristo che il salmo dice: "Il mio cuore è pronto, o Dio il mio cuore è pronto". O gioia di questo cuore che si lancia per accogliere l'ordine divino che dice: Alzati! Il cuore pronto risponde: All'aurora mi alzerò ... Questo cuore che era pronto per obbedire a suo Padre deciso a non risparmiarlo ma a consegnarlo per noi, era pronto a rispondergli : All'aurora mi alzerò!» (PL 169,1484-1485).» G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 2, note 20, p. 162.

¹⁴¹⁵ Pour ce paragraphe, cf. *Ibid.*, p. 153.

Le verbe hébreu הָרַם est rendu, ici, par la LXX avec ὑψόω , un verbe très employé dans la Bible grecque, mais qui ne revient que 20 fois dans le NT. Le verbe se retrouve, entre autres, dans la maxime du Christ : « quiconque s'élèvera sera abaissé, et quiconque s'abaissera sera élevé » (cf. *Mt* 23,12 ; *Lc* 14,11 ; 18,14 ; cf. aussi *Lc* 1,52 ; *Jc* 4,10 ; *IP* 5,6). Innovateur est l'emploi de ce verbe par Jean. Il revient plusieurs fois sur les lèvres de Jésus pour annoncer son élévation sur la croix (*Jn* 3,14^{2x} ; 8,28 ; 12,32.34). Le verbe va assumer une connotation un peu différente, dans le livre des Actes, lorsque Pierre, au moment de son discours à la foule puis dans une réplique aux membres du Sanhédrin, emploie le verbe pour dire l'exaltation de Jésus comme Prince et Sauveur par la droite du Père (*Ac* 2,33 ; 5,31).

Voici encore un verbe que les Psaumes ont offert aux auteurs du NT pour exprimer l'ineffable : l'exaltation de Jésus de Nazareth sur la croix, puis sa résurrection d'entre les morts et son élévation à la droite de Dieu le Père. À ce propos, il est intéressant de citer le titre grec du *Ps* 66, qui au v. 2 invite à « mettre en chanson¹⁴¹⁶ » la gloire du Nom. En *Ps* 66,1a, l'hymne est défini : $\text{εἰς τὸ τέλος ᾠδῆ ψαλμοῦ ἀναστάσεως}$, « pour la fin, chant du psaume de la résurrection ». C'est la seule mention du mot ἀνάστασις , « résurrection », dans le Psautier grec. Ce terme, très rare dans la LXX (*2M* 7,14 ; 12,43 ; *Ps* 65,1 ; *So* 3,8 ; *Lm* 3,63 ; *Dn* 11,20), sera très employé dans le NT pour parler : a) en général, de la croyance en la résurrection des morts (*Mt* 22,23.28.30.31 et par. ; *Jn* 5,29 ; 11,24) ; b) et, plus particulièrement, de la résurrection de Jésus (cf. *Jn* 11,25), après sa mort et sa mise au tombeau (cf. *Ac* 1,22 ; 2,31 ; 4,2.33 ; 17,18 ; 26,23 ; *Rm* 1,4 ; 6,5 ; *IP* 1,3 ; 3,21).

Revenant au *Ps* 57, l'antienne du cantique, répétée deux fois, célèbre l'exaltation de Dieu au-dessus des cieux et l'exaltation de sa gloire au-dessus de la terre. En effet, comme le signale Vesco, « le mot "gloire" assure l'unité du psaume. À la gloire divine (v. 6) s'unit la gloire du psalmiste (v. 9) vouée à l'exaltation de la gloire de Dieu (v. 12)¹⁴¹⁷. » Dieu dévoile sa grandeur en sauvant l'homme qui se trouve dans la désolation : finalement, la gloire de Dieu est, comme l'affirme Vesco, « sa manifestation comme sauveur¹⁴¹⁸. » Ceci nous conduit à énoncer l'hypothèse que le nom caché de la Gloire, dont il a été question plus haut, pourrait indiquer non seulement la personne du Messie à venir, mais aussi la mission que le Seigneur confiera à son Oint et dont il sera témoin avec tout son être. Ces psaumes nous suggèrent, en effet, que le nom caché de la gloire pourrait être : « Dieu sauve », « YHWH est salut », en hébreu יְהוָה שׁוּׁעַ , *Jéshoua*¹⁴¹⁹.

¹⁴¹⁶ C'est la traduction adoptée par H. Meschonnic.

¹⁴¹⁷ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 516.

¹⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 518.

¹⁴¹⁹ Au début de l'évangile de Matthieu, l'ange, apparu en songe à Joseph, parle de l'enfant qui va naître et du nom qu'en tant que père putatif il devra lui donner : « *Jésus, car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés* », en grec : $\text{καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν·αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν$

L'espérance d'un salut, qui engloutit la mort, est chantée par le prophète Isaïe et Israël se réjouit dans le salut que le Seigneur lui a offert :

Yahvé Sabaot prépare pour tous les peuples, sur cette montagne, un festin de viandes grasses, un festin de bons vins, de viandes moelleuses, de vins dépouillés.

Il a détruit sur cette montagne le voile qui voilait tous les peuples et le tissu tendu sur toutes les nations; il a fait disparaître la mort à jamais. Le Seigneur Yahvé a essuyé les pleurs sur tous les visages, il ôtera l'opprobre de son peuple sur toute la terre, car Yahvé a parlé.

Et on dira, en ce jour-là : Voyez, c'est notre Dieu, en lui nous espérions pour qu'il nous sauve [וְיִשְׁעֵנוּ]; c'est Yahvé, nous espérions en lui. Exultons, réjouissons-nous du salut [בְּיִשׁוּעָתוֹ] qu'il nous a donné.

(Is 25,6-9)

5. La gloire au Temple

Au temps du désert, après la grandiose manifestation de YHWH au Sinai et au don de sa Loi à Israël, le peuple alla d'étapes en étapes vers la terre de la promesse. La gloire du Seigneur, sous le signe d'une nuée et d'un feu, cette gloire qui remplit de sa présence la Tente de la Rencontre, contenant l'arche de l'alliance avec les tables de la Loi, accompagna les Israélites dans leur long parcours (cf. *Ex* 40,36.38 ; *Nb* 10,12). La gloire du Seigneur est ensuite intimement liée à l'arche de l'alliance, puisque sa capture par les Philistins (cf. *IS* 4,21-22) est considérée comme une « privation de la gloire de Dieu¹⁴²⁰. » Le propitiatoire de l'arche est le lieu-symbole de la présence de Dieu, qui siège¹⁴²¹ sur les deux chérubins qui sont sur l'arche du témoignage (*Ex* 25,22).

Quelques siècles plus tard, David fait monter l'arche du Seigneur à Jérusalem, dans la cité de David, où elle demeure sous une tente (cf. *2S* 6,12-19). Mais l'ardent désir de David, de construire une maison pour son Dieu, sera réalisé par son fils. Au jeune roi Salomon, qui demande au Seigneur la sagesse (*IR* 3,5-10) pour gouverner un peuple si « pesant », כָּבֵד (v. 9), YHWH donne également richesse et gloire, כְּבוֹד (*IR* 3,13). Salomon fait bâtir un Temple¹⁴²² pour le Seigneur et fait monter,

ἀμαρτιῶν αὐτῶν (*Mt* 1,21). L'indicatif futur σώσει, dont on compte 32 occurrences dans la Bible (6x dans le NT, dont une en *Mt*), apparaît deux fois en *Ps* LXX 71,4.13 indiquant une caractéristique du roi idéal, figure du messie à venir (cf. aussi *Is* 19,20 ; 31,5, 33,21 ; 35,4). Cet enfant qui naîtra et qui sauvera son peuple du péché est aussi appelé, dans le même contexte de l'évangile, *Emmanuel*, « Dieu avec nous » (*Mt* 1,23). Dans l'épître que Paul adresse aux Éphésiens on lit : « ... que le Dieu de notre Seigneur Jésus Christ, le Père de la gloire, vous donne un esprit de sagesse et de révélation, qui vous le fasse vraiment connaître ! » (1,17).

¹⁴²⁰ Cf. H. ALFEYEV, *Le Nom grand et glorieux ...*, p. 22.

¹⁴²¹ Alfeyev signale que, dans la littérature targumique, la présence de Dieu au-dessus du propitiatoire de l'arche sera désignée avec le terme *Shekhina*, c'est-à-dire « présence divine ». L'auteur se demande pourquoi le propitiatoire est considéré comme le lieu de la présence divine et y répond en donnant la parole à Isaac le Syrien, « qui attribue la signification exceptionnelle de l'Arche dans le culte vétérotestamentaire au fait que sur elle reposait "l'honneur de nom vénérable de Dieu." » *Ibid.*, p. 12 et 95.

¹⁴²² Sur le Temple de Jérusalem et l'arche d'alliance, cf. Fr. MANN, « Jérusalem, centre de toute la terre », in *L'Israël de Dieu. Essais sur le christianisme primitif*, Jérusalem, Franciscan Printing Press, 1996, p. 64-73.

depuis la cité de David jusqu'au nouveau sanctuaire, l'arche de l'alliance, contenant les tables de la loi de Moïse, la tente de la rencontre et tous les ustensiles de la tente. Lorsque les prêtres sortent du lieu saint, voici que la nuée, comme au Sinai, remplit la Maison de YHWH¹⁴²³ : à partir de ce moment, la gloire de Dieu résidera dans son Temple Saint (cf. *IR* 8,10-11 ; *2Ch* 5,13-14)¹⁴²⁴. Le récit de *IR* 8,10-43 établit un lien remarquable entre les notions de *Temple*, *Gloire divine* et *Nom du Seigneur*.

Dans ces passages on parle, littéralement, de la « Maison de YHWH ». La chaîne construite בֵּית־יְהוָה fait sa première apparition en *Ex* 23,19 et 34,26 ; elle sera ensuite très employée dans les livres des Rois et des Chroniques pour parler du Temple de Jérusalem. Dans le livre des Psaumes, cette expression revient trois fois. En *Ps* 116, ayant été délivré de la mort (v. 8), le psalmiste, qui se présente comme « ton serviteur, fils de ta servante » (v. 16), offre un sacrifice d'action de grâce, בָּרַךְ תוֹדָה, et appelle YHWH par son nom (v. 17) puis, sur les parvis de la maison de YHWH, au milieu de Jérusalem (v. 19), il accomplit ses vœux envers le Seigneur, en présence de tout le peuple (v. 18). Le *Ps* 122, un chant des montées attribué à David, psalmodie la joie de se rendre à la maison de YHWH, à Jérusalem (v. 1) et souhaite paix et bonheur à cette ville, pour l'amour de ce saint lieu, bâti en son sein (v. 9). Un autre psaume des montées, le *Ps* 132, réitérant la promesse faite à David de mettre sur son trône le fruit de ses entrailles¹⁴²⁵, מִפְּרֵי בִטְנִי, proclame ainsi le choix du Seigneur d'habiter en Sion :

*« car YHWH a choisi Sion, il l'a voulue pour sa résidence
c'est mon lieu de repos pour toujours, c'est elle que j'ai désirée » (Ps 132, 13-14).*

Le *Ps* 132 décrit aussi le vif désir de David de trouver un lieu pour YHWH, une demeure pour son Dieu (vv. 3-5). Avec Salomon ce rêve davidique se réalise : la gloire du Seigneur demeure dorénavant dans le Temple divin et Jérusalem est la ville que le Seigneur a choisie pour y mettre son Nom (cf. *IR* 11,36).

¹⁴²³ En *Ap* 15,8 on retrouve la même scène : personne ne peut entrer dans le temple, car il est rempli de fumée à cause de la gloire de Dieu et de sa puissance.

¹⁴²⁴ « La couche sacerdotale du Pentateuque, et aussi Ezéchiel, ont développé une conception plus précise de la gloire de Yahvé : le mot désigne chez eux la manifestation visible de sa présence, tout particulièrement dans le sanctuaire : la gloire est associée maintenant avec la nuée théophanique, apparaissant comme la transparence d'un éclat lumineux venant du milieu de la nuée : la gloire est essentiellement la lumière qui entoure Yahvé, mais qui reste voilée et secrète. » Sven TENGSTROM, « Les visions prophétiques ... », ..., p. 50.

¹⁴²⁵ La LXX traduit ἐκ καρποῦ τῆς κοιλίας σου θήσομαι ἐπὶ τὸν θρόνον σου ; cette expression est un hapax de la Bible grecque, qui traduit en général la chaîne construite מִפְּרֵי בִטְנִי, par τὰ ἔκγονα τῆς κοιλίας σου, (cf. *Dt* 7,13 ; 28,4.11.18.53 ; 30,9 ; *Is* 48,19). À cette hapax de la LXX, correspond un hapax du NT, employé par l'évangéliste Luc, lorsque Elisabeth accueille Marie, mère de Jésus : καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου, « et béni le fruit de ton sein » (*Lc* 1,42).

L'auteur du Siracide donnera la parole à Sagesse, qui habite dans les hauteurs du ciel et à son trône sur une colonne de nuée¹⁴²⁶. Sagesse raconte qu'elle a cherché un lieu où habiter sur terre et le Créateur du monde lui a fixé une demeure en Sion; Sagesse peut ainsi s'exclamer :

*Dans la Tente sainte, en sa présence, j'ai officié;
c'est ainsi qu'en Sion je me suis établie,
et que dans la cité bien-aimée j'ai trouvé mon repos,
qu'en Jérusalem j'exerce mon pouvoir. (Sir 24,10-11 BJ)*

La Gloire de YHWH et la Sagesse¹⁴²⁷ ont choisi Jérusalem et son sanctuaire comme lieu où demeurer sur terre¹⁴²⁸. L'expérience de la présence de Dieu, faite par Moïse et par le peuple au Sinaiï, peut être vécue par l'Israélite au Temple de la ville sainte, où le Seigneur a pris demeure, comme le

¹⁴²⁶ « Le thème de la colonne de nuée est certainement un thème de l'Exode. La nuée apparaît ailleurs également pour signifier la Présence de Dieu ; lié au verbe κατασκηνόω, la nuée paraît signifier la Présence de Dieu, la *Shekinah* du rabbinisme ancien, qui, comme le Temple de Salomon (1R 8,10), remplit le Temple préexistant dans le ciel (Ex 25,8-9.10 ; 26,30 ; Sg 9,8c), celui que Yahvé montra à Moïse et à l'image duquel fut bâti le Temple de Jérusalem. » M. GILBERT, « L'éloge de la Sagesse (Siracide 24) », *RTL*, (1974) vol.5, p. 342.

¹⁴²⁷ « In questo brano [Sir 24,2-4.7-8.10] vi è una pregnante atmosfera liturgica, capace di evocare e collegare i vari motivi provenienti dalla tradizione dell'Esodo e dalla liturgia di Gerusalemme. Questi due punti di riferimento sono a loro volta considerati nella loro collocazione nell'ambito del Pentateuco o Torà. La Sapienza ha la sua origine nell'eloquio rivelativo di Dio creatore: "Sono uscita dalla bocca dell'Altissimo", elemento evocante l'evento creazionale di Gn 1, ove è con la sua parola che Dio crea. La sfera divina che la riceve, la sua dimora, è l'ἐκκλησία dell'Altissimo, l'assemblea liturgica celeste, e il suo trono consiste nella colonna di nube, che rimanda alla presenza protettiva e orientatrice di Dio nel deserto, com'è riportato in Es 13,21-22. La peregrinazione e la parabola discendente della Sapienza, se da un lato ripropongono un motivo diffuso nella letteratura del tempo, come dimostrano i testi biblici sapienziali succitati e molte altre opere giudaiche, dall'altro ne rielaborano la formulazione in termini significativi. La dimora celeste da cui la Sapienza vuole dipartirsi, è una delle realtà superne fondamentali sulle quali si devono modellare quelle terrene: mèta del girovagare della Sapienza è la terra d'Israele, luogo del suo riposo e della fissazione della sua tenda, che non può non richiamare il *miškan*, la dimora-santuario di Es 26. Ma a questo motivo di origine sacerdotale (= P), non si connettono solo le tradizioni dell'Esodo, bensì anche quella del culto gerosolimitano, a cui fanno riferimento la presentazione ambivalente della tenda a mo' di tempio e il *Kebôd* YHWH = "la gloria di Dio" (LXX: δόξα κυρίου), che sta ad indicare la presenza di Dio nel santuario di Gerusalemme: si confronti Es 40,34-38 con 1 Re 8,10. Ora, la Sapienza peregrinante (cf. 2 Sam 7,6-7) pone la sua tenda proprio in Gerusalemme, sul Sion, sede del Tempio. L'ufficiatura liturgica celeste viene così ad essere rispecchiata nel rituale gerosolimitano e l'invisibilità della potenza divina si rende presente nel *kābôd* dell'edificio terreno.» M. NOBILE, «Alcune note sull'Antico Testamento di Giovanni», in *Atti del IV Simposio di Efeso del S. Giovanni Apostolo*, a cura di L. Padovese, Roma, Pontificio Ateneo Antoniano, 1994, p. 34-35.

¹⁴²⁸ Cf. le Prologue de *Jn* 1,14 : « I contatti che il prologo giovanneo intrattiene con il testo sapienziale sono evidenti: basta tirarne le conseguenze. Il Λόγος dal suo ambiente divino compie una parabola discendente verso il mondo degli uomini, di cui assume la carne, e pianta la sua tenda in mezzo ad essi (ἐσκήνωσεν). Color che hanno creduto in lui, hanno veduto la sua *gloria* = δόξα. In tal modo, viene stabilita una relazione inequivocabile tra la Sapienza-*kābôd* del Tempio e Λόγος incarnato-sua gloria. » M. NOBILE, «Alcune note sull'Antico Testamento di Giovanni», ..., p. 35. Pour l'arrière-fond vétérotestamentaire (Ex 25,8-8; Jl 4,17; Za 2,14; Sir 24,8) de *Jn* 1,14, cf. Raymond E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, ..., p. 45-46.

chante le *Ps* 68,18 : אֲדֹנָי בְּמִיָּתְּךָ בְּקֶדֶשׁ, « le Seigneur au milieu d'eux, le Sinaï dans le Temple. » Pour le prophète Isaïe, le Temple du Seigneur à Jérusalem assume une dimension universelle, YHWH lui-même proclame : « car ma maison sera appelée maison de prière pour tous les peuples » (*Is* 56,7).

Le Temple, lieu de résidence de la gloire divine

Dans le Psautier, divers psaumes parlent du Temple¹⁴²⁹ comme lieu où réside la gloire divine. La gloire contemplée par Moïse au Sinaï, la gloire qui a pris demeure dans la tente de la rencontre, habite en Sion, au Temple du Seigneur. Trois fois par an, chaque Israélite pourra monter, au sanctuaire hiérosolymitain pour y contempler la gloire de YHWH (cf. *Ex* 23,17).

Le *Ps* 15 donne une sorte de décalogue décrivant ainsi l'homme juste et droit qui pourra séjourner dans la tente du Seigneur et pourra demeurer sur sa sainte montagne (v. 1). Cet homme, qui honore, יִכְבֵּד, ceux qui craignent le Seigneur, pourra monter à Sion, à la maison de Dieu et y voir sa gloire. Le *Ps* 29¹⁴³⁰, un hymne qui exalte YHWH comme Dieu Créateur, exhorte à donner gloire et force à son Nom ; puis il affirme : וּבְהִיכָלוֹ כָּלֹּ אָמַר כְּבוֹד, « dans son temple, tout dit : gloire ! ». Le terme הֵיכָל, « palais », « temple », est un terme employé pour indiquer le « palais » des souverains, mais, dans la majorité des occurrences, il indique le palais par excellence : le temple de YHWH. Les psaumes parlent du « temple de ta sainteté », הֵיכָל־קֹדֶשׁ, (*Ps* 5,8 ; 79,1 ; 138,2). Mais s'il est vrai que le Seigneur habite dans son temple saint, il est aussi vrai que son trône est dans les cieux (11,4). Dans le *Ps* 29, le terme כְּבוֹד, « gloire », revient quatre fois : deux fois le psalmiste invite les Israélites, appelés ici « fils de Dieu », à donner à YHWH gloire et force (v.1), à Lui donner la gloire de son Nom (v.2). Au v. 3, YHWH est appelé « Dieu de gloire » et, au v. 9, sa gloire est proclamée au temple. Dans le temple de Dieu, tout homme dit : « gloire », chantant ainsi à YHWH, roi éternel. Au peuple, qui acclame sa gloire, le Seigneur donnera force et bénédiction dans la paix (29,11). Et c'est au *Ps* 26 que le psalmiste proclame le temple, « la maison de YHWH », comme « lieu de résidence de la gloire divine ».

¹⁴²⁹ Sur le thème du Temple, cf. Maurice COCAGNAC, *Le corps et le Temple*, « Lire la Bible 120 », Paris, Cerf, 1999, p. 121-162.

¹⁴³⁰ Le *Ps* 29, un texte ancien, établit un lien entre la gloire liée à la théophanie de l'orage et la gloire qui peut être contemplée au temple de YHWH. Cf. Sven TENGSTROM, « Les visions prophétiques ... », ..., p. 49.

- Ps 26,8 : ta maison, le lieu de résidence de ta gloire

Le Ps 26¹⁴³¹, attribué à David, affirme dès le premier verset que le psalmiste marche dans l'intégrité, dans la perfection. Il demande au Seigneur d'examiner sa droiture et il se lave les mains en signe d'innocence, pour pouvoir être digne d'entrer dans la maison de YHWH. Le psalmiste a toujours eu devant ses yeux la bonté du Seigneur et il a marché dans sa vérité (v. 3). Ce psaume est un crescendo culminant, au v. 8, dans l'exclamation du poète :

<p>WTT Ps 26,8</p> <p style="text-align: center;">יְהוָה אֶהְבֵּתִי מֵעוֹן בְּיָתֶד אִמְקוֹם מִשְׁכַּן כְּבוֹדָךְ:</p>	<p>YHWH, j'aime l'endroit de ta maison, et le lieu de demeure de ta gloire¹⁴³².</p>
--	--

Le psalmiste déclare aimer la maison du Seigneur : אֶהְבֵּתִי, « j'aime » ; cette même forme verbale, un accompli *qal*, revient dans plusieurs psaumes. Au Ps 109,4 le psalmiste aime des hommes, qui, malgré son amour (v. 5), deviennent ses adversaires. En 116,1, le poète aime le Seigneur, car Il entend sa voie suppliante. Mais c'est au Ps 119 que ce verbe revient avec insistance pour dire l'attachement du psalmiste à la Loi du Seigneur. En effet, l'auteur de cet hymne, le plus long du recueil, ne se lasse de répéter qu'il aime : « tes commandements », מִצְוֹתַי, (v. 47, 48, 127) ; « ta Loi », תּוֹרָתְךָ, (v. 97, 113, 163) ; « tes témoignages », עֲדוּתֶיךָ, (v. 119) ; « tes ordres », פְּקֻדֹתֶיךָ, (v. 159). Il y a donc, dans ces psaumes, un lien textuel très fort entre l'amour du psalmiste pour YHWH et sa Maison, et l'amour qu'il porte à la Loi et à tous les préceptes du Seigneur. Si le psalmiste aime le Seigneur et sa demeure, c'est qu'il aime aussi toutes ses paroles, qui le rendent digne d'accéder à la Maison de YHWH, lieu d'inhabitation de la gloire divine.

En Ps 26,8 le temple est décrit par quatre substantifs, hautement significatifs¹⁴³³.

Le premier terme est assez rare. Il s'agit du mot מְעוֹן, « séjour, habitation », indiquant soit les cieux comme la sainte demeure de YHWH (*Dt* 26,15 ; *Jr* 25,30 ; *2Ch* 30,27), soit le temple de Jérusalem (*2Ch* 36,27 ; *Ps* 26,8), où le Seigneur réside et d'où il défend les veuves et les orphelins (*Ps*

¹⁴³¹ Sur le Ps 26, cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 266-270 ; G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 479-492.

¹⁴³² Augustin, dans le premier discours sur le Ps 25, glose ainsi ce verset : « “Seigneur, j'ai aimé la beauté de votre maison”, ou de votre Église, “et le lieu où habite votre gloire” ; le lieu où c'est pour vous une gloire d'habiter.» Dans son deuxième discours, identifiant l'Église à la maison de Dieu, l'évêque d'Hippone affirme que la splendeur de cette maison de Dieu est dans les justes et dans les saints. Plus loin, il se demande « quelle est cette gloire de Dieu ? » et donne cette réponse : « celui qui devient bon, ne se glorifie pas en lui-même, mais bien en Dieu. “Car tous ont péché, et tous ont besoin de la gloire de Dieu.” [*Rm* 3,23] Ceux-là, dès lors, en qui le Seigneur habite, de manière à se glorifier lui-même de ses dons, qui ne veulent point s'attribuer et revendiquer comme leur bien ce qu'ils ont reçu de Dieu, ceux-là forment la splendeur de la maison de Dieu. [...] Car ceux qui contribuent à la splendeur de cette maison, et en qui réside sa gloire, sont le lieu qu'habite sa gloire.» *Discours sur les Psaumes*, t. 1, ..., p. 214 ; 225-226.

¹⁴³³ Pour les paragraphes qui suivent, je m'inspire de G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 490.

68,6). Le Seigneur est aussi pour le psalmiste un abri, un refuge (*Ps* 71,3 ; 91,9), comme Il l'a été pour Moïse et son peuple, de génération en génération (*Ps* 90,1). Fort intéressante est l'occurrence de *Za* 2,17, annonçant le réveil du Seigneur : « *Silence, toute chair, devant YHWH, car il se réveille depuis sa sainte demeure.* » La LXX semble avoir lu un mot différent, puisque elle parle de « la beauté de ta maison », la Vg a : « *decorem domus tuae* ».

Le deuxième terme est בַּיִת, « maison », un substantif très commun et très employé dans la Bible et dont nous avons déjà parlé plus haut. Le psalmiste parle de בַּיְתִי, « ta maison » ; dans les psaumes, cette forme construite avec le possessif indique presque exclusivement le Temple du Seigneur (*Ps* 5,8 ; 36,9 ; 65,5 ; 66,13 ; 69,10 ; 84,5¹⁴³⁴), mais ailleurs elle indique aussi la lignée davidique (*Rt* 4,11.12 ; *2S* 7,16), qui sera affermie pour toujours. Et c'est Salomon, le fils de David, qui construit pour le Seigneur une Maison, le Temple, lieu de résidence de la gloire divine.

Le troisième mot est מְקוֹם, « lieu », un terme cultuel qui indique souvent, dans la Bible, un lieu saint où le Seigneur est apparu à ses élus : Abraham (*Gn* 13,4 ; 22,14), Jacob (*Gn* 28,16-19 ; 32,3.31 ; 35,7.13-15), Moïse (*Ex* 3,5 ; 33,21). Dans les Psaumes, le terme peut indiquer le lieu saint, le Temple, où le Seigneur demeure (*Ps* 24,3 ; 132,5). En Isaïe le terme désigne le mont Sion, lieu où réside YHWH des Armées (*Is* 18,7) ; il s'agit du « lieu de mon sanctuaire » et YHWH glorifiera ce lieu où résident ses pieds (*Is* 60,13). En Ezéchiel, le terme est étroitement lié à la gloire divine : « *bénie soit la gloire de YHWH depuis son lieu* », בְּרוּךְ בְּבוֹד־יְהוָה מִמְּקוֹמוֹ (*Ez* 3,12).

Le quatrième et dernier mot est le substantif מְשֻׁכָּן, « demeure », qui apparaît pour la première fois en *Ex* 25,9 et dont nous avons abondamment parlé dans notre enquête sur la racine כבד dans le livre de l'Exode. Dans la finale du livre de l'Exode, la gloire de YHWH remplit la demeure. Le psalmiste, voulant probablement rappeler à son lecteur, d'une part, l'expérience exodique où la gloire divine prend possession de la demeure, et, d'autre part, la présence de la gloire de YHWH au temple hiérosolymitain, emploie une expression unique et surprenante : « et le lieu de la demeure de ta gloire », וּמְקוֹם מְשֻׁכָּן בְּבוֹדֶךָ. La gloire de YHWH, c'est-à-dire sa révélation lumineuse qui s'est manifestée à Israël au mont Sinai¹⁴³⁵, peut être contemplée maintenant dans sa demeure à Sion¹⁴³⁶.

¹⁴³⁴ À ces psaumes, il faut ajouter le *Ps* 128,3 : le psalmiste, s'adressant à l'homme qui craint le Seigneur, parle de sa femme comme d'une vigne féconde à l'intérieur de sa maison.

¹⁴³⁵ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 490.

¹⁴³⁶ En *Ps* 27,4, le psalmiste emploie un autre terme pour désigner la maison de YHWH, il s'agit du mot הֵיכָל, en grec ναός, « temple » ; le psalmiste voudrait habiter tous les jours dans la maison du Seigneur, il désire en effet contempler la beauté de son Dieu et admirer son temple. Dans les quatre évangiles, Jésus parlera du temple de son corps (*Mt* 26,61 ; 27,20 ; *Mc* 14,58 ; 15,29 ; *Jn* 2,19-21). Dans l'Apocalypse, le mot revient 16 fois, indiquant le temple céleste. Mais, dans la cité de Dieu, la Jérusalem du ciel, il n'y a pas de temple : le Seigneur, le Dieu tout-puissant, et son agneau sont son temple (*Ap* 21,22). M. COCAGNAC commente ainsi la disparition du temple : « Cette disparition du Temple est hautement

Le psalmiste, qui comme Abraham, son père dans la foi, marche dans l'intégrité (cf. *Gn* 17,1), peut monter au temple et bénir son Seigneur. Dans ce lieu saint, réside « la gloire de Dieu, c'est-à-dire la manifestation de sa présence faite de puissance et de sainteté¹⁴³⁷. » C'est là que cet Israélite, innocent du tout péché, pourra « goûter la familiarité divine de façon privilégiée¹⁴³⁸. »

Dans la ville sainte, dans le temple du Dieu d'Israël, réside la Shekinah, cette présence vivante de YHWH et de sa gloire¹⁴³⁹ : l'homme intègre, celui qui aime la Loi du Seigneur, désire ardemment habiter la maison de YHWH (*Ps* 23,6 ; 27,4 ; 42,5 ; 43,3-4 ; 84), pour participer à la très tendre et intime communion avec le Dieu de gloire, tout le long de sa vie¹⁴⁴⁰. L'auteur du *Ps* 63, en remémorant l'intense expérience de David avec le Dieu de l'alliance, exprime le profond désir de tout son être, affamé et assoiffé de YHWH, et de toute son âme qui s'est attachée au Dieu d'Israël, en chantant : « Oui, dans le sanctuaire je t'ai contemplé, en voyant ta force et ta gloire ! » (v. 3). Ces psaumes dévoilent combien la figure du roi est insérée, par les auteurs du Psautier, dans le projet d'inhabitation et de communion avec le Seigneur¹⁴⁴¹.

significative. Le sanctuaire s'évanouit, avec ses murs épais, ses salles obscures, ses parvis parfois profanés par le commerce avant d'être souillés par les invasions étrangères. La demeure de Dieu est celle du Christ glorieux avec les hommes. La ville lumineuse se substitue au Temple, car cette cité est un organisme vivant, la communauté des êtres qui, dépassant les obscurités de la foi, ont maintenant la claire vision de leur Seigneur. Cette communion est une symbiose que seul pouvait réaliser le Christ qui a témoigné de son amour au jour de sa Passion et ouvert, par sa Résurrection, la porte de la cité de lumière. » *Le corps et le Temple*, ..., p. 161.

¹⁴³⁷ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 269-270.

¹⁴³⁸ *Ibid.*, p. 269-270.

¹⁴³⁹ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 490.

¹⁴⁴⁰ «Nel tempio "abita" la "gloria" del Signore, per questo per gli Israeliti il tempio è oggetto di amore e di desiderio.» Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, C. CARNITI, *I Salmi*, t. 1, ..., p. 495.

¹⁴⁴¹ Cf. E. CORTESE, *La preghiera del Re...*, p. 158.

6. La gloire et l'épouse

Dans le Psautier, la racine כבד est employée deux fois pour exprimer la beauté et la gloire de deux personnages féminins : la fille du roi, épouse du roi-messie, dont le *Ps* 45 célèbre la beauté et la gloire, et Jérusalem, célébrée par le psalmiste, au *Ps* 87, comme mère de nombreux fils.

Ps 45,14 : toute glorieuse, la fille du roi

Le titre du *Ps* 45¹⁴⁴² qualifie cet hymne de « chant d'amour », שִׁיר יְדִידוֹת, Ravasi parle de ce psaume comme d'un *Cantique des Cantiques* en miniature. L'hymne, qui est donc en son origine un « chant d'amour » composé à l'occasion des noces du roi¹⁴⁴³, a été interprété comme psaume « messianique » par le judaïsme et le christianisme, célébrant les noces de YHWH avec son peuple¹⁴⁴⁴.

Le psaume est entouré par deux versets qui en constituent le cadre : le v. 2 où le scribe, poète à la cour royale, introduit son chant et les v. 17-18 célébrant, d'une part, la descendance princière du souverain et, d'autre part, la mémoire et la célébration du nom du roi par tous les peuples, d'âge en âges. Le corpus (vv. 3-16) de cet hymne messianique se compose de deux dyptiques décrivant, dans toute leur beauté, deux figures royales : celle du roi-messie (vv. 3-9) et celle de la reine, son épouse (10-16). Le commentateur juif médiéval, David Kimchi verra, dans l'épouse du v. 10, la fille d'Israël siégeant à la droite du messie¹⁴⁴⁵. Comme le signale Ravasi, une des caractéristiques du psaume, qui est défini comme כֹּחַב, « beau » par son poète, est la joie. Les symboles les plus explicites sont l'huile de liesse, consacrant le roi (v. 8), les harpes qui avec leur mélodie réjouissent le messie (v. 9), le cortège nuptial (v. 16) et l'exultation joyeuse qui précède l'acclamation finale (v. 18)¹⁴⁴⁶.

La beauté annoncée au v. 2 va se condenser dans la description des deux personnages, le roi et son épouse, que le psaume met en scène.

- Le plus beau parmi les fils d'homme

Le personnage du messie, brossé dans le psaume, accumule tant d'attributs royaux le caractérisant : il est le plus beau parmi les fils d'homme¹⁴⁴⁷ ; la grâce est sur ses lèvres et sur lui est la

¹⁴⁴² Sur ce psaume, cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 412-421 ; G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 797-818 ; R. COUFFIGNAL, « Les structures figuratives du Psaume 45 », *ZAV*, 2001 (113), p. 198-208.

¹⁴⁴³ Ravasi, suivant d'autres commentateurs, propose comme situation historique concrète à l'origine du cantique les noces d'Achab avec la princesse phénicienne Jézabel, dans le Royaume du Nord. Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 800.

¹⁴⁴⁴ Dans la tradition liturgique chrétienne, ce psaume est dédié à Marie, mère du Messie. *Ibid.*, p. 801.

¹⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 801.

¹⁴⁴⁶ Pour tout le paragraphe, cf. *Ibid.*, p. 803.

¹⁴⁴⁷ Dans son commentaire, Ravasi cite la paraphrase du Targum aux vv. 3-11 : « La tua bellezza, o remessia, è superiore a quella dei figli dell'uomo, lo spirito di profezia è stato dato alle tue labbra. Ascolta, o comunità d'Israele, la legge della sua bocca e guarda le sue opere meravigliose. » *Ibid.*, p. 801.

bénédictio de Dieu à jamais¹⁴⁴⁸ (v. 3) ; éclat et splendeur demeurent sur ce vaillant guerrier (v. 4) ; il chevauche et triomphe avec éclat pour la vraie cause (litt. « pour la parole de vérité ») et pour la justice (v. 5) ; son trône est pour toujours et son sceptre est un sceptre de droiture (v. 7) ; il aime la justice et hait l'impunité ; il a reçu de Dieu une huile de joie (v.8) ; myrrhe, aloès et casse parfument ses vêtements (v. 9). On décrit, ainsi, le portrait idéal du roi-messie, qui est un « concentré de beauté, bonté et grâce¹⁴⁴⁹ » ; le verbe employé pour dire la beauté du roi dérive de la racine *יפה*, dont on compte 50 occurrences dans le TM. La racine est employée pour dire la beauté des matriarches et d'autres femmes épouses ou filles du messie ou d'un roi : Sarah (*Gn* 12,11.14) et Rachel (*Gn* 29,17^{2x}) ; Abigaïl (*IS* 25,3) ; deux femmes appelées Tamar, la sœur (*2S* 13,1) et la fille (*2S* 14,27) d'Absalom ; Abishag, la Shounamite (*IR* 1,3.4) ; la reine Esther (*Est* 2,7). Par l'emploi de cette même racine, les auteurs bibliques font aussi l'éloge de la beauté de Joseph (*Gn* 39,6^{2x}), décrivent les beaux yeux et la belle apparence de David (*IS* 16,12 ; 17,42)¹⁴⁵⁰, exaltent la beauté d'Absalom (*2S* 14,25).

Notre psaume décrit donc avec ce même vocabulaire la beauté du roi-messie idéalisé : une beauté non seulement corporelle mais aussi intérieure et morale. Et le poète a l'audace d'appliquer à cette figure messianique idéale les mêmes adjectifs employés pour décrire la beauté du Seigneur lui-même. En effet, la paire de mots *הודוֹהָרָר*, « splendeur et éclat », est employée, dans les psaumes, surtout pour désigner l'éclat de YHWH. Les deux mots semblent indiquer le manteau de lumière, dont Dieu se drape lorsqu'Il dévoile quelque chose de son mystère aux hommes (*Ps* 96,6 ; 104,1 ; 111,3 ; cf. *1Ch* 16,27)¹⁴⁵¹. Mais en deux psaumes ces deux attributs reviennent pour le messie : en 21,6 c'est Dieu lui-même qui revêt David de splendeur et d'éclat ; dans notre psaume, c'est au roi-messie idéal que sont attribuées ces qualités divines. Déjà l'auteur des livres de Samuel, dans les dernières paroles qu'il met sur la bouche de David, emploie des images semblables : « Celui qui règne parmi les hommes avec justice, celui qui règne dans la crainte de Dieu, est comme la lumière du matin, un matin sans nuage... » (cf. *2S* 23,3-4).

Mais l'audace du psalmiste arrive à son comble, lorsqu'il applique au roi-messie le terme même de *אֲלֹהִים* en chantant au v. 8 (cf. aussi v. 7) : « Tu aimes la justice et tu détestes la méchanceté, c'est pourquoi t'a oint Dieu, ton Dieu, d'une huile¹⁴⁵² d'allégresse¹⁴⁵³. » Cet emploi si étonnant du

¹⁴⁴⁸ Le TM dit *לְעוֹלָם*, « pour toujours » ; c'est la promesse que YHWH fait à David, par l'entremise du prophète Nathan : une bénédiction du Seigneur sur la maison et le trône de son serviteur à jamais (cf. *2S* 7,16.29). Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p.416.

¹⁴⁴⁹ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 803.

¹⁴⁵⁰ La Bible exalte aussi la beauté de Saül ; mais pour dire la beauté du premier messie, l'auteur emploie l'adjectif *טוֹב*, « beau » (*IS* 9,2^{2x}).

¹⁴⁵¹ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 804.

¹⁴⁵² L'expression *שֶׁמֶן שְׂשׂוֹן*, « huile d'allégresse », revient aussi en *Is* 61,3 où elle indique l'huile que l'Oint du Seigneur versera sur tous les endeuillés.

mot « Dieu » pour désigner un humain n'est pas une exception dans la Bible. En effet, le terme a déjà été employé : a) pour désigner Samuel, lorsque son âme est évoquée, à la demande de Saül, par la nécromancienne d'Endor (*IS* 28,13) ; b) pour nommer l'enfant donné comme signe par Isaïe : il s'appellera « Dieu fort » (*Is* 9,5) ; c) pour parler de David lui-même, comparé au « messager de Dieu », בְּמַלְאָךְ הַאֱלֹהִים, (*2S* 14,17). À ces textes il faut encore ajouter le passage de *Za* 12,8 qui affirme : « En ce jour-là, YHWH protégera l'habitant de Jérusalem; celui d'entre eux qui chancelle sera comme David en ce jour-là, et la maison de David sera comme Dieu, comme l'Ange de YHWH devant eux¹⁴⁵⁴. » Il n'est donc pas étonnant que les Pères de l'Église attribueront au Christ la beauté du protagoniste du *Ps* 45 et voici, à ce propos, le témoignage d'Augustin :

«Il est beau comme Dieu, puisque le Verbe est Dieu; il est beau dans le sein de la Vierge où il se revêt de la nature humaine sans se dépouiller de la nature divine : il est beau dans sa naissance, ce Verbe enfant ; car cet Enfant à la mamelle, et dans les bras de sa mère, donne la parole aux cieux, fait chanter sa gloire par les anges. [...] Il est donc beau dans le ciel et beau sur la terre ; beau dans les entrailles virginales, beau dans les bras maternels ; beau dans ses miracles et beau dans la flagellation ; beau quand il nous invite à sa vie, beau quand il méprise la mort ; beau quand il donne son âme ; et beau quand il la reprend ; beau sur la croix, beau dans le sépulcre, beau dans le ciel¹⁴⁵⁵. »

- Toute glorieuse, la fille du roi

Le deuxième diptyque du psaume décrit l'épouse du messie, qui est elle-aussi d'ascendance royale, puisque elle est appelée בַּת־מֶלֶךְ, « la fille du roi ». Un cortège royal accompagne la future reine¹⁴⁵⁶ vers le roi, son époux. Comme il l'a fait pour le roi-messie, le poète parle de la beauté de la reine (v. 12). En effet, dans le psaume il est question de יָפֵה, « ta beauté ». On retrouve la racine יפה pour dire la beauté de cette épouse. Un lien textuel avec le Cantique s'impose ici. En effet, dans ce livre biblique, on compte la majorité des occurrences de cette racine, qui revient 16 fois. Une seule fois, le terme indique le fiancé, alors que les autres occurrences désignent la fiancée, appelée trois fois, « la plus belle des femmes », בְּנִשְׁיֵם הַיָּפָה, (*Ct* 1,8 ; 5,9 ; 6,1).

¹⁴⁵³ Ce verset du *Ps* 45 sera repris par l'auteur de la lettre aux Hébreux (1,9) est appliqué au Christ ressuscité, resplendissement de la gloire de Dieu (1,3).

¹⁴⁵⁴ Pour ce passage, cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 811.

¹⁴⁵⁵ Cf. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Discours sur les Psaumes*, t. 1, ..., p. 692.

¹⁴⁵⁶ Le mot שֶׁגֶל, désignant la reine, revient encore en *Ne* 2,6 où il indique l'épouse du roi Artaxerxés. Le mot a probablement une origine mésopotamienne ; il s'agit probablement d'un indice suggérant les origines étrangères de cette reine. Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 418.

Mais encore un autre mot décrit la beauté de la reine épouse : elle est enveloppée de כְּבוֹדָה,¹⁴⁵⁷ de « richesse », de « gloire » :

WTT Ps 45,14	כָּל־כְּבוֹדָהּ בַּת־מֶלֶךְ פְּנִימָה מִמְשַׁבְּצוֹת זָהָב לְבוֹשָׁה:	<i>Toute gloire, la fille du roi à l'intérieur, de brocards d'or, son vêtement.</i>
--------------	--	---

Henri Meschonnic traduit : « *Toute splendeur une fille de roi à l'intérieur plus que des brocards d'or de son vêtement* », et commente ainsi le terme פְּנִימָה, « à l'intérieur », qu'il réfère à la beauté intérieure de la fille du roi, célébrée dans l'hymne :

« “à l'intérieur”, *penima*. Sa beauté est intérieure. Contrairement à Segond : “dans l'intérieur du palais” ; au Rabinat : “dans son intérieur” ; à la Bible de Jérusalem : “est amenée au dedans” ; Dhorme : “la fille du roi est à l'intérieur”. Hirsch comprend qu'il s'agit de l'intimité. Mais Chouraqui : “Toute sa gloire, fille du roi, est intérieure”¹⁴⁵⁸. »

Cette interprétation de Meschonnic nous semble intéressante, car la gloire, la beauté, intérieure de la reine, fait le pendant aux qualités physiques et morales du roi. Augustin comprend : « Toute la gloire de cette fille du roi vient de son cœur », et commente :

« Non seulement elle a au-dehors un vêtement d'or nuancé de broderies, mais celui qui s'est épris de sa beauté connaît sa beauté intérieure. Quelle est donc cette beauté intérieure ? Celle de la conscience. [...] “Toute la gloire de cette fille du roi vient de son cœur : elle est parée de franges d'or et couverte de broderies.” Sa beauté est intérieure : ces franges d'or désignent la variété des langues, la beauté de la doctrine. Mais à quoi bon tout cela sans la beauté intérieure¹⁴⁵⁹ ? »

Toutefois, l'hymne célèbre également la splendeur extérieure de la reine, habillée en tissus d'or. Le terme מְשַׁבְּצוֹת, indiquant les brocards d'or dont la reine est revêtue, revient uniquement dans le livre de l'Exode pour indiquer les vêtements du Grand-Prêtre¹⁴⁶⁰. La future reine, habillée de vêtements royaux et sacerdotaux, rejoint son époux et siège à son côté. Cette fille du roi devient l'épouse du roi-messie ; elle est « toute splendeur », ou selon la traduction des LXX, « toute gloire » :

« Essa appare “tutta splendida”, ornata da una luce simile a quella che accompagna la kabôd-gloria divina. Ella è infatti “figlia di re” e sposa di un re ed è ora irradiazione di splendore “nell'interno” del palazzo, in mezzo al corteo che ha varcato le soglie del palazzo.

¹⁴⁵⁷ Ce mot fait partie des trois rares formes nominales dérivées de la racine כָּבַד : a) l'hapax כְּבִדָּה, en *Ex* 14,25, indiquant la pesanteur des roues des chars égyptiens, dont nous avons amplement parlé; b) כִּבְדָּה, indiquant le « poids » d'un combat (*Is* 21,15), de la menace du Seigneur (*Is* 30,27), d'un amoncellement de corps (*Na* 3,3), d'une pierre (*Pr* 27,3) ; c) כְּבוֹדָה, « richesse, valeur », qui revient aussi en *Jg* 18,21, indiquant les bagages, et en *Ez* 23,41 où le mot indique la splendeur d'un lit. DOHMEN Ch., STENMANS P., « כָּבַד I/II *kābēd*, ... », *GLAT*, vol. IV, 2004, col. 174-185.

¹⁴⁵⁸ Cf. H. MESCHONNIC, *Gloires, ...*, note à *Ps* 45,14, p. 424.

¹⁴⁵⁹ Cf. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Discours sur les Psaumes*, t. 1, ..., p. 717.

¹⁴⁶⁰ Cf. *Ex* 28,11.13.14.25; 39,6.13.16.18.

L'apparizione della regina è quasi une teofania e si verifica proprio durante l'ingresso nuziale nel palazzo d'avorio dello sposo (*1Re* 6,18; *2Re* 7,11). Tutta questa magnificenza è provocata anche dall'abbigliamento, tutto intessuto d'oro, che crea quasi un'aura di riflessi si¹⁴⁶¹.»

Le thème de l'épouse préparée par son époux, uni à la thématique de la joie, sera exploité par l'auteur de l'Apocalypse, lorsqu'il écrira : « Réjouissons-nous et soyons dans l'allégresse et donnons-lui gloire, car les noces de l'agneau sont venues et *son épouse s'est préparée* ; il lui a été donné de se revêtir d'un fin lin, éclatant et pur... » (*Ap* 19,7-8)¹⁴⁶². Ravasi cite un joyeux hymne de la liturgie juive yéménite qui, s'inspirant du *Ps* 45, chante les noces de Dieu avec la communauté d'Israël son épouse :

*« Gioirò col mio Prediletto, perché mi ha scelta tra tutti i popoli,
mi ha salvata dalla crudeltà dei miei oppressori,
mi ha parlato faccia a faccia,
mi ha rivestita di splendore e di gloria,
mi ha distinta tra tutte le nazioni,
s'è ricordato dell'amore della mia giovinezza,
mi ha rivestita di grazia e d'amore,
m'ha purificata da ogni impurità,
mi ha teso la sua destra,
mi ha coronata di gloria,
ha cinto il mio collo di una collana graziosa,
mi ha ornata di uno splendido ornamento,
mi ha dato una grande gioia,
mi ha posta al di sopra di tutti i popoli,
mi ha ornata della bellezza della giustizia,
mi ha coronata degli splendori dell'aurora,
mi ha santificata di santità eterna,
all'Horeb si è alleato con me,
mi ha dato una torah perfetta in eredità¹⁴⁶³. »*

Le psaume décrit ensuite le cortège des vierges accompagnant la reine vers le palais de son époux, dans la joie et l'allégresse. Vesco voit dans les compagnes de la reine une métaphore indiquant les nations païennes, venues pour « participer à la joie des noces messianiques » ; elles apportent leurs dons à la ville de Sion. Ainsi l'hymne rejoint l'universalisme de plusieurs psaumes et de divers textes postexiliques¹⁴⁶⁴. Ce psaume « célèbre la joie chantée par *Is* 65,18 où le nouveau nom

¹⁴⁶¹ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 816. LXX et Vg ont lu *kol-kebôdab*, «toute sa gloire» («omnis gloria eius »).

¹⁴⁶² Sur ce point, cf. *Ibid.*, p. 816.

¹⁴⁶³ Cf. *Ibid.*, nota 4, p. 797.

¹⁴⁶⁴ Cf. *Ps* 22,28 ; 47,10 ; 68,30-33 ; 72,10-11 ; 86,9 ; 87 ; 96,7 ; 97,6-7 ; 98,2-3 ; 99,1-2 ; 102,16,23 ; 138,4-5 ; *Is* 18,7 ; 19,21-25 ; 60,3-16 ; 62,2 ; 66,18-21 ; *Jr* 3,17 ; 12,15 ; *Za* 14,16-19 ; *So* 3,9-10 ; *Mi* 4,1-11.

de Jérusalem est “joie” et celui de son peuple “allégresse”, deux termes que de nombreux psaumes associent (*Ps* 14,7 ; 21,2 ; 26,11 ; 31,8 ; 32,11 ; 43,4 ; 48,12 ; 51,10 ; 96,11 ; 98,1.8 ; 118,24)¹⁴⁶⁵.»

Ce chant d’amour s’achève, d’une part, sur l’annonce d’une dynastie de fils, qui seront des princes sur toute la terre, et, d’autre part, sur la mémoire et la célébration du Nom divin, éternellement et pour toujours. Le thème des épousailles entre le roi et la reine sont aussi le symbole des noces du Seigneur avec le peuple d’Israël, figuré par la ville de Jérusalem : « *Comme un jeune homme épouse une vierge, tes fils t’épouseront*¹⁴⁶⁶. *Et comme la joie de l’époux au sujet de l’épouse, ainsi ton Dieu se réjouira à ton sujet* » (*Is* 62,5).

La finale du *Ps* 45 nous conduit donc à la ville de Jérusalem, la cité sainte, dont le *Ps* 87 chantera la gloire.

Ps 87: des choses glorieuses, il est dit sur toi, ville de Dieu!

Le *Ps* 87¹⁴⁶⁷ est un chant des fils de Coré, faisant partie des cantiques dédiés à la ville de Sion. Il s’agit d’une louange¹⁴⁶⁸ adressée à la ville de Jérusalem¹⁴⁶⁹, appelée ici par le nom d’une de ses collines, Sion. Le v. 1, en effet, parle de la fondation de la ville sur des montagnes de sainteté. YHWH aime les portes de Sion. Cette prédilection du Seigneur pour la cité a déjà été affirmée par le psalmiste dans un autre psaume : « *Il choisit la montagne de Sion, qu’Il aime* » (*Ps* 78,68). Le *Ps* 46,3 a psalmodié la beauté de cette colline : « *Belle est la colline, joie de toute la terre, la montagne de Sion* » ; elle est aussi définie « perfection de beauté », car en elle « Dieu resplendit » (*Ps* 50,2). La faveur de YHWH envers Sion s’exprime en termes de gloire en *Ps* 87,3 :

<p>WTT Ps 87,3</p> <p style="text-align: center;">נִבְדָּוֹת מְדַבֵּר בְּךָ עִיר הָאֱלֹהִים סְלָה:</p>	<p><i>Des choses glorieuses il est dit sur toi, ville de Dieu</i></p>
---	---

Ce participe *niphal* au féminin pluriel, נִבְדָּוֹת, « choses glorieuses », est un hapax biblique. Vesco et Meschonnic traduisent respectivement : « *en termes glorieux, il est parlé en toi, ville de Dieu* » ; « *des choses d’honneur il est dit sur toi, Ville de Dieu* ». Le psaume présente donc un éloge de gloire au sujet de Sion, définie comme « cité de Dieu ».

¹⁴⁶⁵ Pour tout le paragraphe, cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 420.

¹⁴⁶⁶ La BJ traduit : *ton bâtisseur t’épousera*.

¹⁴⁶⁷ Sur ce cantique, cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t.1, p. 786-792 ; « Jérusalem, métropole des peuples, Psaume 87 », in *Psaumes...*, p. 129-139 ; A. MAILLOT, A. LELIÈVRE, *Les Psaumes, traduction nouvelle et commentaire*, vol. 2, Genève, Labor et Fides, 1966, p. 217-222 ; G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 2, p. 789-802.

¹⁴⁶⁸ Sur le genre littéraire du psaume, cf. *Ibid.*, p. 792-793.

¹⁴⁶⁹ Sur Jérusalem, cf. Ph. HADDAD, *Paroles de Rabbins*, Seuil, Paris, 2010, p.225-232 ; Fr. MANNES, « Jérusalem, centre de toute la terre », in *L’Israël de Dieu. Essais sur le christianisme primitif*, Jérusalem, Franciscan Printing Press, 1996, p. 51-73.

Plusieurs psaumes parlent de Jérusalem en tant que « ville de Dieu » ou « de notre Dieu » (46,5 ; 48,2,9) ; ou encore « ville de YHWH » (48,9 ; 101,8). Et la montagne de Sion est définie comme « la cité du grand roi » (48,3). Cette thématique est également chère aux prophètes. Le prophète Joël proclame : « Et vous connaîtrez que *je suis YHWH votre Dieu siégeant à Sion*, la montagne de ma sainteté ; et voici Jérusalem sera sainte » (Jl 4,17). Et le prophète Sophonie exprime, différemment, cette même idée : « Crie de joie, fille de Sion ... et réjouis-toi de tout ton cœur, fille de Jérusalem... *car le roi d'Israël, YHWH, est au milieu de toi... YHWH ton Dieu est au milieu de toi comme un héros sauveur*, Il exultera de joie pour toi... » (cf. So 3,14.18).

Le Ps 87 affirme que YHWH aime les portes de Sion et cette ville, par la présence du Seigneur au Temple, participe de sa gloire, voilà pourquoi elle devient la « cité de Dieu », le centre du monde, la ville par excellence, supérieure à toutes les autres¹⁴⁷⁰. Le psalmiste chante les נְבִדֹת de Sion, les « choses glorieuses » que l'on proclame à son sujet. Il s'agit d'une réalité extrêmement glorieuse pour cette ville appelée « cité de Dieu », עִיר־אֱלֹהִים, (Ps 46,5 ; 48,9)¹⁴⁷¹. Ce participe vient de la même racine du mot כְּבוֹד, « gloire », ce terme qui exprime la manifestation du Seigneur et de son mystère. Et c'est au temple de Jérusalem que la gloire divine réside. Le prophète Isaïe chante ainsi¹⁴⁷²:

*Lève-toi, resplendis, car ta lumière vient et la gloire du Seigneur sur toi s'est levée.
Car voici, les ténèbres couvrent la terre et un nuage sombre les peuples
mais sur toi YHWH se lève, et sa gloire sur toi apparaît. (Is 60,1-2)*

Les choses glorieuses que sont dites au sujet de cette ville, sanctifiée par la présence de son Seigneur, sont exprimées par le poète au v. 5 : « *Et de Sion il est dit : un homme et un homme a été enfanté en elle, et lui, le Très Haut, l'a affermie.* » La LXX a traduit une version qui donne à la ville l'appellation de « mère » : μήτηρ Σιών ; Vesco rend ainsi le verset grec : « *Sion ma mère, on dit. Et c'est en elle que l'homme est né*¹⁴⁷³. » L'expression אִישׁ וְאִישׁ, littéralement « un homme et un homme », signifie « tout homme », ou « chacun », ou encore « l'un et l'autre ». Le verbe יָלַד, « enfanter », est répété trois fois en trois versets qui se suivent, pour insister sur la naissance de tout homme en Sion. La répétition du verbe « assure l'unité du texte par une concaténation. Il en souligne le thème essentiel. YHWH qui a fondé et qui aime Sion compte et inscrit les peuples qui en sont les citoyens¹⁴⁷⁴. » Voici un tableau de ces trois versets :

¹⁴⁷⁰ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 2, p. 794.

¹⁴⁷¹ L. ALONSO SCHÖKEL, C. CARNITI, *I Salmi*, t. 2, ..., p. 207.

¹⁴⁷² Pour ce paragraphe, cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 2, p. 800.

¹⁴⁷³ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t.1, note 6, p. 787.

¹⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 788.

<p>WTT Ps 87,4</p> <p>אֲזַכִּירָה רַהַב וּבָבֶל לְיַדַּעִי הִנֵּה פְלִשְׁתִּים וְצוּר עַם-כּוּשׁ זֶה יֶלֶד-שָׁם:</p>	<p>Je rappelle Rahav et Babylone parmi ceux qui me connaissent, voici la Philistie et Tyr avec la Nubie, <i>celui-ci a été enfanté là.</i></p>
<p>WTT Ps 87,5</p> <p>וְלִצְיוֹן יֵאמָר אִישׁ וְאִישׁ יֶלֶד-בָּהּ וְהוּא יְכַנְנֶנָּה עַלְיוֹן:</p>	<p>Et de Sion il est dit : « <i>un homme et un homme a été enfanté en elle</i> », et lui, le Très Haut, l'affermir.</p>
<p>WTT Ps 87,6</p> <p>יְהוָה יִסְפֹּר בְּכַתּוּב עַמִּים זֶה יֶלֶד-שָׁם סֵלָה:</p>	<p>YHWH compte en écrivant les peuples, <i>celui-ci a été enfanté là.</i></p>

Sion est donc présentée comme mère des peuples. Pour le prophète Isaïe, tous ses fils seront des disciples du Seigneur et grande sera leur paix (cf. *Is* 54,13) ; à la fin du livre, le prophète invite à ses réjouir avec Jérusalem, à tréssaillir de joie avec elle et à se rassasier, comme des nourrissons, à sa mamelle glorieuse, מִזֵּי כְבוֹדָהּ (cf. 66,10-11). Jérusalem est également présentée comme le centre ou le nombril du monde (cf. *Ez* 38,12) par rapport aux autres nations, qui symbolisent, dans le cantique, les quatre points cardinaux de la terre : Rahab, représentant l'Égypte, à l'ouest ; Babel à l'est ; Tyr, c'est-à-dire le Liban, au Nord ; Cush, l'Éthiopie, au sud. L'idée de Jérusalem comme centre du monde n'est pas étrangère aux prophètes : « *En ce temps-là on appellera Jérusalem "trône de YHWH" et toutes les nations s'assembleront en elle, pour le nom de YHWH en Jérusalem* » (*Jr* 3,17)¹⁴⁷⁵.

Le psaume précédent avait annoncé que toutes les nations glorifieront le Nom de YHWH (*Ps* 86,9) et le *Ps* 87 déclare que les habitants de toutes les nations sont nés en Sion. Et c'est YHWH lui-même qui effectue le dénombrement, c'est Lui qui inscrit les peuples dans un registre, et qui proclame : « *celui-ci a été enfanté là* » (vv. 4 et 6). Cette expression, comme le souligne Ravasi, paraît reprendre la citation d'une formule juridique déclarant qu'un individu est né dans une ville déterminée et qu'il peut, donc, jouir pleinement des droits municipaux¹⁴⁷⁶. L'adverbe שָׁם, « là », indiquant le lieu où tout homme naît, c'est-à-dire la ville de Jérusalem, nous rappelle le nom que le prophète Ézéchiel donne à la cité à la conclusion de son livre : וְשֵׁם-הָעִיר מִיּוֹם יְהוָה שָׁמָּה, « et le nom de la ville, à partir de ce-jour là, sera YHWH est là » (*Ez* 48,35). Et, dans le même sens, paraît très significatif ce passage de Zacharie affirmant que YHWH lui-même habitera dans sa gloire au milieu de cette ville aimée et choisie :

¹⁴⁷⁵ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 2, p. 797.

¹⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 801.

WTT Za 2,9	וְאֲנִי אֶהְיֶה-לָּהּ נִאֲסִי-הָזֶה חֹמַת אֵשׁ סָבִיב וְלִכְבוֹד אֶהְיֶה בְּתוֹכָהּ:	Et moi je serai pour elle – oracle du Seigneur – un rempart de feu tout autour et en gloire, je serai au milieu d'elle.
-------------------	---	--

On comprend alors que, si YHWH, le Dieu créateur de tout homme, habite en Sion, chacune de ses créatures est née « là », dans la ville de Dieu. Sion est le lieu de naissance de tout homme¹⁴⁷⁷. En effet, comme le souligne Vesco, « le psaume décrit que Sion deviendra dans l'avenir, le centre universel du culte de YHWH où tous les peuples viendront se retrouver. [...] La LXX élargira encore la portée universelle du poème en affirmant au v. 4 que “les étrangers”, et “des princes” au v. 6, sont nés en elle¹⁴⁷⁸. » Plusieurs passages bibliques parlent d'étrangers qui se joignent au peuple d'Israël ou qui s'attachent à YHWH (cf. par ex. *Is* 14,1 ; 56,3.6). Le prophète Zacharie proclame : « En ce jour-là, des nations nombreuses s'attacheront à YHWH et deviendront mon peuple et *j'habiterai au milieu de toi...* » (*Za* 2,15) ; mais le *Ps* 87, en donnant l'appellatif de « fils » à tous les peuples, pousse plus loin l'idée d'universalité exprimée par ces textes prophétiques¹⁴⁷⁹.

Dans la finale du v. 5, le psalmiste chante que YHWH a ainsi affermi la ville. Le verbe employé ici par le psalmiste nous renvoie à la prophétie de Nathan en *2S* 7, où, employant 5 occurrences de ce verbe, l'auteur des livres de Samuel transmet la promesse de YHWH d'affermir la royauté davidique à jamais (cf. vv. 12, 13, 16, 24, 26). Le verset conclusif du psaume semble mettre en scène tous ces enfants de Sion qui chantent en dansant : « *toutes mes sources sont en toi !* » Le mot מַעְיָן, « source », est employé par *Pr* 8,24 où Sagesse dit d'avoir été enfantée avant les sources des eaux glorieuses. Ce proverbe a fait l'objet de notre recherche au tout début de notre enquête¹⁴⁸⁰. Maintenant ces sources « glorieuses » sont à Jérusalem, mère des peuples, ainsi décrite par le *Ps* 46,5-6 :

*Un fleuve avec ses canaux réjouit la ville de Dieu
 Le Très-Haut a sanctifié ses demeures
 Dieu est au milieu d'elle, elle n'est pas ébranlée,
 Dieu la secourt dès l'aube du matin.*

Augustin, en commentant ce psaume, parle de la Jérusalem céleste, de la cité sainte, dont le roi est le Christ :

¹⁴⁷⁷ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t.1, p. 790-391.

¹⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 789.

¹⁴⁷⁹ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, C. CARNITI, *I Salmi*, t. 2, ..., p. 208.

¹⁴⁸⁰ Cf. « Honneur et gloire dans le livre des Proverbes », p.138-148.

« Cité sainte, cette Jérusalem céleste est une, et elle n'a qu'un roi, et son roi c'est le Christ ; car lui parle ainsi : "Un homme appellera Sion sa mère" ; il l'appellera "sa mère", parce qu'il est "homme". "Car un homme appellera Sion sa mère, et cet homme a été formé en elle, et cet homme est le Très Haut qui l'a fondée". Le roi de Sion, qui l'a fondée, le Très Haut s'est fait homme en elle, et le plus humble de tous les hommes¹⁴⁸¹. »

7. Le Roi de la gloire et son règne glorieux

Le Psautier, que nous avons défini avec Meschonnic comme le livres des *Gloires*, célèbre YHWH en tant que « Dieu de gloire » (*Ps* 29,3). Et également pour le vocabulaire de la gloire on peut signaler un mouvement allant de la supplication du psalmiste et d'Israël à la louange glorieuse étendue à toute la terre et à tous les peuples¹⁴⁸². Le Seigneur, le « Dieu de gloire », est appelé « le roi de la gloire » (*Ps* 24,7-10) et son règne est un règne de splendeur et de gloire (*Ps* 145,11-12). Divers psaumes proclament la royauté de YHWH. Le Seigneur est roi à tout jamais (*Ps* 10,16 ; 29,10). Revêtu de majesté, Il règne ; voilà pourquoi, la terre exulte de joie et le monde est affermi (*Ps* 93,1 ; 96,10 ; 97,1 ; 99,1). La terre entière est invitée, par le psalmiste, à annoncer la gloire de YHWH parmi les nations (*Ps* 96,3), gloire qui sera vue par tous les peuples (*Ps* 97,6). Jean-Marie Auwers commente ainsi cette royauté divine chantée par le psalmiste :

« Moïse n'a connu d'autre roi pour son peuple que YHWH. C'est précisément la royauté divine que célèbrent les *Ps* 93.95-100, tout en annonçant la pleine manifestation. En tant que réponse à la question sur l'avenir des promesses faites à David, les psaumes du Règne de YHWH constituent le cœur théologique du Psautier, auquel ils donnent une ouverture eschatologique : le jour vient où tous les peuples verront la gloire du Règne de YHWH (*Ps* 97,6), gloire que les souverains de la maison de David ont échoué à faire connaître, alors qu'ils en avaient la mission (*Ps* 2,10.12)¹⁴⁸³. »

Cette affirmation d'Auwers est, sans doute, bien fondée. Cependant, à notre avis, la gloire du règne de YHWH reste intimement liée à la gloire de son Oint, même si la personne du roi-messie semble s'effacer vers la finale du recueil. Si le Seigneur écoute la prière de son Oint, s'il promet de le sauver et de le glorifier, c'est parce qu'Il désire que la gloire divine soit proclamée parmi les nations et sur toute la terre. Encore plus, Il désire que les fidèles participent de cette même gloire. C'est donc cette hypothèse que nous aimerions démontrer dans les pages qui suivent.

Dans cette dernière partie de notre enquête sur le livre des Psaumes, nous examinerons quatre psaumes : a) le *Ps* 24 qui chante pour YHWH des armées, le nommant le Roi de la gloire ; b) le *Ps* 138

¹⁴⁸¹ Cf. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Discours sur les Psaumes*, t. 1, ..., p. 1086 ; cf. aussi t. 2, p. 100-101.

¹⁴⁸² C'est Claus Westermann qui a signalé ce « mouvement général du Psautier », allant « de la supplication à la louange » ; et Auwers constate : « à mesure que le Psautier progresse, l'hymne prend le pas sur la supplication. » Cf. J.-M. AUWERS, *La composition littéraire du Psautier*, ..., p. 18 et 110.

¹⁴⁸³ Cf. J.-M. AUWERS, *La composition littéraire du Psautier*, ..., p. 116.

qui proclame la grandeur de la gloire de YHWH ; c) le Ps 145 qui parle de la gloire et de la splendeur de son règne ; d) le Ps 149, l'avant-dernier psaume du recueil, qui présente les fidèles exultant dans la gloire du Seigneur.

Ps 24 : YHWH des armées, le Roi de la gloire

Dans l'hymne de louange, qui suit la longue lamentation du Ps 22, le psalmiste invite la descendance d'Israël à louer et à glorifier le Seigneur, car Il a entendu son cri d'abandon (vv. 2, 22) :

<p>^{WTT} Ps 22,24</p> <p style="text-align: center;">יְרֵאֵי יְהוָה הִלְלוּהוּ כָּל־זֶרַע יַעֲקֹב פִּבְדוּהוּ וְגִירוֹ מִמֶּנּוּ כָּל־זֶרַע יִשְׂרָאֵל:</p>	<p>Les craignants-YHWH, louez-le toute la descendance de Jacob, <i>glorifiez-le</i> redoutez-le, toute la descendance d'Israël</p>
--	--

Le Ps 24¹⁴⁸⁴ semble répondre à l'exhortation du Ps 22 invitant à glorifier le Seigneur. Dans cet hymne, en effet, YHWH est acclamé plusieurs fois comme מֶלֶךְ הַכְּבוֹד, « le Roi de la gloire », la racine כבד et le nom du patriarche Jacob constituant les deux liens textuels entre les deux cantiques. Le cantique débute par une double question et propose de nouveau, sous une autre formulation, l'interrogation posée au Ps 15,1 : « *qui montera à la montagne du Très-Haut ? et qui se tiendra dans son lieu saint ?* » (Ps 24,3). Le verset suivant décrit le portrait de celui qui sera apte à monter au sanctuaire et à se tenir devant YHWH : c'est un homme innocent et aux mains pures. La bénédiction et la justice du Seigneur sont sur lui. Voilà les caractéristiques de ceux qui cherchent le visage du Dieu de Jacob (v. 6). Le psalmiste invite ensuite les portes antiques à lever leurs frontons pour que le Roi de la gloire puisse entrer dans son Temple. Il s'agit d'une nouvelle unité poétique¹⁴⁸⁵, acclamant YHWH comme roi de gloire :

<p>^{WTT} Ps 24,7-10</p> <p style="text-align: center;">שָׂאוּ שַׁעְרֵיכֶם רְאִישֵׁיכֶם וְהִנְשֹׂאוּ פִתְחֵי עוֹלָם וַיָּבֹא מֶלֶךְ הַכְּבוֹד:</p>	<p>Elevez, portes, vos têtes et élevez-vous, entrées de toujours, et viendra <i>le roi de la gloire</i></p>
<p style="text-align: center;">מִי יְהִי מֶלֶךְ הַכְּבוֹד יְהוָה עֲזוֹז וְגִבּוֹר יְהוָה גִּבּוֹר מִלְחָמָה:</p>	<p>Qui est <i>ce roi de la gloire</i>? YHWH fort et vaillant, YHWH vaillant au combat.</p>
<p style="text-align: center;">שָׂאוּ שַׁעְרֵיכֶם רְאִישֵׁיכֶם וְשֹׂאוּ פִתְחֵי עוֹלָם וַיָּבֹא מֶלֶךְ הַכְּבוֹד:</p>	<p>Elevez, portes, vos têtes et élevez-vous, entrées de toujours, et que vienne <i>le roi de la gloire</i>.</p>

¹⁴⁸⁴ Sur ce psaume, cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t.1, p. 248-256 ; G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 447-464.

¹⁴⁸⁵ Cette seconde partie du cantique « pourrait être le plus antique fragment du Psautier : un chant composé pour l'entrée de l'Arche à Jérusalem au temps de David (2 SAM. 6). Yahweh y est appelé *Le Roi de Gloire*. La *kâbôd* est ici en relation avec l'Arche – trône de Yahweh – et la Royauté de Yahweh. » J. DUPLACY, « L'espérance de la gloire de Dieu ... », ..., p. 46.

מִי הוּא יְהוָה מֶלֶךְ הַכְבוֹד יְהוָה צְבָאוֹת הוּא מֶלֶךְ הַכְבוֹד סֵלָה:	Qui est, lui, <i>ce roi de la gloire</i> ? <i>YHWH des armées, lui, le roi de la gloire.</i>
--	---

À propos de cet hymne, qui clôt le psaume insistant sur l'identité de ce *roi de la gloire*, expression répétée cinq fois, Ravasi parle d'une métaphore pour décrire l'épiphanie, la venue, du Seigneur : les portes et les entrées antiques, personnifiées, sont des symboles poétiques pour décrire la théophanie liturgique solennelle. Dieu se révèle dans la splendeur du culte mais surtout dans l'adhésion du fidèle à la foi en YHWH. À la double question du v. 3, qui s'interroge sur l'identité de celui qui, puisque innocent, pourra monter au sanctuaire de Dieu, correspond la double question des vv. 8 et 10 : « *qui est ce roi de gloire ?* » Ravasi commente ainsi :

« Il personaggio che sta per apparire in quelle “porte” è chiamato letteralmente “re della gloria”, con l'articolo davanti a “gloria” perché si tratta di un superlativo semitico, il “Re supremo” o, se si vuole, in forma attenuata “la maestà del Re”. La gloria è lo splendore della maestà divina : Dio è citato implicitamente attraverso questa prima definizione; solo alla fine egli apparirà nello sfolgorare del suo titolo specifico (*Jahweh Šeba'ôt*). Ora è definito come “re della gloria” (*1 Sam 4,21-22; Is 6,3; Ger 14,21; 17,12*), titolo che si può anche ridurre a “la maestà del re”, ma che vuole in realtà riferirsi alla *kabôd* divina, cioè alla luce abbagliante che emana dall'arca dell'alleanza, generando terrore e venerazione, ma anche segnalando una presenza benefica¹⁴⁸⁶. »

Au v. 10 où la question, *qui est le roi de gloire ?*, est reformulée, le psalmiste donne la réponse : le seul roi de la gloire est יְהוָה צְבָאוֹת, siégeant dans son temple saint (cf. *Is 6*). Le poète insiste en ajoutant, deux fois, le pronom personnel הוּא : c'est bien « lui », le « Seigneur des armées », ce roi glorieux !

L'expression hébraïque יְהוָה צְבָאוֹת, « YHWH des armées », apparaît pour la première fois dans les livres de Samuel. C'est Anne, la première femme de la Bible qui invoque ce Nom lorsque, au sanctuaire de Silo, elle épanche son âme devant le Seigneur, lui demandant de regarder l'humiliation de sa servante (*IS 1,3.11*). Dans les livres de Samuel, le titre « YHWH des armées » est lié à l'arche de l'alliance, devant laquelle on invoque le nom du Seigneur des armées, puisqu'Il siège entre les deux chérubins de l'arche (*IS 4,4 ; 2S 6,2*). La notion de gloire, dans ces livres, est également liée à l'arche. L'arche d'alliance sert de palladium dans la guerre contre les Philistins mais, après la défaite d'Israël, elle est prise par les ennemis philistins et portée dans le temple de Dagon. À la nouvelle de la prise de l'arche, le prêtre Eli, avancé en âge et « pesant » (כָּבֵד), tombe à la renverse et meurt ; sa bru, à la triste nouvelle, meurt elle aussi en mettant au monde un enfant, à qui, avant de mourir, elle donne le nom de אֵי־כְבוֹד, « il n'y a plus de gloire » ; avec la prise de l'arche, la gloire est, en effet, bannie

¹⁴⁸⁶ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 462.

d'Israël (1S 4,21) et c'est un nouveau-né, par le nom qui lui est donné, qui pose une question fondamentale : « où est la gloire¹⁴⁸⁷ ? »

Des années plus tard, David fait monter l'arche de l'alliance à Jérusalem (2S 6); et YHWH des armées lui promet d'affermir sa descendance ; un fils de David bâtira pour Lui une maison. À Jérusalem, comme le témoigneront ensuite les prophètes, YHWH sera invoqué comme « Seigneur des Armées », sa gloire résidera au Temple et les séraphins de l'éclatante vision isaïenne chanteront sa sainteté (cf, 1s 6,3) :

קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ יְהוָה צְבָאוֹת מְלֵא כְּלֵהָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ :	Saint, saint, saint, le Seigneur des armées, toute la terre est pleine de <i>sa gloire</i>
---	---

Le Ps 24 exprime donc la prière et l'hosannah d'Israël qui, dans la sainte demeure, chante le Roi de la gloire. Nous avons déjà signalé que, dans le Psautier, d'autres psaumes exaltent YHWH comme roi : le Seigneur est proclamé roi pour toujours et à jamais (Ps 10,16 ; 29,10 ; 99,1). Il est un roi revêtu de majesté (93,1), jugeant les peuples avec droiture (96,10). Le Seigneur est roi, voilà pourquoi la terre exulte, les cieus annoncent sa justice et tous les peuples verront sa gloire (97,1.6). L'auteur du Ps 115 invite le Seigneur lui-même à rendre gloire à son Nom (v. 1) : YHWH est le seul Dieu dans les cieus (v. 3), c'est Lui qui a fait le ciel et la terre (v. 15), en comparaison avec les vaines idoles fabriquées par les mains de l'homme (vv. 4-8). Le Deuxième Isaïe proclame la royauté absolue de YHWH des armées, Dieu d'Israël. Il s'agit, dans ces deux passages, de l'affirmation de la foi monothéiste d'Israël. Le Seigneur est roi, car Il est l'unique Dieu, selon ce passage d'1s 44,6 :

כֹּה־אָמַר יְהוָה מֶלֶךְ־יִשְׂרָאֵל וְגֹאֲלִי יְהוָה צְבָאוֹת אֲנִי רִאשׁוֹן וְאֲנִי אַחֲרֹן וּמִבְּלִעְדֵי אֵין אֱלֹהִים :	Ainsi parle YHWH, roi d'Israël et son rédempteur, YHWH des armées : Moi le premier et moi le dernier, en dehors de moi pas de dieu.
--	--

Le Ps 96 proclame de façon solennelle que YHWH règne, יְהוָה מֶלֶךְ (v. 10). Le psalmiste invite la terre entière à chanter au Seigneur un chant nouveau (v. 1), à bénir son Nom et à proclamer son salut (v. 2), à annoncer sa gloire, כְּבוֹדוֹ, parmi les nations (v. 3). L'expression שִׁיר חָדָשׁ, « chant nouveau », du v.1, est typique des psaumes : c'est un chant nouveau que le psalmiste-David adresse au Seigneur, car Il s'est penché vers lui, l'a retiré de la fosse, l'a sauvé (Ps 40,1-4 ; 144-9-10). Tous sont invités à entonner ce chant nouveau, pour les prodiges et le salut que YHWH a opérés (Ps 33,3 ; 98,1 ; 149,1). En Ps 96,7-8, les familles des peuples sont invitées à offrir au Seigneur gloire et force, à

¹⁴⁸⁷ Dans le troisième évangile, on voit réapparaître les deux thèmes. Dans le récit lucanien, à la naissance de l'Enfant, les anges chantent un hymne de gloire à Dieu, qui monte au plus haut des cieus et annoncent la paix aux hommes de la terre. La question de la gloire, amorcée en 1S par un nouveau-né, rebondit et trouve son accomplissement dans la naissance de ce Fils, par qui la gloire des hommes va être restaurée.

Lui offrir la gloire de son Nom (v. 8). Le Ps 97 va répéter cette bonne nouvelle : YHWH est roi (v. 1), que la terre exulte et que les cieus proclament la justice de Celui qui est le roi de toute la terre (vv. 5-6). Tous les peuples verront sa gloire (v. 6).

Pour Augustin ce roi de la gloire est le Christ ressuscité, le « Seigneur des Vertus » :

« Touchez ses plaies, vous les trouverez fermées, et l'infirmité humaine rendue à l'immortalité. Elle est achevée, cette glorification du Seigneur qui devait éclater sur la terre, où elle a combattu contre la mort¹⁴⁸⁸. »

Ps 138,5 : grande est la gloire de YHWH

Le Ps 104¹⁴⁸⁹ chante la grandeur de YHWH dans ses œuvres de création. L'hymne, qui est un chant au Dieu Créateur, débute au v. 1 par cette déclaration solennelle de la part du psalmiste :

יהוה אֱלֹהֵי גְדֻלַּת מְאֹד הוֹד וְהִדָּר לְבִשְׂתָּהּ׃	YHWH mon Dieu, tu es si grand, vêtu de splendeur et d'éclat. (Ps 104,1)
--	--

Par l'emploi de la paire de mots הוֹד וְהִדָּר, « majesté et splendeur », deux termes souvent associés dans le Psautier (Ps 21,6 ; 45,4 ; 96,6 ; 111,3 ; 145,5 ; Jb 40,10), le psalmiste veut caractériser la grandeur royale du Seigneur, drapé dans son manteau de lumière (v. 2), car Dieu, dira Paul, habite une lumière inaccessible aux humains (ITm 6,16). Si d'une part le manteau de lumière rend Dieu invisible aux yeux des hommes, d'autre part, la luminosité de ce manteau est le signe de sa divine présence¹⁴⁹⁰. Dans la finale du cantique, après avoir décrit, dans le corpus du psaume, les grandes œuvres de la création, le psalmiste termine son hymne par la proclamation joyeuse de l'éternité de la gloire divine : יְהִי כְבוֹד יְהוָה לְעוֹלָם « que la gloire de YHWH soit pour toujours », (v. 31) :

« En guise de conclusion le psalmiste souhaite que la gloire de Dieu, qui équivaut ici à la manifestation de sa présence bénéfique et vivifiante comme créateur et providence, demeure pour toujours (Ps 104,31-35). YHWH ne peut que se réjouir dans ses œuvres (Gn 1,31). [...] Le psalmiste ne peut que chanter sans fin pour Dieu, toute sa vie (Ps 146,2) et plus re¹⁴⁹¹. »

¹⁴⁸⁸ Augustin suit la Vg : « Quis est iste rex gloriae ? Dominus virtutum ipse est rex gloriae » (Ps 23,10). Cf. *Discours sur les Psaumes*, t. 1, ..., p. 206-207.

¹⁴⁸⁹ Sur ce psaume, cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 2, p. 953-969 ; « Au Dieu de la vie, Psaume 104 », in *Psaumes...*, p. 157-163 ; P. BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, ..., p. 170-177 ; G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 3, p. 79-129.

¹⁴⁹⁰ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 3, p. 109-110.

¹⁴⁹¹ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 2, p. 963. Dans la note 2, l'auteur signale : « Ps 104,31 est le seul texte biblique où Dieu est le sujet du verbe "se réjouir". En Is 9,16, *yismah*, "il se réjouira", doit être corrigé en *yishmah*, "il ne sera pas clément", d'après l'arabe *samuha*. On peut aussi lire le verbe *hml*, "avoir pitié". Quand Dieu rit dans les psaumes, il rit de l'audace de ses ennemis (Ps 2,4 ; 37,13 ; 59,9) en se moquant d'eux. »

À la grandeur de YHWH (v. 1) correspond sa gloire qui dure à jamais et toute chose créée reçoit la vie de cette gloire et par cette gloire. Si le *Ps* 104 a proclamé la grandeur du Seigneur et sa gloire éternelle, le *Ps* 138 va annoncer la grandeur de la gloire de YHWH. Ce psaume, attribué à David, s'ouvre par la *tôdah* du psalmiste-David. Il s'agit d'un hymne de remerciement au Seigneur, qui a répondu à l'appel de son Oint, en rendant forte son âme (v. 3). Le psalmiste se prosterne dans le temple saint et célèbre le nom de son Dieu, car sa parole, c'est-à-dire sa promesse de salut, a même surpassé son Nom (v. 2). C'est pour cela que tous les rois de la terre sont invités à se joindre à la *tôdah* du psalmiste et à chanter pour le Seigneur :

<p>^{WTT} Ps 138,4-5 יוֹדוּדָהּ יְהוָה כָּל־מַלְכֵי־אָרֶץ כִּי שָׁמְעוּ אִמְרֵי־פִי:</p>	<p>Qu'ils te rendent grâce, YHWH, tous les rois de la terre, car ils ont entendu les paroles de ta bouche.</p>
<p>וַיִּשְׁירוּ בְּדַרְכֵי יְהוָה כִּי גָדוֹל כְּבוֹד יְהוָה:</p>	<p>Et qu'ils chantent sur les routes de YHWH: « Grande est la gloire de YHWH. »</p>

Au centre du psaume, se situe donc la *tôdah* des rois de la terre, qui ont entendu le salut opéré par le Seigneur en faveur de son messie. En effet, bien qu'Il soit élevé dans les cieux, le Seigneur voit l'homme humilié (v. 6), il rend la vie à son messie qui est dans la détresse, entouré d'ennemis, et envoie sa main droite pour le sauver (v.7). YHWH agira en faveur de son Oint, sa bonté est pour toujours (v. 8).

On peut se demander qui est l'humilié du v. 6. Une courte enquête sur ce mot nous aidera à le découvrir. Le terme employé pour désigner cet homme humilié est l'adjectif שָׁפָל, « bas », « humble », dont nous avons déjà parlé à plusieurs reprises. De cette racine verbale on compte 50 occurrences dans le TM ; plusieurs emplois de la racine sont très intéressants aux fins de notre étude : a) en *IS* 2,7 Anne, dans le cantique annonçant le messie à venir, chante que c'est le Seigneur qui abaisse et qui élève ; b) en *2S* 6,22, dans sa réplique à Mikal sa femme, qui lui reproche d'avoir dansé en pagne devant l'arche de YHWH et de s'être ainsi découvert aux yeux de ses serviteurs et ses servantes, le messie David affirme qu'il s'humiliera encore plus à ses propres yeux, mais auprès de ces servantes il sera glorifié¹⁴⁹² (אֶכְבֹּדָהּ) ; c) en *Pr* 29,23, nous retrouvons l'humilié d'esprit qui obtiendra la gloire¹⁴⁹³. Donc l'identification de l'humble avec David, l'Oint du Seigneur, nous semble

¹⁴⁹² Sur le récit, cf. G. AUZOU, *La danse devant l'arche. Étude du livre de Samuel*, p. 257-269. Sur les personnages de Mikal et David, cf. aussi Ph. LEFEBVRE, « Mikal et David : en contrepoint d'Anne et Elqana », *Livres de Samuel et récits de résurrection*, « Lectio divina 196 », Paris, Cerf, 2004, p. 145-153. Pour l'auteur, « l'arche et le fils partagent la même gloire : la reconnaître en l'une, c'est la reconnaître en l'autre. Au contraire, mépriser le fils, c'est ignorer Dieu qui siège sur l'arche, c'est se priver soi-même d'une fécondité venue de Dieu. » (cf. p. 396).

¹⁴⁹³ Nous avons analysé ce proverbe dans la section qui a considéré le vocabulaire de la gloire dans le livre des Proverbes, cf. p. 182-186.

évidente. Cela n'empêche pas l'universalité de l'affirmation : le Seigneur vient en aide de tout homme humilié.

Si les rois de la terre proclament la grandeur de la gloire de YHWH, c'est qu'ils ont entendu la parole et l'œuvre que le Seigneur a mis en œuvre pour sauver son Messie ; ils s'associent donc à une *tôdah* universelle, proclamant la puissance souveraine de YHWH, comme l'a annoncé le *Ps* 22 :

*Se souviendront et reviendront vers YHWH, tous les confins de la terre
et se prosterneront devant ta face, toutes les familles des nations
car à YHWH la royauté, et il règne sur les nations. (Ps 22,28-29)¹⁴⁹⁴*

Et, en *Ps* 102,16, le psalmiste chante encore son espérance : lorsque le Seigneur rebâtera Sion et se laissera voir dans sa gloire, les nations craindront son Nom et tous les rois de la terre sa gloire ! L'espérance de salut, exprimée par le psalmiste David, rejoint ainsi celle de son peuple humilié (*Ps* 18,28 ; *2S* 22,28).

Ps 145, 11-12 : la gloire et la splendeur de son règne

Le *Ps* 145¹⁴⁹⁵, attribué à David, est le dernier hymne acrostiche du Psautier ; ce psaume « célèbre dans la joie la manifestation du règne de YHWH¹⁴⁹⁶ », qui se manifeste comme « le roi » (v. 1) ; son règne est plein de gloire et de splendeur, pour toujours (v.11-13)¹⁴⁹⁷.

Dans les deux premiers versets, le psalmiste-David exalte YHWH en l'appelant : אֱלֹהֵי הַמֶּלֶךְ, « mon Dieu, le Roi », ce Roi dont il désire bénir et louer le Nom וְעַד וְלְעוֹלָם וָעַד, « pour toujours et pour l'éternité » ; la bénédiction est répétée deux fois (vv. 1 et 2). Au v. 3, le poète chante la grandeur de YHWH : Il est grand et digne de louange, sa grandeur ne peut pas être explorée, elle est insondable. Cette grandeur, le psalmiste veut la raconter (v. 6), il veut redire sa majesté, qui est splendeur de gloire, הַדָּר כְּבוֹד הוֹדָה, et les merveilles opérées par son Dieu (v. 5). Ceux qui écouteront les paroles de louange du psalmiste divulgueront le souvenir de la bonté abondante du Seigneur et acclameront, dans la joie, sa justice (v. 7). Pour la troisième fois dans le recueil, le psalmiste réitère, au v. 8, les attributs divins, révélés par YHWH en *Ex* 34,6¹⁴⁹⁸ :

תַּנּוּן וְרַחוּם יְהוָה אַרְךְּ אַפַּיִם וְגִדְל־חַסֵּד:	Faisant grâce et compatissant, YHWH, lent à la colère et grand en fidélité.
--	--

¹⁴⁹⁴ Cf. *Ps* 68,33.

¹⁴⁹⁵ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 2, p. 1336-1345; G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 3, p. 911-928.

¹⁴⁹⁶ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 2, p. 1336.

¹⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 1336-1337.

¹⁴⁹⁸ Cf. *Ps* 86,15 et 103,8 ; la phrase est encore répétée, avec quelques nuances différentes, en *Nb* 14,18 ; *Ne* 9,17 ; *Jl* 2,13 ; *Jon* 4,2 ; *Na* 1,3.

Le Seigneur, en effet, est bon envers tous. Il étend ses compassions à toutes ses œuvres (v. 9) et c'est à cause de sa bonté que toutes ses œuvres le célébreront et tous ses fidèles le béniront (v. 10), en célébrant la gloire de son règne. Les versets suivants, qui chantent la gloire du règne divin, constituent le centre du psaume :

<p>WTT Ps 145,11-12</p> <p>כְּבוֹד מַלְכוּתְךָ יֹאמְרוּ וּגְבוּרַתְךָ יְדַבְּרוּ:</p>	<p><i>La gloire de ton règne, ils diront et de tes prouesses, ils parleront</i></p>
<p>לְהוֹדִיעַ לְבְנֵי הָאָדָם גְּבוּרַתְךָ וְכְבוֹד הַדָּר מַלְכוּתוֹ:</p>	<p><i>Pour faire connaître aux fils de l'homme ses prouesses et la gloire de la splendeur de son règne.</i></p>

Ces deux versets sont étonnants, car au v. 11 on parle du כְּבוֹד מַלְכוּתְךָ, de « la gloire de *ton* règne », c'est-à-dire du règne de YHWH, et, au v. 12, on parle de « la gloire de la splendeur de *son* règne » passant de la deuxième à la troisième personne, וְכְבוֹד הַדָּר מַלְכוּתוֹ. La LXX et la Vg ont ici « ton règne ». Il semble donc légitime de se demander à qui appartient la gloire de ce règne : s'agit-il encore de la gloire du règne du Seigneur, ou s'agit-il plutôt de la gloire du règne de son messie ? L'expression מַלְכוּתוֹ, « son règne », revient deux fois dans le Psautier, ici et en Ps 103,19, où il est question de la royauté divine dominant sur toute chose. Mais on retrouve cette locution : a) en Nb 24,7, dans l'oracle de Balaam, où elle indique le règne futur d'un roi d'Israël ; b) en IR 2,12, où l'on parle du règne de Salomon ; c) dans les livres des Chroniques, où l'expression signale à plusieurs reprises le règne de David et le règne de sa descendance que YHWH établira fermement¹⁴⁹⁹. Il nous semble donc que l'hypothèse que nous avançons ici peut être retenue : si les fidèles déclarent la gloire du règne de YHWH, c'est pour que les fils de l'homme connaissent également la splendeur glorieuse du règne de son Oint, son représentant sur terre.

Augustin, un homme fasciné par la beauté de la création, chante, dans son commentaire à ce verset, la beauté du règne à venir :

« “Afin qu'ils fassent connaître aux fils des hommes votre puissance, et la gloire éclatante de votre royaume”. L'œuvre de vos saints, ô Seigneur, c'est de chanter la gloire de cette grande beauté de votre royaume, la gloire de la grandeur de la beauté. Il est en effet dans votre royaume une certaine grandeur de beauté, et une grande beauté. Quelle est cette beauté de votre royaume ? Que ce royaume ne nous effraie point, sa beauté nous ravivera de joie. [...] Ce règne dont nous souhaitons l'avènement, c'est ce règne à venir que chantent les saints. Voyez ce monde, il a de la beauté. Quelle beauté dans la terre, dans la mer, dans l'air, dans le ciel et dans les astres ! Toutes ces beautés ne sont-elles pas de nature à effrayer un observateur ? Cette beauté n'est-elle pas supérieure au point que nulle autre ne la surpasse ? Toutefois, dans cette beauté, dans cette splendeur en quelque sorte inexprimable, il y a près de

¹⁴⁹⁹ Cf. 1Ch 14,2 ; 17,11 ; 22,10 ; 28,7 ; 29,30 ; 2Ch 1,1 ; 36,22. Dans cette dernière occurrence, il est question du royaume de Cyrus, roi de Perse.

toi des vermisseaux, de vils animaux, tout ce qui rampe sur la terre ; tout cela vit dans cette splendeur. Quelle ne sera point la beauté de cet autre royaume où tu n'auras que les anges pour vivre avec toi ? C'était donc peu pour le prophète de nous dire la gloire de la beauté ; ce qui pouvait se dire de toute beauté de ce monde, beauté verdoyante sur la terre, beauté resplendissante au ciel ; mais en disant : "De la grandeur de la beauté de votre royaume", le Prophète nous révèle ce que nous ne voyons pas encore, ce que nous croyons sans le voir, ce que nous désirons en le croyant, désir qui nous fait supporter tous nos maux. Il y a donc une grandeur d'une certaine beauté : puissions-nous l'aimer avant de la voir, afin d'en jouir quand nous la verrons¹⁵⁰⁰. »

Le v. 13, reprenant le même thème, exalte le règne de YHWH comme un règne de toute éternité et sa domination de génération en génération. Les versets suivants décrivent l'œuvre du Seigneur, dont on exalte la bienveillance et l'action de salut. En effet, Il soutient ceux qui tombent et redresse ceux qui sont courbés (v. 14). Il donne aux hommes la nourriture et rassasie tout vivant de sa faveur (vv. 15-16). Il est proche de tous ceux qui l'appellent et, entendant leur invocation de salut, les sauve (18-19). La finale de l'hymne affirme que le Seigneur garde tous ceux qui l'aiment, mais qu'Il détruira les méchants. Le psalmiste clôt le psaume en renouvelant la double bénédiction initiale :

*Ma bouche prononcera la louange de YHWH,
et toute chair bénira le Nom de sa sainteté [יְשׁוּבָה וְיִשְׁמַח],
pour toujours et pour l'éternité. (Ps 145,21)*

Le Ps 145 affirme donc la royauté de YHWH : c'est le thème constitutif de l'hymne (vv. 1, 11, 12, 13), mais « Dieu exerce sa royauté en soutenant ceux qui tombent et en redressant ceux qui sont courbés. » La cohérence du psaume est ensuite assurée par le thème de la bénédiction qui « devient de plus en plus universelle » : la bénédiction du psalmiste des vv. 1-2 est reprise par celle des fidèles, pour devenir à la fin du psaume la bénédiction de toute chair¹⁵⁰¹. C'est ce qu'affirmera le psaume suivant : *Le Seigneur régnera¹⁵⁰² pour toujours ! (Ps 146,10).*

¹⁵⁰⁰ Cf. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Discours sur les Psaumes*, t. 2, ..., p. 1341-1342.

¹⁵⁰¹ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 2, p. 1339.

¹⁵⁰² Le texte lucanien de l'annonce de l'Ange à la jeune femme de Nazaeth, nous apprend que cet enfant qui va naître *régnera*, et que son règne n'aura pas de fin. Dans l'AT, le verbe au futur, βασιλεύσει, « il régnera » revient 18 fois : celui qui régnera est le fils de David (*1R* 1,13.17.30.35), son germe (*Jr* 23,5) ou Dieu lui-même (*Ps* LXX 9,37 ; 145,10 ; *Sg* 3,8 ; *Mi* 4,7 ; *Is* 24,23 ; 52,7). Nous retrouvons, en Luc, la même forme au futur du verbe grec de notre psaume.

Ps 149,5 : exultent les fidèles dans la gloire

Le Ps 149¹⁵⁰³ est le dernier hymne du Psautier, où l'on retrouve la racine כבד : a) au v. 5, le psalmiste annonce que les fidèles, les חֲסִידֵי יְהוָה¹⁵⁰⁴, exultent dans la gloire, בְּכָבוֹד ; b) au v. 8, on parle des notables, וְגִבּוֹרֵיהֶם, litt. « et leurs notables », c'est-à-dire les hommes dignes d'honneur, parmi les peuples, qui seront liés avec des entraves de fer.

L'hymne débute par une invitation à la louange : tout Israël et les fils de Sion, réunis dans l'assemblée des fidèles, sont invités à chanter un chant nouveau à YHWH. L'expression שִׁיר חָדָשׁ, « un chant nouveau », dont nous avons déjà parlé, est typique du Psautier (Ps 33,3 ; 40,4 ; 96,1 ; 98,1 ; 144,9) : ce cantique nouveau que le psalmiste veut chanter au Seigneur s'enracine dans les merveilles que YHWH a mis en œuvre pour son peuple (v. 4). En Is 42,10 le prophète invite la terre toute entière et tous ses habitants à adresser ce chant nouveau au Seigneur ; la louange dépasse ainsi les frontières d'Israël, pour assumer une dimension universelle.

Dans les psaumes précédents, c'est, d'une part, le psalmiste-David qui loue le Seigneur dans la grande assemblée (Ps 22,23.26 ; 35,18 ; 40,10-11) et, d'autre part, une pluralité de personnes qui exalte YHWH dans l'assemblée du peuple (Ps 107,32). Dans notre psaume, au v. 1, la louange est proclamée « dans l'assemblée des fidèles », בְּקִהְלֵי חֲסִידֵי יְהוָה. Cette expression hébraïque, traduite en grec ἐν ἐκκλησίᾳ ὁσίων, « dans le rassemblement des saints », est unique dans la Bible. Au début du psautier, il a été question de l'assemblée des justes, בְּעֵדֶת צְדִיקִים, (Ps 1,5). Ici, il s'agit d'une assemblée de « fidèles ». Dans le Psautier, il est souvent question du « fidèle », mais aussi des « fidèles ». Le Seigneur a mis à part pour Lui un fidèle (Ps 4,4) et Il ne laissera pas son bien-aimé voir la fosse (16,10) ; le psalmiste demande à YHWH d'avoir la vie sauve car il est un חֲסִיד, (Ps 86,2). Les fidèles sont invités à chanter le Seigneur et à célébrer sa sainteté (Ps 30,5) ; à l'aimer (Ps 31,24) et à le louer (Ps 148,14). Et YHWH n'abandonne pas ses fidèles (Ps 37,28), Il souhaite la paix pour son peuple et pour ses fidèles (Ps 85,9) ; Il garde leur vie en les délivrant de la main des impies (Ps 97,10). Ceux qui sont fidèles à YHWH crieront de joie (Ps 132,9.16) et béniront le Seigneur (Ps 145,10).

Au v. 2, c'est tout Israël qui est invité à se réjouir dans son Créateur, et les fils de Sion qui sont appelés à exulter dans leur roi, en hébreu : בְּמַלְכָם. Qui est ce roi dont parle le psaume ? S'agit-il de

¹⁵⁰³ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 2, p. 1365-1373 ; G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 3, p. 979-994.

¹⁵⁰⁴ « Dans 1M 2,42 ; 7,13 ; et 2M 14,6, la transcription hellénisée de l'hébreu *hasîdîm* désigne le parti des Israélites qui faisait profession de rigoureuse fidélité à la Loi, les "Asidéens". Dans les psaumes, les *hasîdîm* ne constituent pas un groupe particulièrement organisé, mais une catégorie morale définie par la fidélité à l'alliance divine, dans laquelle le psalmiste vient se ranger. » J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 1, p. 115.

YHWH, proclamé roi par plusieurs hymnes¹⁵⁰⁵, ou bien de David, son messie ? La même expression בְּמֶלֶכָם, « en leur roi », se retrouve uniquement en 2S 20,2. Le verset parle de la fidélité des hommes de Juda à leur roi, David. En Os 3,5 et en Jr 30,9, on rencontre l'expression מְלֶכֶם, « leur roi », désignant le nouveau David, le messie à venir, le « David redivivus » (cf. aussi Ez 34,23-24 ; 37,23-24)¹⁵⁰⁶ :

<p><i>Après cela, les fils d'Israël rechercheront à nouveau le SEIGNEUR, leur Dieu, et David, leur roi, et ils se tourneront en tremblant vers le SEIGNEUR et vers ses biens, dans l'avenir.</i></p> <p style="text-align: right;">(Os 3,5 TOB)</p>	<p><i>Ce jour-là, oracle du SEIGNEUR le tout-puissant, je briserai son joug, je l'enlèverai de son cou, je romprai ses liens; il ne sera plus jamais asservi à des étrangers. Ils serviront le SEIGNEUR leur Dieu et David leur roi, que j'établirai sur eux.</i></p> <p style="text-align: right;">(Jr 30,8-9 TOB)</p>
---	---

Le terme que le psalmiste emploie ici se prête donc à une double lecture : il peut indiquer d'une part YHWH, proclamé roi en Sion et sur toute la terre, et d'autre part le Messie à venir, qui partage la même royauté (cf. Ps 45). Dans ce psaume, il y a apparemment une présence cachée de l'Oint du Seigneur.

Le verset 3 invite à exulter de joie et à louer le Nom du Seigneur par la danse et au son des tambourins et de la lyre (v. 3). Est décrite, ensuite, la motivation de la louange du Nom : on exalte le Seigneur car Il prend plaisir à son peuple et Il orne les humiliés de son salut, leur rendant ainsi leur beauté, leur honneur. Dès le début du Psautier, le psalmiste-David avait invoqué la bénédiction sur le peuple du Seigneur (Ps 3,9) ; ensuite il avait affirmé que, lorsque le Seigneur ramènera les captifs de son peuple, Israël se réjouira (Ps 14,7), en effet YHWH sauve un peuple humilié (Ps 18,28 ; 28,9) et le bénit dans la paix (Ps 29,11).

Pour la faveur et le salut, accordés respectivement au peuple et aux humiliés¹⁵⁰⁷, les fidèles, exultent « dans la gloire », בְּכְבוֹד, et crient de joie¹⁵⁰⁸. Le psalmiste décrit ainsi une grande jubilation,

¹⁵⁰⁵ YHWH est proclamé roi en Ps 5,3 ; 10,16 ; 24,7-10 ; 29,10 ; 44,5 ; 47,3.7-8 ; 68,24 ; 74,12 ; 84,3 ; 89,19 ; 95,3 ; 98,6 ; 145,1 ; le psalmiste affirme que le Seigneur règne en 93,1 ; 96,10 ; 97,1 ; 99,1 ; 146,10.

¹⁵⁰⁶ Sur ces quatre occurrences, cf. l'étude de P. BEAUCHAMP, « Pourquoi parler de David comme d'un vivant ? », in *Figures de David à travers la Bible*, « Lectio Divina 177 », Paris, Cerf, 1999, p. 225-241.

¹⁵⁰⁷ Le Seigneur a rendu beaux ces humiliés, בְּיִשׁוּעָה, dans son salut, עֲנִיּוֹם, (cf. v. 4).

¹⁵⁰⁸ Augustin parle des saints qui « tressailliront dans la gloire » ; il affirme que tout homme aime la gloire ; il distingue une « gloire populaire » qui trompe, puisque on désire à tout prix des louanges futiles, des applaudissements vains. C'est une gloire folle et orgueilleuse que le Seigneur condamne. Mais il y a une autre gloire, celle des saints ; ils la goûteront « dans le lieu de leur repos » ; citant l'Apôtre Paul, l'évêque d'Hippone dit : « Écoutez comme l'Apôtre se réjouit dans le lieu de son repos : "Toute notre gloire, la voici, le témoignage de notre conscience" [2Co 1,12]. » Et en parlant de la gloire des saints, il ajoute : « Ils tressailliront dès lors dans leurs lits de repos, non point de manière à s'arroger le bien qui est en eux, mais de manière à louer celui de qui ils ont reçu d'être ce qu'ils sont, qui les appelle à être ce qu'ils ne sont

une véritable ovation pour le Seigneur. Le terme « gloire » du v. 5, en comptant les syllabes qui précèdent (76) et qui suivent (75) le mot¹⁵⁰⁹, est au centre de la lyrique : les fidèles partagent ainsi la gloire de YHWH et celle de son Oint¹⁵¹⁰, à qui le Seigneur a redressé la corne בְּכֹבֹד, « dans la gloire » (Ps 112,9). En effet, dans le Psautier, le mot כְּבוֹד associé à la préposition בְּ, revient uniquement dans ces deux psaumes. Il nous paraît évident que le psalmiste a voulu suggérer un lien entre la gloire du messie David, dont il est question au Ps 112, et la gloire des חַסִּידִים, « les fidèles », à la fin du recueil¹⁵¹¹. L'assemblée des fidèles, qui exulte dans la gloire, pourrait bien représenter ce peuple nouveau annoncé par le Ps 22,32.

Ces fidèles portent dans leur main l'épée du jugement divin, auquel ils sont associés. Le peuple nouveau qui entoure le Seigneur (cf. Ps 7,8), le peuple des חַסִּידִים, va exprimer un jugement contre les rois de la terre et les princes, qui s'étaient levés contre YHWH et contre son messie pour briser leurs liens et rejeter leur joug (Ps 2,2-3¹⁵¹²). Dans la finale du psautier, ce sont les fidèles du Seigneur qui lient les rois des nations et leurs notables avec des chaînes de fer. Le terme וְנִכְבְּדֵיהֶם, est un participe *niphal*, que Vesco traduit « ceux qui se sont glorifiés » ; Meschonnic a : « et ceux qu'ils honorent », et signale les autres choix de traduction : « litt. “leurs honorés”. Segond : “leurs grands” ; le Rabinat : “leurs nobles” ; la Bible de Jérusalem et Dhorme : “leurs notables” ; Chouraqui : “leurs glorieux” ; la TOB : “leurs élites”¹⁵¹³. »

Ces hommes honorés, qui ont acquis une gloire éphémère, sont en contraste avec les humiliés du v. 4¹⁵¹⁴, que le Seigneur a redressés en leur redonnant, par son salut, tout leur éclat. C'est contre

point encore, de qui seul ils attendent la perfection, qu'ils remercient de ce qu'il a commencé en eux. “Les jubilations de Dieu seront dans leur bouche.” Voyez maintenant les saints, voyez leur gloire, voyez dans le monde entier, voyez que les jubilations de Dieu sont dans leur bouche. » *Discours sur les Psaumes*, t. 2, ..., p. 1462-1463.

¹⁵⁰⁹ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 2, p. 1373.

¹⁵¹⁰ J.-M. AUWERS affirme qu'au Ps 149 « l'assemblée des fidèles » (v. 1b ...) a pris la place du roi comme bénéficiaire et comme instrument de l'intervention divine ; la gloire des *ḥasidîm* a remplacé celle de l'Oint de YHWH, et, dans cette perspective, la “maison de David” s'est agrandie aux dimensions de l'Israël fidèle à YHWH. » J.-M. AUWERS, *La composition littéraire du Psautier*, ..., p. 120. Je partage seulement en partie cette affirmation ; en effet, je ne dirai pas que la gloire des fidèles ait remplacé celle du messie davidique. Je dirais plutôt que le Messie est le premier à bénéficier de la gloire du Seigneur, de son salut, devenant ainsi un modèle pour tous les fidèles : la même gloire, de Dieu et du Messie, rejaillit sur le peuple des *ḥasidîm*.

¹⁵¹¹ L'auteur de l'épître aux Colossiens dira : « Quand le Christ, votre vie, sera manifesté, alors vous aussi vous serez manifestés avec lui dans la gloire » (Col 3,4).

¹⁵¹² Pour les contacts textuels entre les Ps 2 et 149, cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 2, p. 1371 ; J.-M. AUWERS, *La composition littéraire du Psautier*, ..., p. 117 ; A. WÉNIN, « Le Psautier comme livre. Quelques signes d'unification. », in J.-M. AUWERS, E. DI PEDE, et al., *Psaumes de la Bible*, ..., p. 52-58.

¹⁵¹³ Cf. H. MESCHONNIC, *Gloires*, ..., p. 551.

¹⁵¹⁴ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 2, p. 1370.

ces rois, leurs chefs glorieux et leurs nations que s'exerce le jugement écrit¹⁵¹⁵ ; jugement déjà annoncé en *Ps* 7,17 : « la violence de l'ennemi va retomber sur sa tête. » Et nous pouvons affirmer, avec Vesco, que « la gloire des fidèles du roi YHWH est de lier ceux que les rois ennemis glorifient¹⁵¹⁶. » Face à la gloire du Seigneur et à celle de ses fidèles, la gloire éphémère de ceux qui se sont glorifiés par eux-mêmes tombe dans la vanité, dans le vide.

Le *Ps* 149 annonce un renversement des situations : « Les rois des nations (v. 8) céderont la place au vrai roi qu'est YHWH (v. 2). Ceux qui se sont glorifiés (v. 8) s'effaceront devant la gloire divine (v. 5)¹⁵¹⁷. » À l'apparition de la gloire de YHWH, le jugement divin s'opère. Un jugement qui est dévoilement de la vérité de chacun¹⁵¹⁸. Chaque homme apparaîtra dans ce qu'il est : les rois et les notables auront en héritage leur légèreté et leur inconsistance (cf. *Ps* 1,4), les fidèles exulteront « dans la gloire », dans leur solidité, dans leur « poids » de gloire. Le fait que YHWH les associe au jugement écrit constitue une gloire ajoutée : c'est « une splendeur pour tous ses fidèles », הַדָּר הוּא לְכָל-חַסִּדָּיו. Une autre lecture est aussi possible : « C'est Lui (le Seigneur) la splendeur de tous ses fidèles. » La LXX traduit le mot הַדָּר, « splendeur, honneur », par δόξα, qui fait écho à la gloire du v. 5 : « *Telle est la gloire pour tous ses saints*¹⁵¹⁹. »

Dans son discours sur le *Ps* 65, Augustin, citant le passage paulinien de *1Co*, 27-29, parlera de la gloire humaine comme d'une « gloire chancelante » et d'une « gloire solide » qui vient de Dieu et qui est son don aux hommes :

« Dieu a choisi ce qu'il y a de faible selon le monde pour confondre ce qui est fort ; il a choisi ce qu'il y a de méprisable pour réduire au néant ce qui est, comme ce qui n'est point. » Et quelle est la suite ? L'Apôtre conclut ainsi : « Afin que nulle chair ne se puisse glorifier devant Dieu. » Voyez comment il nous interdit la gloire pour nous donner la gloire ; il nous interdit la nôtre afin de nous donner la sienne ; il nous enlève de la gloire ce qui est futile, pour nous en donner la plénitude ; une *gloire chancelante*, pour nous donner *la gloire solide*. Combien donc notre gloire n'en est-elle pas plus forte et plus solide pour être en Dieu ? Ce n'est point alors en toi-même qu'il faut te glorifier, la vérité te le défend ; mais cette parole de

¹⁵¹⁵ Cf. Pierre AUFFRET, « Splendeur, lui, pour tous ses loyaux. Nouvelle étude structurale du psaume 149. », *Au milieu de l'assemblée, je te louerai*, Letouzay et Ané, 2012, p. 270.

¹⁵¹⁶ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 2, p. 1367.

¹⁵¹⁷ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 2, p. 1373. L'apôtre Paul affirmera que ceux qui ont péché sont privés de la gloire de Dieu (*Rm* 3,23).

¹⁵¹⁸ Sur le sujet, cf. Marie BALMARY, Daniel MARGUERAT, *Nous irons tous au paradis. Le Jugement dernier en question*, Paris, Albin Michel, 2012.

¹⁵¹⁹ Cf. J.-L. VESCO, *Le psautier de David*, t. 2, p. 1373. En *Rm* 8,29-30 Paul parle de la multitude des frères, prédestinés à être semblables à l'image du Fils et, comme Lui, à être glorifiés par Dieu, le Père. Pour un bref aperçu sur ce sujet, cf. J. COPPENS, « La gloire des croyants d'après les lettres pauliniennes », *Éphémérides Theologicae Lovanienses*, (1970) vol.46, p. 389-392.

l'Apôtre est le précepte de la vérité : "Que celui qui se glorifie, le fasse dans le Seigneur"¹⁵²⁰. »

Le terme כְּבוֹד, donc, « renvoie au "poids de Dieu", à la pesanteur d'une grâce¹⁵²¹. » L'homme est appelé à participer à une telle gloire, à ce poids de l'être divin, car la « gloire divine qui emplit la terre appelle la créature humaine à imiter les voies du Ciel¹⁵²². »

L'apôtre Paul, se référant à la « gloire passagère de Moïse¹⁵²³» (cf. 2Co 3,7-11), une gloire si rayonnante que les Israélites ne pouvaient regarder son visage, parle de la participation à la gloire du Seigneur de ceux qui sont renouvelés par l'Esprit du Seigneur :

*Et nous tous qui, à visage découvert¹⁵²⁴,
reflétons, comme en un miroir, la gloire du Seigneur,
nous sommes transformés en cette même image,
de gloire en gloire, au gré de l'Esprit du Seigneur. (2Co 3,18)*

Désormais la *Gloire de Dieu* rayonne sur le visage du Christ Ressuscité (2Co 4,6). Ceux qui vivent selon l'Évangile de la gloire du Christ (2Co 4,4), auront en partage un poids¹⁵²⁵ éternel de gloire (2Co 4,17).

¹⁵²⁰ Cf. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Discours sur les Psaumes*, t. 1, ..., p. 1189-1190. C'est moi qui souligne.

¹⁵²¹ Cf. Ph. HADDAD, *Paroles de Rabbins*, Seuil, Paris, 2010, p. 33.

¹⁵²² *Ibid.*, p. 37.

¹⁵²³ Cf. sur ce point, M. CARREZ, *De la souffrance à la gloire. De la δόξα dans la pensée paulinienne*, « Bibliothèque théologique », Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1964, p. 35-41. L'auteur souligne une série d'opposition entre l'Ancienne Alliance et la gloire passagère sur le visage de Moïse, et la Nouvelle Alliance et la gloire de Dieu sur la face du Christ. Sur la δόξα dans les écrits pauliniens, cf. aussi H. SCHLIER, « La notion de doxa dans l'histoire du salut d'après saint Paul », *Essais sur le Nouveau Testament*, « Lectio divina 46 », Paris, Cerf, 1968, p. 379-411.

¹⁵²⁴ Voici le beau commentaire de L. ALONSO SCHÖKEL et G. GUTIÉRREZ : « Marchons donc tous à visage découvert et reflétons une gloire, qui n'est pas nôtre mais qui vient du Seigneur. Nous ne sommes pas une source autonome de lumière. Dans la contemplation, nous sommes envahis par la gloire du Seigneur, qui déborde ensuite de l'intérieur de nous, sous forme d'un rayonnement qui est le reflet de cette gloire. C'est la gloire du Seigneur, qui est l'Esprit, le Père et le Christ. Si, dans la contemplation, nous nous exposons à cette gloire, nous nous transformons progressivement en son image avec une splendeur croissante. [...] Nous avons été créés à l'image de Dieu. L'image a été obscurcie, abîmée et altérée. Il faut récupérer cette image qui s'est pleinement manifestée en Jésus-Christ. Lui était tout irradié de l'amour de Dieu le Père, parmi les hommes. Lui, il nous donne son Esprit pour qu'il nous transforme intérieurement. Quand nous contemplons l'AT sans voile, comme manifestation sous forme de symboles du mystère du Christ, et quand nous contemplons la vie de Jésus dans l'Évangile, non seulement nous assimilons quelque chose, mais nous nous assimilons à lui. Ainsi nous devenons des sources d'une lumière, qui est le reflet d'une autre lumière resplendissante. Et ceci ne se produit pas à la faveur d'une action particulière, mais selon un processus continu : "nous sommes transformés en cette même image, de gloire en gloire" (v. 18), Et Paul de conclure ; "au gré de l'Esprit du Seigneur". Tout ceci est l'influx, le dynamisme et la puissance de l'Esprit du Seigneur. » L. ALONSO-SCHÖKEL et G. GUTIÉRREZ, *La Mission de Moïse*, ..., p. 125.

¹⁵²⁵ À remarquer le jeu de mots que Paul introduit ici : il définit comme légères les tribulations que l'on vit à présent et qui préparent un extraordinaire poids de gloire qui sera éternel, « αἰώνιον βάρος δόξης ». Les termes βάρος, « lourd », et δόξα, « gloire », opposés aux détresses légères de la vie, remémorent au

Conclusion du sixième chapitre

Notre enquête sur le livre des *Tehillim* a été développée en suivant sept points. Nous avons tout d'abord présenté les diverses occurrences de la racine כבד, pour donner d'emblée au lecteur un aperçu global de la présence de ce vocabulaire dans le recueil. *Deuxièmement*, nous nous sommes intéressés aux deux uniques occurrences, où la racine est employée dans son sens premier de pesanteur, par l'analyse des *Ps* 32 et 38, où il est question du *poids de l'iniquité*. Ces deux hymnes, en effet, parlent de la pesanteur du péché, de la faute, au moyen de deux métaphores : *la main de Dieu qui pèse* sur le psalmiste et *le lourd fardeau, trop pesant* à porter pour l'homme pécheur. Les deux psaumes décrivent, à un niveau très personnel, l'expérience sensorielle de lourdeur que l'homme pécheur éprouve. Il s'agit là d'un mouvement qui s'amorce dès les premières pages de la Bible, avec la lourdeur de la grande faute de Caïn. L'aveu de la faute libère le suppliant, mais, en définitive, c'est Dieu lui-même qui se charge de la rébellion de l'homme et qui couvre son péché : le Seigneur lui-même porte, et ainsi enlève, le poids du péché (*Ps* 32,5 ; cf. 85,3). Et à la mesure illimitée du poids, éprouvée par le psalmiste, fait suite une certitude qui apaise, car c'est YHWH qui supporte son péché, le met en sécurité, l'entourant de chants de délivrance (*Ps* 32,7). En *Ps* 38,12 nous avons retrouvé la racine נגף, déjà rencontrée le long de notre enquête. Le psalmiste est frappé d'une plaie, comme le serviteur d'Isaïe (53,8) : l'homme accablé par le poids de son péché est comme touché par Dieu d'une plaie secrète. Mais, contrairement au psalmiste, le serviteur isaïen est accablé par le péché des multitudes ; comme YHWH, qui se charge de la faute du psalmiste, il a porté les fautes des hommes (*Is* 53,4.12). Le suppliant du *Ps* 38, comme celui des *Ps* 39 et 22, semble expérimenter l'abandon de Dieu. Cependant, YHWH est son seul espoir. Dans le recueil, le psalmiste fait monter incessamment une invocation de salut à YHWH, car le Seigneur reste l'unique source de salut pour cet homme souffrant.

Le troisième point que nous avons exploré a concerné *la gloire de Dieu et celle de son Messie*, thème qui s'est révélé très riche. Nous avons constaté que les premières occurrences du mot כבוד,

lecteur la richesse sémantique de la racine *kbd* qui indique soit le poids, soit la gloire. M. Carrez commente ainsi le verset paulinien : « Dans l'Ancien Testament, le même mot כבוד avait ce double sens de "poids" et de "charge" d'une part, de "richesse" et de "gloire" de l'autre. Ici tandis que δόξα traduit le caractère religieux de כבוד, "la gloire", βάρος a été utilisé pour rendre son aspect presque matériel. » M. CARREZ, *De la souffrance à la gloire. De la δόξα dans la pensée paulinienne*, ..., p. 119. Le terme βάρος, « poids, charge », est un substantif neutre souvent employé au sens figuré ; dans sa signification fondamentale, le mot désigne la « gravité physique » pour indiquer, au sens figuré, « le poids de la souffrance » et « le poids de l'oppression » ; il peut aussi indiquer, sans avoir une connotation négative, la gravité des éléments, le poids du corps de l'homme et des animaux ; la charge d'un bateau, la lourdeur d'une armée. Dans la LXX, le terme est rare (*Jg* 18,21 ; *Jd* 7,4 ; *2M* 9,10 ; *Sir* 13,20) ; dans le NT, il revient encore en *Mt* 20,12 ; *Ac* 15,28 ; *Ap* 2,24. Sur ce mot, cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, ..., p. 166 ; G. SCHRENK, « βάρος, βαρύς, βαρέω », *GLNT*, vol. II, 1966, col. 105-114.

apparaissant sous la forme *כְּבוֹדִי*, « ma gloire », avec le suffixe du possessif (*Ps* 3,4 ; 4,3 ; 7,6 ; 16,9), désignent à la fois le Dieu personnel et le psalmiste David. YHWH est invoqué comme « ma gloire », comme Celui qui relève la tête du psalmiste persécuté. Cette même invocation est appliquée au psalmiste, désignant ainsi toute sa personne, que des ennemis voudraient déshonorer. La formule « ma gloire » désigne donc la relation bilatérale existant entre YHWH et le psalmiste. Dieu, appelé « ma gloire », communique son *kabod* au psalmiste pour le sauver et l'exalter. Dieu sauve « en se levant » et en « redressant la tête » de l'humilié. Il offre ainsi son soutien à son messie outragé. La gloire, dans ces psaumes, indique la consistance de l'être de Dieu, qu'il communique à son oint, face au rien, à la vanité, à la légèreté, des idoles et de ceux qui les suivent.

Le psalmiste manifeste la certitude que le Seigneur écoute son cri ; il a la ferme assurance que Dieu lui répondra. Et lorsque les ennemis portent atteinte à l'honneur du psalmiste, l'intervention juridique du Seigneur va rétablir sa gloire, foulée jusqu'à la poussière. Une réhabilitation du psalmiste est suggérée. Le Seigneur n'abandonnera pas la personne de son oint au Shéol. Il fera remonter le psalmiste humilié des portes de la mort. S'ouvre ainsi une espérance inouïe en une vie au-delà de la mort. Le Seigneur montrera au psalmiste le bonheur et la lumière de sa face. Le psalmiste, à la droite de Dieu, ne chancellera point et le Seigneur le rassasiera d'une longueur de jours. Au *Ps* 8 nous avons, ensuite, contemplé un fils d'homme que le Seigneur couronne de gloire et de splendeur. Ce fils d'homme, qui participe de la même gloire divine, est roi de l'univers ; couronné de splendeur, il participe à l'éclat de la gloire même du Seigneur qui lui offre une telle couronne.

Après les occurrences des psaumes, où il est question de « ma gloire », concernant à la fois la gloire du Seigneur et celle de son messie, trois psaumes (50 ; 86 ; 91) ont attiré notre attention. Dans ces trois hymnes s'amorce une thématique qui sera une des caractéristiques de l'évangile johannique : la glorification réciproque de Dieu et de son Oint. En *Ps* 50,15 le Seigneur demande au psalmiste de faire appel à Lui au jour d'adversité, car Il le délivrera, ainsi le psalmiste glorifiera son Dieu. En *Ps* 86,12 le psalmiste, qui appelle son Seigneur au jour de l'adversité (v.7), veut rendre grâce de tout son cœur et glorifier son Nom pour toujours. En *Ps* 91,15 le Seigneur promet d'être avec le psalmiste-David au jour de l'adversité, Il répondra à son appel de salut, le délivrera et le glorifiera. Nous avons signalé les liens intertextuels existant entre ces trois psaumes et les passages du quatrième évangile, où il est question de la glorification du Nom de Dieu de la part de Jésus et de la glorification réciproque du Père et du Fils.

Dans la grande majorité de ces hymnes, la gloire est liée à un salut sans pareil : la libération du psalmiste du fond du Shéol, suivie d'une exultation joyeuse pour le salut glorieux dont le psalmiste est comblé. Le roi messie, avant de recevoir la couronne de gloire, est abaissé, subit l'humiliation de la part de ses ennemis, porte un fardeau de fautes qui pèsent gravement sur lui. La glorification de l'Oint du Seigneur passe donc par l'abaissement le plus radical. Le psalmiste crie vers Dieu, dans la

certitude que Dieu répondra, qu'il le sauvera et le glorifiera. Les verbes grecs, adoptés par le traducteur de la LXX pour rendre les divers mouvements indiquant le redressement, l'élévation, l'exaltation et la glorification du psalmiste ou de Dieu, seront employés par la première communauté chrétienne pour parler de la résurrection du Christ. Le vocabulaire pour dire l'indicible est déjà là, couché, consigné, dans les psaumes ; il va recouvrir, dans les textes du NT, une signification tout à fait nouvelle et extraordinaire. Celui qui glorifie Dieu est un serviteur humilié, qui se définit « fils de ta servante » ; sa corne sera élevée. Ce serviteur invitera sa gloire à psalmodier pour le salut reçu du Seigneur. Le roi-messie psalmodie le Nom de YHWH et exulte à cause du salut de Dieu, dont il a été le bénéficiaire. YHWH le prendra dans la gloire. La communion terrestre du psalmiste avec son Dieu se transformera en une communion définitive dépassant la mort. En bref, dans cette troisième partie, nous avons constaté : a) l'itinéraire intérieur du suppliant allant d'un profond accablement à la forte espérance que YHWH interviendra pour sauver son serviteur ; b) une évolution du salut espéré, allant de la simple libération d'une maladie ou d'une menace à un salut dépassant les frontières de la mort et s'ouvrant sur une communion sans pareille avec le Seigneur ; c) ce salut est exprimé par les verbes du réveil et du relèvement, de l'exaltation et de l'élévation, mais aussi de la glorification ; d) en trois psaumes, ce salut est exprimé en terme de glorification, thématique qui sera reprise et développée par l'auteur du quatrième évangile, pour exprimer la glorification réciproque existante entre le Père et le Fils.

Un *quatrième filon thématique* qui a fait l'objet de notre étude est l'intime lien que plusieurs psaumes tissent entre *la gloire du messie et le salut que Dieu lui offre*. Il s'agit d'un salut très concret : la chair du psalmiste arrachée au tombeau, aux ténèbres du Shéol. *Ps 20,7* a annoncé : « YHWH sauvera son oint » et *Ps 21,6* chante la grande gloire du roi qui découle du salut de Dieu. Sur son oint, le Seigneur placera majesté, splendeur et une couronne précieuse. Ce roi-messie sera établi par Dieu lui-même comme une bénédiction pour toujours. Il contempera, dans la joie, la face de YHWH et sera comblé d'une plénitude de vie pour toujours. Le triomphe annoncé de ce roi-messie atteint dans ce psaume des dimensions eschatologiques, car il est lié à une espérance de vie sans fin. Le *Ps 62* chante à YHWH qui est « le Salut » et aussi « le Sauveur » de David, son messie. Le *Ps 85* présente une personnification de la gloire divine. L'hymne annonce un salut proche et public que Gloire demeurera sur « notre terre » ; le psaume exprime l'intime espérance du psalmiste : Dieu va donner son salut, alors Gloire demeurera sur la terre. C'est l'annonce d'une grande joie : le Seigneur reviendra à Sion, donnera son salut et Gloire demeurera à nouveau au milieu de son peuple, avec son cortège, constitué d'Amour et Vérité, de Justice et de Paix. Nous avons vu dans ce cantique *le mouvement d'incarnation* typique de la gloire. Présent dès les passages du livre de l'Exode, quand le

Dieu de gloire descend pour sauver, puis descend dans le don de la Loi et de sa présence dans le sanctuaire, ce mouvement aboutira à l'incarnation de la Parole éternelle, en *Jn* 1,14.

Nous nous sommes, ensuite, intéressés à *la gloire du nom et au nom de la gloire*. En effet, la gloire de Dieu est aussi la gloire de son Nom. Plusieurs psaumes relient ces deux thématiques, puisque le Nom de YHWH est le sommet de la révélation de la gloire divine. Très présente dans les textes du Psautier, la glorification du nom de YHWH : « Je psalmodierai ton Nom », chante le psalmiste. Le Nom du Seigneur est riche d'une promesse de salut ; il est le point de rencontre de Dieu et de l'homme. Si dans tous ces psaumes, il est question de la gloire du Nom, le *Ps* 72 semble suggérer un nom caché de la Gloire divine, par l'emploi de la locution : « le nom de sa gloire ». Nous avons vu que le psaume brosse le portrait du roi idéal, qui bourgeonnera comme un juste et apportera la paix sur la terre. Ce roi messie est, en effet, la racine de la paix messianique qui germera sur la terre. Le psaume fait monter un hosannah au nom de ce roi qui subsistera pour toujours, comme le soleil. Il sera béni par toutes les nations et sera proclamé heureux. Suit une bénédiction à YHWH et au nom de sa gloire. Nous avons ici énoncé l'hypothèse que derrière cette locution unique, le psalmiste a voulu suggérer le Nom du Messie, personnage principal du poème.

Le *Ps* 113 loue le Nom de YHWH pour toujours et célèbre sa gloire, qui est au-dessus des cieux. La louange du Nom est liée au salut que YHWH offre au juste humilié et accablé, et au rachat de Sion. En effet, le Seigneur se souvient de la prière du spolié. Mais s'il est vrai que YHWH est haut et élevé, s'il est vrai que sa gloire est sublime sur les cieux, il est tout autant vrai que le Seigneur se penche vers l'homme humilié, qu'Il est proche des cœurs brisés. Le psaume présente un remarquable mouvement d'abaissement : YHWH s'abaisse pour rejoindre le pauvre et l'indigent jusqu'au tas d'ordures, afin de redonner dignité à celui qui est abaissé. En effet, Dieu donnera un siège d'honneur à ce peuple d'humiliés. À ce propos, nous avons signalé un double mouvement de descente et d'ascension qui se dessine dans l'hymne : le Dieu très Haut descend pour élever le pauvre, le faible, la stérile, pour les faire asseoir parmi les princes, selon le psaume, ou pour leur donner un trône de gloire, selon le lien textuel évident avec le cantique d'Anne (*IS* 2,8).

Si l'humilié, le faible, le pauvre, est sauvé il ne peut que psalmodier au Dieu de gloire, au Dieu du salut. Le psalmiste, en effet, adresse un chant de louange au Seigneur de la gloire, qui l'a sauvé et lui a rendu la vie, en rétablissant son honneur, sa dignité. Et en *Ps* 57,9 le psalmiste veut réveiller sa gloire, sa personne, pour entonner une louange de remerciement au Dieu Sauveur. La gloire du psalmiste exalte la gloire de son Dieu. Ces psaumes nous indiquent, de manière très forte, que la gloire de YHWH est, en définitive, sa manifestation en tant que Sauveur. Voilà pourquoi, nous avons proposé, dans ce contexte, que le nom caché de la gloire, dont il a été question au *Ps* 72, soit : « YHWH sauve », « YHWH est salut », *Jéhoshua*.

Le cinquième aspect que nous avons étudié est celui de *la présence de la Gloire de Dieu au Temple, dans la cité sainte*. La gloire divine, qui a rempli de sa présence le sanctuaire du désert, a ensuite pris possession du Temple hiérosolymitain, construit par Salomon. YHWH a choisi donc d'habiter en Sion, qui devient le lieu de sa résidence (cf. *Ps* 132,13-14). L'expérience, faite au Sinaï par Moïse et le peuple, peut être encore vécue par chaque Israélite au Temple de la ville sainte. L'homme juste et droit pourra séjourner dans la tente du Seigneur et demeurer sur sa sainte montagne. Au Temple on donne au Seigneur la gloire qui revient à son Nom. Le *Ps* 26,8 dit explicitement que le Temple, la Maison de YHWH, est le lieu de résidence de sa gloire. Nous avons, ici, analysé brièvement les quatre termes employés par le poète pour décrire le Temple du Dieu d'Israël : habitation, maison, lieu et demeure ; ce dernier terme faisant explicitement allusion à la demeure de Dieu au temps du désert. La gloire de YHWH, c'est-à-dire sa lumineuse révélation qui s'est manifestée au fils d'Israël sur le mont Sinaï, peut être désormais contemplée dans sa demeure en Sion. Dans le Temple du Dieu d'Israël réside sa Shekinah, la présence vivante du Seigneur et de sa gloire. En dernier, nous avons souligné comment les psaumes décrivent le profond désir du roi David de contempler la gloire de son Seigneur au sanctuaire. Et nous avons vu combien la figure du roi est insérée, par les auteurs des psaumes, dans le projet d'inhabitation et de communion avec le Dieu d'Israël.

Un sixième point que nous avons vu émerger de notre enquête est l'ébauche d'une gloire « au féminin » ; en effet, nous nous sommes intéressés à deux occurrences de la racine כבוד, indiquant deux personnages féminins : *la fille de roi, épouse du roi-messie* et la cité de *Jérusalem* proclamée *mère des peuples*. Au *Ps* 45, nous avons vu émerger deux figures placées sous le signe de la beauté et de la gloire : a) le roi-messie, défini comme le plus beau parmi les fils de l'homme ; b) la reine épouse, toute belle et toute glorieuse, car revêtue d'un vêtement de gloire¹⁵²⁶. Sa beauté, toute intérieure, fait de pendant à la beauté et aux qualités morales de son époux. Ces épousailles, symbole des noces de YHWH avec son peuple, figuré par la ville de Jérusalem, nous ont conduit au *Ps* 87 qui chante des choses glorieuses au sujet de cette ville, c'est-à-dire son universelle maternité envers tous les peuples. Jérusalem est mère des peuples, car en elle réside le Seigneur avec sa gloire. En effet, le nom nouveau que le prophète Ézéchiël donne à la ville est : « YHWH est là ».

La septième et dernière partie de notre recherche a mis en exergue *le Roi de gloire et son peuple glorieux*. Le Psautier célèbre, en effet, YHWH en tant que « Dieu de gloire » (*Ps* 29,3). Le

¹⁵²⁶ Un autre personnage féminin, dont nous n'avons pas parlé, est la servante, mère du messie serviteur. Il s'agit d'un personnage minime (cf. *Ps* 86,16 ; 116,16), qui a seulement un lien indirect avec le vocabulaire de la gloire. Mais cette mère, servante du Seigneur, est la mère du messie David humilié qui demande à être sauvé. Il célébrera le Seigneur de tout son cœur et glorifiera son Nom pour toujours.

Seigneur est également appelé « le roi de la gloire » (*Ps* 24,7-10) et son règne est un règne de splendeur et de gloire (*Ps* 145,11-12). Nous avons vu que divers psaumes proclament la royauté de YHWH : Il est roi à tout jamais (*Ps* 10,16 ; 29,10) ; revêtu de majesté, Il règne et la terre exulte de joie ; sa royauté affermit le monde (*Ps* 93,1 ; 96,10 ; 97,1 ; 99,1). Voilà pourquoi la terre entière est invitée à annoncer la gloire de YHWH parmi les nations (96,3), gloire qui sera vue par tous les peuples (97,6). Nous avons aussi essayé de démontrer que la gloire du règne de YHWH reste intimement liée à la gloire de son Oint, et nous avons remarqué les traces laissées par ce Messie qui s’efface devant la royauté de son Seigneur et de son Dieu. Dans la finale du Psautier, le Messie, dont la présence a marqué beaucoup de psaumes, reste en quelque sorte caché. Le Seigneur écoute la prière de son Oint, et, si à plusieurs reprises, Il promet de le sauver et de le glorifier, c’est qu’Il désire que la gloire divine soit proclamée sur toute la terre. Les fidèles, ceux qui se sont entourés du *hesed* de Dieu, auront part, eux aussi, à cette gloire. Dans cette dernière partie de notre enquête sur le livre des Psaumes, consacrée au règne de gloire du Seigneur, nous avons examiné quatre psaumes : a) le *Ps* 24 chantant à YHWH des armées et le nommant le Roi de la gloire ; b) le *Ps* 138 proclamant la grandeur de la gloire de YHWH ; c) le *Ps* 145 où il est fait mention de la gloire et de la splendeur de son règne ; d) le *Ps* 149, présentant les fidèles qui exultent dans la gloire du Seigneur.

À la réciprocité de la gloire existant entre Dieu et son messie, s’ajoute la royauté commune qui est aussi définie avec le vocabulaire de la gloire : YHWH est roi de gloire et si le Seigneur est roi, cela signifie aussi qu’Il règne et que son royaume resplendit de sa gloire, sur les cieux et sur la terre. Le messie aussi est roi et sa gloire est partagée par les fidèles. Le sort des notables, de ceux qui se sont glorifiés par eux-mêmes, montre que leur gloire est éphémère et peut conduire à la perte, à l’enchaînement. À l’apparition de la gloire de YHWH, le jugement divin s’opère. Chacun apparaîtra dans ce qu’il est : les rois et les notables auront en héritage leur légèreté et inconsistance (cf. *Ps* 1,4), les fidèles exulteront dans la gloire, dans leur solidité, dans leur « poids » de gloire. Nous avons aussi souligné que YHWH associe les *hasidim* au jugement écrit ; ce qui constitue une gloire ajoutée pour ses fidèles. Dans certains psaumes, les rois de la terre proclament la grandeur de la gloire de YHWH. Ils ont entendu la parole et l’œuvre que le Seigneur a mises en œuvre pour sauver son Messie et ils s’associent eux-aussi à une *tôdah* universelle, proclamant la puissance souveraine de YHWH.

Pour conclure, nous pouvons affirmer qu’en parcourant le Psautier par le biais du vocabulaire de la gloire, nous avons aperçu un double mouvement d’abaissement et d’élévation, d’humiliation et d’exaltation. Nous avons vu émerger sous nos yeux divers personnages, tous reliés par la thématique de la gloire : YHWH et son Oint, un juste qui sera suivi d’un peuple à naître, les *hasidim* ; leurs ennemis, les rois et les notables ; des figures féminines : l’épouse du messie ; la servante, mère du messie ; Jérusalem, la cité sainte, mère des peuples. Comme nous l’avons déjà constaté pour les corpus bibliques étudiés précédemment, le vocabulaire de la gloire dessine, également dans le

Psautier, mais d'une manière beaucoup plus évidente, le portrait d'un homme qui, avant la gloire, subit l'humiliation. Dans les psaumes étudiés, en effet, on a vu émerger fortement une figure : celle d'un roi, l'oïnt de YHWH, son serviteur humilié à l'extrême, le fils de sa servante, qui aura en partage une gloire sans fin.

Comme nous l'avons fait pour le livre de l'Exode, pour le Psautier aussi nous avons choisi un compagnon de route, en puisant aux *Discours sur les Psaumes* d'Augustin. Son commentaire nous a accompagnés tout le long de cette étude du vocabulaire de la gloire dans le recueil des psaumes. Nous avons aussi constaté combien, dès les premiers siècles, la lecture de ces hymnes est fortement orientée vers le Christ. Augustin, dans des passages très beaux, attribue la plupart des psaumes, où il est question de gloire, à Jésus humilié mais ressuscité d'entre les morts. Dans sa vie humaine, le Fils, l'Oïnt de YHWH, a vécu une humiliation sans pair, dans son abaissement jusqu'à la mort sur une croix, pour être exalté dans la gloire du Père et devenir ainsi « *Le Seigneur de la Gloire* » (1Co 2,8 ; cf. Ph 3,21 ; Jc 2,1).

Conclusion générale

Nous sommes arrivés au terme de notre enquête. Après avoir constaté que le thème biblique de la gloire, malgré sa centralité dans la Bible et dans la vie chrétienne, a été peu exploré, nous avons entrepris une longue traversée parcourant quatre livres de la Bible, *Proverbes*, *Genèse*, *Exode* et *Psaumes*, à la lumière de l'abondant vocabulaire du poids, de l'honneur et de la gloire, les trois significations que la racine hébraïque כָּבוֹד recouvre. Au terme de ce cheminement, une synthèse des nombreuses et riches données, que notre enquête a fait émerger, s'impose. Mais je ne voudrais pas me limiter à résumer simplement les multiples éléments de cette recherche doctorale ; pour cela, je renvoie le lecteur aux conclusions des divers chapitres qui en offrent déjà une vision synthétique. Mon propos, dans cette conclusion générale, sera plutôt de nous interroger sur la question suivante : après cette longue enquête, qu'est-ce que, en dernière analyse, le כָּבוֹד de l'homme et le כָּבוֹד de Dieu ? Ainsi, tout en reprenant les données de la présente thèse, je voudrais tenter une définition de la richissime notion de gloire telle qu'elle a émergé de la grande moisson de textes étudiés ici. Cette question, qu'est-ce donc que la gloire ?, – mais aussi : où est la gloire ? et encore : à qui appartient-elle en propre ? –, va nous accompagner dans cet essai de synthèse conclusive.

Une constellation de mots pour dire la gloire

L'enquête sémantique qualitative, menée au premier chapitre à travers des exemples choisis, a dévoilé la grande richesse sémantique de la racine כָּבוֹד qui permet de cheminer des réalités pesantes de la vie humaine, y compris le lourd fardeau du péché, jusqu'à la gloire et à la gloire du Seigneur. Cette enquête préliminaire, à elle seule, a montré, d'une part, le caractère artificiel de la

subdivision du vocabulaire en « théologique » et « non théologique » et, d'autre part, a fait émerger la nécessité de conjuguer ensemble les occurrences signifiant « lourdeur », « poids », « être pesant/être honoré », avec celles où la racine assume le sens de « gloire », « glorifier/être glorifié ». Ce sondage a, d'ailleurs, dévoilé toute une constellation de mots, formée de synonymes, antonymes et mots associés, autour de **כָּבוֹד** et **כְּבֹד**, qui soulignent, d'une part, la signification fondamentale de « pesanteur », de « poids », propre à cette racine, et qui, d'autre part, allient à la notion de **כָּבוֹד** l'idée de force, richesse, sagesse, vie, lumière, luminosité, éclat, beauté, tout en y associant des notions comme celles de salut et d'humiliation.

L'ensemble du vocabulaire étudié, lors de cette enquête sémantique, a fait, en outre, émerger les éléments suivants : a) le **כָּבוֹד** est une prérogative de YHWH et de Sagesse ; b) un étroit lien unit la gloire de YHWH à la gloire du messie David et à celle du Serviteur isaïen ; c) un mouvement d'humiliation, de spoliation, caractérise un homme, avant qu'il n'obtienne la gloire ; d) un double mouvement d'abaissement et d'élévation caractérise le Dieu d'Israël qui s'abaisse pour relever l'indigent de sa détresse ; en effet, les auteurs mettent en œuvre, avec **כָּבוֹד**, un mouvement descendant du « poids » de Dieu auprès des miséreux afin de leur « donner du poids » ; e) enfin, un mouvement de réciprocité dans l'honneur et dans la gloire relie le Seigneur et ceux qui l'honorent.

Il est difficile d'établir l'évolution sémantique du terme **כָּבוֹד**, mais, à la lumière de ce qu'on vient de dire, ressort une évidence : d'une part la très ancienne notion de gloire s'est enracinée dans les deux acceptions de poids et d'honneur typiques de la racine **כְּבֹד**, d'autre part cette notion a englobé les significations de grandeur et majesté, de puissance et de force, de beauté et de clarté, de lumière et splendeur, de salut et d'humiliation, de vie sans fin et de louange. À tous ces éléments on peut encore ajouter un mouvement d'élévation sublime et d'abaissement extrême, ainsi que la caractéristique typique du **כָּבוֹד** de remplir les cieux, la terre, le sanctuaire et le temple hiérosolymitain. La notion de gloire peut être donc définie, dans sa globalité, seulement si l'on tient compte de toutes ces notions qui constituent une constellation sémantique autour de ce mot créant un réseau de sens étonnant. Toutes ces diverses notions, s'éclairant mutuellement, enrichissent la notion de gloire de nombreuses nuances¹⁵²⁷. Dans la suite de l'enquête, la constellation sémantique autour de **כְּבֹד** et **כָּבוֹד** s'est encore enrichie.

Un autre élément important à souligner est le suivant : les auteurs bibliques, qui n'ont pas le souci de donner une définition abstraite du mot, se servent d'un langage concret pour décrire leur expérience de Dieu, de l'homme et du monde, et ils le font par l'emploi de ce riche vocabulaire du poids, de l'honneur et de la gloire. D'ailleurs, dès ce premier chapitre, nous pouvons percevoir que

¹⁵²⁷ Selon M. NOBILE, lorsque le terme **כָּבוֹד** fait son apparition dans le texte biblique, il y entre avec tout son appareil figuratif traditionnel dont il faut tenir compte. Cf. « Gloria », ..., p. 640.

la gloire est une réalité éminemment personnelle : elle est le propre de YHWH et de Sagesse ; elle fonde la dignité de l'homme et en particulier celle du messie David et du Serviteur. À la conclusion de cette enquête sémantique, nous nous sommes posé une question qui a conduit toute notre recherche ultérieure : les auteurs et/ou rédacteurs bibliques, conscients de la richesse sémantique des racines hébraïques, ont-ils rédigé leurs récits exploitant le large champ polysémique de כבוד ? Et encore : ont-ils ainsi voulu formuler en paroles leurs expériences de poids, d'honneur, de gloire, mais également la manifestation du poids sublime de YHWH, le Dieu d'Israël, exprimé par le terme כבוד ?

La notion d'honneur

La notion d'honneur, la τιμή typique du monde grec ancien où le terme assume les valeurs d'estime, d'honneur envers une personne haut placée, a fait l'objet du deuxième chapitre. Nous avons vu que, dans le monde antique, l'honneur d'un homme dépend de plusieurs facteurs : son intégrité physique, la classe sociale d'appartenance, son influence, son poids en société, son patrimoine. Intéressante est aussi l'évolution du terme, qui a indiqué, dans un premier temps, la joie qu'on éprouve lorsqu'on possède des biens et lorsqu'on reçoit des dons. Dans un deuxième temps, le concept a évolué, et de la notion d'une τιμή extérieure, on est passé à une notion liée aux qualités morales d'un homme. Après avoir brièvement présenté l'emploi du mot τιμή et du verbe τιμάω dans la LXX, nous nous sommes intéressés aux occurrences bibliques traduisant le mot כבוד et le verbe כָּבַד, par τιμή et τιμάω, dans la traduction grecque de la Bible d'Alexandrie.

Dans ce deuxième chapitre, il n'est pas question de gloire mais d'honneur. Pour cette acception assumée par le mot dans certains contextes, nous retrouvons les mêmes dynamiques constatées au premier chapitre. En effet, l'honneur, dans la Bible, n'est pas une réalité abstraite : il s'agit de quelque chose de personnel, lié à l'être des personnes : si d'une part l'honneur ne convient pas à l'insensé (*Pr* 16,1) et qu'il est refusé au devin Balaam (*Nb* 22-24), d'autre part, le Seigneur ordonne d'honorer les parents et Il se soucie de revêtir les prêtres, qui officieront dans sa demeure, avec des vêtements d'honneur. Il est aussi question de l'honneur dû à YHWH en tant que Créateur. Comment honore-t-on le Seigneur de l'univers ? En lui offrant les prémices de la terre, mais aussi en honorant le pauvre. Dans les passages étudiés, nous avons remarqué que l'honneur dû à YHWH a une triple dimension : culturelle, sociale et cosmique. Nous sommes revenus ensuite sur un aspect déjà signalé plus brièvement au premier chapitre : la réciprocité dans l'honneur entre Sagesse et celui qui l'élite comme compagnie. Encore une fois, nous pouvons signaler la dimension d'incarnation qui concerne également l'honneur ; en effet, l'honneur est toujours intimement lié à des personnages : le Seigneur, Sagesse, les parents, les prêtres, les sages, et, d'une manière négative, les insensés à qui l'honneur ne convient pas.

Les textes insistent sur le fait que l'honneur, comme la gloire ensuite, est caractérisé par une dimension de réciprocité relationnelle. Il s'agit du rapport existant entre Sagesse et l'homme qui la choisit, décrit différemment par le TM et la LXX : Sagesse honore celui qui l'étreint (TM) et entoure de baisers celui qui l'honore (LXX). Cette réciprocité, s'exprimant entre autres par le biais d'une métaphore amoureuse, suggère que la relation d'honneur que l'on tisse avec Sagesse est d'ordre nuptial.

La gloire paradoxale des Sages

Notre enquête s'est poursuivie dans le livre des Proverbes. Ce recueil ne donne pas une définition de ce qu'est le כְּבוֹד, mais présente toute une gamme de personnages possédant la gloire, face à d'autres à qui il ne convient pas de donner gloire. À côté de ces personnages, les sages soulignent également des attitudes humaines ou des actions, grâce auxquelles l'homme peut obtenir la gloire. Une seule fois il est question dans le recueil de la gloire de Dieu (*Pr* 25,2).

Un premier constat s'impose d'emblée : dans *Proverbes*, le terme כְּבוֹד, « gloire », est étroitement lié au mot חֵכְמָה, « Sagesse » ; d'innombrables liens textuels rapprochent ces deux réalités. La grande valeur de Sagesse est bien soulignée : elle vaut plus que les pierres précieuses et les perles, elle est « hors de prix ». Voilà pourquoi le sage invite son disciple à choisir Sagesse. À celui qui entre dans cette relation d'épousailles avec elle, Sagesse accordera « richesse, gloire et vie ».

Dans le recueil, le sage parle de la gloire de l'homme : obtient la gloire l'homme qui garde l'avertissement de Sagesse, et celui qui partage avec elle la qualité d'être « sage ». Cet homme ressemble au Seigneur, car il est « long de nez », longanime. Et c'est en marchant sur des sentiers de justice, que l'homme obtient la gloire. Les proverbes sur la gloire de Dieu et la gloire du roi ont fait émerger la figure d'un Dieu cachant la parole. L'enquête, menée pour découvrir le mystère de cette parole « cachée », nous a dévoilé deux personnages que Dieu prend le soin de « cacher » : son Messie et le Serviteur. La parole que Dieu cache se revêt ainsi d'une dimension éminemment personnelle.

Les quatre dernières occurrences du recueil des Sages ont fait émerger le lien entre Sagesse, gloire et humiliation. À deux reprises le sage affirme qu'avant la gloire vient l'humiliation, la gloire, avec richesse et vie, étant la récompense de cet abaissement. Le vocabulaire employé par le sage a conduit notre enquête encore une fois vers des personnages bibliques : d'une part, Moïse, homme humilié et doux, qui demande à voir la gloire du Seigneur, et, d'autre part, le Serviteur humilié d'Isaïe.

Les maximes bibliques, où il est question du כְּבוֹד, appellent donc, avec insistance, l'attention du lecteur vers des personnages, en voulant souligner que la gloire n'est pas une réalité abstraite, mais plutôt une réalité qui concerne la « chair » de l'homme. En effet, la gloire est le propre des personnes, elle constitue leur dignité profonde, elle est comme un halo substantiel entourant un homme, une

femme. Voilà pourquoi, elle est souvent reconduite à des personnages bibliques et le recueil des *Proverbes* insiste sur ce point. La gloire est une prérogative de Sagesse ; elle offre ce don à celui qui entre avec elle dans une relation de réciprocité fondée sur l'honneur et sur l'amour. Ils sont deux les personnages qui, dans le recueil des sages, obtiennent la gloire : la femme de grâce et l'abaissé d'esprit, un personnage énigmatique, derrière lequel on a découvert le visage de David et du Serviteur.

En résumé, des dynamiques intéressantes pour notre propos se sont dégagées du livre des *Proverbes* : 1) le mouvement de réciprocité dans l'honneur et l'amour entre Sagesse et celui qui la choisit ; 2) le mystère d'un Dieu, dont la gloire est de cacher la parole, qui nous a conduit à découvrir deux personnages, que le Seigneur prend le soin de cacher ; 3) le paradoxe de l'humiliation qui précède la gloire et de l'abaissé d'esprit qui remporte la gloire.

À la conclusion de la première partie de notre recherche doctorale, même si nous ne sommes pas encore en mesure de donner une véritable définition de la notion de gloire, cependant, l'enquête menée a dévoilé : a) toute une constellation de mots et de notions qui se fédèrent autour de la notion de gloire, lui donnant une étonnante épaisseur de sens ; b) un double mouvement d'élévation sublime et d'abaissement extrême caractérisant le Seigneur de la gloire ; c) la relation réciproque dans l'honneur entre Sagesse et celui qui la choisit, à qui elle donne la gloire en partage, ainsi que richesse et vie ; d) une galerie de personnages porteurs de gloire ou d'honneur ; e) une vie menée, selon la justice et la miséricorde, qui sera comblée de gloire ; f) le propos surprenant affirmant que l'humiliation devance la gloire et qu'un abaissé d'esprit acquiert la gloire. Ce que l'on peut affirmer avec certitude, à la lumière des textes étudiés, est que la gloire est une réalité substantielle qui caractérise la personne d'un homme abaissé d'esprit, d'une femme de grâce, de Sagesse et du Dieu d'Israël.

La première partie de notre enquête s'est achevée sur ces acquis paradoxaux, que le sage des *Proverbes* a forgés sous forme de sentences. Dans la deuxième partie de la thèse, le regard s'est tourné vers trois livres de la Bible – *Genèse*, *Exode* et *Psaumes* – pour y déceler, entre autres, le mouvement d'abaissement avant la gloire, aperçu en *Proverbes*. Nous avons donc entrepris un nouveau parcours visant à saisir également le projet littéraire et théologique que les auteurs bibliques ont conçu autour de la racine כבוד, dans les deux premiers livres de la *Torah*, puis dans le livre ouvrant les *Ketouvim*.

L'humiliation avant la gloire ; gloire d'un père et gloire d'un fils

L'analyse des occurrences de la racine, dans le premier livre de la Bible, s'est révélée très fructueuse. L'enquête, menée dans ces premières pages bibliques, nous conduit à affirmer que les auteurs, ou les rédacteurs, de ce livre ont orchestré une mise en scène très consciente de cette racine. Le quatrième chapitre s'est ouvert, en effet, avec le récit de la descente d'Abraham en Égypte, à cause

d'une lourde famine, et de sa remontée en pays de Canaan, qui voit le patriarche chargé de biens. Par l'insertion des liens structurels et lexicaux, tissés avec grande habileté littéraire dans le récit, l'auteur biblique non seulement a relié l'histoire du patriarche au récit exodique des Israélites sortant d'Égypte, mais a construit ce micro-récit sous forme de *mise en abyme*, en l'enchâssant au début du cycle d'Abraham et au commencement de toute la Bible. Ce procédé de *mise en abyme* est très important car, jouant sur les deux sens de l'adjectif qui indique, d'une part, la lourde famine et, d'autre part, la pesanteur en biens du patriarche, il souligne le mouvement de descente sous le signe d'un abaissement, d'un manque, et celui de remontée sous le signe d'un « poids » glorieux qui s'en suit. À ce thème principal sont liées des thématiques connexes qui reviennent à plusieurs reprises et qui sont amplifiées, magnifiées, dans les divers récits de la Genèse, concernant les patriarches et Joseph, mais également dans d'autres corpus bibliques.

Comme nous l'avons déjà constaté pour les Proverbes, il est évident que, pour ce premier livre de la Bible aussi, la notion de poids et de gloire s'incarne tout d'abord en des hommes. Dès le commencement, la gloire n'est pas quelque chose d'abstrait mais une réalité qui touche des personnages bien déterminés. En outre, l'analyse de divers récits de la Genèse nous a fait percevoir que le poids et la gloire ne sont pas des réalités statiques ou figées, en effet, comme nous l'avons déjà dit à plusieurs reprises, un mouvement d'abaissement avant la glorification est mis en scène, conduisant le héros du poids à la gloire. Cette dynamique, on la rencontre dans les récits d'Abraham, de Jacob et de Joseph, ces hommes marqués premièrement par un déplacement géographique, correspondant à un mouvement d'abaissement, d'humiliation, exprimé avec la racine עָנָה, et suivi d'un mouvement contraire : l'élévation dans la gloire. C'est surtout au sujet de Jacob et de Joseph que l'auteur de *Genèse* souligne l'humiliation du héros avant qu'il ne parvienne à une position de renommée, de gloire. Le texte semble insister sur cet aspect : l'humiliation avant la gloire, la gloire après l'humiliation.

La première apparition du mot כְּבוֹד, en *scriptio defectiva*, met en scène la gloire d'un père devenant la gloire d'un fils. Cette première occurrence du mot nous a semblé très importante, pour une dynamique textuelle s'inaugurant au commencement de la Bible. Le verset met en scène la dimension personnelle et relationnelle de la gloire entre un père et un fils, qui semble être implicite à cette première occurrence du mot. Nous avons souligné qu'en Gn 31,1 la notion de gloire est mise en scène dans un contexte ambigu, cependant ce mouvement, qui aura d'autres résonances dans la Bible, est posé. Les premières apparitions du terme soulignent donc la relation à un père : c'est la gloire du père qui est partagée par le fils ou la gloire du fils qu'il faut raconter au père. Il s'agit, dès ces premières pages de la Bible, d'une gloire qui semble être commune à un père et à un fils.

En définitive, plutôt que parler de la gloire de Dieu, le livre de la Genèse nous raconte la gloire de trois hommes choisis par le Seigneur. Mais dans ce livre des commencements, on peut voir germer en filigrane deux éléments en vue d'une définition de la notion de gloire. Le premier traverse tout le

livre, il s'agit de la gloire de Dieu se manifestant dans le geste de donner du pain à manger à des hommes et à un peuple, accablés par une lourde famine. Une première définition de la gloire de Dieu pourrait donc être exprimée ainsi : *la gloire est de donner du pain à la faim de l'homme* ; cette charge est confiée à un homme qui a vécu, dans sa vie, une parabole allant de l'extrême humiliation à une gloire éclatante.

C'est en Gn 18,20 qu'on peut percevoir le deuxième élément : il s'agit de l'affirmation du Seigneur concernant le péché de l'homme. Lorsque Il descend pour vérifier la plainte parvenue jusqu'à Lui contre l'agissement des Sodomites, YHWH affirme que leur péché est « pesant ». La pesanteur du péché est ainsi posée par le Seigneur lui-même. Il nous faudra attendre la réflexion du psalmiste, pour voir paraître le Dieu de gloire qui, se chargeant lui-même du péché de l'homme, le pardonne. Une deuxième définition de la gloire pourrait donc être la suivante : *la gloire de Dieu est : descendre pour se charger, s'appesantir, de l'homme et de son péché.*

À la conclusion de ce chapitre, nous nous sommes posés plusieurs questions. La mort de Jacob et la mort de Joseph, à la fin de la Genèse, font apparaître avec urgence un questionnement concernant la mort de l'homme touché par la gloire. Le serviteur humilié, comblé de gloire par son Dieu et Seigneur, sera-t-il enfermé pour toujours dans un tombeau ? La mort aura-t-elle le dernier mot ? La mort engloutira-t-elle à jamais l'homme glorieux ?

Dans ce premier livre de la Bible, le *kabod* désignant l'être de l'homme fait, en outre, émerger la question du *kabod* de Dieu et nous avons fait nôtre la question déjà posée par Hans Urs von Balthasar : face au *kabod* des patriarches, pourra-t-on parler également d'un *kabod* de Dieu ? Ce sera au deuxième livre du recueil biblique de donner une réponse inouïe à ce questionnement.

Du poids à la gloire ; la gloire au milieu des fils d'Israël

L'analyse des 34 occurrences de la racine כָּבֵד dans le livre de l'Exode a caractérisé le cinquième chapitre. Nous avons démontré que les auteurs ou les rédacteurs de ce livre jouent sur la richesse sémantique de cette racine, dans une imposante mise en scène du poids glorieux de Dieu et de la pesanteur accablante du Maître de l'Égypte. Les premiers 14 chapitres du livre tracent un long itinéraire allant du poids à la gloire ; aux chapitres suivants, la gloire de Dieu, se manifestant d'abord au sommet de la montagne sainte, descend sur la Demeure pour pouvoir habiter au milieu du peuple d'Israël.

Encore une fois, on peut souligner la dimension fortement personnelle de la gloire, mais aussi du poids. Le vocabulaire dérivé de la racine כָּבֵד marque, en effet, les trois personnages principaux du livre. Le premier personnage qui entre en scène est Pharaon, dont le texte dit à plusieurs reprises que, face au poids de Dieu, il alourdit son cœur. La lourdeur qui caractérise son obstination conduira le roi

d'Égypte à se mesurer au Seigneur de la gloire, mais son poids l'entraînera, avec son armée, au fond de la mer.

Le deuxième personnage est Moïse, un nouveau-né sauvé des eaux, malgré la fureur infanticide de Pharaon. Moïse est mis dès le début du livre sous le signe de la pesanteur : le fils de Yokébed, « YHWH est poids/gloire », se présente à son Dieu comme un homme à la bouche et à la langue « pesantes ». À cet homme, qui semble être inapte à une mission de parole, le Seigneur va confier la lourde charge de conduire un peuple pesant. Médiateur entre le Dieu de gloire et Pharaon au cœur pesant, il s'affronte au Maître d'Égypte qui, malgré les lourds fléaux qui l'accablent, continue à alourdir son cœur. Moïse assiste enfin au dernier combat entre le Seigneur, qui lutte pour son peuple, et le souverain égyptien. Avec le peuple, il est témoin de la victoire du Seigneur qui se glorifie, par la lourdeur des roues des chars de combat, contre Pharaon et son armée. Dans la suite du récit, la chair de cet homme, l' élu de Dieu qui ose demander à voir Sa gloire, portera les marques lumineuses de la vision des arrières du Dieu de gloire. C'est encore à Moïse que le Seigneur confie la construction d'un sanctuaire, le lieu où la gloire de YHWH, כְּבוֹד יְהוָה, demeurera au milieu de ce peuple nouveau-né.

Le troisième personnage est YHWH, le Seigneur de gloire. Il se manifeste à Moïse dans le feu du buisson ; il signale sa présence dans le feu de la grêle, dans la colonne de nuée et de feu, lors de la marche du peuple vers la liberté ; Il combat pour son peuple et remporte la victoire, en se glorifiant contre Pharaon. Le poids de YHWH l'emporte sur le durcissement et l'appesantissement du cœur de Pharaon et de ses sujets. La victoire du Seigneur ratifie en outre sa royauté : YHWH est le Sauveur du peuple, le Souverain de l'histoire et le Maître du cosmos. Le Seigneur manifeste encore sa gloire à Moïse et au peuple : dans le don de la manne, dans la nuée pesante et le feu dévorant au sommet de la montagne, dans les dix paroles qu'Il donne à Moïse, dans sa demeure où repose l'arche contenant sa parole.

Le livre de l'Exode raconte, en définitive, l'histoire de deux hommes « pesants » s'affrontant au poids de Dieu. L'un s'entête dans sa pesanteur et coule, comme une lourde pierre, au fond des abîmes ; l'autre ouvre sa pesanteur au Dieu de gloire, jusqu'à en être glorieusement marqué dans la chair.

Après cet aperçu synthétique est venu le moment de proposer quelques définitions de « la gloire de YHWH », כְּבוֹד יְהוָה, telle qu'elle s'est manifestée dans le livre de l'Exode. Une première définition peut être perçue dans la première partie du livre. En effet, à la lumière des quatorze premiers chapitres, on peut affirmer que la gloire de Dieu est *la manifestation de YHWH qui s'alourdit d'un peuple* pour l'engendrer et le conduire vers des chemins de liberté. La première manifestation de la glorification du Seigneur est le salut de son peuple : la gloire de YHWH est donc éminemment une

gloire qui engendre à une nouvelle vie et qui sauve. Le salut opéré est signe de la royauté sans égale du Seigneur.

La gloire est aussi manifestation de *la présence de YHWH qui se plaît à demeurer au milieu des fils d'Israël*, qui, face aux épreuves du désert, se demandent : « YHWH est-il au milieu de nous, ou n'y est-Il pas ? » (*Ex 17,7*). Cette présence extraordinaire de YHWH au milieu du peuple est très dynamique, elle se cache : 1) sous l'aspect de la colonne de nuée et de feu, conduisant les Israélites de l'Égypte à la montagne de Dieu ; 2) puis, sous l'aspect d'un feu qui remplit la Demeure et dont la présence est signalée par la nuée ombrageant la Tente de la Rencontre. La gloire de Dieu est donc *Sa présence lumineuse* au milieu de son peuple.

Nous avons également souligné que la chaîne construite כְּבוֹד יְהוָה, « gloire de YHWH », fait sa première apparition dans le texte biblique lors du don de la manne ; nous retrouvons ici le thème déjà rencontré en *Genèse* : la gloire de Dieu est de pourvoir au rassasiement des fils d'Israël au désert avec un pain qui descend des cieux. La manne, comparée à une pluie descendante, semble être une manifestation de la gloire divine. Pour combler un manque de nourriture, Dieu donne un pain venant des cieux et fait voir aux Israélites sa gloire dans la nuée.

Mais l'auteur du livre nous donne lui-même sa définition de ce qu'est la gloire de YHWH : « l'aspect de la gloire de YHWH est comme *un feu dévorant* au sommet de la montagne » ; seulement Moïse peut pénétrer dans la nuée pesante, signe de la présence ignée de YHWH, et s'entretenir face-à-face avec le Dieu d'Israël. Comme nous l'avons déjà souligné, le deuxième livre de la *Torah* décrit avec des notes émouvantes la relation réciproque qui s'instaure, tout au long du récit, entre YHWH, le Dieu de gloire, et Moïse, l'homme à la bouche pesante. Moïse monte sur la montagne de Dieu, où il rencontre le Seigneur dans la nuée « pesante », c'est-à-dire la nuée glorieuse manifestant la présence de Dieu à son peuple. Moïse entre, peu à peu, dans l'intimité de Dieu, au point que la chair de son visage en est transfigurée. On assiste à la transformation d'un homme, marqué par le compagnonnage avec le Seigneur de la gloire. De la relation de Moïse avec son Dieu, nous pouvons déduire une autre caractéristique de la gloire : elle se manifeste dans *la relation de réciprocité* avec le Seigneur de la Gloire. La gloire du Seigneur passe et le visage de son élu est marqué de sa splendeur éclatante.

Lorsque la construction de la Demeure est achevée, la nuée et la gloire quittent la montagne du Sināï pour demeurer au sanctuaire, au milieu des fils d'Israël. YHWH, qui remplit les cieux et la terre de sa Présence, daigne habiter dans une humble tente, construite par la main des hommes. Il n'est pas difficile de faire le lien avec le prologue de Jean, qui fera allusion à la tente du désert lorsqu'il mentionnera l'incarnation du Verbe éternel, venu « habiter sous la tente » parmi les hommes. S'achèvera ici le mouvement d'incarnation typique de la gloire, que nous avons souligné à plusieurs reprises. L'auteur de l'Apocalypse reprendra le thème de la tente pour désigner la Jérusalem céleste : en elle, le Seigneur demeurera à jamais au milieu de son peuple et la ville brillera de la même gloire de Dieu.

Gloire de Dieu, gloire du Messie et de leur règne glorieux

Le Psautier, livre de la prière de l'Israël biblique, propose non seulement une synthèse de plusieurs caractéristiques de la gloire, étudiées dans cet ouvrage, mais offre également une profonde réflexion théologique sur le sujet. Les premières occurrences du mot *כְּבוֹד*, apparaissant sous la forme *כְּבוֹדִי*, « ma gloire », avec le suffixe du possessif (*Ps* 3,4 ; 4,3 ; 7,6 ; 16,9), sont éminemment personnelles. Elles désignent à la fois YHWH, le Dieu d'Israël, demeurant au Temple de Jérusalem, et le psalmiste David, figure du Messie. YHWH est invoqué comme « ma gloire », comme Celui qui relève la tête du psalmiste persécuté. Cette même invocation, sur les lèvres du psalmiste, désigne toute sa personne, ou encore le Dieu de gloire, que des ennemis voudraient déshonorer. Le livre des Tehillim, avec la formule « ma gloire », s'ouvre donc en mettant en exergue la relation bilatérale existant entre YHWH et le psalmiste David. Dieu, appelé « ma gloire », communique son *kabôd* à cet homme pour le sauver et l'exalter. Dieu sauve en « redressant la tête » de cet homme humilié. Il offre ainsi son soutien au psalmiste outragé. La gloire, dans ces psaumes, indique donc *la consistance et la solidité* de l'être de Dieu qu'il communique à son oint, face au *rien*, à la *légèreté*, des idoles et des hommes qui choisissent le vide et la vanité. Alors que les ennemis portent atteinte à l'honneur du psalmiste, le Seigneur intervient pour rétablir sa gloire, foulée jusqu'à la poussière. Cette réhabilitation du psalmiste est décrite en des termes visant une sorte de résurrection : le Seigneur n'abandonnera pas la personne de son Oint au Shéol. Il fera remonter le psalmiste humilié des portes de la mort. Le vocabulaire employé ouvre ainsi le suppliant à une espérance inouïe en une vie au-delà de la mort.

Cette réciprocité dans la gloire, qui s'amorce avec l'expression *כְּבוֹדִי*, sera suggérée ensuite par les psaumes 50, 86 et 91. Dans ces trois hymnes s'amorce une thématique qui sera une des caractéristiques de l'évangile johannique : la glorification réciproque de Dieu et de son Oint. Le Seigneur promet d'être avec le psalmiste-David au jour de l'adversité et, répondant à son appel de salut, Il lui fera voir son salut. Le Seigneur, en effet, le délivrera et le glorifiera. Dans plusieurs de ces hymnes, la gloire est donc liée à un salut sans pareil : la libération du psalmiste du tréfonds du Shéol, suivie d'une exultation joyeuse pour le salut glorieux dont le psalmiste sera comblé. Mais le roi messie, avant de recevoir la couronne de gloire, est abaissé, subit l'humiliation de la part de ses ennemis. La glorification de l'Oint du Seigneur passe donc par l'abaissement le plus radical. Le Seigneur écoute son cri de détresse, répond au psalmiste souffrant, avec cette promesse : Il sera avec lui, dans l'adversité, le sauvera et le glorifiera.

Nous retrouvons, dans ces psaumes, le mouvement d'abaissement et d'humiliation avant la gloire que nous avons signalé, tout au long de notre enquête, comme une caractéristique du vocabulaire de la gloire. L'humiliation est suivie d'une promesse de salut et d'une élévation dans la

gloire, en des termes qui essaient de dire l'inouï : une victoire sur la mort et une vie de gloire en Dieu. La gloire, dans ces psaumes, se présente donc comme une *réalité substantielle, fondamentale et personnelle, commune* à YHWH et au psalmiste-David, liée à une promesse de salut outrepassant la barrière de la mort.

En Ps 32 et 38, il a été question du *poids de l'iniquité*. Ces deux hymnes parlent de la pesanteur du péché, de la faute, au moyen de deux métaphores : la main de Dieu qui pèse sur le psalmiste et le lourd fardeau, trop pesant à porter pour le pécheur. Les deux psaumes décrivent, d'une façon très personnelle, l'expérience sensorielle de lourdeur que l'homme éprouve face à son péché. L'aveu de la faute libère le suppliant, mais, en définitive, c'est Dieu lui-même qui se charge de la rébellion de l'homme et qui couvre son péché. Le Seigneur lui-même porte, et ainsi enlève, le poids du péché (Ps 32,5 ; cf. 85,3). Dans le recueil, le psalmiste fait monter incessamment une invocation de salut à YHWH, car le Seigneur reste l'unique source de salut pour cet homme souffrant. Ces psaumes nous indiquent, de façon voilée, une caractéristique de la gloire divine, indiquant la proximité de ce Dieu qui descend pour porter et enlever le péché de l'homme. Il descend également auprès de l'indigent, jusqu'aux ordures, pour le relever et l'asseoir sur un trône de gloire.

Plusieurs psaumes tissent un lien très étroit entre la gloire du messie et le salut que Dieu lui offre. Ce salut très concret vise la chair du psalmiste arrachée au tombeau et aux ténèbres du Shéol. Sur son Oint, le Seigneur placera majesté, splendeur et une couronne précieuse. Ce roi-messie sera établi par Dieu lui-même comme une bénédiction pour toujours. Cet homme qui glorifie Dieu est un serviteur humilié. Il se définit « fils de ta servante ». Le serviteur réhabilité invitera sa gloire, et par là toute sa personne, à psalmodier un hymne de grâce au Seigneur pour le salut reçu. Le roi-messie psalmodie le Nom de YHWH et exulte à cause du salut de Dieu, dont il a été le bénéficiaire. La gloire du psalmiste exalte ainsi le nom de gloire de son Dieu qui le sauve.

Et, quand Dieu donnera son salut, Gloire pourra enfin demeurer sur la terre. C'est l'annonce d'une grande joie : le Seigneur reviendra à Sion, et sa Gloire demeurera à nouveau, comme jadis au Sinäï, au milieu de son peuple, avec son cortège constitué d'Amour et Vérité, de Justice et de Paix. Ces psaumes nous indiquent, de manière très forte, que la gloire de YHWH est en définitive *sa manifestation en tant que Sauveur*, afin d'établir une nouvelle ère où amour et vérité, justice et paix constituent le fondement pour l'inhabitation de la gloire divine sur la terre. La gloire de Dieu se manifeste donc dans l'action de *sauver le messie* et de *sauver l'homme pécheur*. Dans plusieurs psaumes, il est aussi question de la gloire du Nom, mais également du nom de la Gloire. Ce nom pourrait être *Jéhos-hua* : « YHWH sauve » ; « YHWH est salut ».

D'autres psaumes chantent la présence de la Gloire de Dieu au Temple de la cité sainte. La gloire divine, qui a rempli de sa présence le sanctuaire au désert, a ensuite pris possession du Temple

hiérosolymite. Elle reviendra pour remplir de sa présence le Temple eschatologique. YHWH a choisi donc d'habiter en Sion, le lieu de résidence de sa Gloire. L'expérience, faite au Sinaï par Moïse et le peuple, peut maintenant être vécue par chaque Israélite au Temple du Seigneur. C'est l'Israélite, vivant selon la *Torah* de Dieu en justice, vérité et droiture, qui pourra séjourner dans la tente du Seigneur et demeurer sur sa sainte montagne.

À Jérusalem, ville sainte et mère des peuples, siègent deux figures « glorieuses » : le roi-messie, le plus beau parmi les fils de l'homme, et la reine-épouse, toute belle et toute glorieuse. Et, dans cette ville glorieuse, réside le Seigneur de la gloire. Jérusalem devient ainsi le lieu de résidence de la gloire divine, signe de la présence de YHWH au milieu des hommes. Cela a été bien vu par le prophète Ézéchiël, qui donne un nouveau nom à la ville de Jérusalem, en l'appelant : « YHWH est là ». La gloire de Dieu se plaît à habiter au milieu des hommes, dans la ville sainte.

La dernière thématique du Psautier concerne YHWH, le Roi de gloire, et le peuple glorieux des *hasidim*. Le Psautier célèbre YHWH comme « Dieu de gloire » (*Ps* 29,3) ; Il est également appelé « le roi de la gloire » (*Ps* 24,7-10) ; son règne est un règne de splendeur et de gloire (*Ps* 145,11-12). Puisque YHWH est Roi à tout jamais, la terre entière est invitée à annoncer sa gloire au milieu des nations. La gloire de Dieu s'incarne donc dans un règne glorieux ; il s'agit du règne de gloire de YHWH et son Oint. À la fin du Psautier se lève le peuple des fidèles. Ces hommes, appelés *hasidim*, car ils sont entourés du *hesed* de Dieu, auront part, eux-aussi, à la gloire commune de Dieu et de son Messie. Aux côtés de ce peuple glorieux, on remarque les notables, ceux qui se sont glorifiés par eux-mêmes. Leur gloire passagère et évanescence les conduit à la perte. Quand la gloire de Dieu apparaît, le jugement divin s'opère. Chaque homme apparaîtra dans ce qu'il est : les rois et les notables auront en héritage leur légèreté et inconsistance (cf. *Ps* 1,4), les fidèles exulteront dans leur « poids » de gloire.

Le Psautier, tout en reprenant des filons typiques du vocabulaire de la gloire, présente une réflexion théologique qui lui est propre avec des nouveaux éléments et des nuances originales : a) la gloire se caractérise par un *mouvement d'abaissement et d'humiliation* ; il s'agit tout spécialement de l'abaissement et de l'humiliation du psalmiste David, qui recevra en partage une couronne de gloire ; mais les psaumes présentent également l'abaissement du Très-Haut qui descend pour porter le poids de l'homme pécheur et pour relever le pauvre du tas de fumier ; b) la gloire de Dieu se manifeste dans *l'œuvre de salut*, racontée dans le Psautier ; il s'agit du salut de l'Oint de Dieu, un salut qui semble dépasser les portes de la mort vers une vie glorieuse et sans fin ; c) s'amorce un *mouvement de réciprocité dans la gloire*, qui montre les liens étroits unissant le Seigneur à son Messie ; d) la gloire est aussi l'inhabitation du Seigneur au milieu des hommes : YHWH, avec sa gloire, *demeure au milieu des fils d'Israël* au Temple ; cette présence est une des prémices de la Gloire qui habitera la terre,

quand Amour et Vérité, Justice et Paix y règneront ; e) la gloire se dévoile dans le règne de YHWH et de son Oint, qui sera *un règne de gloire* ; les *ḥasidim* participeront à cette gloire immense ; f) la gloire se manifeste également dans la découverte de ce qu'il y a dans le cœur de l'homme : en effet, la simple présence de la gloire divine opérera un jugement pour discerner le poids des uns et la légèreté des autres.

L'accomplissement des Écritures

Les occurrences de la racine כָּבֹד, étudiées dans la présente thèse, ont dévoilé la grande richesse du thème de la gloire et la densité de la réflexion théologique des auteurs vétérotestamentaires. Autour de ce thème, nous avons vu se dessiner des mouvements textuels, qui caractérisent cette racine hébraïque, et se fédérer des thématiques enrichissant la notion de gloire. Pour les mouvements textuels, on a remarqué : a) la double trajectoire de descente/humiliation et de montée/élévation que les textes mettent en scène, signalant *le mouvement paradoxal d'abaissement et d'exaltation* caractérisant la Gloire de YHWH, de son Messie et des autres hommes partageant cette même gloire ; b) *le mouvement de réciprocité dans l'honneur* existant entre Sagesse et l'homme qui la choisit, et *dans la gloire commune* à un père et à un fils, ainsi qu'un *mouvement de glorification mutuelle* entre YHWH et le psalmiste David.

Ensuite, parmi les nombreuses notions associées à כָּבֹד, nous avons vu apparaître les concepts d'humiliation, d'adversité, et d'un salut inouï s'ouvrant à une vie de gloire dépassant le mur de la mort. En effet, les auteurs bibliques, à travers plusieurs personnages, mettent en place, d'une façon bien consciente, la « figura » d'un personnage eschatologique. La gloire biblique s'incarne en des hommes et des femmes et on voit surgir de tous ces textes des personnages bien déterminés – Abraham, Jacob, Sichem, Joseph, Moïse, Samuel, Saül, David, Absalom, le Serviteur, les sages et les justes, des personnages féminins – qui dessinent, par des expériences diverses, par des échecs et des réussites, par leur abaissement et par leur glorification, par leur vie et/ou par leur mort, « la figure » d'un corps « impossible à dire », et qui ne peut être exprimé que dans un sens « figuré¹⁵²⁸ ». Et derrière la multiplicité de tous les visages, découverts le long de notre enquête, se dessine le visage de l'Oint de YHWH. Les multiples visages de l'homme de gloire, brossés par les textes de l'AT, nous renvoient donc vers « un mystère à découvrir¹⁵²⁹ » mais également vers une promesse d'accomplissement. En effet, tous les traits de cette figure se sont incarnés, un jour, dans un visage concret : celui de Jésus de Nazareth. Les multiples éléments qui définissent l'homme glorieux et le

¹⁵²⁸ Pour toutes ces expressions, cf. Louis PANIER, « Figurativité, mise en discours, corps du sujet », *Sémiotique et Bible*, 2004 (114), p. 42.

¹⁵²⁹ L'expression est de Cécile TURIOT, « Lectures figuratives de la Bible », *CEv* 139, 2007, p. 4.

Dieu de gloire, dans le Tanakh, seront retravaillés par les auteurs du NT¹⁵³⁰ pour raconter la parabole de vie de Jésus de Nazareth. De l'Agneau de Dieu qui porte le péché du monde, les évangélistes raconteront l'intime relation au Père, l'exprimant en terme de glorification mutuelle, mais aussi l'extrême humiliation jusqu'à la mort sur une croix, puis la glorieuse résurrection de son corps crucifié, au matin de Pâques. Désormais, la mort est vaincue pour toujours et la gloire de Dieu, par la médiation du Christ glorieux, peut atteindre, de façon définitive, notre corps de chair. Une certitude bouleversante jaillit pour tout homme : celle de participer en plénitude à son règne de gloire et de vie insoupçonnées.

L'apport de la présente thèse doctorale aux sciences bibliques et théologiques

En dernière analyse, j'aimerais formuler les apports que la présente thèse peut offrir aux sciences bibliques et théologiques. Je le ferai en soulignant trois aspects.

Premièrement, ce travail pourrait constituer une contribution à la recherche qui s'intéresse à l'histoire du texte. En effet, ressortent de cette étude plusieurs constatations : a) le vocabulaire de la gloire est mis en scène de manière sophistiquée : qu'on se souvienne, par exemple, au début de la *Genèse*, de la *mise en abyme* qui souligne les deux sens de la racine כָּבֹד, liés aux deux mouvements de descente et remontée, qui est une caractéristique de plusieurs passages où il est question de la gloire ; de la même façon, dans l'*Exode*, la même racine, jouant sur la double valeur de poids et de gloire, devient un important filon thématique de ce livre racontant l'histoire de la naissance d'un peuple ; b) en plusieurs textes, la racine est mise en relation constante avec d'autres termes, comme par exemple humiliation, salut, plaie, etc. On découvre ainsi, au fil des textes, des principes de cohérence linguistiques, littéraires et théologiques, non seulement à l'intérieur d'un même livre, mais également dans d'autres livres appartenant à des corpus bien différents. Faut-il postuler des « écoles » de scribes, de penseurs, qui ont forgé une telle notion ? Imputer cela uniquement à des rédacteurs finaux me semble peu probable. En effet, les nombreux éléments de cohérence, qui ont émergé de cette étude, sont trop enracinés dans les textes pour qu'il s'agisse d'une mise au point tardive et superficielle. Le vocabulaire de la gloire est intimement lié à toute une constellation de mots et la cohérence du vocabulaire est étonnante. Les divers mots sont tissés dans les récits avec une grande habileté. Tout cela ne se présente pas sous forme d'intrusion dans le texte, mais fait corps avec lui. La présente étude montre combien les mots ont un poids véritable pour les auteurs bibliques ; au fil des

¹⁵³⁰ Il serait bien sûr extrêmement intéressant poursuivre la recherche sur les occurrences de כָּבֹד/כְּבוֹד dans le corpus prophétique, en particulier en Isaïe ; en effet, nous avons constaté les multiples liens textuels du vocabulaire de la gloire, surtout dans le Psautier, avec ce livre. Dans la même perspective, une étude sur le vocabulaire de la δόξα dans les textes du NT, notamment dans les écrits pauliniens et johanniques, serait également de grand intérêt. Mais cela dépasse le cadre de la présente enquête, laissant ainsi le champ d'investigation ouvert à d'autres personnes désirant s'engager dans cette recherche passionnante.

récits, un terme se charge de toute l'expérience humaine, et divine, de plusieurs personnages dont la Bible raconte les péripéties. L'auteur prend au sérieux les mots pour formuler l'expérience de l'homme biblique avec le Dieu d'Israël. Il est donc difficile d'attribuer, à mon avis, la mise en place de ce tissage textuel à un auteur tardif. La présente étude peut donc être une contribution aux recherches concernant la question de l'élaboration du texte biblique. Même si mon propos n'a pas été celui d'aboutir à un tel résultat, il émerge, de cette enquête sur le vocabulaire de la gloire, que l'étude des mots et de leur mise en scène, dans les divers livres bibliques, est un élément à ne pas sous-estimer. Il serait souhaitable de prendre en considération l'usage que les auteurs bibliques font de la langue, le destin d'un mot ou d'une thématique, leur déploiement dans les textes ; une telle démarche pourrait donner un apport significatif aux recherches qui s'intéressent à l'histoire du texte de la Bible hébraïque.

Un deuxième aspect, comme il a été souligné à plusieurs reprises, concerne les divers personnages qualifiés par la racine כָּבֵד que nous avons vu apparaître au fil de notre enquête. Des personnages « de poids », tels qu'Abraham, Jacob, Joseph, Moïse, David, le Serviteur, ont toujours occupé une place centrale dans la réflexion biblique et théologique. Pourtant, à côté de ces grandes figures, nous avons vu apparaître des personnages secondaires ou minimes : Sichem en *Gn* 34, Laban dans sa relation avec Jacob en *Gn* 31, mais encore Ikabod en *IS* 4,21, le nouveau né posant la question cruciale : *où est la gloire ?*, et Absalom, personnage que nous n'avons pas spécialement étudié, mais qui apparaît dans le récit comme un fils de David mis à mort (cf. *2S* 14,25-26 ; *2S* 18). L'enquête, en outre, a fait émerger toute une foule aux visages multiples : des sages aux insensés, de la femme de grâce à l'homme abaissé d'esprit, des notables au peuple des ḥasidim. L'étude montre que la problématique de la gloire concerne énormément de personnages, soit qu'ils jouent des premiers rôles, soit qu'ils apparaissent comme de simples figurants. En plus, ce thème biblique, à travers la mise en scène de ces divers personnages, donne une teneur théologique à des chapitres dont on pensait qu'ils en étaient dépourvus, comme par exemple les récits de *Gn* 31 et 34. Ces deux chapitres soulignent, dans la relation père-fils, des dynamiques très intéressantes pour notre propos et qui visent un accomplissement futur. Puis le vocabulaire de la gloire, de par son sens fondamental, donne « un poids » aux personnages : nous avons vu cela au sujet de Moïse, mais également au sujet d'Abraham, de Joseph, de David et du Serviteur, à qui YHWH « donne du poids ». La gloire, nous l'avons dit plusieurs fois, « s'incarne » dans toute une galerie de personnages ; il ne s'agit pas de simples apparences textuelles : les personnages sont chargés d'un poids d'expérience qui s'adresse au lecteur. Il y a là une convocation à entrer dans une rencontre audacieuse avec le Seigneur de la gloire, à entreprendre une relation d'amour avec le Dieu de la vie qui ne laisse pas indemne et qui marque d'un éclat divin la chair de l'homme qui s'y engage.

Il nous reste encore à souligner *un troisième et dernier aspect*. Ce travail peut donner une contribution importante à la réflexion théologique. Nous avons bien souligné combien, des textes bibliques étudiés, émerge un concept de gloire très riche et très cohérent. La notion de gloire, telle que nous l'avons définie, à la lumière des passages où elle apparaît, fait sens et donne du sens. Quel impact nouveau cette notion peut-elle avoir en théologie et dans la vie du croyant ? Comment repenser, à la lumière de tous les éléments ici recueillis, la figure de Jésus de Nazareth ?

En effet, nous avons vu que le texte biblique, dans le livre des Psaumes en particulier, tisse, par le vocabulaire de la gloire, des relations étroites entre Dieu et les hommes. Le même mot, « gloire », désigne Dieu, son Oint et d'autres hommes, pour indiquer en termes de « poids » ce qui constitue le tréfonds glorieux de leur être. Toujours dans le Psautier, nous avons vu s'ouvrir également des pistes importantes vers le NT, en particulier vers la tradition johannique et la notion de δόξα que l'évangéliste déploie dans ses écrits. En outre, dans la finale de l'évangile de Luc, le Christ ressuscité parle à deux disciples, sur la route vers Emmaüs, et, commençant par Moïse et par tous les prophètes, il leur explique tout ce qui, dans l'Écriture, le concerne (Lc 24,27) ; puis, en s'adressant aux onze, Il leur dit : « Il faut que s'accomplisse tout ce qui est écrit de moi dans la Loi de Moïse, les Prophètes et les Psaumes. » (Lc 24,44). Jésus lui-même, qui connaît sa propre identité de fils et sa mission à la lumière de l'Écriture, invite les siens à une exégèse des textes de la Bible juive visant l'accomplissement en sa personne. Or, notre recherche a justement montré divers liens textuels reliant certains passages évangéliques à la traduction de la LXX. Il serait très intéressant de poursuivre cette enquête visant l'accomplissement des Écritures en Jésus de Nazareth.

En toute dernière conclusion, je voudrais encore souligner que l'enfant, né à Bethléhem, reçoit le nom de *Jéhoshua*, « YHWH sauve », (Mt 1,21 ; Lc 1,31) et d'*Emmanuel*, « avec nous, Dieu », (Mt 1,23), deux noms intimement liés à la notion de gloire que nous avons étudiée dans ces pages. Arrivé à l'âge adulte, Jésus, ce fils de Marie, sera plusieurs fois appelé « fils de David ». En lui, Pierre et Marthe reconnaîtront le « Messie », le « Christ » (Mt 16,16 ; Mc 8,29 ; Jn 11,27).

Dans cet homme, que l'on proclame « Oint du Seigneur », l'éclat de la présence vive du Dieu de gloire se donne à voir dès sa vie terrestre en deux moments privilégiés : à sa naissance et à sa transfiguration. Et, après son humiliante mise à mort sur une croix et son incroyable résurrection, la communauté croyante confessera que ce Jésus, mort puis ressuscité, est désormais « le Seigneur de la Gloire » (cf. Jc 2,1 ; 1P 1,11 ; 2P 3,18).

Montet (Broye), Vigile de Noël, le 24 décembre 2013

Index des références bibliques¹⁵³¹

Occurrences de la racine כָּבַד par livres bibliques

376 occurrences (adjectif+verbe+ substantifs) ainsi réparties :

- *Ps* 64 occurrences : 51x subst. ; 1x subst. (כְּבוֹדָה) ; 11x v. ; 1x adj.
- *Is* 63 occurrences : 38x subst. ; 20x v. ; 3x adj. ; 2x subst. (pesanteur)
- *Ex* 36 occurrences : 11x subst. ; 1x subst. hapax (כְּבִדָּה) ; 2x subst. (foie) ; 10x v. ; 12x adj.
- *Pr* 26 occurrences : 16x subst. ; 7x v. ; 1x adj. ; 1x subst. (foie) ; 1x subst. (pesanteur)
- *Ez* 26 occurrences : 19x subst. ; 3x v. ; 2x adj. ; 1x subst. (foie) ; 1x subst. (כְּבוֹדָה)
- *2Ch* 17 occurrences : 11x subst. ; 3x v. ; 3x adj.
- *IS* 16 occurrences : 4x subst. ; 11x v. ; 1x adj.
- *Gn* 15 occurrences : 3x subst. ; 4x v. ; 8x adj.
- *Nb* 15 occurrences : 7x subst. ; 6x v. ; 2x adj.
- *Lv* 12 occurrences : 13x subst. (foie) ; 2x subst. ; 1x v.
- *1Ch* 11 occurrences : 6x subst. ; 5x v.
- *1R* 8 occurrences : 2x subst. ; 2x v. ; 4x adj.
- *2S* 7 occurrences : 6x v. ; 1x adj.
- *Jb* 6 occurrences : 2x subst. ; 4x v.
- *Jr* 6 occurrences : 5x subst. ; 1x v.
- *Jg* 5 occurrences : 4x v. ; 1x subst. (כְּבוֹדָה)
- *Na* 5 occurrences : 1x subst. ; 3x v. ; 1x subst. (pesanteur)
- *Ha* 4 occurrences : 3x subst. ; 1x v.
- *Ag* 4 occurrences : 3x subst. ; 1x v.
- *Dt* 3 occurrences : 1x subst. ; 2x v.
- *2R* 3 occurrences : 1x v. ; 2x adj.
- *Lm* 3 occurrences : 2x v. ; 1x subst. (foie)
- *Dn* 3 occurrences : 1x subst. ; 2x v.
- *Os* 3 occurrences : 1x subst.
- *Za* 3 occurrences : 2x subst. ; 1x v.
- *Ml* 3 occurrences : 2x subst. ; 1x v.
- *Ne* 3 occurrences : 1x subst. ; 2x v.
- *Est* 2 occurrences : 2x subst.
- *Qo* 2 occurrences : 2x subst.
- *Jos* 1 occurrence : 1x subst.
- *Mi* 1 occurrence : 1x subst.

¹⁵³¹ Les listes qui énumèrent les occurrences de la racine כָּבַד sont suivies de l'index des références bibliques citées dans la thèse; ces index ne comprennent pas les références bibliques citées dans les notes de bas de pages. L'index des mots hébreux est sélectif : il ne comporte pas les termes dérivant de la racine כָּבַד et rend compte uniquement des termes les plus importants aux fins de notre recherche. Pour les occurrences de la racine כָּבַד, cf. John R. KOHLENBERGER III, James A. SWANSON, *The Hebrew English Concordance to the Old Testament*, Michigan, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1998, col. 780-783.

Liste des occurrences de la racine כִּבֵּד par livre biblique

<i>Genèse</i>	<i>Ex 24,17 sbst.</i>	<i>IS 2,29 v.</i>	<i>1Ch 16,29 sbst.</i>
<i>Gn 12,10 adj.</i>	<i>Ex 28,2 sbst.</i>	<i>IS 2,30 v.</i>	<i>1Ch 17,18 sbst.</i>
<i>Gn 13,2 adj.</i>	<i>Ex 28,40 sbst.</i>	<i>IS 2,30 v.</i>	<i>1Ch 19,3 v.</i>
<i>Gn 18,20 v.</i>	<i>Ex 29,43 sbst.</i>	<i>IS 4,18 adj.</i>	<i>1Ch 29,12 sbst.</i>
<i>Gn 31,1 sbst.</i>	<i>Ex 33,18 sbst.</i>	<i>IS 4,21 sbst.</i>	<i>1Ch 29,28 sbst.</i>
<i>Gn 34,19 v.</i>	<i>Ex 33,22 sbst.</i>	<i>IS 4,22 sbst.</i>	<i>2 Chroniques</i>
<i>Gn 41,31 adj.</i>	<i>Ex 40,34 sbst.</i>	<i>IS 5,6 v.</i>	<i>2Ch 1,11 sbst.</i>
<i>Gn 43,1 adj.</i>	<i>Ex 40,35 sbst.</i>	<i>IS 5,11 v.</i>	<i>2Ch 1,12 sbst.</i>
<i>Gn 45,13 sbst.</i>	<i>Lévitique</i>	<i>IS 6,5 sbst.</i>	<i>2Ch 5,14 sbst.</i>
<i>Gn 47,4 adj.</i>	<i>Lv 9,6 sbst.</i>	<i>IS 6,6 (2x) v.</i>	<i>2Ch 7,1 sbst.</i>
<i>Gn 47,13 adj.</i>	<i>Lv 9,23 sbst.</i>	<i>IS 9,6 v.</i>	<i>2Ch 7,2 sbst.</i>
<i>Gn 48,10 v.</i>	<i>Lv 10,3 v.</i>	<i>IS 15,30 v.</i>	<i>2Ch 7,3 sbst.</i>
<i>Gn 49,6 sbst.</i>	<i>Nombres</i>	<i>IS 22,14 v.</i>	<i>2Ch 9,1 adj.</i>
<i>Gn 50,9 adj.</i>	<i>Nb 11,14 adj.</i>	<i>IS 31,3 v.</i>	<i>2Ch 10,4 adj.</i>
<i>Gn 50,10 adj.</i>	<i>Nb 14,10 sbst.</i>	<i>2 Samuel</i>	<i>2Ch 10,10 v.</i>
<i>Gn 50,11 adj.</i>	<i>Nb 14,21 sbst.</i>	<i>2S 6,20 v.</i>	<i>2Ch 10,11 adj.</i>
<i>Exode</i>	<i>Nb 14,22 sbst.</i>	<i>2S 6,22 v.</i>	<i>2Ch 10,14 v.</i>
<i>Ex 4,10 adj.</i>	<i>Nb 14,22 sbst.</i>	<i>2S 10,3 v.</i>	<i>2Ch 17,5 sbst.</i>
<i>Ex 4,10 adj.</i>	<i>Nb 16,19 sbst.</i>	<i>2S 13,25 v.</i>	<i>2Ch 18,1 sbst.</i>
<i>Ex 5,9 v.</i>	<i>Nb 17,7 sbst.</i>	<i>2S 14,26 adj.</i>	<i>2Ch 25,19 v.</i>
<i>Ex 7,14 adj.</i>	<i>Nb 20,6 sbst.</i>	<i>2S 23,19 v.</i>	<i>2Ch 26,18 sbst.</i>
<i>Ex 8,11 v.</i>	<i>Nb 20,20 adj.</i>	<i>2S 23,23 v.</i>	<i>2Ch 32,27 sbst.</i>
<i>Ex 8,20 adj.</i>	<i>Nb 22,15 v.</i>	<i>1 Rois</i>	<i>2Ch 32,33 sbst.</i>
<i>Ex 8,28 v.</i>	<i>Nb 22,17 v.</i>	<i>IR 3,9 adj.</i>	<i>Néhémie</i>
<i>Ex 9,3 adj.</i>	<i>Nb 22,17 v.</i>	<i>IR 3,13 sbst.</i>	<i>Ne 5,15 v.</i>
<i>Ex 9,7 v.</i>	<i>Nb 22,37 v.</i>	<i>IR 8,11 sbst.</i>	<i>Ne 5,18 v.</i>
<i>Ex 9,18 adj.</i>	<i>Nb 24,11 v.</i>	<i>IR 10,2 adj.</i>	<i>Ne 9,5 sbst.</i>
<i>Ex 9,24 adj.</i>	<i>Nb 24,11 v.</i>	<i>IR 12,4 adj.</i>	<i>Esther</i>
<i>Ex 9,34 v.</i>	<i>Nb 24,11 sbst.</i>	<i>IR 12,10 v.</i>	<i>Est 1,4 sbst.</i>
<i>Ex 10,1 v.</i>	<i>Deutéronome</i>	<i>IR 12,11 adj.</i>	<i>Est 5,11 sbst.</i>
<i>Ex 10,14 adj.</i>	<i>Dt 5,16 v.</i>	<i>IR 12,14 v.</i>	<i>Job</i>
<i>Ex 12,38 adj.</i>	<i>Dt 5,24 sbst.</i>	<i>2 Rois</i>	<i>Jb 6,3 v.</i>
<i>Ex 14,4 v.</i>	<i>Dt 28,58 v.</i>	<i>2R 6,14 adj.</i>	<i>Jb 14,21 v.</i>
<i>Ex 14,17 v.</i>	<i>Josué</i>	<i>2R 14,10 v.</i>	<i>Jb 19,9 sbst.</i>
<i>Ex 14,18 v.</i>	<i>Jos 7,19 sbst</i>	<i>2R 18,17 adj.</i>	<i>Jb 23,2 v.</i>
<i>Ex 14,25 sbst. hapax</i>	<i>Juges</i>	<i>1 Chroniques</i>	<i>Jb 29,20 sbst.</i>
<i>Ex 20,12 v.</i>	<i>Jg 1,35 v.</i>	<i>1Ch 4,9 v.</i>	<i>Jb 33,7 v.</i>
<i>Ex 16,7 sbst.</i>	<i>Jg 9,9 v.</i>	<i>1Ch 10,3 v.</i>	<i>Psaumes</i>
<i>Ex 16,10 sbst.</i>	<i>Jg 13,17 v.</i>	<i>1Ch 11,21 v.</i>	<i>Ps 3,4 sbst.</i>
<i>Ex 17,12 adj.</i>	<i>Jg 20,34 v.</i>	<i>1Ch 11,25 v.</i>	<i>Ps 4,3 sbst.</i>
<i>Ex 18,18 adj.</i>	<i>1 Samuel</i>	<i>1Ch 16,24 sbst.</i>	<i>Ps 7,6 sbst.</i>
<i>Ex 19,16 adj.</i>	<i>IS 2,8 sbst.</i>	<i>1Ch 16,28 sbst.</i>	
<i>Ex 24,16 sbst.</i>			

<i>Ps 8,6 sbst.</i>	<i>Ps 102,17 sbst.</i>	<i>Is 3,5 v.</i>	<i>Is 59,1 v.</i>
<i>Ps 15,4 v.</i>	<i>Ps 104,31 sbst.</i>	<i>Is 3,8 sbst.</i>	<i>Is 59,19 sbst.</i>
<i>Ps 16,9 sbst.</i>	<i>Ps 106,20 sbst.</i>	<i>Is 4,2 sbst.</i>	<i>Is 60,1 sbst.</i>
<i>Ps 19,2 sbst.</i>	<i>Ps 108,2 sbst.</i>	<i>Is 4,5 sbst.</i>	<i>Is 60,2 sbst.</i>
<i>Ps 21,6 sbst.</i>	<i>Ps 108,6 sbst.</i>	<i>Is 5,13 sbst.</i>	<i>Is 60,13 sbst.</i>
<i>Ps 22,24 v.</i>	<i>Ps 112,9 sbst.</i>	<i>Is 6,3 sbst.</i>	<i>Is 60,13 v.</i>
<i>Ps 24,7 sbst.</i>	<i>Ps 113,4 sbst.</i>	<i>Is 6,10 v.</i>	<i>Is 61,6 sbst.</i>
<i>Ps 24,8 sbst.</i>	<i>Ps 115,1 sbst.</i>	<i>Is 8,7 sbst.</i>	<i>Is 62,2 sbst.</i>
<i>Ps 24,9 sbst.</i>	<i>Ps 138,5 sbst.</i>	<i>Is 8,23 v.</i>	<i>Is 66,5 v.</i>
<i>Ps 24,10 sbst.</i>	<i>Ps 145,5 sbst.</i>	<i>Is 10,3 sbst.</i>	<i>Is 66,11 sbst.</i>
<i>Ps 24,10 sbst.</i>	<i>Ps 145,11 sbst.</i>	<i>Is 10,16 sbst.</i>	<i>Is 66,12 sbst.</i>
<i>Ps 26,8 sbst.</i>	<i>Ps 145,12 sbst.</i>	<i>Is 10,18 sbst.</i>	<i>Is 66,18 sbst.</i>
<i>Ps 29,1 sbst.</i>	<i>Ps 149,5 sbst.</i>	<i>Is 11,10 sbst.</i>	<i>Is 66,19 sbst.</i>
<i>Ps 29,2 sbst.</i>	<i>Ps 149,8 v.</i>	<i>Is 14,18 sbst.</i>	<i>Is 66,19 sbst.</i>
<i>Ps 29,3 sbst.</i>	<i>Proverbes</i>	<i>Is 16,14 sbst.</i>	<i>Jérémie</i>
<i>Ps 29,9 sbst.</i>	<i>Pr 3,9 v.</i>	<i>Is 17,3 sbst.</i>	<i>Jr 2,11 sbst.</i>
<i>Ps 30,13 sbst.</i>	<i>Pr 3,16 sbst.</i>	<i>Is 17,4 sbst.</i>	<i>Jr 13,16 sbst.</i>
<i>Ps 32,4 v.</i>	<i>Pr 3,35 sbst.</i>	<i>Is 21,16 sbst.</i>	<i>Jr 14,21 sbst.</i>
<i>Ps 38,5 adj.</i>	<i>Pr 4,8 v.</i>	<i>Is 22,18 sbst.</i>	<i>Jr 17,12 sbst.</i>
<i>Ps 38,5 v.</i>	<i>Pr 8,18 sbst.</i>	<i>Is 22,23 sbst.</i>	<i>Jr 30,19 v.</i>
<i>Ps 45,14 sbst. (קְבוּדָה)</i>	<i>Pr 8,24 v.</i>	<i>Is 22,24 sbst.</i>	<i>Jr 48,18 sbst.</i>
<i>Ps 49,17 sbst.</i>	<i>Pr 11,16 sbst.</i>	<i>Is 23,8 v.</i>	<i>Lamentations</i>
<i>Ps 49,18 sbst.</i>	<i>Pr 12,9 v.</i>	<i>Is 23,9 v.</i>	<i>Lm 1,8 v.</i>
<i>Ps 50,15 v.</i>	<i>Pr 13,18 v.</i>	<i>Is 24,15 v.</i>	<i>Lm 3,7 v.</i>
<i>Ps 50,23 v.</i>	<i>Pr 14,31 v.</i>	<i>Is 24,20 v.</i>	
<i>Ps 57,6 sbst.</i>	<i>Pr 15,33 sbst.</i>	<i>Is 24,23 sbst.</i>	<i>Ézéchiel</i>
<i>Ps 57,9 sbst.</i>	<i>Pr 18,12 sbst.</i>	<i>Is 25,3 v.</i>	<i>Ez 1,28 sbst.</i>
<i>Ps 57,12 sbst.</i>	<i>Pr 20,3 sbst.</i>	<i>Is 26,15 v.</i>	<i>Ez 3,5 adj.</i>
<i>Ps 62,8 sbst.</i>	<i>Pr 21,21 sbst.</i>	<i>Is 29,13 v.</i>	<i>Ez 3,6 adj.</i>
<i>Ps 63,3 sbst.</i>	<i>Pr 22,4 sbst.</i>	<i>Is 32,2 adj.</i>	<i>Ez 3,12 sbst.</i>
<i>Ps 66,2 sbst.</i>	<i>Pr 25,2 sbst.</i>	<i>Is 35,2 sbst.</i>	<i>Ez 3,23 (2x) sbst.</i>
<i>Ps 66,2 sbst.</i>	<i>Pr 25,2 sbst.</i>	<i>Is 35,2 sbst.</i>	<i>Ez 8,4 sbst.</i>
<i>Ps 72,19 (2x) sbst.</i>	<i>Pr 25,27 sbst.</i>	<i>Is 36,2 adj.</i>	<i>Ez 9,3 sbst.</i>
<i>Ps 73,24 sbst.</i>	<i>Pr 25,27 sbst.</i>	<i>Is 40,5 sbst.</i>	<i>Ez 10,4 sbst.</i>
<i>Ps 79,9 sbst.</i>	<i>Pr 25,27 sbst.</i>	<i>Is 42,8 sbst.</i>	<i>Ez 10,4 sbst.</i>
<i>Ps 84,12 sbst.</i>	<i>Pr 26,1 sbst.</i>	<i>Is 42,12 sbst.</i>	<i>Ez 10,18 sbst.</i>
<i>Ps 85,10 sbst.</i>	<i>Pr 26,8 sbst.</i>	<i>Is 43,4 v.</i>	<i>Ez 10,19 sbst.</i>
<i>Ps 86,9 v.</i>	<i>Pr 27,3 adj.</i>	<i>Is 43,7 sbst.</i>	<i>Ez 10,19 sbst.</i>
<i>Ps 86,12 v.</i>	<i>Pr 27,18 v.</i>	<i>Is 43,20 v.</i>	<i>Ez 11,22 sbst.</i>
<i>Ps 87,3 v.</i>	<i>Pr 29,23 sbst.</i>	<i>Is 43,23 v.</i>	<i>Ez 11,23 sbst.</i>
<i>Ps 91,15 v.</i>	<i>Qohélet (Ecclesiaste)</i>	<i>Is 47,6 v.</i>	<i>Ez 27,25 v.</i>
<i>Ps 96,3 sbst.</i>	<i>Qo 6,2 sbst.</i>	<i>Is 48,11 sbst.</i>	<i>Ez 28,22 v.</i>
<i>Ps 96,7 sbst.</i>	<i>Qo 10,1 sbst.</i>	<i>Is 49,5 v.</i>	<i>Ez 31,18 sbst.</i>
<i>Ps 96,8 sbst.</i>	<i>Isaïe</i>	<i>Is 58,8 sbst.</i>	<i>Ez 39,13 v.</i>
<i>Ps 97,6 sbst.</i>	<i>Is 1,4 adj.</i>	<i>Is 58,13 (2 x) v.</i>	<i>Ez 39,21 sbst.</i>
<i>Ps 102,16 sbst.</i>		<i>Is 58,13 (2x) v.</i>	<i>Ez 43,2 (2x) sbst.</i>

Ez 43,2 (2x) sbst.

Ez 43,4 sbst.

Ez 43,5 sbst.

Ez 44,4 sbst.

Daniel

Dn 11,38 (2x) v.

Dn 11,39 sbst

Osée

Os 4,7 sbst.

Os 9,11 sbst.

Os 10,5 sbst.

Michée

Mi 1,15 sbst.

Nahum

Na 2,10 sbst.

Na 3,10 v.

Na 3,15 (2x) v.

Habaquq

Ha 2,6 v.

Ha 2,14 sbst

Ha 2,16 (2x) sbst.

Aggée

Ag 1,8 v.

Ag 2,3 sbst.

Ag 2,7 sbst.

Ag 2,9 sbst.

Zacharie

Za 2,9 sbst.

Za 2,12 sbst.

Za 7,11 v.

Malachie

Ml 1,6 v.

Ml 1,6 sbst.

Ml 2,2 sbst

Liste des occurrences de l'adjectif כָּבֵד

1. *Gn* 12,10
2. *Gn* 13,2
3. *Gn* 41,31
4. *Gn* 43,1
5. *Gn* 47,4
6. *Gn* 47,13
7. *Gn* 50,9
8. *Gn* 50,10
9. *Gn* 50,11
10. *Ex* 4,10
11. *Ex* 4,10
12. *Ex* 7,14
13. *Ex* 8,20
14. *Ex* 9,3
15. *Ex* 9,18
16. *Ex* 9,24
17. *Ex* 10,14
18. *Ex* 12,38
19. *Ex* 17,12
20. *Ex* 18,18
21. *Ex* 19,16
22. *Nb* 11,14
23. *Nb* 20,20
24. *IS* 4,18
25. *IR* 3,9
26. *IR* 10,2
27. *IR* 12,4
28. *IR* 12,11
29. *2R* 6,14
30. *2R* 18,17
31. *2Ch* 9,1
32. *2Ch* 10,4
33. *2Ch* 10,11
34. *Ps* 38,5
35. *Pr* 27,3
36. *Is* 1,4
37. *Is* 32,2
38. *Is* 36,2
39. *Ez* 3,5
40. *Ez* 3,6

Liste des occurrences du verbe כָּבַד (108 versets, 114 occurrences)

1.	Gn 18,20	39.	2S 6,22	77.	Pr 13,18
2.	Gn 34,19	40.	2S 10,3	78.	Pr 14,31
3.	Gn 48,10	41.	2S 13,25	79.	Pr 27,18
4.	Ex 5,9	42.	2S 14,26	80.	Is 3,5
5.	Ex 8,11	43.	2S 23,19	81.	Is 6,10
6.	Ex 8,28	44.	2S 23,23	82.	Is 8,23
7.	Ex 9,7	45.	IR 12,10	83.	Is 23,8
8.	Ex 9,34	46.	IR 12,14	84.	Is 23,9
9.	Ex 10,1	47.	2R 14,10	85.	Is 24,15
10.	Ex 14,4	48.	1Ch 4,9	86.	Is 24,20
11.	Ex 14,17	49.	1Ch 10,3	87.	Is 25,3
12.	Ex 14,18	50.	1Ch 11,21	88.	Is 26,15
13.	Ex 20,12	51.	1Ch 11,25	89.	Is 29,13
14.	Lv 10,3	52.	1Ch 19,3	90.	Is 43,4
15.	Nb 22,15	53.	2Ch 10,10	91.	Is 43,20
16.	Nb 22,17	54.	2Ch 10,14	92.	Is 43,23
17.	Nb 22,17	55.	2Ch 25,19	93.	Is 47,6
18.	Nb 22,37	56.	Ne 5,15	94.	Is 49,5
19.	Nb 24,11	57.	Ne 5,18	95.	Is 58,13
20.	Nb 24,11	58.	Jb 6,3	96.	Is 58,13
21.	Dt 5,6	59.	Jb 14,21	97.	Is 59,1
22.	Dt 28,58	60.	Jb 23,2	98.	Is 60,13
23.	Jg 1,35	61.	Jb 33,7	99.	Is 66,5
24.	Jg 9,9	62.	Ps 15,4	100.	Jr 30,19
25.	Jg 13,17	63.	Ps 22,24	101.	Lm 1,8
26.	Jg 20,34	64.	Ps 32,4	102.	Lm 3,7
27.	IS 2,29	65.	Ps 38,5	103.	Ez 27,25
28.	IS 2,30	66.	Ps 50,15	104.	Ez 28,22
29.	IS 2,30	67.	Ps 50,23	105.	Ez 39,13
30.	IS 5,6	68.	Ps 86,9	106.	Dn 11,38
31.	IS 5,11	69.	Ps 86,12	107.	Dn 11,38
32.	IS 6,6	70.	Ps 87,3	108.	Na 3,10
33.	IS 6,6	71.	Ps 91,15	109.	Na 3,15
34.	IS 9,6	72.	Ps 149,8	110.	Na 3,15
35.	IS 15,30	73.	Pr 3,9	111.	Ha 2,6
36.	IS 22,14	74.	Pr 4,8	112.	Ag 1,8
37.	IS 31,3	75.	Pr 8,24	113.	Za 7,11
38.	2S 6,20	76.	Pr 12,9	114.	MI 1,6

Liste des occurrences du substantif כְּבוֹד (189 versets, 200 occurrences)

1. Gn 31,1	45. 2Ch 18,1	89. Ps 96,8
2. Gn 45,13	46. 2Ch 26,18	90. Ps 97,6
3. Gn 49,6	47. 2Ch 32,27	91. Ps 102,16
4. Ex 16,7	48. 2Ch 32,33	92. Ps 102,17
5. Ex 16,10	49. Ne 9,5	93. Ps 104,31
6. Ex 24,16	50. Est 1,4	94. Ps 106,20
7. Ex 24,17	51. Est 5,11	95. Ps 108,2
8. Ex 28,2	52. Jb 19,9	96. Ps 108,6
9. Ex 28,40	53. Jb 29,20	97. Ps 112,9
10. Ex 29,43	54. Ps 3,4	98. Ps 113,4
11. Ex 33,18	55. Ps 4,3	99. Ps 115,1
12. Ex 33,22	56. Ps 7,6	100. Ps 138,5
13. Ex 40,34	57. Ps 8,6	101. Ps 145,5
14. Ex 40,35	58. Ps 16,9	102. Ps 145,11
15. Lv 9,6	59. Ps 19,2	103. Ps 145,12
16. Lv 9,23	60. Ps 21,6	104. Ps 149,5
17. Nb 14,10	61. Ps 24,7	105. Pr 3,16
18. Nb 14,21	62. Ps 24,8	106. Pr 3,35
19. Nb 14,22	63. Ps 24,9	107. Pr 8,18
20. Nb 16,19	64. Ps 24,10	108. Pr 11,16
21. Nb 17,7	65. Ps 24,10	109. Pr 15,33
22. Nb 20,6	66. Ps 26,8	110. Pr 18,12
23. Nb 24,11	67. Ps 29,1	111. Pr 20,3
24. Dt 5,24	68. Ps 29,2	112. Pr 21,21
25. Jos 7,19	69. Ps 29,3	113. Pr 22,4
26. 1S 2,8	70. Ps 29,9	114. Pr 25,2
27. 1S 4,21	71. Ps 30,13	115. Pr 25,2
28. 1S 4,22	72. Ps 49,17	116. Pr 25,27
29. 1S 6, 5	73. Ps 49,18	117. Pr 25,27
30. 1R 3,13	74. Ps 57,6	118. Pr 26,1
31. 1R 8,11	75. Ps 57,9	119. Pr 26,8
32. 1Ch 16,24	76. Ps 57,12	120. Pr 29,23
33. 1Ch 16, 28	77. Ps 62,8	121. Qo 6,2
34. 1Ch 16,29	78. Ps 63,3	122. Qo 10,1
35. 1Ch 17,18	79. Ps 66,2	123. Is 3,8
36. 1Ch 29,12	80. Ps 66,2	124. Is 4,2
37. 1Ch 29,28	81. Ps 72,19	125. Is 4,5
38. 2Ch 1,11	82. Ps 72,19	126. Is 5,13
39. 2Ch 1,12	83. Ps 73,24	127. Is 6,3
40. 2Ch 5,14	84. Ps 79,9	128. Is 8,7
41. 2Ch 7,1	85. Ps 84,12	129. Is 10,3
42. 2Ch 7,2	86. Ps 85,10	130. Is 10,16
43. 2Ch 7,3	87. Ps 96,3	131. Is 10,18
44. 2Ch 17,5	88. Ps 96,7	132. Is 11,10

133.	<i>Is</i> 14,18	156.	<i>Is</i> 66,11	179.	<i>Ez</i> 39,21
134.	<i>Is</i> 16,14	157.	<i>Is</i> 66,12	180.	<i>Ez</i> 43,2
135.	<i>Is</i> 17,3	158.	<i>Is</i> 66,18	181.	<i>Ez</i> 43,2
136.	<i>Is</i> 17,4	159.	<i>Is</i> 66,19	182.	<i>Ez</i> 43,4
137.	<i>Is</i> 21,16	160.	<i>Is</i> 66,19	183.	<i>Ez</i> 43,5
138.	<i>Is</i> 22,18	161.	<i>Jr</i> 2,11	184.	<i>Ez</i> 44,4
139.	<i>Is</i> 22,23	162.	<i>Jr</i> 13,16	185.	<i>Dn</i> 11,39
140.	<i>Is</i> 22,24	163.	<i>Jr</i> 14,21	186.	<i>Os</i> 4,7
141.	<i>Is</i> 24,23	164.	<i>Jr</i> 17,12	187.	<i>Os</i> 9,11
142.	<i>Is</i> 35,2	165.	<i>Jr</i> 48,18	188.	<i>Os</i> 10,5
143.	<i>Is</i> 35,2	166.	<i>Ez</i> 1,28	189.	<i>Mi</i> 1,15
144.	<i>Is</i> 40,5	167.	<i>Ez</i> 3,12	190.	<i>Na</i> 2,10
145.	<i>Is</i> 42,8	168.	<i>Ez</i> 3,23	191.	<i>Ha</i> 2,10
146.	<i>Is</i> 42,12	169.	<i>Ez</i> 3,23	192.	<i>Ha</i> 2,16
147.	<i>Is</i> 43,7	170.	<i>Ez</i> 8,4	193.	<i>Ha</i> 2,16
148.	<i>Is</i> 48,11	171.	<i>Ez</i> 9,3	194.	<i>Ag</i> 2,3
149.	<i>Is</i> 58,8	172.	<i>Ez</i> 10,4	195.	<i>Ag</i> 2,7
150.	<i>Is</i> 59,19	173.	<i>Ez</i> 10,4	196.	<i>Ag</i> 2,9
151.	<i>Is</i> 60,1	174.	<i>Ez</i> 10,18	197.	<i>Za</i> 2,9
152.	<i>Is</i> 60,2	175.	<i>Ez</i> 10,19	198.	<i>Za</i> 2,12
153.	<i>Is</i> 60,13	176.	<i>Ez</i> 11,22	199.	<i>MI</i> 1,6
154.	<i>Is</i> 61,6	177.	<i>Ez</i> 11,23	200.	<i>MI</i> 2,2
155.	<i>Is</i> 62,2	178.	<i>Ez</i> 31,18		

Liste des occurrences du substantif פֶּבֶד

1.	<i>Ex</i> 29,13	9.	<i>Lv</i> 8,16
2.	<i>Ex</i> 29,22	10.	<i>Lv</i> 8,25
3.	<i>Lv</i> 3,10	11.	<i>Lv</i> 9,10
4.	<i>Lv</i> 3,4	12.	<i>Lv</i> 9,19
5.	<i>Lv</i> 3,10	13.	<i>Ez</i> 21,26
6.	<i>Lv</i> 3,15	14.	<i>Pr</i> 7,23
7.	<i>Lv</i> 4,9	15.	<i>Lm</i> 2,11
8.	<i>Lv</i> 7,4		

Liste des occurrences du substantif פֶּבֶד

Is 21,15
Is 30,27
Na 3,3
Pr 27,3

Liste des occurrences du substantif פְּבוּדָה

Jg 18,21
Ps 45,14
Ez 23,41

Références bibliques

Ancien Testament

Genèse

Gn 1,2, 139, 140
Gn 1,7, 113
Gn 1,22.28, 343, 352
Gn 1,31, 470
Gn 2,2, 344
Gn 2,2-3, 343
Gn 2,6, 138
Gn 2,10, 140, 142
Gn 2,16, 355
Gn 2,25, 314
Gn 3,1, 313
Gn 3,7.10.11, 313
Gn 3,14.17, 26
Gn 3,21, 87, 314
Gn 3,24, 308
Gn 4,7, 76, 196
Gn 4,13, 378
Gn 4,15, 280
Gn 4,26, 355
Gn 5,2, 343
Gn 5,24, 396
Gn 6,18, 299
Gn 7,4.11, 146
Gn 7,11, 140
Gn 9,4, 71
Gn 9,8-17, 144
Gn 9,13, 298
Gn 9,14, 298
Gn 9,16, 147
Gn 11,4, 355
Gn 12,10, 54, 72, 189, 190,
193, 194
Gn 12,11, 43
Gn 12,11.14, 458
Gn 12,16, 201
Gn 12,17, 192, 193, 205
Gn 13,1-2, 191
Gn 13,2, 73, 190, 201, 231,
274
Gn 13,4, 455
Gn 13,13, 355
Gn 13,17, 205
Gn 15,15, 162
Gn 15,17, 310
Gn 16,13, 440
Gn 17,1, 456
Gn 18,3.5, 198
Gn 18,20, 57, 73, 188, 196,
198, 220
Gn 18,21, 198
Gn 18,23-25, 197
Gn 20,16, 84
Gn 26,1, 213
Gn 26,24, 198
Gn 28,10-22, 203

Gn 28, 20-21, 203
Gn 28,16-19, 88, 455
Gn 28,20, 215
Gn 29,17, 458
Gn 30,30, 200
Gn 30,43, 201
Gn 31,1, 33, 60, 189, 200,
201, 230, 231
Gn 31,3, 203, 205
Gn 31,13, 88, 205
Gn 31,14-16, 201
Gn 31,16, 201
Gn 31,38-42, 202
Gn 31,42, 204
Gn 32,26.33, 252
Gn 32,30s, 432
Gn 32,31, 205
Gn 34,19, 65, 188, 207
Gn 37,25, 215
Gn 39,2.21, 218
Gn 39,2-5, 218
Gn 39,6, 43, 458
Gn 40,13, 383
Gn 41,16, 218
Gn 41,27, 213
Gn 41,30, 213
Gn 41,31, 188, 212, 213
Gn 41,36, 213
Gn 41,38, 218
Gn 41,45, 218
Gn 41,50, 213
Gn 41,54, 213
Gn 41,56, 213
Gn 41,57, 213
Gn 42,5, 213
Gn 42,38, 162
Gn 43,1, 212, 213
Gn 44,2, 84
Gn 45,11, 213
Gn 45,13, 33, 189, 214, 216,
231, 274
Gn 45,6, 213
Gn 45,8, 217
Gn 45,25, 194
Gn 46,2, 43
Gn 46,4, 229
Gn 47,4, 212, 214
Gn 47,13, 212, 214
Gn 47,15.17, 216
Gn 47,20, 214
Gn 47,25, 219
Gn 48,5, 221
Gn 48,10, 67, 72, 189, 221
Gn 49,5-6, 210
Gn 49,5-7, 223
Gn 49,6, 33, 99, 189, 222,
231

Gn 49,10, 436
Gn 49,18, 27
Gn 49,22-26, 224
Gn 49,26, 226
Gn 50,9, 72
Gn 50,9-11, 226
Gn 50,10.11, 72
Gn 50,11, 54
Gn 50,19-21, 219

Exode

Ex 1,22, 252
Ex 3,1, 282
Ex 3,2, 309
Ex 3,2-4, 225
Ex 3,3, 43
Ex 3,5, 455
Ex 3,6, 168
Ex 3,7.17, 205
Ex 3,7.9, 198
Ex 3,8, 433
Ex 3,10, 249
Ex 3,12, 206, 236
Ex 3,13, 35
Ex 3,14, 236
Ex 3,19, 248, 250
Ex 4,1, 295
Ex 4,10, 67, 72, 73, 235, 236,
237, 238, 278
Ex 4,12, 236
Ex 4,12.15, 236
Ex 4,16, 236
Ex 4,21-22, 270
Ex 4,22, 112, 414
Ex 4,22-23, 252
Ex 4,5, 295
Ex 5,1, 193
Ex 5,9, 58, 72, 238, 375
Ex 6,12.30, 237
Ex 7,5.17, 256
Ex 7,13.22, 248
Ex 7,14, 55, 72, 73, 240, 249
Ex 8,11, 241
Ex 8,11.28, 72
Ex 8,20, 72, 241
Ex 8,28, 241
Ex 9,3, 72, 242
Ex 9,7, 242
Ex 9,18, 242
Ex 9,18.24, 72
Ex 9,24, 242
Ex 9,24a, 243
Ex 9,34, 72, 242
Ex 9,35, 248
Ex 10,1, 73, 242
Ex 10,14, 72, 198, 242
Ex 10,17, 198

Ex 11,1, 193, 251
Ex 11,1-3, 194
Ex 11,5, 252, 253
Ex 12,13, 280
Ex 12,29, 252, 253
Ex 12,31, 255
Ex 12,38, 72, 194
Ex 13,15, 253
Ex 13,21, 31, 255, 290, 291
Ex 13,21.22, 255, 290
Ex 13,22, 256, 291
Ex 14,4, 258
Ex 14,4.17, 66
Ex 14,4.17.18, 259, 360
Ex 14,4.17-18, 260, 262
Ex 14,13, 27
Ex 14,17, 258
Ex 14,18, 258, 262
Ex 14,19, 290
Ex 14,20, 290
Ex 14,24, 255, 290s
Ex 14,24-25, 263
Ex 14,25b, 270
Ex 14,31, 278
Ex 15,1, 143, 265
Ex 15,1.21, 143
Ex 15,2, 22, 265-6, 410
Ex 15,11, 267, 323
Ex 15,6, 266
Ex 15,7, 266
Ex 15,17, 318
Ex 15,18, 264
Ex 15,20-21, 266
Ex 16,1-15, 272-3
Ex 16,3, 275
Ex 16,4, 275
Ex 16,4-5, 276
Ex 16,7, 87
Ex 16,7.10, 271
Ex 16,10, 289, 293
Ex 16,10c, 350
Ex 16,14.31, 275
Ex 16,31, 275
Ex 16,31.33, 275
Ex 16,35, 275
Ex 17,6, 146
Ex 17,7, 278, 318, 362, 493
Ex 17,12, 279
Ex 18,18, 72, 283, 361
Ex 18,18.22, 55
Ex 18,22, 56, 61
Ex 19,3-6, 299
Ex 19,9, 298
Ex 19,9.16, 256
Ex 19,9a, 350
Ex 19,9.19, 294
Ex 19,16, 55, 72, 286, 289,
 290, 295, 296, 361
Ex 19,16a, 350
Ex 19,18, 309, 310

Ex 19,18-19, 342
Ex 19,23, 326
Ex 20,4, 177, 341
Ex 20,8-11, 277
Ex 20,12, 61, 84, 100, 101,
 103, 111, 415
Ex 20,21, 289
Ex 20,22, 311
Ex 21,17, 61, 100
Ex 22,6, 54
Ex 23,5, 285
Ex 23,12, 253
Ex 23,17, 453
Ex 23,19, 451
Ex 24,11, 178
Ex 24,12-18, 305
Ex 24,13, 306
Ex 24,15, 350
Ex 24,15-18, 306-307
Ex 24,16, 183, 323, 350
Ex 24,16-17, 302
Ex 24,17, 43, 178, 341
Ex 24,9-11, 303
Ex 25,8, 182, 311, 318, 324
Ex 25,8-9a, 323
Ex 25,9, 455
Ex 25,22, 450
Ex 26,6, 357
Ex 27,21, 319
Ex 28,2.4, 314
Ex 28,2.20, 86, 122
Ex 28,2.40, 40, 86, 312
Ex 28,12.29, 314
Ex 28,41, 88
Ex 29,13.22, 69
Ex 29,42-43, 320
Ex 29,43, 317, 321, 322, 327
Ex 29,45, 323, 357
Ex 29,46, 182, 323
Ex 30,6.36, 321
Ex 31,10, 314
Ex 31,13-17, 342
Ex 31,21, 396
Ex 32,7, 328
Ex 32,30, 198
Ex 32,30-32, 198
Ex 33,11, 320, 330
Ex 33,18, 350, 387
Ex 33,18-20, 24
Ex 33,18.22, 335
Ex 33,18-23, 332
Ex 33,20, 304
Ex 33,20-23, 177
Ex 33,22, 387
Ex 33,23, 341
Ex 33,7, 320
Ex 33,9-10, 349
Ex 34,5, 350
Ex 34,6, 160, 336, 408, 429,
 472

Ex 34,7, 162
Ex 34,9, 357
Ex 34,20, 84
Ex 34,29-35, 341
Ex 34,29b, 362
Ex 34,33.35, 339
Ex 39,32, 319
Ex 39,43, 343, 344
Ex 40,2, 345
Ex 40,2.6.29, 320
Ex 40,6, 345
Ex 40,17-19, 345
Ex 40,29, 345
Ex 40,33, 343
Ex 40,34, 350
Ex 40,34-35, 352, 353
Ex 40,34-38, 346-347
Ex 40,35, 323, 348, 350
Ex 40,36.38, 450

Lévitique

Lv 5,15.18, 84
Lv 7,12, 405
Lv 10,3, 66, 260, 416
Lv 13,14, 251
Lv 16,4, 314
Lv 17,11, 71
Lv 19,3, 102, 103
Lv 19,32, 163
Lv 20,9, 61, 100
Lv 23,10, 110
Lv 23,40, 39
Lv 27,8-14, 85

Nombres

Nb 9,15, 352
Nb 9,16, 352
Nb 10,12, 450
Nb 11,6.7.9, 275
Nb 11,7, 275
Nb 11,11, 56
Nb 11,14, 72, 75, 284, 361
Nb 11,17, 56
Nb 11,8, 275
Nb 12,1-8, 340
Nb 12,3, 175
Nb 12,5, 351
Nb 12,6-8, 176
Nb 12,8, 177, 178, 320, 341
Nb 14,14, 255
Nb 14,18, 160
Nb 14,21, 43
Nb 17,1, 321
Nb 18,8-15, 110
Nb 20,11, 146
Nb 20,20, 72, 75
Nb 22,17, 104
Nb 22,17.37, 85
Nb 22,37, 104
Nb 22,15, 121, 122, 124

Nb 23,19, 402
Nb 24,7, 473
Nb 24,11, 104
Nb 25,12, 144
Nb 27,20, 37
Nb 35,34, 182

Deutéronome
Dt 1,32, 279
Dt 1,33, 396
Dt 4,11, 289, 295
Dt 4,12, 341
Dt 4,12.15, 177
Dt 4,13, 301
Dt 4,16, 341
Dt 4,24, 308
Dt 5,6, 103
Dt 5,8, 177
Dt 5,9, 102
Dt 5,16, 84, 100, 101,
 102, 111
Dt 5,22, 295
Dt 6,13, 103
Dt 7,7, 413
Dt 8,3, 275
Dt 8,16, 275
Dt 10,15, 413
Dt 12,5.11, 182
Dt 13,15, 169
Dt 14,1, 112
Dt 17,8, 251, 378
Dt 21,11, 413
Dt 24,8, 251
Dt 25,9, 154
Dt 26,11.15, 110
Dt 26,15, 454
Dt 26,19, 40
Dt 27,16, 100
Dt 28,58, 65, 121, 124
Dt 28,8, 110
Dt 29,28, 167
Dt 30,20, 415
Dt 31,16-18, 167
Dt 32,22, 409
Dt 32,4, 280
Dt 33,1, 365
Dt 33,2, 404
Dt 33,16, 225, 226
Dt 33,17, 224, 226
Dt 34,10, 330

Josué
Jos 5,12, 275
Jos 7,19, 34
Jos 11,23, 161
Jos 13,22, 104
Jos 24,32, 222

Juges
Jg 1,35, 72
Jg 3,11, 161
Jg 8,22, 380
Jg 9,51, 21
Jg 13,18, 432
Jg 14,6, 365
Jg 18,2, 169
Jg 20,34, 72

Ruth
Rt 1,21, 43, 47
Rt 2,2.10.13, 156
Rt 2,12, 413
Rt 4,11, 154
Rt 4,11.12, 455
Rt 4,15, 162

1 Samuel
IS 1,3.11, 468
IS 1,18-20, 156
IS 2,1, 415
IS 2,5, 443
IS 2,6, 443
IS 2,7, 23, 182, 471
IS 2,8, 441, 442, 483
IS 2,10, 414
IS 2,29, 64
IS 2,29-30, 65
IS 2,30, 410, 415
IS 4,4, 468
IS 4,18, 73, 77
IS 4,21, 77, 469, 500
IS 4,21-22, 124, 450,
IS 5,6, 58, 73, 375
IS 5,11, 73
IS 6,5, 34
IS 9,6, 65
IS 10,27, 380
IS 16,12, 458
IS 16,18, 151
IS 17,42, 43
IS 18,23, 120, 124
IS 20,12, 169
IS 20,34, 46
IS 22,14, 65
IS 25,3, 458
IS 28,13, 458
IS 31,3, 72, 375

2 Samuel
2S 6,2, 468
2S 6,12-19, 450
2S 6,6, 72
2S 6,14, 21
2S 6,20, 63
2S 6,20.22, 62, 66, 259
2S 6,22, 50, 51, 168, 183, 471
2S 7,14, 378

2S 7,16, 455
2S 10,3, 169
2S 11,2, 43
2S 12,13, 375
2S 12,30, 163, 422
2S 13,1, 458
2S 13,25, 58, 73
2S 14,17, 458
2S 14,25, 458, 500
2S 14,26, 54, 58, 73, 500
2S 14,27, 458
2S 15,13-19, 383
2S 18,12, 54
2S 20,2, 476
2S 22,10, 289
2S 22,28, 181, 472
2S 23,3-4, 458
2S 23,19.23, 65
2S 24,12, 59

1 Rois
IR 1,3.4, 458
IR 2,12, 473
IR 3,5-10, 450
IR 3,9, 72, 75, 169
IR 3,12-13, 23
IR 3,13, 95, 450
IR 6,13, 182, 324
IR 8,10, 289
IR 8,10-11, 43, 353, 451
IR 8,10-43, 433, 451
IR 8,11, 429
IR 8,12, 289
IR 8,16.29, 433
IR 8,17.19-20, 433
IR 8,27, 354
IR 10,2, 72, 75
IR 11,36, 451
IR 12,4.10, 62
IR 12,4.11, 72
IR 12,10, 72
IR 12,11, 55
IR 12,14, 72
IR 17,3, 168
IR 18,27, 391
IR 20,39, 54

2 Rois
2R 2,3.9-10, 396
2R 5,17, 377
2R 6,14, 72, 75
2R 20,21, 93

1 Chroniques
1Ch 6,17, 320
1Ch 10,3, 58, 72, 375
1Ch 13,8, 21
1Ch 16,27, 458
1Ch 16,28, 22, 34

1Ch 16,29, 35, 39, 166
1Ch 19,3, 169
1Ch 22,9, 161
1Ch 23,14, 365
1Ch 23,25, 182
1Ch 26,28, 95
1Ch 29,3, 299
1Ch 29,11-12, 37
1Ch 29,12, 23
1Ch 29,12.28, 95
1Ch 29,28, 23, 162

2 Chroniques

2Ch 1,11.12, 95
2Ch 1,12, 23
2Ch 5,13-14, 43, 451
2Ch 5,13d-14, 353
2Ch 5,13s., 289
2Ch 6,1, 289
2Ch 6,18, 354
2Ch 7,1-2, 353
2Ch 9,1, 72, 75
2Ch 10,10, 72
2Ch 10,14, 72
2Ch 10,4.11, 72
2Ch 17,5, 23, 95
2Ch 20,2, 163, 422
2Ch 20,20, 161
2Ch 20,21, 39, 166
2Ch 25,19, 73
2Ch 29,2, 94
2Ch 30,27, 454
2Ch 32,27, 95
2Ch 32,33, 93
2Ch 36,27, 454

Esdras

Esd 8,25-26, 54

Néhémie

Ne 2,13, 441
Ne 5,15, 72
Ne 5,15.18, 58
Ne 5,18, 72
Ne 9,12.19, 255
Ne 9,15.20, 276
Ne 9,17, 160
Ne 9,20, 275
Ne 9,5b, 36

Esther

Est 1,4, 23
Est 1,20, 84
Est 2,7, 43, 458
Est 2,15.17, 156
Est 8,15, 422
Est 9,3, 85

1 Maccabées

1M 2,12, 404
1M 2,58, 396
1M 11,42, 410
1M 14,4, 437
1M 14,10, 437

2 Maccabées

2M 7,14, 449

4 Maccabées

4M 14,19, 135
4M 15,30, 151
4M 17,4-6, 136

Job

Jb 2,8, 443
Jb 4,16, 177
Jb 5,11, 181, 443
Jb 6,3, 72
Jb 8,11, 143
Jb 8,9, 400
Jb 13,24, 168
Jb 16,21, 402
Jb 19,9, 33, 422
Jb 21,14, 355
Jb 23,2, 58, 72
Jb 28,15, 54
Jb 28,17, 132
Jb 28,27, 169
Jb 28,28, 133
Jb 31,12, 309
Jb 31,39, 84
Jb 33,7, 58, 73
Jb 39,20, 37
Jb 40,10, 83, 470

Psaumes

Ps 1,1, 381
Ps 1,4, 64, 477, 485, 497
Ps 1,5, 381, 475
Ps 1,5-6, 396
Ps 1,6, 381
Ps 2,2, 381, 384
Ps 2,2-3, 477
Ps 2,6, 381
Ps 2,6-7, 381
Ps 2,7, 414
Ps 2,10.12, 466
Ps 2,12, 381
Ps 3,3, 421
Ps 3,4, 22, 35, 50, 368, 382, 383, 448, 480, 494
Ps 3,5, 408
Ps 3,6, 385, 394
Ps 3,8, 391
Ps 3,9, 476
Ps 4,3, 33, 46, 47, 49, 382

Ps 4,4, 475
Ps 5,8, 453, 455
Ps 7,6, 231, 382, 389
Ps 7,7, 391, 447
Ps 7,8, 440, 477
Ps 7,17, 477
Ps 7,18, 396
Ps 8,5, 402
Ps 8,5-6, 398
Ps 8,6, 33, 39, 83, 88, 93, 94, 123, 365, 367, 396, 399
Ps 9,14, 448
Ps 9,14-15, 394
Ps 9,19, 407
Ps 10,16, 466, 469, 484
Ps 11,7, 178
Ps 13,2, 168
Ps 14,7, 461, 476
Ps 15,1, 467
Ps 15,4, 369
Ps 15,5, 393
Ps 16,10, 409
Ps 16,5, 183
Ps 16,5.9-10, 396
Ps 16,9, 70, 382
Ps 16,9.11, 26, 411
Ps 16,9-11, 393
Ps 17,5, 183
Ps 17,8, 168, 413
Ps 17,15, 177-178
Ps 18,12, 289
Ps 18,13-14, 244
Ps 18,28, 181, 472, 476
Ps 18,36, 30, 180
Ps 19,2, 35, 368, 429, 440
Ps 19,11, 133, 422
Ps 20,7, 421, 482
Ps 21,3, 163
Ps 21,4, 133
Ps 21,5, 415
Ps 21,5-6, 26
Ps 21,6, 27, 28, 34, 37, 231, 365, 368, 383, 423, 470, 482
Ps 22,2, 379
Ps 22,2-3, 408
Ps 22,14, 379
Ps 22,22, 410
Ps 22,23.26, 475
Ps 22,24, 369, 466
Ps 22,25, 168
Ps 22,28-29, 471
Ps 22,32, 477
Ps 23,6, 456
Ps 24,3, 326, 455, 467
Ps 24,7-10, 326, 368, 465, 467, 496
Ps 26,7, 405
Ps 26,8, 368, 429, 454, 483
Ps 27,4, 178
Ps 27,5, 168

Ps 28,7, 22
Ps 29,1, 22, 94, 367
Ps 29,1-2, 397
Ps 29,2, 35, 39, 166, 368, 433, 436
Ps 29,3, 35, 38, 368, 465, 484, 496
Ps 29,9, 367
Ps 29,11, 476
Ps 30,4, 410
Ps 30,5, 475
Ps 30,12-13, 444
Ps 30,13, 367
Ps 31,20-21, 168
Ps 31,24, 475
Ps 32,1.4-5, 57
Ps 32,4, 58, 73, 369, 375, 377
Ps 32,5, 480
Ps 32,6, 377
Ps 33,3, 469, 474
Ps 34,19, 441
Ps 34,6, 364
Ps 36,10, 141, 146
Ps 37,28, 475
Ps 38,12, 480
Ps 38,5, 73, 369, 377
Ps 38,8, 124
Ps 39,4, 309
Ps 39,6.7.12, 400
Ps 39,11, 377
Ps 40,1-4, 469
Ps 41,13, 183
Ps 43,3, 31
Ps 44,16, 47
Ps 45,5, 30
Ps 45,14, 459
Ps 46,5, 463
Ps 46,5-6, 465
Ps 47,3, 393
Ps 48,3, 404
Ps 48,9, 84
Ps 49,17, 368
Ps 50,2, 462
Ps 50,5, 405
Ps 50,15, 369, 405, 420, 481
Ps 50,15.23, 403, 417
Ps 50,23, 369, 411, 415, 421
Ps 51,7, 139
Ps 55,23, 376
Ps 57,6.12, 50
Ps 57,8, 446
Ps 57,9, 382, 446, 483
Ps 57,9-11, 447
Ps 57,12, 448
Ps 58,17, 182
Ps 62,2, 424
Ps 62,3, 424
Ps 62,7, 424
Ps 62,8, 22, 28, 382, 424
Ps 63,3, 22, 178
Ps 63,10, 409
Ps 65,1, 449
Ps 65,11, 430
Ps 65,12, 398
Ps 66,2, 36, 367, 434
Ps 68,6, 454
Ps 68,15, 413
Ps 68,18, 453
Ps 71,3, 454
Ps 71,8, 40
Ps 71,13, 47
Ps 71,18, 162
Ps 72,17, 436
Ps 72,17-19, 435
Ps 72,19, 36, 43, 368, 438
Ps 73,26, 395
Ps 73,24, 368, 395
Ps 73,28, 396
Ps 74,15, 140, 146
Ps 75,8, 181
Ps 77,3, 408
Ps 78,14, 300
Ps 78,24, 275
Ps 78,25, 275
Ps 78,32, 279
Ps 78,43, 411
Ps 78,68, 462
Ps 78,70, 411
Ps 79,9, 368, 426, 427, 433, 434
Ps 83,19, 393
Ps 84,12, 98, 155, 368, 428
Ps 85,3, 376
Ps 85,9, 475
Ps 85,10, 28, 182, 368
Ps 85,10-12, 429
Ps 85,12, 410, 420
Ps 86,12, 369, 417, 481
Ps 86,15, 160
Ps 86,2, 475
Ps 86,2.4.16, 382
Ps 86,5.13, 409
Ps 86,9, 369, 464
Ps 86,9.12, 403, 420, 434
Ps 87,3, 66, 369, 462
Ps 87,4, 463
Ps 87,5, 463
Ps 87,6, 463
Ps 89,25, 414
Ps 89,27, 414
Ps 89,27-29, 414
Ps 89,5, 155
Ps 90,1, 365, 454
Ps 90,4, 347, 348
Ps 90,16, 365
Ps 91,14-16, 412
Ps 91,15, 369, 396, 403, 417, 420, 421, 481
Ps 91,16, 27
Ps 93,1, 466, 484
Ps 96,3, 466
Ps 96,6, 38, 365, 458
Ps 96,7, 22, 94, 95
Ps 96,7-8, 469
Ps 97,6, 466
Ps 97,10, 475
Ps 98,3, 264
Ps 102,16, 35, 472
Ps 102,16-18, 440
Ps 103,19, 473
Ps 104,1, 39, 88, 312, 430, 470
Ps 104,2, 289, 362
Ps 104,24, 155
Ps 104,31, 368
Ps 105,40, 275
Ps 106,12, 278
Ps 106,20, 46, 328, 368
Ps 107,32, 475
Ps 107,41, 443
Ps 108,2, 382
Ps 108,2-6, 445
Ps 109,1, 31
Ps 109,4, 454
Ps 110,2, 21
Ps 110,7, 383
Ps 111,3, 37
Ps 111,9, 434
Ps 111,10, 133
Ps 112,9, 368, 414, 476
Ps 113,1-4, 439
Ps 113,4, 50
Ps 113,4.6.7, 50
Ps 113,7-8, 442
Ps 115,1, 368
Ps 115,16, 397
Ps 116,16, 411
Ps 116,17, 413
Ps 119,105, 31
Ps 119,127, 422
Ps 121,3-4, 391
Ps 121,5, 413
Ps 124,8, 434
Ps 132,1, 179
Ps 132,9.16, 475
Ps 132,13-14, 451, 483
Ps 135,1s, 440
Ps 137,17, 430
Ps 138,3, 21
Ps 138,4-5, 471
Ps 138,5, 368
Ps 138,6, 181
Ps 139,1.23, 169
Ps 144,3, 399
Ps 144,3-4, 398, 399
Ps 145,3, 169
Ps 145,4-5, 39
Ps 145,5, 368
Ps 145,10, 475
Ps 145,11, 368

Ps 145,11-12, 35, 465, 472,
484, 496
Ps 145,12, 369
Ps 145,21, 474
Ps 146,2, 470
Ps 147,6, 181
Ps 147,8, 430
Ps 148,5.13, 440
Ps 148,13, 38
Ps 148,14, 475
Ps 149,5, 368
Ps 149,5.9, 365
Ps 149,8, 122, 369

Proverbes

Pr 1,7, 133
Pr 1,8, 103
Pr 2,16, 149
Pr 3,2, 415
Pr 3,3-4, 165
Pr 3,9, 84, 103, 108, 109,
110, 124
Pr 3,9-10, 109, 127
Pr 3,13, 155
Pr 3,15a, 152
Pr 3,15-16, 25
Pr 3,16, 23, 26, 27, 95, 129,
130
Pr 3,17, 170
Pr 3,18, 183
Pr 3,30, 160
Pr 3,35, 34, 45, 91, 157
Pr 4,1-9, 114
Pr 4,8, 85, 108, 109, 114,
115, 129
Pr 4,9, 124, 150, 163, 422
Pr 4,18, 31
Pr 5,9, 37
Pr 5,22, 183
Pr 6,6-8, 134
Pr 6,23, 31, 159
Pr 6,27, 309
Pr 7,23, 69, 70
Pr 8,13, 133
Pr 8,17, 131
Pr 8,17-18, 129
Pr 8,18, 95, 96, 97
Pr 8,19, 133
Pr 8,19-21, 132
Pr 8,24, 134, 137, 138, 146,
184, 465
Pr 8,27, 147
Pr 8,31, 147
Pr 8,35, 155
Pr 9,1, 152, 153
Pr 9,3, 153
Pr 9,5, 110
Pr 10,22, 23
Pr 10,27, 133

Pr 11,16, 34, 147, 148, 155,
156
Pr 12,4, 150
Pr 12,9, 118, 120
Pr 13,18, 118, 124, 158, 159,
160
Pr 13,28, 118
Pr 13,9, 31
Pr 14,1, 152, 153
Pr 14,17, 162
Pr 14,26, 134
Pr 14,27, 133, 146
Pr 14,28, 39, 167
Pr 14,29, 162
Pr 14,31, 65, 108, 112, 113,
124, 127
Pr 15,8, 404
Pr 15,18, 162
Pr 15,26, 171
Pr 15,33, 28, 29, 30, 133,
174, 175, 176, 220
Pr 16,19, 182
Pr 16,24, 169
Pr 16,31, 162
Pr 16,32, 161
Pr 17,5, 113
Pr 18,4, 140
Pr 18,11, 347
Pr 18,12, 29, 30, 173
Pr 18,19, 21
Pr 18,22, 165
Pr 19,11, 161
Pr 19,23, 133
Pr 20,3, 34, 157, 159, 161
Pr 20,5, 141
Pr 20,29, 39, 157, 162
Pr 21,21, 34, 157, 164
Pr 21,22, 21
Pr 22,1, 23
Pr 22,2, 113, 124
Pr 22,4, 26, 28, 30, 96, 95,
97, 129, 173, 179
Pr 22,9, 83
Pr 22,17, 170
Pr 23,22, 103
Pr 24,3, 154
Pr 24,13-14, 170, 171
Pr 25,2, 35, 166, 168, 171,
488
Pr 25,16, 170
Pr 25,27, 169, 170, 172, 173
Pr 26,1, 84, 86, 90, 91, 123
Pr 26,1.8, 157
Pr 26,8, 91
Pr 27,3, 59, 73, 157
Pr 27,18, 120, 124
Pr 28,12, 164
Pr 29,23, 17, 50, 51, 180,
181, 183, 471
Pr 31,10, 151, 152

Pr 31,25, 39, 155
Pr 31,26, 155
Pr 31,30, 156

Cantique

Ct 1,8, 459
Ct 3,11, 150, 163, 398
Ct 5,1, 355
Ct 5,11, 133
Ct 8,6, 309

Sagesse

Sg 6,21, 84
Sg 8,10, 83
Sg 8,16, 117
Sg 8,2, 118
Sg 9,5, 411
Sg 9,10, 442
Sg 10,13-14, 220
Sg 10,17, 300, 361
Sg 14,15.17, 85
Sg 16,20, 275
Sg 18,20-24, 317
Sg 18,5, 252

Siracide

Si 1,14, 133
Si 3,1-16, 100
Si 3,11, 83
Si 3,21-24, 172
Si 6,31, 117
Si 11,3, 135
Si 17,30, 402
Si 24,3-4, 300, 361
Si 24,10-11, 452
Si 26,2, 151
Si 38,1, 84
Si 44,16, 396
Si 44,19, 196
Si 45,12, 83
Si 47,11, 442
Si 50,1-5, 315
Si 50,5-21, 316
Si 51,6, 409

Isaïe

Is 1,4, 75
Is 2,5, 31
Is 2,12, 181
Is 3,5, 122, 124
Is 4,2, 41
Is 6,1, 43, 183, 440, 441
Is 6,3, 38, 43, 322, 354, 468
Is 6,4, 43
Is 6,10, 72
Is 8,23, 73
Is 9,1, 31
Is 9,17, 309
Is 9,5, 458

Is 9,6, 337
Is 12,2, 22
Is 12,3, 146
Is 14,1, 464
Is 14,18, 86, 89, 123
Is 14,20, 224
Is 16,14, 231
Is 17,7, 113
Is 18,7, 455
Is 22,23, 442
Is 23,8-9, 122
Is 24,5, 145
Is 24,20, 58, 73
Is 25,1, 410
Is 25,6-9, 450
Is 26,1, 21
Is 26,15, 259
Is 28,5, 163, 422
Is 29,13, 84
Is 29,23, 434
Is 30,27, 308
Is 30,30, 37, 244
Is 32,2, 72, 73
Is 33,10, 391
Is 34,4, 283
Is 36,2, 72, 75
Is 38,17, 413
Is 40,15, 59
Is 40,28, 169
Is 41,8, 140
Is 41,10, 183
Is 42,1, 183
Is 42,8, 31, 35
Is 42,10, 475
Is 43,4, 60, 66
Is 44,6, 469
Is 45,8, 430
Is 45,15, 167
Is 45,17, 46
Is 47,6, 72
Is 49,2, 168
Is 49,3,5, 418
Is 49,3-5, 47, 49
Is 49,5, 22, 66, 168
Is 49,22, 280
Is 50,6, 168
Is 50,6-7, 46
Is 52,10, 264
Is 52,13, 182
Is 52,18, 396
Is 53,3, 39
Is 53,4, 179, 376
Is 53,4-5, 379
Is 53,4-5,8, 378
Is 53,4,12, 480
Is 53,7, 182, 380
Is 53,8, 396
Is 54,10, 144
Is 54,12, 98
Is 54,13, 463

Is 55,3, 147
Is 56,7, 453
Is 57,15, 181, 182, 186, 440
Is 58,6-7, 404
Is 58,8, 31, 32, 430
Is 59,1, 73
Is 59,2, 167
Is 59,19a-b, 35
Is 60,1, 32
Is 60,1-2, 430, 463
Is 60,1,2,19, 404
Is 60,13, 416, 455
Is 60,21, 121
Is 61,6, 99
Is 62,2-3, 41
Is 62,3, 163, 422
Is 62,5, 461
Is 63,12,14, 35
Is 63,14, 42
Is 63,16, 112
Is 66,24, 309

Jérémie
Jr 2,6, 402
Jr 2,13, 141, 146
Jr 3,17, 464
Jr 3,19, 112
Jr 7,7, 326
Jr 8,13, 283
Jr 14,20-21, 426, 427
Jr 14,21, 442
Jr 16,13, 436
Jr 16,19, 22
Jr 17,10, 169
Jr 17,14, 31
Jr 22,18, 37
Jr 23,6, 380
Jr 23,24b, 354
Jr 25,30, 454
Jr 27,40, 402
Jr 30,8-9, 475
Jr 30,9, 475
Jr 30,19, 73
Jr 31,9, 252, 414
Jr 32,40, 145
Jr 36,26, 168
Jr 48,17, 21
Jr 51,53, 21

Lamentations
Lm 1,16, 436
Lm 2,11, 69, 70
Lm 3,28, 59
Lm 3,7, 73
Lm 3,63, 449
Lm 4,5, 441

Ézéchiël
Ez 1,28, 42, 43, 44
Ez 3,5, 72

Ez 3,2, 365
Ez 3,5,6, 75
Ez 3,12, 455
Ez 5,13, 337
Ez 8,4, 35
Ez 10,3, 289, 353
Ez 10,3-4, 43
Ez 10,18, 429
Ez 16,14, 39
Ez 21,26, 69, 70
Ez 21,31, 181
Ez 22,25, 84
Ez 27,25, 72
Ez 28,22, 259
Ez 34,23-24, 475
Ez 34,25, 144
Ez 36,6, 337
Ez 37,25-28, 145
Ez 37,26, 147
Ez 37,26-28, 356
Ez 37,27, 147
Ez 37,28, 147
Ez 38,12, 464
Ez 39,13, 260
Ez 39,21, 35
Ez 39,23,24, 167
Ez 39,29, 168
Ez 43,4, 429
Ez 43,5, 353
Ez 43,7,9, 182
Ez 43,9, 324
Ez 44,4, 353
Ez 47,1, 146
Ez 47,5, 143
Ez 47,8-9, 146
Ez 48,35, 147, 431, 464

Daniel
Dn 1,9, 84
Dn 2,37, 84
Dn 3,52, 437
Dn 7,9s., 309
Dn 7,13, 402
Dn 10,8, 37
Dn 11,20, 449
Dn 11,21, 37

Osée
Os 3,5, 475
Os 4,7, 46
Os 7,6, 309
Os 8,14, 113
Os 11,1, 112, 252
Os 13,10, 380
Os 14,7, 37

Joël
Jl 2,18, 337
Jl 4,17, 462

Jl 4,18, 146
Jl 4,21, 146

Amos

Am 3,11, 21
Am 4,5, 405

Michée

Mi 3,4, 167
Mi 5,1, 436
Mi 5,3, 437

Nahum

Na 1,3, 160
Na 1,7, 408
Na 2,10, 231
Na 3,10, 122

Habaquq

Ha 2,6, 73
Ha 3,3, 37
Ha 3,3-4, 38
Ha 3,4, 289

Sophonie

So 3,14.18, 462
So 3,8, 338, 449

Aggée

Ag 1,8, 259
Ag 2,7, 43

Zacharie

Za 1,14, 337
Za 13,1, 141, 146
Za 14,8, 142
Za 2,14.15, 325
Za 2,14-15, 182
Za 7,11, 72
Za 8,3, 325, 326
Za 9,4, 309
Za 10,3, 37
Za 12,8, 458
Za 2,14-15, 324
Za 2,15, 465
Za 2,17, 454
Za 2,9, 464
Za 6,11, 422
Za 7,11-12, 76
Za 8,7-8, 326

Malachie

Ml 1,6, 35, 100
Ml 2,10, 113, 124
Ml 2,2, 124

Nouveau Testament

Matthieu

Mt 1,21, 501
Mt 1,23, 501
Mt 4,18-21, 235
Mt 6,9, 434
Mt 9,9, 235
Mt 16,16, 504
Mt 17,5, 348
Mt 19,28, 443
Mt 21,42, 384
Mt 22,23.28.30.31, 449
Mt 23,12, 449

Marc

Mc 7,10-11, 100
Mc 8,29, 501
Mc 9,7, 348

Luc

Lc 1,31, 501
Lc 1,35, 348
Lc 1,48.52, 439
Lc 1,49, 434
Lc 1,52, 449
Lc 2,12-14, 77
Lc 9,31, 348
Lc 9,34, 348
Lc 14,11, 449
Lc 23,49, 379
Lc 24,25-27.44, 16
Lc 24,27, 501
Lc 24,44, 501

Jean

Jn 1,14, 77, 419, 432, 482
Jn 3,14, 420, 449
Jn 3,16, 410
Jn 4,14, 141
Jn 5,27, 402
Jn 5,29, 449
Jn 7,38, 141
Jn 8,54, 417
Jn 11,27, 501
Jn 12,28, 406, 410, 417, 420, 434
Jn 13,31-32, 419
Jn 13,32, 406, 417
Jn 14,23, 121
Jn 16,13-14, 417
Jn 16,14, 406
Jn 17,1-5, 12
Jn 17,22, 12, 13, 420
Jn 17,6.26, 420
Jn 21,19, 406

Actes

Ac 1,22, 449
Ac 2,31, 449

Ac 2,33, 449
Ac 4,2.33, 449
Ac 5,31, 449
Ac 17,18, 449
Ac 26,23, 449

Romains

Rm 1,4, 449
Rm 3,23, 313
Rm 8,30, 425
Rm 9,17, 385, 447
Rm 12,1, 406

1 Corinthiens

1Co 2,8, 319, 485
1Co 6,14, 386, 448

2 Corinthiens

2Co 3,7-11, 478
2Co 3,18, 479
2Co 4,4, 479
2Co 4,6, 479
2Co 4,17, 479

Philippiens

Ph 2,8-11, 16
Ph 2,9, 438
Ph 3,21, 485

1Timothée

1Tm 6,16, 470

Hébreux

He 2,5-7, 401
He 2,6, 402
He 2,8-10, 401

Jacques

Jc 2,1, 318, 485, 501
Jc 4,10, 449

1 Pierre

1P 1,3, 449
1P 1,11, 501
1P 5,6, 449

2 Pierre

2P 1,17, 402
2P 3,18, 501

Apocalypse

Ap 15,4, 406, 417
Ap 19,7-8, 460
Ap 21,22, 358
Ap 21,3b, 358

Index des mots hébreux

- אָבִיוֹן, 407
אָהַב, 60
אָהַל, 319, 344
אָהַל מוֹעֵד, 318, 319, 324, 329, 347
אָהַל־מוֹעֵד, 344
אָוֶלֶת, 46
אוֹר, 31, 32, 38
אִישׁ אֲמוּנִים, 165
אֲמוּנָה, 279
אָמַת, 429
אֵשׁ, 243, 309
אֲשֶׁת בְּסִילוֹת, 149
אֲשֶׁת־חַיִל, 150, 151, 165
אֲשֶׁת־חַן, 148, 155
בַּיִת, 455
בְּכוֹר, 414
בֶּן־אָדָם, 402
בְּרִית, 405
בְּרִית עוֹלָם, 144
גָּאָה, 143, 268
גָּאוֹן, 41, 268, 437
גְּבוּרָה, 37
גְּדוּלָה, 23, 37
דְּבוּרָה, 135
דָּבָר, 167, 168, 283
דָּבַשׁ, 169
הֶבֶל, 48
הֶדֶר, 162
הֶדֶר, 38, 39, 42, 86, 94, 123, 155, 163, 164, 226, 365, 458, 478
הֶדְרָה, 166
הוֹד, 37, 38, 39, 42, 458
הֵיכָל, 453
זַעֲקָה, 198
חֶזֶק, 243, 245, 249
חֶזֶק, 288
חֲטָאָת, 197, 374
חַיִּים, 25, 26, 27
חַיִל, 139
חַיִל, 151
חֲכָם, 23
חֲכָמָה, 25, 46, 140, 153, 175, 184
חַן, 156
חֶסֶד, 429
חֶסֶד, 388, 407, 475
חֶסֶדִים, 475, 477
חֶשֶׁק, 413
טוֹב, 119, 388
יָדַע, 261
יָפָה, 458, 459
יָפַע, 404
יָצָא, 140, 142, 249, 255
יָקָר, 25, 60
יָקָר, 23
יְשׁוּעָה, 27, 52, 380, 421, 425
יֵשַׁע, 28, 425
יֵשַׁע, 421
כְּלָמָה, 45, 46, 49, 52
כֶּסֶא, 442
כֶּסֶל, 90, 92
כְּתוּבוֹת, 88
לָחֵם, 215
מוֹסֵר, 174
מוֹסֵר, 158, 159
מַיִם, 142
מַיִם־חַיִּים, 141
מָלֵא, 43, 47, 52, 352
מָלְדָה, 38, 326, 467
מַלְכוּת, 23
מַמְלָכָה, 37
מֶן, 275
מַעוֹן, 454
מַעֲנֵן, 140, 465
מַקְדָּשׁ, 271, 311, 318
מַקוֹם, 455
מַקוֹר, 140
מַקוֹר מַיִם־חַיִּים, 141
מַרְאֶה, 43, 310
מִשָּׂא, 55, 56, 59, 89, 285, 377
מִשַּׁח, 203
מִשְׁכָּן, 323
מִשְׁכָּן, 318, 324, 344, 455
מִשְׁכָּן, 357
נִגְהָה, 38, 42, 44
נָגַע, 378
נָגַע, 192, 206, 251, 378

גחח, 58
גטל, 59
גטל, 59
גס, 280
גפּש, 26
גצח, 37
גקלה, 119, 124
גנשא, 55, 56, 57, 59, 377
גקלה, 299
גסלע, 78
גסתר, 167, 168
געב, 288
געבד, 198
געבדה, 238
געון, 374, 378
געז, 21, 38
געטררה, 163, 422
געליון, 393, 414
געמוד, 291
גענוה, 26, 28, 29, 97, 174, 176, 179
געני, 29
געני, 407
גענן, 78, 289, 290, 295, 298
גערום, 313
גערום, 313
גערפל, 288, 289, 295
געשה, 87
געשר, 22, 37, 86, 95, 200
גפז, 132, 422
גפנים, 23, 24, 52, 331
גצדק, 405, 429
גצדקה, 132, 164
קום, 384
קום, 204
קלה, 118, 119

קליון, 45, 46, 49, 91, 93, 118, 158
קלל, 183
קלל, 45, 50, 60, 61, 63, 67
קרן, 414
קרן, 337
קשה, 62
רום, 50
רום, 448
רחום, 336
רחם, 336
ריק, 43, 45, 47, 49, 52, 386
רם, 51, 440
רעב, 189, 274
רשע, 92
שבת, 327
שזא, 48, 445
שכנ, 182, 308, 311, 323, 325, 347, 429
שלום, 429
שלח, 193
שם, 35, 38, 432, 435, 439
שמוש, 98, 435, 439
שפל, 183
שפל, 50, 181
שפל, 51, 63, 181, 183, 471
שפלו, 50, 51, 181
שקל, 54
שקל, 54
שרף, 280
תהלה, 30, 31, 36, 38, 52
תורה, 115, 238
תמונה, 341
תפארת, 23, 37, 40, 42, 87, 161, 163

Index des mots grecs

άνίστημι, 385
άνδρεϊος, 151
άσεβής, 92
άτιμία, 45, 91, 93, 119, 126
άφρων, 92
βραδύγλωστος, 235
γυνή άνδρεία, 151
γυνή ευχάριστος, 148, 156
δόξα, 37, 40, 41, 42, 83, 85, 86, 91, 93, 95, 98,
100, 105, 106, 123, 126, 162, 164, 166, 176,
177, 184, 201, 220, 265, 267, 268, 269, 338,
341, 348, 391, 437, 445, 447, 478
δοξάζω, 99, 100, 103, 118, 124, 126, 184, 225,
265, 267, 268, 269, 338, 406, 416, 418
έγειρω, 385, 448
ένδοξος, 120, 121, 122, 206
έξεγειρω, 385, 447, 448
έξομολόγησις, 37
ευχάριστος, 148, 156
ισχνόφωνος, 235
θεός, 38, 448
μέλισσα, 135
νεφέλη, 289
παιδεία, 30, 180
πηγή, 140
πηγή ζωής, 140
πλοῦτος, 86, 95, 99, 201
πραῦς, 175
πραῦτης, 30, 176
πρόσωπον, 24, 178, 331
σκηνή, 321, 347, 357
σοφία, 26, 97, 115, 152
σωτηρία, 269, 421
ταπεινώω, 29, 30
τιμάω, 81, 83, 85, 99, 103, 105, 108, 116, 118,
120, 122, 126, 184, 312, 488
τιμή, 81, 82, 83, 85, 86, 89, 93, 106, 118, 121,
122, 126, 184, 312, 488
ύπερυψώω, 438
ύψώω, 449
χάρις, 86, 98

Index des auteurs cités

- Alfeyev H., 335, 433
Alonso-Schökel L., 293, 297, 340, 358, 364, 431
Amsler S., 111, 112
Aristote, 83
Augustin d'Hippone, 373, 375, 378, 386, 390, 403, 406, 423, 425, 459, 460, 465, 470, 473, 478, 486
Auwers J.-M., 466
Auzou G., 291
Balthasar H. U. von, 231, 271, 301, 310, 322, 433, 492
Barthélemy D., 14
Barucq A., 117, 165, 172
Bassoumboul E.-N., 110, 128, 130
Benveniste E., 82
Bertram G., 96
Blum E., 301, 305
Buber M., 335
Cazeaux J., 237, 283
Childs B. S., 15
Chouraqui A., 336
Conant Ch., 195
Cras A., 316
Dhorme E., 69, 70
Dorival G., 286
Duplacy J., 79
Flavius Josèphe, 85
Gorman F. H., 342
Gutiérrez G., 293, 297, 340, 358, 364
Hesse F., 248
Homère, 81, 82
Husser J.-M., 192, 194
Ibn Ezra, 148, 168, 336, 390, 436, 444
Janowski B., 390, 396
Joosten J., 195
Kimchi D., 457
Leeuwen R. C., 172
Lefebvre Ph., 249, 387, 399
Lelièvre A., 113, 131, 137, 165, 171, 172
Lewkowitz J., 85
Lubich Ch., 12
Macchi J.-D., 223
Macintosh A.A., 172
Maillot A., 113, 131, 137, 165, 171, 172
Maimonide, 103, 341
Manns F., 313
Martin-Achard, R., 29, 385
Mello A., 370
Meschonnic H., 196, 200, 206, 212, 216, 237, 294, 298, 307, 336, 379, 411, 445, 460, 462, 466, 477
Michaeli F., 280
Mies F., 179, 205
Moody Smith D., 420
Nobile M., 80, 431
Pelletier A.-M., 89, 90
Philon, 85
Platon, 83
Qimhi D., 436
Rachi, 191, 222, 226, 235, 243, 253, 255, 262, 263, 280, 281, 282, 283, 304, 310, 322, 330, 333, 335, 338, 341, 343, 345, 352, 359, 360, 436, 440
Rad G. von, 189, 219
Rambam Moïse Maimonide, 102
Rashi, 148, 149, 168, 172, 197
Ravasi G., 375, 379, 383, 386, 398, 400, 402, 407, 409, 425, 435, 438, 447, 457, 461, 464, 468
Renaud B., 295, 302, 341, 349, 351, 432
Robert A., 15, 95, 149, 153
Rouillard H., 104
Rupert de Deutz, 221
Sabourin L., 380
Scherrer Th., 12
Ska J.-L., 259, 262, 264, 292, 350
Vanel J., 231
Vanhoomissen G., 256, 262, 287
Vanhoye A., 401
Vaux R. de, 319
Vesco J.-L., 375, 385, 387, 395, 400, 408, 410, 411, 422, 424, 431, 443, 445, 446, 449, 462, 463, 477
Vogels W., 190, 196
Wénin A., 101, 102, 222, 223, 257, 261, 291, 301
Westermann C., 68
Wiener C., 287
Wolff H. W., 70
Zevini G., 419

Bibliographie

Bibles et outils informatiques sur la Bible

- BIBLIA HEBRAICA QUINTA 17, *Proverbs*, prepared by Jan de Waard, Deutsche Bibelgesellschaft, 2008.
- BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA, ed. K. ELLIGER – W. RUDOLPH, Stuttgart, 1997.
- BIBLEWORKS : BibleWorks 9 - Hebrew, Greek, English Bible Exegesis Study Software .
- CHOURAQUI André, *La Bible*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989.
- COLLECTIF, *Ancient Testament interlinéaire hébreu-français avec le texte de la Traduction Oecuménique de la Bible et de la Bible en français courant*, sous la dir. de Schenker Adrian, Paris, Alliance Biblique Universelle, 2007.
- LA BIBLE D’ALEXANDRIE, traduction et annotation des livres de la Septante sous la direction de Marguerite Harl :
- BA I, *La Genèse*, trad. du texte grec de la Septante, introduction et notes par Marguerite Harl, avec la collaboration de Monique Alexandre, Cécile Dogniez, Gilles Dorival... [et al.], Paris, Cerf, 1986.
- BA II, *L’Exode*, trad. du texte grec de la Septante, introduction et notes par Alain Le Boulluec et Pierre Sandevor, Paris, Cerf, 2004.
- BA IV, *Les Nombres*, trad. du texte grec de la Septante, introduction et notes par Gilles Dorival, avec la collaboration de Bernard Barc, Geneviève Favrelle, Madeleine Petit... [et al.], Paris, Cerf, 1994.
- BA V, *Le Deutéronome*, trad. du texte grec de la Septante, introduction et notes par Cécile Dogniez et Marguerite Harl, Paris, Cerf, 2007.
- BA IX.1, *Premier livre des Règles*, trad. du texte grec de la Septante par Bernard Grillet et Michel Lestienne, introduction et notes par Michel Lestienne, avec la collaboration de Jean Massonnet et Anita Méasson, Paris, Cerf, 1997.
- BA XVII, *Les Proverbes*, trad. du texte grec de la Septante, introd. et notes par David-Marc d’Hamonville, avec la collaboration de soeur Épiphanie Dumouchet, Paris, Cerf, 2000.
- LA BIBLE DE JÉRUSALEM (BJ), La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l’École Biblique de Jérusalem, Nouvelle édition entièrement revue et augmentée, Paris, Cerf, 1998 (1^{ère} éd. 1958).
- LA SAINTE BIBLE, version complète d’après les textes originaux, édition en format réduit contenant une introduction élémentaire, des notes et des cartes, Moines de Maredsous, Denée : Abbaye de Maredsous, Braine-le-Comte, Éditions Zech et Fils, 1968.
- MESCHONNIC Henri, *Au commencement. Traduction de la Genèse*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002.
- , *Gloires, traduction des Psaumes*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001.
- , *Les Noms, traduction de l’Exode*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.
- OSTY Émile, TRINQUET Joseph, *La Bible*, Paris, Seuil, 1973.
- SEGOND Louis, *La Nouvelle Bible de Segond*, édition d’étude, Paris, Alliance Biblique Universelle, 2002.
- TRADUCTION ŒCUMÉNIQUE DE LA BIBLE (TOB), édition intégrale, Paris, Cerf, 2010.

- Liens internet¹⁵³²

Texte hébreu, Traduction du Rabinat, Commentaire de Rachi en ligne : <http://www.sefarim.fr/>

¹⁵³² Tous les liens internet cités dans la présente thèse sont actifs ; vérification effectuée le 14.01.2014.

Liens renvoyant à des documents liés aux conférences bibliques en lignes sur le site

<http://www.akadem.org/>:

- , www.akadem.org/medias/documents/13Attributs-Doc2.pdf.
- , www.akadem.org/medias/documents/demeure-bas-Doc2.pdf
- , www.akadem.org/medias/documents/habits-Cohen-Doc1.pdf
- , www.akadem.org/medias/documents/Mishkan-Doc1.pdf
- , www.akadem.org/medias/documents/2_respect-filial.pdf
- , www.akadem.org/medias/documents/3_Shekhina.pdf
- , www.akadem.org/medias/documents/Zohar-Doc5.pdf
- , www.akadem.org/sommaire/colloques/sortir-d-egypte-un-passage-fondateur/quand-pharaon-dit-non-a-dieu-03-07-2007-6991_4117.php
- , www.akadem.org/sommaire/colloques/y-a-t-il-une-bible-avant-la-bible-/la-bible-et-la-civilisation-egyptienne-03-05-2012-13081_4262.php
- , www.akadem.org/sommaire/cours/jerusalem-dans-le-discours-des-prophetes/jerusalem-consolee-par-isaie-28-02-2006-6617_4299.php
- , www.akadem.org/sommaire/paracha/5767/parachat-hachavoua-5767/tetsave-retrouver-un-imaginaire-de-saintete-21-01-2007-6847_4314.php
- , www.akadem.org/sommaire/paracha/5769/-dans-les-mots-5769/vayakel-pekoudei-une-paracha-repetitive-12-03-2009-7644_4312.php
- , www.akadem.org/sommaire/paracha/5772/paracha/ki-tissa-un-nouveau-rapport-a-l-infini-24-09-2011-27102_4330.php
- , www.akadem.org/sommaire/paracha/5773/paracha/beaalote-ha-le-monopole-du-divin-06-05-2013-52460_4449.php

Dictionnaires et instruments de travail

- ALETTI J.-N., GILBERT M., SKA J.-L., de VULPILLIÈRES S., *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique, les mots, les approches, les auteurs*, Paris, Cerf, 2008.
- ALONSO-SCHÖKEL Luis, *Manuel de poésie hébraïque*, « Le livre et le rouleau 41 », Bruxelles, Éd. Lessius, 2013.
- ALTER Robert, *L'art de la poésie biblique*, « Le livre et le rouleau 11 », Bruxelles, Ed. Lessius, 2003.
- , *L'art du récit biblique*, « Le livre et le rouleau 4 », Bruxelles, Ed. Lessius, 1999.
- ALTER Robert, KERMODE Franck, *Encyclopédie Littéraire de la Bible*, 2003.
- BENVENISTE Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2, Paris, Les éditions de minuit, 1969.
- BOTTERWECK J., RINGGREEN H., ed. italiana a cura di P. G. BORBONE, *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, 10 vol., Brescia, Paideia, 1988/2010.
- COLLECTIF, *Dizionario enciclopedico della Bibbia*, Borla/Città Nuova, 1995.
- DE VAUX Roland, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, 2 vol., Paris, Cerf, 1982.
- DHORME Edouard, *L'emploi métaphorique des noms des parties du corps en hébreu et en akkadien*, Librairie Orientaliste P. Guthner, 1963.

- JOÜON Paul, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 3^{ème} réimpression, Roma, Ed. Pontificio Istituto Biblico, 2007.
- E. JENNI, C. WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, ed. italiana a cura di Gian Luigi Prato, 2 vol., Torino, Marietti, 1978 et 1982.
- KITTEL G., FRIEDRICH G., *Grande lessico del Nuovo Testamento*, 13 vol., Brescia, Paideia, 1965-1992.
- KOHLBERGER III John R., SWANSON James A., *The Hebrew English Concordance to the Old Testament*, Michingan, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1998, col. 780-783.
- LÉON-DUFOUR Xavier, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, 5^{ème} éd., Paris, Cerf, 1981.
- SANDER Ph., TRENEL I., *Dictionnaire hébreu-français*, prés. de Gérard Weil, Genève, Slatkine Reprints, 2005.
- WEINGREEN Jacob, *Hébreu biblique. Méthode élémentaire*, traduit par Paul Herbert, 2^{de} éd. revue et corrigée par J.-C. Haelewyck, Paris, Beauchesne, 2007.
- WIGODER Geoffrey (éd.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, adapt. en français sous la dir. de Sylvie Anne Goldberg, Paris, Cerf/Robert Laffont, 1996.
- WOLFF Hans Walter, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève, 1973.

Bibliographie spécifique sur le sujet

- BALTHASAR Hans Urs VON, *La gloire et la Croix, Les Aspects esthétiques de la Révélation, Théologie III, Ancienne Alliance*, traduit de l'allemand par Robert Givord, Aubier, 1974.
- , *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la Révélation, Théologie III, Nouvelle Alliance*, trad. de l'allemand par Robert Givord, Paris, Aubier, 1975.
- BOUYER Louis, « La Schékinah : Dieu avec nous », *Bible et vie chrétienne*, 1957-1958/20, Paris, Casterman, p. 7-22.
- CARREZ Maurice, *La gloire de Dieu. Étude des diverses notions de Gloire dans les écrits de l'Ancien Testament et du Judaïsme*, Thèse présentée à la Faculté Libre de Théologie de Paris, pour obtenir le grade de licencié en théologie, Paris, 1957.
- , *De la souffrance à la gloire. De la δόξα dans la pensée paulinienne*, « Bibliothèque théologique », Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1964.
- CLINES, David J.A. (Ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. IV, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, p- 349-358.
- DESEILLE Placide, « Gloire de Dieu », *Dictionnaire de Spiritualité*, t. VI, 2004, col. 421-436.
- DOHMEN Ch., STENMANS P., « קָבֵד I/II *kābēd*, קֹד *kōbed*, קְבֻדָּה *kebûddâ*, קְבֻדָּת *kebēdut* », in J. BOTTERWECK e H. RINGGREEN, *GLAT*, vol. IV, Brescia, Paideia, 2004, col. 174-185.
- DUPLACY Jean, « L'espérance de la gloire de Dieu dans l'Ancien Testament », *Bible et vie chrétienne*, 1954-1955/8, p. 40-54.
- , « La gloire de Dieu et du Seigneur Jésus dans le Nouveau Testament », *Bible et vie chrétienne*, 1955/9, p. 7-21.
- DUPONT Jacques, « La gloire du Fils de Dieu », *Essais sur la Christologie de Saint Jean. Le Christ, Parole, Lumière et Vie, La Gloire du Christ*, Bruges, Editions de l'Abbaye de Saint-André, 1951, p. 278-293.
- HESCHEL Abraham J., « La Gloria », in *Dio alla ricerca dell'uomo*, Roma, Ed. Borla, 1983, p. 98-105.

- KITTEL G., « δοκέω, δόξα, δοξάζω, συνδοξάζω, ἔνδοξος, ἐνδοξάζω, παράδοξος », in KITTEL G., FRIEDRICH G., *GLNT*, vol. II, Brescia, Paideia, 1966, col. 1343-1404.
- LÉON-DUFOUR Xavier, « Gloire », *Vocabulaire de Théologie Biblique*, 2^{ème} éd., Paris, Cerf, 1970, col. 504-511.
- LODS Marc, « Gloire », *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, 3^{ème} éd., Brepols, Centre Informatique et Bible, Abbaye de Maredsous, 2002.
- MEGER Thomas A., *The notion of the divine glory in the Hebrew Bible. Un essay in biblical theology*, dissertation presented in partial fulfilment of the requirements for the degree of doctor of theology, Université catholique de Louvain, 1966.
- MOHRMANN Christine, « Note sur Doxa », *Études sur le latin des chrétiens*, « Storia e Letteratura, raccolta di studi e testi, 65 », Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1958, p. 277-286.
- MORGAN Christopher W., PETERSON Robert A., (ed.), *The Glory of God*, Wheaton Illinois, Crossway, 2010.
- NOBILE Marco, « Gloria », in Romano PENNA, Giacomo PEREGO, Gianfranco RAVASI, *Temi Teologici della Bibbia*, Cinisello Balsamo (Milano), 2010, p. 639-645.
- RAD G. VON, « C. *kābôd* nell'Antico Testamento », in G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *GLNT*, vol II, 1966, col. 1358-1370.
- RAMSEY Arthur Michaël, *La gloire de Dieu et la transfiguration du Christ*, traduit de l'anglais par Dom Marie Mailhé, « Lectio Divina 40 », Paris, Cerf, 1965.
- RAURELL Frederic, « *Doxa* » en la teologia i antropologia dels LXX, « Col.lectània Sant Pacià 59 », Barcelona, Editorial Herder, 1996.
- , « Gloria », *Enciclopedia della Bibbia*, vol. 3, Torino-Leumann, Elle Di Ci, 1970, col. 1300-1305.
- SCHERRER Thierry, « Note préliminaire : *Les emplois de doxa et de ses équivalents latins dans l'Avversus Haereses* », in *La gloire de Dieu dans l'œuvre de Saint Irénée*, « Tesi Gregoriana, Serie Teologia 31 », Roma, Ed. Pontificia Università Gregoriana, 1997, p. 5-12.
- SCHLIER H., « La notion de doxa dans l'histoire du salut d'après saint Paul », *Essais sur le Nouveau Testament*, « Lectio divina 46 », Paris, Cerf, 1968, p. 379-411.
- SCHNEIDER J., « τιμή, τιμάω », in G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *GLNT*, vol. VIII, 1972, col. 1269-1300.
- WESTERMANN C., « כבד kbd Essere Pesante », in E. JENNI, C. WESTERMANN, *DTAT*, Marietti, Torino, 1978, vol. 1, col. 686-701.
- WEINFELD M., « כבוד *kābôd* », in J. BOTTERWECK e H. RINGGREEN, *GLAT*, vol. IV, 2004, col. 186-204.

Bibliographie générale

- AGAMBEN Giorgio, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, « La quarta prosa », Vicenza, Neri Pozza Editore, 2007.
- , *Nudités*, tr. de l'italien, Payot et Rivages, Paris, 2009.
- ALFEYEV Hilarion, *Le Nom grand et glorieux. La vénération du Nom de Dieu et la prière de Jésus dans la tradition orthodoxe*, « Théologie », Paris, Cerf, 2007.
- ALONSO SCHÖKEL Luis, *Proverbios y Eclesiastico*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1968.
- ALONSO SCHÖKEL Luis, GUTIÉRREZ Guillermo, *La Mission de Moïse, Méditations bibliques*, Desclée, 1992.
- ALONSO SCHÖKEL Luis, CARNITI Cecilia, *I Salmi*, t. 1, Roma, Borla, 1992.

- AMSLER Samuel, « Les derniers prophètes : Aggée, Zacharie, Malachie et quelques autres », *Cahiers Evangile* 90, Paris, Cerf, 1994.
- , « La sagesse de la femme », in Maurice GILBERT, *La Sagesse de l'Ancien Testament*, 2^{ème} éd., Louvain, University Press, 1990, p. 112-116.
- ARLETTI Claudio, « La manna, cibo rivelatore del patto tra YHWH ed Israele », in Giacomo VIOLI (a cura di), *E il Verbo si è fatto pane, l'Eucaristia tra Antico e Nuovo Testamento*, Assisi, Cittadella ed., 2009, p. 27-39.
- ARNOLD Matthieu, DAHAN Gilbert, NOBLESSE-ROCHER Annie, *La sœur-épouse (Genèse 12,10-20)*, « Lectio divina 237 », Paris, Cerf, 2010.
- AUFFRET Pierre, « Splendeur, lui, pour tous ses loyaux. Nouvelle étude structurelle du psaume 149. », *Au milieu de l'assemblée, je te louerai*, Letouzay et Ané, 2012.
- AUGUSTIN D'HIPPONE (Saint Augustin), *Discours sur les Psaumes*, t. 1, « Sagesse Chrétienne », Paris, Cerf, 2008.
- AUWERS Jean-Marie, *La composition littéraire du Psautier. Un état de la question*, « Cahiers de la Revue Biblique 46 », Gabalda, 2000.
- , « Le David des psaumes et les psaumes de David », in *Figures de David à travers la Bible*, « Lectio Divina 177 », Paris, Cerf, 1999.
- AUWERS Jean-Marie, DI PEDE Elena et al., *Psaumes de la Bible, psaumes d'aujourd'hui*, « Lire la Bible 170 », Paris, Cerf, 2011.
- AUZOU Georges, *De la servitude au service, étude du livre de l'Exode*, « Connaissance de la Bible 3 », Paris, éd. de l'Orante, 1961.
- , *La danse devant l'arche. Étude du livre de Samuel*, « Connaissance de la Bible 6 », Paris, éd. de l'Orante, 1968, p. 55-103 ; p. 225.
- AZZAM Jean, « La Gloire du Christ johannique : de la Shekinah à la Merkabah », *Revue théologique de Kaslik*, 2008, n. 2, p. 3-26.
- BALMARY Marie, MARGUERAT Daniel, *Nous irons tous au paradis. Le Jugement dernier en question*, Paris, Albin Michel, 2012.
- BANON David, « Questions de méthode », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1974 (XXIV), p. 161-169.
- BARTHÉLEMY Dominique, *Dieu et son image. Ébauche d'une théologie biblique*, Paris, Cerf, 2009.
- , « La critique canonique », *Découvrir l'Écriture*, « Lectio Divina. Hors Série 2 », Paris, Cerf, 2000, p. 197-237.
- BARUCQ André, *Le livre des Proverbes*, Paris, Gabalda, 1964.
- BASSOUMBOUL Etienne-Noël, *Des Sagesse à la Sagesse*, « Cahiers de la Revue Biblique 69 », Paris, Gabalda, 2008.
- BEAUCAMP Evode, « Orage et nuée, signes de la présence de Dieu dans l'histoire », *Bible et vie chrétienne*, 1953/3, p. 33-43.
- , « Psaumes, II. Le Psautier : Théologie », *DBS*, vol. IX, 1979, col. 166-187.
- BEAUCHAMP Paul, « Abram et Saraï, la sœur-épouse, ou l'énigme du couple fondateur », in *Exégèse et herméneutique, comment lire la Bible*, « Lectio divina 158 », Paris, Cerf, 1994, p. 11-50.
- , « Pourquoi parler de David comme d'un vivant ? », in *Figures de David à travers la Bible*, « Lectio Divina 177 », Paris, cerf, 1999, p. 225-241.

- , *Psaumes nuit et jours*, Paris, Seuil, 1980.
- BILLON Gérard, DAHAN Gilbert, LE BOULLUEC Alain, « Le roman de Joseph (Genèse 37-50) », *Cahiers Évangile Supplément* 130, Paris, Cerf, 2004.
- BLUM Erhard, « Israël à la montagne de Dieu, remarques sur *Ex* 19-24 ; 32-34 et sur le contexte littéraire et historique de sa composition », in Albert DE PURY, Thomas RÖMER (éd.), *Le Pentateuque en question*, « Le Monde de la Bible 19 », Genève, Labor et Fides, 2002, p. 271-295
- BONNARD P.-E., « De la Sagesse personnifiée dans l'Ancien Testament à la Sagesse en personne dans le Nouveau », in Maurice GILBERT, *La Sagesse de l'Ancien Testament*, 2^{ème} éd., Louvain, University Press, 1990, p. 117-149.
- BONORA Antonio, « Ricerca di Dio nella storia di Giuseppe », in *Quaerere Deum*, Atti della XXV Settimana Biblica, Brescia, Paideia, 1980, p. 67-88.
- BRIEND Jacques, « Le naziréat : état de vie ou état passager », *La Vie Spirituelle*, 1998/729, p. 687-691.
- , « Moïse et le passage de Dieu », *Dieu dans l'Écriture*, « Lectio divina 150 », Paris, Cerf, 1992, p. 41-50.
- BROWN John Pairman, « 5.3 The tent », in *Israel and Hellas*, « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (BZAW), 231 », Berlin, Walter de Gruyter, 1995, p. 177-180.
- BROWN Raymond E., *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, pres. all'ed. it. di Carlo Martini, 2^a ed., Assisi, Cittadella Ed., 1979, p. 46-48, 134-137; 291-293, 731-733, 868-869, 914-918, 939-940, 1444-1445.
- BRUNET Gilbert, « Les aveugles et boiteux Jébusites », in EMERTON John A., *Studies in the Historical Books of the Old Testament*, Leiden, Brill, 1979, p. 65-72.
- , « David et le šinnôr », in EMERTON John A., *Studies in the Historical Books of the Old Testament*, Leiden, Brill, 1979, p. 73-86.
- BUBER Martin, *Moïse*, trad. de l'allemand par Albert Kohn, Paris, PUF, 1957.
- BUSCEMI Alfio Marcello, « Fil 2,6-11, umiliazione ed esaltazione di Cristo », *Gli inni di Paolo, una sinfonia a Cristo Signore*, « Studium Biblicum Franciscanum, Analecta 48 », Franciscan Printing Press, Jerusalem 2000, p. 17-36.
- CAQUOT André, « “Siméon et Lévi sont frères...” (Genèse 49,5) », in J. DORÉ, P. GRELOT, M. CARREZ et al., *De la Tôrah au Messie, Mélanges Henri Cazelles*, Paris, Desclée, 1981, p. 113-119.
- CAZEAUX Jacques, *La contre-épopée du désert. L'Exode, le Lévitique, les Nombres*, « Lectio Divina 218 », Paris, Cerf, 2007.
- , *Le partage de minuit, essai sur la Genèse*, « Lectio Divina 208 », Paris, Cerf, 2006.
- CAZELLES Henri, « La Théophanie au désert. Montagne de Dieu, Sinäi, Horeb », in Frederic Raurell (éd.), *Tradició i Traducció, Miscellània Guiu Camps*, « Scripta et documenta 47 », Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993, p. 19-32.
- CERBELAUD Dominique, « Les tentes et la nuée », *Sainte Montagne*, Paris, Lethielleux, Meta-Éditions, 2005, p. 63-81.
- CHALIER Catherine, « La beauté de Sarah », in *Les Matriarches Sarah, Rebecca, Rachel et Léa*, Paris, Cerf, 1985, pp. 17-22.
- CHERKI O., *Retrouver un imaginaire de sainteté*: http://www.akadem.org//sommaire/paracha/5767/parachat-hachavoua-5767/tetsave-retrouver-un-imaginaire-de-saintete-21-01-2007-6847_4314.php

- CHILDS Brevard S., *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, Philadelphia, The Westminster Press, 1974, p. 595-600.
- CLERC Danielle [et al.], *Jacob les aléas d'une bénédiction, Genèse ch. 25-35*, Genève, Labor et Fides, 1992.
- COCAGNAC Maurice, *Le corps et le Temple*, « Lire la Bible 120 », Paris, Cerf, 1999.
- CONANT Chloé, *Dictionnaire international des termes littéraires* :
www.flsh.unilim.fr/ditl/MISE%20EN%20ABYME.htm.
- COPPENS J., « La prétendue agression nocturne de Jahvé contre Moïse, Séphorah et leurs fils. (Ex IV, 24-26) », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 18, 1941, p. 68-73.
- , « Les traditions relatives à la manne dans Exode XVI », in *Miscelanea Biblica Andrés Fernández*, Estudios Eclesiásticos 1960/34, p. 473-489.
- CORTESE Enzo, *La preghiera del Re. Formazione, redazioni e teologia dei «Salmi di Davide»*, «Supplementi alla Rivista Biblica 43», Bologna, Ed. Dehoniane, 2004.
- COUFFIGNAL Robert, « Les structures figuratives du Psaume 45 », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 2001 (113), p. 198-208.
- COULANGE Pierre, *Dieu, ami des pauvres. Étude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits*, « OBO 223 », Academic Press Fribourg, 2007.
- COULOT Claude, René HEYER, Jacques JOUBERT, *Les Psaumes. De la liturgie à la littérature*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2006.
- CRAS Alban, *La symbolique du vêtement dans la Bible*, « Lire la Bible 172 », Paris, Cerf, 2011.
- DANIEL Suzanne, *Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante*, « Études et commentaires 61 », Paris, Klincksieck, 1966, p. 55-92.
- DAVID Robert, *Parabole* vi/3, 1984,
http://www.interbible.org/interBible/decouverte/archeologie/2010/arc_101210.html
- DE PURY Albert, *Israël construit son histoire, l'histoire deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, « Le monde de la Bible, 34 », Genève, Labor et Fides, 1996.
- DHORME Edouard, « Le cantique d'Anne (I Sam. II, 1-10) », *Revue biblique*, (1907) IV, p. 386-397.
- DIEBNER Bernd-Jorg, « Le roman de Joseph, ou Israël en Égypte », in DETIENNE Marcel, ABEL Olivier et FLORENTIN-SMITH Françoise (éd.), *Le Livre de traverse*, Paris, Cerf, 1992, p. 55-71.
- DOIGNON J., « Myriam et son tambourin dans la prédication et l'archéologie occidentales au IV^e siècle », *Studia Patristica*, 1961/79, p. 71-77.
- DORIVAL Gilles, MUNNICH Olivier, « Les phénomènes d'intertextualité dans le livre grec des *Nombres* », in « *KATA TOYΣ O' : Selon les Septante : Trente études sur la Bible grecque des Septante, en hommage à Marguerite Harl*, Paris, Cerf, 1995, p. 253-285.
- DUPONT-SOMMER A., « Nubes tenebrosa et illuminans noctem. Esquisse d'une histoire du concept de la Nuée divine dans l'Ancien Testament », *Revue de l'Histoire des Religions*, 1943 (125), Paris, Puf, p. 5-31.
- EISENBERG Josy, ABECASSIS Armand, *Jacob, Rachel, Léa, et les autres...*, « Présences du Judaïsme », Paris, Albin Michel, 1981.
- EISENBERG Josy, GROSS Benno, *Un Messie nommé Joseph*, « Présences du Judaïsme », Paris, Albin Michel, 1983.

- FEUILLET André, « Les Psaumes eschatologiques du Règne de Yahvé », *Ancien Testament. Étude d'exégèse et de théologie biblique*, Paris, Gabalda, 1975, p. 363-394.
- FICCO FABRIZIO, « Mio figlio sei tu » (*Sal 2,7*). *La relazione Padre-Figlio e il Salterio*, « Tesi Gregoriana, Serie Teologia 192 », Roma, 2012.
- FISCHER Irmtraud, *Femmes sages et dame Sagesse dans l'Ancien Testament*, « Lire la Bible 166 », Paris, Cerf, 2010.
- , *Des femmes aux prises avec Dieu*, « Lire la Bible 152 », Paris, Cerf, 2008.
- FREEDMAN David Noel, « Psalm 113 and the Song of Hannah », *Eretz-Israel*, (1978) vol.14, p. 56-69.
- GALOT Jean, « La glorification du Christ », *De la croix au triomphe de la vie*, Parole et Silence, 2003, p. 110-239.
- GILBERT Maurice « Le discours de la Sagesse en Proverbes, 8 », in Maurice GILBERT, *La Sagesse de l'Ancien Testament*, 2^{ème} éd., Louvain, University Press, 1990, p. 202-218.
- , « L'éloge de la Sagesse (Siracide 24) », *Revue théologique de Louvain*, (1974) vol.5, p. 326-348.
- GORMAN F. H., « The Ideology of Ritual. Space, Time and Status in the Priestly Theology », *JSOT Suppl. Ser. 91*, Sheffield, 1990.
- GOSSE Bernard, « La naissance de Moïse, les premiers nés et la sortie d'Égypte, les plaies d'Égypte et le retour de la création au chaos », *Rivista Biblica LIV* (2006), p. 357-364.
- GRELOT Pierre, *Le mystère du Christ dans les Psaumes*, « Jésus et Jésus Christ 74 », Paris, Desclée, 1998.
- GROSSOUW W., « Glorification du Christ », in *L'Évangile de Jean. Études et Problèmes*, « Recherches Bibliques 3 », Desclée de Brouwer, 1958, p. 131-145.
- GUINDON André, « Pour une éthique du vêtement ou de la nudité », *Laval théologique et philosophique*, vol. 50, n° 3, 1994.
- HADDAD Philippe, *Jérusalem consolée par Isaïe*, http://www.akadem.org/sommaire/cours/jerusalem-dans-le-discours-des-prophetes/jerusalem-consolée-par-isaïe-28-02-2006-6617_4299.php
- , *Paroles de Rabbins*, Seuil, Paris, 2010.
- HAMILTON Victor P., *Exodus, an exegetical commentary*, Grands Rapids (Michigan), Baker Academic, 2011.
- , *The Book of Genesis*, chap. 1-17; Grand Rapids, 1990.
- HAULOTTE Edgar, *Symbolique du vêtement selon la Bible*, « Théologie 65 », Aubier, 1966, p. 44-54 et 167-175.
- HOUTMANN Cornelis, *Exodus*, « Historical Commentary on the OT », vol. 1-4. Leuven, Peeters, 1993-2002.
- , « The high-priestly and priestly garments (28:1-43; 39:1-32) », in *Exodus*, vol. 3, 2000, p. 465-524.
- HUSSER Jean-Marie, « La typologie comme procédé de composition dans les textes de l'Ancien Testament », in Raymond KUNTZMANN, *Typologie biblique, de quelques figures vives*, « Lectio divina hors série, 6 », Paris, Cerf, 2002, p. 11-34.
- INFANTE Renzo, « L'Agnelo nel Quarto Vangelo », *Rivista Biblica*, 1995, 43, p. 331-361.
- JACOB Edmond, *Les thèmes essentiels d'une Théologie de l'Ancien Testament*, thèse présentée à la faculté de Théologie protestante, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1955, p. 63-66.
- JANOWSKI Bernd, *Dialogues conflictuels avec Dieu. Une anthropologie des Psaumes*, « Le Monde de la Bible 59 », Genève, Labor et Fides, 2008.

- JOOSTEN Jan, « Abram et Sarai en Égypte, composition et message de Genèse 12,10-20 », in Matthieu ARNOLD, Gilbert DAHAN, Annie NOBLESSE-ROCHER, *La sœur-épouse...*, p. 11-25.
- LE DÉAUT Roger, « Myriam, sœur de Moïse, et Marie, mère du Messie », *Biblica*, 1964/45, p. 198-219.
- LELIÈVRE André, MAILLOT Alphonse, *Commentaire des Proverbes : Les proverbes de Salomon, chapitres 10-18*, t. I, « Lectio Divina Commentaires 1 », Paris, Cerf, 1993.
- , *Commentaire des Proverbes, chapitres 19-31*, t. II, « Lectio Divina Commentaires 4 », 1996.
- , *Commentaire des Proverbes, chapitres 1-9*, t. III, « Lectio Divina Commentaires 8 », 2000.
- LEFEBVRE Philippe, *De la Bible hébraïque à la Bible grecque (LXX)*, polycopié du cours, année universitaire 2006-2007.
- , *Joseph, l'éloquence d'un taciturne*, Paris, éd. Salvator, 2012.
- , *La Bible et le réel*, polycopié du séminaire de théologie biblique, année universitaire 2008-2009.
- , « La sagesse : rencontre de l'homme et de la femme. Méditation biblique », *La Vie Spirituelle*, 1999, n. 731, p. 201-217.
- , *La Vierge au livre, Marie et l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 2004.
- , « Le fils enchevêtré : Absalom, Isaac, Jésus », in Yohanan Goldman et Christoph Uehlinger (éd.), *La double transmission du texte biblique. Études d'histoire du texte offertes en hommage à Adrien Schenker*, « OBO 179 », Fribourg Suisse, Ed. Universitaires, 2001, p. 75-97.
- , « Le fils : un mort impossible », *La Vie Spirituelle*, 2000/735, p. 241-359.
- , *Les vivants et les morts. Conception de la vie et de la mort dans l'Ancien Testament*, polycopié du cours de théologie biblique, année universitaire 2009-2010.
- , *Livres de Samuel et récits de résurrection*, « Lectio divina 196 », Paris, Cerf, 2004.
- , *Sauvés de quoi ?*, polycopié du cours de théologie biblique, année universitaire 2008-2009.
- LENHARDT Pierre, « La Tradition d'Israël sur la Présence Divine (Shekinah) dans le Temple et dans le monde éclaire la foi chrétienne en l'Incarnation », *Cahiers Ratisbonne*, 1997/2, p. 137-162.
- MACCHI Jean-Daniel, « Amour et violence. Dina et Sichem en Genèse 34 », *Foi et Vie*, 2000/39, p. 29-38.
Article disponible sur Internet au lien suivant : <http://archive-ouverte.unige.ch/unige:14273>
- , « Exode », in Thomas RÖMER, Jean-Daniel MACCHI et Christophe NIHAN (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, « Le monde de la Bible, 49 », Genève, Labor et Fides, 2011, p. 256-267.
- , *Israël et ses tribus selon Genèse 49*, « Orbis Biblicus et Orientalis 171 », Fribourg Suisse, Ed. Universitaires, 1999.
- MACCHI Jean-Daniel, RÖMER Thomas éd., *Jacob, commentaire à plusieurs voix de Gen 25-36*, Mélanges offerts à Albert DE PURY, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 137-180.
- MAILLOT Alphonse, LELIÈVRE André, *Les Psaumes, traduction nouvelle et commentaire*, vol. 2, Genève, Labor et Fides, 1966.
- MANNING Eugène, « La Nuée dans l'Écriture », *Bible et Vie chrétienne*, 1963/54, p. 51-64.
- MANNS Frédéric, *Saveurs bibliques*, Chiry - Ourscamp, 1994.
- , « Jérusalem, centre de toute la terre », in *L'Israël de Dieu. Essais sur le christianisme primitif*, Jérusalem, Franciscan Printing Press, 1996, p. 64-73.
- MARGUERAT Daniel, CURTIS Adrian, *Intertextualités : la Bible en échos*, « Le Monde de la Bible 40 », Genève, Labor et Fides, 2000.

- MARTIN-ACHARD R., « Résurrection dans l’Ancien Testament et le Judaïsme », *DBS*, vol X, 1985, col. 437-487.
- MELLO Alberto, *I Salmi: un libro per pregare*, Ed. Qiqajon, 2007.
- MERCIER Philippe, « “Il envoya signes et prodiges au milieu de toi, Égypte”. Plaies ou signes et prodiges ? », in Philippe ABADIE, *Mémoires d’Écriture, hommage à Pierre Gibert*, « Le livre et le rouleau, 25 », Bruxelles, Ed. Lessius, 2006, p. 68-78.
- MICHAELI Franck, *Le livre de l’Exode*, « Commentaire de l’Ancien Testament 2 », Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1974.
- MIES Françoise, « Le corps souffrant dans l’Ancien Testament », *Rivista biblica*, (2006) vol.54, p.257-290.
- , « "Dame sagesse" en Proverbes 9: une personnification féminine? », *Revue biblique*, (2001) vol.108, p.161-183.
- MORALY Yehuda, *Chemot : quand Dieu voulut tuer Moïse*,
http://www.akadem.org/sommaire/paracha/5774/parachat-hachavoua-5774/chemot-quand-dieu-voulut-tuer-moise-10-12-2013-55864_4499.php
- MOODY SMITH Dwight, *La teologia del vangelo di Giovanni*, tr. it. di Saverio Campanini, Brescia, Paideia, 1998.
- MUÑOZ LÉON Domingo, *Gloria de la Shekina en los Targumim del Pentateuco*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1977.
- , *Palabra y Gloria. Excursus en la Biblia y en la Literatura Interstamentaria*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983.
- NEHER André, *Moïse et la vocation juive*, « Maîtres spirituels 8 », Paris, Seuil, 1956.
- NERI Umberto, *Genesi*, Bologna, EDB, 1995.
- NICCACCI Alviero, « Esodo 15. Esame letterario, composizione, interpretazione », *Liber Annus LIX*, Studium Biblicum Franciscanum, Gerusalemme, 2010, p. 9-26.
- NOBILE Marco, « Alcune note sull’Antico Testamento di Giovanni », in *Atti del IV Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, a cura di L. Padovese, Roma, Pontificio Ateneo Antoniano, 1994, p. 29-40.
- PANIER Louis, « Figurativité, mise en discours, corps du sujet », *Sémiotique et Bible*, 2004 (114), p. 39-52.
- PARAVICINI BAGLIANI Agostino, *Le Chiavi e la Tiara. Immagini e simboli del papato medievale*, nuova ed. riv. e agg., Roma, Libreria editrice Viella, 2005, p. 67-68.
- PELLETIER Anne-Marie, *Le livre d’Isaïe ou l’histoire au prisme de la prophétie*, « Lire la Bible 151 », Paris, Cerf, 2008.
- PERDUE Leo G., *Proverbi*, trad. it., Torino, Claudiana srl, 2011.
- PERKINS Larry, « “Glory” in Greek Exodus : Lexical Choice in Translation and Its Reflection in Secondary Translations », in Robert J.V. HIEBERT (ed.), « *Translation Is Required* », *The Septuagint in Retrospect and Prospect*, « Septuagint and Cognate Studies, 56 », Atlanta, Society of Biblical Literature, 2010, p. 87-106.
- PHILONENKO Marc, *Le Trône de Dieu*, « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 69 », Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993, p. 28-99.
- PIOVANELLI Pierluigi, « Les figures des leaders “qui doivent venir”. Genèse et théorisation du messianisme juif à l’époque du second Temple », in Jean-Christophe ATTIAS, *Messianismes. Variations sur une figure juive*, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 31-58.

- RABAU Sophie, *L'intertextualité*, « GF Corpus Lettres 3059 », GF Flammarion, 2002.
- RAMBAM, *Michné Tora*, lois des rebelles chapitre 6, loi 1.
Cf. http://www.akadem.org/medias/documents/2_respect-filial.pdf
- RAVASI Gianfranco, *Il libro della Genesi (1-11)*, t.1, Roma, Città Nuova, 2001.
—, *Il libro della Genesi (12-50)*, Roma, Città Nuova, 2001.
—, *Il libro dei salmi*, t.1, Roma, Città Nuova, 2001.
—, *Il libro dei Salmi. Commento e Attualizzazione*, vol. 1-3, « Lettura pastorale della Bibbia, 12, 14, 17 », Bologna, Ed. Dehoniane (EDB), 1981, 1983, 1984.
- RAUSKY Franklin, *Beaalote'ha: le monopole du divin*,
http://www.akadem.org/sommaire/paracha/5773/paracha/beaalote-ha-le-monopole-du-divin-06-05-2013-52460_4449.php
- RENAUD Bernard, *L'alliance, un mystère de miséricorde. Une lecture de Exode 32-34*, « Lectio divina 169 », Paris, Cerf, 1998.
—, « La célébration du nom : le psaume 8 », in « *Proche est ton Nom* ». *De la révélation à l'invocation du Nom de Dieu*, « Lire la Bible, 149 », Paris, Cerf, 2007, p. 124-132.
—, « La formation de Ex 19-40, quelques points de repère », in Pierre HAUDEBERT (éd.), *Le Pentateuque, débats et recherches*, « Lectio divina 151 », Paris, Cerf, 1992, p. 101-133.
—, *La Théophanie du Sinai : Ex 19-14, Exégèse et Théologie*, « Cahiers de la Revue Biblique 30 », Paris, Gabalda, 1991.
- REYMOND Philippe, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament*, Supplements to Vetus Testamentum, 6, Leiden, Brill, 1958.
- RIESENFELD Harald, *Jésus Transfiguré. L'arrière-plan du récit évangélique de la transfiguration de Notre-Seigneur*, Lund, 1947.
- ROBERT A., « Les attaches littéraires bibliques de Prov. I-IX », *Revue Biblique*, 1934, vol. 43, p. 42-68 et p. 172-204 ; 1935, vol. 44, p. 344-365 et p. 502-525.
- RÖMER Thomas, « Joseph approche, source du cycle, corpus, unité », in O. ABEL et F. SMITH (éd.), *Le Livre de traverse*, Paris, Cerf, 1992, p.73-85.
—, *Les cornes de Moïse. Faire entrer la Bible dans l'histoire*, Collège de France/Fayard, 2009, p. 16-20.
—, *Moïse : "lui que Yahvé a connu face à face"*, « Découvertes Gallimard. Religions », Paris, Gallimard, 2002.
—, « Origine des messianismes juif et chrétien. Transformation de l'idéologie royale dans le judaïsme ancien », in Jean-Christophe ATTIAS, *Messianismes. Variations sur une figure juive*, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 13-29.
—, « Recherche actuelle sur le cycle d'Abraham », in Andrée WENIN, *Studies in the book of Genesis, littérature, redaction and history*, BETL, Leuven University Press, 2001, p. 179-211.
- ROUILLARD Hedwige, *La Péricope de Balaam (Nombres 22-24). la prose et les « oracles »*, « Études bibliques Nouvelle Série 4 », Gabalda 1985.
- SABOURIN Léopold, *Le livre des Psaumes traduit et interprété*, « Recherches, nouvelle série 18 », Cerf, Bellarmin, 1988.

- SCHENKER Adrian, « Le tribunal des femmes et un vol légitime, Gn 31,1-5 et Ex 21,7-11 », in Jean-Daniel MACCHI, Thomas RÖMER éd., *Jacob, commentaire à plusieurs voix de Gen 25-36*, Mélanges offerts à Albert DE PURY, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 137-143.
- SCHERRER Thierry, *Nous avons contemplé sa gloire*, Parole et Silence, 2003.
- , « Note préliminaire : *Les emplois de doxa et de ses équivalents latins dans l'Avdarsus Haereses* », *La gloire de Dieu dans l'œuvre de Saint Irénée*, « Tesi Gregoriana, Serie Teologia 31 », Roma, Ed. Pontificia Università Gregoriana, 1997, p. 5-12.
- SCHNACKENBURG Rudolf, *Il vangelo di Giovanni*, vol III, Brescia, Paideia Editrice, 1981, p. 267-323.
- SCHWARTZ Tamar, *Vayakel-Pekoudei: Une paracha répétitive?* Cf. www.akadem.org/sommaire/paracha/5769/-dans-les-mots-5769/vayakel-pekoudei-une-paracha-repetitive-12-03-2009-7644_4312.php
- SED-RAJNA Gabrielle, « Shekina, mystique juive », in *Encyclopédie Universalis*, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/shekina-mystique-juive/>
- SEGALLA Giuseppe, *La preghiera di Gesù al Padre (Giov. 17). Un addio missionario*, Brescia, Paideia ed., 1983, p. 56-57; 61-63, p. 99-104.
- SESSBOUE Daniel, « Exode et Apocalypse », *Cahiers Evangile* 11, 1975, p. 35-39.
- SEVERINO Emanuele, *La Gloria, ἄσσα οὐκ ἔλπονται : risoluzione di « Destino della necessità »*, « Biblioteca filosofica 20 », Milano, Adelphi edizioni, 2001.
- SIEVERS Joseph, « “Dove due o tre...” Il concetto rabbinico di “Shekhinah” e Matteo 18,20 », *Nuova Umanità, Rivista bimestrale di cultura*, Roma, 1982/20, p. 56-71.
- SKA Jean-Louis, *Introduction à la lecture du Pentateuque*, « Le livre et le rouleau 5 », Bruxelles, Lessius, 2000.
- , « La scoperta del disegno di Dio nella storia di Giuseppe », in *Il libro sigillato e il libro aperto*, Bologna, EDB, 2005, p. 299-313.
- , « Le livre de l'Exode. Questions fondamentales et questions ouvertes », *Nouvelle Revue Théologique*, 133 (2011), p. 353-373.
- , *Le passage de la mer, Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31*, « Analecta biblica 109 », Rome, Biblical Institut Press, 1986.
- , « L'Esodo, il Nome di Dio e la storia di Israele », in *Il Libro Sigillato e il Libro Aperto*, Brescia, EDB, 2005, p. 315-330.
- , « Les plaies d'Égypte dans le récit sacerdotal (P^s) », *Biblica*, 1970/60, p. 23-35.
- SONNET Jean-Pierre, *L'alleanza della lettura, questioni di poetica narrativa nella Bibbia ebraica*, Roma, GBP, 2011.
- , « Le Sinaï dans l'événement de sa lecture », *NRT* 111 (1989), p. 321-344.
- SPICQ Ceslas, *L'épître aux Hébreux*, « Sources bibliques », Paris, Gabalda, 1977.
- STAROBINSKI-SAFRAN Esther, « La *Chekhina*, figure du féminin », *Quand les femmes lisent la Bible, Par-dès*, 2/2007 (N° 43), p. 141-149.
- THAYSE André, « Le départ de Jacob pour Canaan », in *La Genèse autrement, rêves, roueries... et réconciliation*, Paris, l'Harmattan, 2007, p. 137-156.
- TURIOT Cécile, « Lectures figuratives de la Bible », *Cahiers Évangile* 139, Paris, Cerf, 2007.

- TOURNAY Raymond Jacques, *Voir et entendre Dieu avec les Psaumes ou la liturgie prophétique du second Temple à Jérusalem*, « Cahiers de la revue Biblique, 24 », Paris, Gabalda, 1988.
- , « Le cantique d'Anne, I Samuel II.1-10 », *Mélanges Dominique Barthélemy*, « OBO 38 », Fribourg Suisse, 1981, p. 553-576.
- TENGSTRÖM Sven, « Les visions prophétiques du trône de Dieu et leur arrière-plan dans l'Ancien Testament », in Marc PHILONENKO, *Le Trône de Dieu*, « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 69 », Tübingen, J.C.B. Mohr, 1993, p. 28-99.
- TRIGANO Smuel (éd.), « Controverse sur la Bible », *Pardès* 2011/2 (N° 50).
- , « D'où vient la Torah ? Culture et révélation », *Pardès* 2012/1 (N° 51).
- , « Quand Pharaon dit non à Dieu », *Sortir d'Égypte, Pardès*, 2009/2 (N° 46), p. 23-36.
- , *Ki tissa: un nouveau rapport à l'infini* : conférence disponible sur :
www.akadem.org/sommaire/paracha/5772/paracha/ki-tissa-un-nouveau-rapport-a-l-infini-24-09-2011-27102_4330.php
- UEHLINGER Christoph, « Genèse 37-50 ; le "roman de Joseph" », dans Th. RÖMER, J.-D. MACCHI, C. NIHAN (éds), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 157-172.
- VAN CANGH Jean-Marie, « Trois rencontres de Dieu dans l'Ancien Testament », in *Les sources judaïques du Nouveau Testament*, Louvain, University Press, 2008, p. 277-293.
- VANEL Jean, *Le livre de Sara*, « Lire la Bible 67 », Paris, Cerf, 1984, p. 65-68.
- VANHOOMISSEN Guy, *En commençant par Moïse, de l'Égypte à la Terre promise*, « Ecritures 7 », Bruxelles, Lumen Vitae, 2002.
- VANHOYE Albert, *Gesù Cristo, il Mediatore nella lettera agli Ebrei*, « Commenti e studi biblici », Cittadella Editrice, Assise, 2007.
- VERMEYLEN Jacques, « Théophanie, Purification et Liturgie. À propos de Ex 19,10-25 », in Raymond KUNTZMANN, *Ce Dieu qui vient, Études sur l'Ancien et le Nouveau Testament offertes au Professeur Bernard Renaud*, « Lectio Divina 159 », Paris, Cerf, 1995, p. 112-130.
- VESCO Jean-Luc, « L'appel à la justice dans les Psaumes », *Psaumes : Cris d'hommes et voix de Dieu*, La Thune, Marseille, 2002, p. 11-19.
- , « L'approche canonique du psautier », *RT XCII* (1992), p. 482-502.
- , *Le Psautier de David*, t. 1, « Lectio divina 210 », Paris, Cerf, 2006.
- , *Le psautier de David*, t. 2, « Lectio Divina, 211 », Paris, Cerf, 2006.
- , *Le Psautier de Jésus, les citations des Psaumes dans le Nouveau Testament*, 2 vol. « Lectio Divina 250-251 », Paris, Cerf, 2012.
- VOGELS Walter, *Abraham et sa légende*, « Lire la Bible 110 », Paris, Cerf, 1996, pp.125-139.
- VON RAD Gerhard, *La Genèse*, Genève, Labor et Fides, 1968.
- WÉNIN André, « La théophanie du Sinaï, structures littéraires et narration en Exode 19,10-20,21 », in Marc VERVENNE (éd.), *Studies in the book of Exodus*, Louvain, University Press, 1996, p. 471-480.
- , « Le décalogue. Approche contextuelle, théologie et anthropologie », in Camille FOCANT, *La Loi dans l'Un et l'Autre Testament*, « Lectio divina 168 », Paris, Cerf, 1997, p. 9-43.
- , *Joseph ou l'invention de la fraternité (Genèse 37-50)*, « Le livre et le rouleau 21 », Bruxelles, Lessius, 2005.

- , « L'histoire de Joseph (Genèse 37-50) », *Cahiers Évangile* 130, Paris, Cerf, 2004.
- , *L'homme biblique. Lectures dans le premier Testament*, 2^{ème} éd., Paris, Cerf, 2004.
- , « Naître à la liberté et à la vie : le passage de la Mer (Ex 14), in *L'homme biblique. Lectures dans le premier Testament*, 2^{ème} éd., Paris, Cerf, 2004, p. 83-107.
- WÉNIN André, FOCANT Camille, GERMAIN Sylvie, *Vives femmes de la Bible*, « Le livre et le rouleau 29 », Bruxelles, Lessius, 2007.
- WIENER C., « Le livre de l'Exode », *Cahiers Évangile* 54, Paris, Cerf, 1985.
- WILLIS John T., «The Song of Hannah and Psalm 113», *Catholic Biblical Quarterly*, (1973) vol.35, p.139-154.
- ZENGER Erich, « Le thème de la "sortie d'Égypte" et la naissance du Pentateuque », in Albert DE PURY, Thomas RÖMER (éd.), *Le Pentateuque en question*, « Le Monde de la Bible 19 », Genève, Labor et Fides, 2002, p. 301-331.
- ZEVINI Giorgio, *Il Vangelo secondo Giovanni*, vol 2, « Commenti spirituali del Nuovo Testamento », Roma, Città Nuova, 1987.
- ZUMSTEIN Jean, « Intratextualité et intertextualité dans la littérature johannique », in *Écritures et Réécritures. La reprise interprétrice des traditions fondatrices par la littérature biblique et extrabiblique*, Cinquième colloque international du RRENAB, Universités de Genève et Lausanne, 10-12 juin 2010, « BETL 248 », Leuven, Peeters, 2012, p. 331-344.
- , *L'évangile selon Saint-Jean (13-21)*, « Commentaires du NT IVb », Genève, Labor et Fides, 2007.
- , « L'adieu de Jésus aux siens », in Emmanuelle STEFFEK, Yvan BOURQUIN (éd.), *Raconter, interpréter, annoncer. Parcours de Nouveau Testament. Mélanges offerts à Daniel Marguerat*, « Le Monde de la Bible 47 », Genève, Labor et Fides, 2003, p. 207-222.