
HENOCH

STUDI STORICOFILOLOGICI
SULL'EBRAISMO

BIBLIOTECA PAUL KAHLE
UNIVERSITÀ DI TORINO

HISTORICAL AND PHILOLOGICAL
STUDIES ON JUDAISM

PAUL KAHLE LIBRARY
UNIVERSITY OF TURIN

Henoch, XXII, 1 - giugno 2000

Articoli / Articles

B. Gosse, <i>L'influence du livre du prophète Isaïe (yš'yhw) sur la présentation du "salut (yšw'h)" par les cantiques et récits bibliques, et la chute de Jérusalem comme archétype des catastrophes des origines</i>	3
N. Na'aman, <i>Royal Vassals or Governors? On the Status of Sheshbazzar and Zerubbabel in the Persian Empire</i>	35
A.A. Orlov, <i>Secrets of Creation in 2 (Slavonic) Enoch</i>	45
O. Andrei, <i>Cronografia giudaica, cronografia cristiana. Un itinerario di lettura</i>	63
G. Steindler Moscati, <i>From Collective Memory to Self-Definition. Biblical Images in Israeli Women's Poetry</i>	87
Libri / Reviews	101
Pubblicazioni ricevute / Publications received	127



SILVIO ZAMORANI EDITORE

L'INFLUENCE DU LIVRE DU PROPHÈTE ISAÏE (YŠ'YHW) SUR LA PRÉSENTATION DU "SALUT (YŠW'H)" PAR LES CANTIQUES ET RÉCITS BIBLIQUES, ET LA CHUTE DE JÉRUSALEM COMME ARCHÉTYPE DES CATASTROPHES DES ORIGINES

Bernard Gosse, Antony, France

I. La question du salut dans les récits et cantiques bibliques.

1. Le "salut (yšw'h)" dans le livre d'Isaïe (yš'yhw) et en Ex 15.

a. Le prophète Isaïe, le livre d'Isaïe et l'expérience du salut liée à la chute de Babylone et au retour de l'exil.

Dans le livre d'Isaïe, le nom du prophète *yš'yhw* apparaît en: Is 1,1; 2,1; 7,3; 13,1; 20,2.3; 37,2.5.6.21; 38,1.4.21; 39,3.5.8. Ce nom situé en tête du texte dès le titre d'Is 1,1 est construit sur la racine *yš'* (sauver), à laquelle est jointe un élément théophore, et porte comme signification potentielle: "Yahvé mon salut".¹ Il est donc compréhensible que l'on ait pu faire jouer un rôle important à la notion de salut dans la rédaction d'ensemble du livre.² Sur l'expérimentation originelle de ce salut, il faut particulièrement relever les trois mentions du nom du prophète dans les trois titres d'Is 1,1; 2,1 et 13,1.³

¹ Voir E. Jacob, *Isaïe 1-12*, Genève 1987, 40-41: "Le nom du prophète est formé de la racine *yāša'*, sauver, et de l'élément théophore et peut signifier soit "YHWH sauve", soit "Salut de YHWH", selon que l'on voit dans *yāša'* un verbe ou un substantif dans cette dernière interprétation, le véritable nom devrait être *yāš'iyāhū*, ce qui est suggéré par 1 Ch 2,31; 4,20; 5,24 où l'élément théophore a disparu. La préférence donnée au substantif plutôt qu'au verbe est appuyée par le fait que le verbe *yāša'* ne s'emploie qu'au hiphil...". H. Wildberger, *Jesaja 1-12*, Neukirchen 1972: "mag die Namensform *yš'yhw* 'Jahwe ist meine Hilfe' voraussetzen."

² B. Gosse, *Isaïe 56-59, le livre d'Isaïe et la mémoire du prophète Isaïe*, Hcn 19 (1997) 267-281. Voir le rôle important joué par le binôme *yšw'h šdqh* dans la rédaction d'ensemble du livre à commencer par Is 56,1.

³ M.A. Sweeney, *Isaiah 1-4 and the Post-Exilic Understanding of the Isaianic Tradition*, Berlin New York 1988, 27: "This leaves three superscriptions to consider as basic structural markers in the

Nous trouvons en Is 1,1: "Vision (*hzw*n) d'Isaïe (*yš' yhw*), fils d'Amoç, qu'il vit (*hzh*) au sujet de Juda et de Jérusalem, au temps d'Ozias, de Yotam d'Achaz et d'Ezéchias, rois de Juda."

Le terme *hzw*n n'apparaît par ailleurs dans le livre d'Isaïe qu'en Is 29,7, dans un sens plutôt négatif. Mais en Is 1,1 il doit s'agir d'un alignement⁴ sur l'usage du verbe *hzh*: Is 1,1; 2,1; 13,1; 26,11; 30,10.10; 33,17.20; 48,6; 57,8. Ainsi le verbe *hzh* apparaît comme le nom du prophète dans les trois titres d'Is 1,1; 2,1 et 13,1,⁵ ce qui souligne encore la relation qui existe entre ces trois versets. Par ailleurs, les autres attestations du verbe *hzh* relèvent de la deuxième partie du livre (Is 40-66), ou d'éléments rédactionnels ultérieurs de la première partie, cf. 26,11; 33,17.20, pour ne pas aborder le cas de 30,10.

Le thème de la "vision" en Is 1,1 doit permettre de suggérer une ouverture à l'ensemble du matériel recueilli dans le livre d'Isaïe, au-delà de la période historique du ministère du prophète, période définie par la mention des règnes des quatre rois Ozias, Yotam, Achaz et Ezéchias. Cette ouverture aux événements ultérieurs, auxquels se réfèrent le livre d'Isaïe, apparaît d'autant mieux quand on met en perspective les titres d'Is 1,1; 2,1 et 13,1.

Nous trouvons en Is 2,1: "Vision (*hdbr šr hzh*) d'Isaïe, fils d'Amoç, au sujet de Juda et de Jérusalem." On retrouve une formulation semblable à celle d'Is 1,1, avec l'usage du verbe *hzh* et la mention de Juda et de Jérusalem⁶ qui se comprend bien dans la perspective du retour de l'exil, alors que le titre passe sous silence le royaume du nord. Par rapport à Is 1,1, les références aux rois sous lesquels a prophétisé Isaïe ont disparu, ce qui souligne encore l'ouverture aux périodes ultérieures de l'histoire.

Ces perspectives apparaissent du reste dès Is 2,2:⁷ "Il arrivera dans la suite des jours (*b'hryt hymym*), que la montagne de la maison de Yahvé sera établie en tête des montagnes et s'élèvera au dessus des collines. Alors toutes les nations afflueront (*nhrw*) vers elle."

Dans la Bible le verbe *nhr* se rencontre en: Ps 34,6; Is 2,2; 60,5; Jr 31,12; 51,44; Mi 4,1. L'affluence des nations à Jérusalem, cf. Is 2,2; Mi 4,1; Is 60,5, est à comprendre comme une image postexilique opérant un retournement en référence au thème de l'affluence des exilés des différentes nations à Babylone. Nous trou-

book of Isaiah: 1,1; 2,1 and 13,1."

⁴ J. Vermeylen, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique. Isaïe I-XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël*, Paris 1977, 41: "L'emploi du mot *hāzôn* à la place de *dābār* pourrait trahir un essai d'harmonisation secondaire avec le verbe *hāzah*."

⁵ Sur ce point voir encore J. Vermeylen, 38.

⁶ J. Vermeylen, 37-38: " 'Juda et Jérusalem' dans cet ordre trahissent l'origine post-isaïenne du verset", et note 1: "Isaïe parlera toujours de 'Jérusalem et Juda' (III,1,8; V,3; XXII,21); ce n'est qu'à partir de l'exil que l'ordre inverse est attesté."

⁷ Sur l'influence des rédacteurs de l'ensemble du livre d'Isaïe sur Mi 4,1-5 et Is 2,1-5 en réponse à Mi 3,9-12, cf. B. Gosse, *Michée 4,1-5, Isaïe 2,1-5 et les rédacteurs finaux du livre d'Isaïe*, ZAW 105 (1993) 98-102.

vons en Ps 137,1: "Au bord des fleuves (*nhrwt*) de Babylone nous étions assis et nous pleurions, nous souvenant de Sion". L'image fondamentale est bien entendu celle des fleuves de Babylone. Mais la chute de Babylone permet d'inverser le sens de l'écoulement des exilés, cf. Jr 51,44: "Je visiterai Bel dans Babylone et lui retirerai de la bouche ce qu'il a englouti. Vers lui n'afflueront (*wl' ynhrw*) plus les nations désormais. Et même le rempart de Babylone tombera". En conséquence en prémices des nations, les exilés pourront affluer à Sion, cf. Jr 31,12: "Ils viendront, criant de joie, sur la hauteur de Sion, ils afflueront (*wnhrw*) vers les biens de Yahvé: le blé, le vin nouveau et l'huile, les brebis et les boeufs; ils seront comme un jardin bien arrosé, ils ne languiront plus". En Is 2,2 la perspective de la fin de l'exil est du reste supposée par l'expression *b'hryt hymym* qui renvoie à Jr 23,20; 30,24; 48,47: 49,39. La "suite des jours" dont il est question en Jr 23,20 et 30,24, se réalise avec le retour des captifs d'Elam mentionnée en Jr 49,39, présage de la victoire des perses sur Babylone, ce qui permettra le retour d'exil des différentes nations, les Judéens bien entendu, mais aussi par exemple Moab, cf. Jr 48,47.⁸

La perspective postexilique d'Is 2,2-5 est encore soulignée par Is 2,5: "Maison de Jacob, allons, marchons à la lumière (*b'wr*) de Yahvé". Or nous avons déjà relevé l'importance du thème de l'attente de la venue de la lumière dans le livre d'Isaïe, attente qui se trouve accomplie en Is 60,1ss.⁹

Nous venons de voir que l'affluence (verbe *nhr* en Is 2,2) des nations à Jérusalem, en lien avec la venue de la lumière (substantif *'wr* en Is 2,2, cf. verbe *'wr* en Is 60,1) est la conséquence du retour d'exil permis par la chute de Babylone.

Or ce dernier point correspond tout à fait à la perspective du troisième titre de la série Is 1,1; 2,1 et 13,1. Nous trouvons en effet en Is 13,1: "Oracle sur Babylone, vu (*hzh*) par Isaïe, fils d'Amoç". Ce titre est à comprendre dans le cadre du livre d'Isaïe dans son ensemble, livre qui inclut la perspective de la chute de Babylone et le retour d'exil.¹⁰ C'est du reste en fonction de cette visée vers une période ultérieure qu'il faut comprendre l'usage du verbe *hzh*, cf. Is 48,3.6: "3 Les choses anciennes, depuis longtemps je les avais annoncées, elles étaient sorties de ma bouche, je les avais proclamées; et soudain j'ai agi, elles sont arrivées... 6 Tu as entendu et vu (*hzh*) tout cela, et vous, ne l'annoncerez-vous pas? Je t'ai fait connaître dès maintenant des choses nouvelles, secrètes et inconnues de toi".

b. *Le rôle du terme yšw'h dans la rédaction d'ensemble du livre d'Isaïe.*

Dans le livre d'Isaïe le terme *yšw'h* apparaît en Is 12,2.2.3; 25,9; 26,1.18; 33,2.6; 49,6.8; 51,6.8; 52,7.10; 56,1; 59,11.17; 60,18; 62,1.

⁸ Voir B. Gosse, *Le rôle de Jérémie 30,24 dans la rédaction du livre de Jérémie*, BZ 39 (1995) 91-96. B. Gosse, *Structuration des grands ensembles bibliques et intertextualité à l'époque perse*, Berlin - New York 1997, 51-57.

⁹ B. Gosse, *Isaiah 8.23b and the three great parts of the book of Isaiah*, JSOT 70 (1996) 57-62.

¹⁰ B. Gosse, *Isaïe 13,1-14,23 dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations*, Freiburg/Schweiz - Göttingen 1988.

Les attestations les plus caractéristiques dans le cadre de la synthèse d'ensemble du livre d'Isaïe en *mšpṭ ṣdqh l yšw'h ṣdqh*, sont bien entendu celles où l'on retrouve de manière stricte le binôme *yšw'h ṣdqh*, c'est à dire en Is 51,6.8; 56,1; 59,17; 62,1 (*yšw'h* et *ṣdq* plus *h* possessif dans ce dernier cas).

La clé de la rédaction d'ensemble du livre se trouve en Is 56,1, où nous trouvons le double parallélisme *mšpṭ ṣdqh l yšw'h ṣdqh*, cf. Is 56,1: *kh 'mr yhw'h šmrw mšpṭ w'sh ṣdqh ky qrwbh yšw'ty lbw' wšdqty lhglwt*. Le binôme d'Is 56,1 *yšw'ty ṣdqty* (*y* = Yahvé) correspond à l'espérance de la deuxième partie du livre, en rapport aux perspectives du retour d'exil, alors que le binôme *ṣdqh mšpṭ* renvoie à l'attente de la première partie du livre en rapport à la dynastie davidique, cf. particulièrement Is 11,1-5. Les deux binômes se retrouvent dans la synthèse d'Is 56-59. Finalement, malgré l'échec de l'établissement du droit (*mšpṭ ṣdqh*), le salut (*yšw'h ṣdqh*) finit par triompher dans la troisième partie du livre.

En ce qui concerne le couple *yšw'h ṣdqh* d'Is 51,6.8, il a pour but d'intégrer la deuxième partie du livre d'Isaïe dans la perspective de la rédaction d'ensemble du livre, même si en fait, la rédaction d'ensemble s'appuie sur l'espérance de salut de la deuxième partie du livre, en rapport à la chute de Babylone, d'où la possibilité du retour d'exil. Nous trouvons en Is 51,6*: *wyšw'ty l'wlm thyh wšdqty l' tḥt*, et en Is 51,8*: *wšdqty l'wlm thyh wyšw'ty ldwr dwrym*. Mais au-delà de ces expressions qui reprennent le parallèle *yšw'h ṣdqh* dans la perspective de la rédaction d'ensemble du livre, la perspective de "salut" (racine *yš'*) est en fait particulièrement présente dans la seconde partie du livre d'Isaïe. Le terme *yšw'h* se rencontre encore en Is 49,6.8; 52,7.10. Quant au terme *tšw'h* qui n'apparaît dans le livre d'Isaïe qu'en Is 45,17 et 46,13.13, son usage est particulièrement caractéristique. Cf. Is 45,17: "Israël sera sauvé (*nus'*) par Yahvé, sauvé (*tšw'v*) pour toujours, vous ne serez ni honteux ni humiliés, pour toujours et à jamais", et 46,13: "J'ai fait venir ma justice (*ṣdqty*), elle n'est pas loin, mon salut (*wšw'ty*) ne tardera pas. Je mettrai en Sion le salut (*tšw'h*), je donnerai à Israël ma gloire". Quant au substantif *yš'* et au verbe *yš'* ils apparaissent largement dans la deuxième partie du livre, et également de manière tout à fait compréhensible dans la troisième partie, mais aussi dans les rédactions ultérieures de la première partie. On peut relever:

yš' (substantif): Is 17,10; 45,8; 51,5; 61,10; 62,11.

yš' (verbe): Is 19,20; 25,9; 30,15; 33,22; 35,4; 37,20.35; 38,20; 43,3.11.12; 45,15.17.20.21.22; 46,7; 47,13.15; 49,25.26; 59,1.16; 60,16; 63,1.5.8.9; 64,4.

Nous voyons donc que la racine *yš'* n'apparaît pas en Is 1-11, si l'on met à part le nom du prophète *yšw'hw*. L'espérance du salut relève d'abord des deuxième et troisième parties du livre, mais elle a été intégrée dans la première partie au sens large (Is 1-39), cf. surtout *yšw'h* en Is 12,2.2.3; 25,9; 26,1.18; 33,2.6. Le cas d'Is 12 sur lequel nous reviendrons est le plus intéressant, car c'est lui qui établit de manière insistante et avec la plus grande proximité un lien entre le "salut" (*yšw'h*),

et le nom du prophète Isaïe (*yš' yhw*) dont il est question en Is 1-11.¹¹

En ce qui concerne la synthèse d'Is 56-59, le *yšw'h* d'Is 59,11 souligne le double échec du programme d'Is 56,1, quant au droit (*mšpt*) et au salut (*yšw'h*), cf. Is 59,11*: "nous attendons le jugement (*lmšpt*), et rien! le salut (*lyšw'h*), et il demeure loin de nous".

Après Is 51,6.8 et 56,1, on retrouve le binôme *yšw'h šdqh* de manière stricte en Is 59,17, dans le cadre de la description d'une nouvelle intervention de Yahvé en Is 59,15b-20. Cette intervention divine, présentée dans la continuité de celle qui a permis le retour de l'exil, doit permettre de faire triompher malgré tout la justice et le salut divin. Cf. Is 59,17a: *wylbš šdqh kšryn wkw b' yšw'h br šw*.

Après cette nouvelle intervention divine en faveur de la justice et du salut, le triomphe peut alors être proclamée en Is 62,1b: '*d yš' kngh šdqh wysw' th klpyd yb r*'. Il faut rappeler que ce triomphe du salut et de la justice est étroitement lié à celui de la venue de la lumière, comme le souligne l'usage de *ngh* en Is 62,1.¹²

Toujours est-il que la rédaction d'ensemble du livre d'Isaïe s'est appuyée sur les perspectives de salut de la deuxième partie du livre (Is 40-55), en rapport à la chute de Babylone et à la possibilité de retour d'exil, pour organiser l'ensemble de la rédaction du livre en relation à la question du salut (*yšw'h*) à rapprocher du nom du prophète *yš' yhw*.

En Is 56-59, il apparaît que ces perspectives de salut se trouvent mises en échec au retour effectif de l'exil, par des problèmes à l'intérieur même de la communauté. En conséquence, une nouvelle intervention divine est envisagée en Is 59,15b-20. Mais dans le livre d'Isaïe, au-delà des interventions divines du retour de l'exil et de celle d'Is 59,15b-20, d'autres interventions divines en vue du "salut" ont été mises en perspectives, avant que cette relecture de l'histoire biblique ne s'étende à d'autres livres bibliques.

c. *Les perspectives de salut (yšw'h) en Is 11,16-12,3, en référence à la rédaction d'ensemble du livre d'Isaïe, et le salut en Ex 15.*

En dehors d'Is 40-66, il faut relever que le terme *yšw'h* apparaît trois fois en Is 12,2.2.3. Cette insistance rattache ce passage à la rédaction d'ensemble du livre d'Isaïe.¹³ Le chapitre 12 est introduit par Is 11,16: "Et il y aura un chemin (*mslh*) pour le reste (*šr*) de son peuple, ce qui restera d'Assur, comme il y en eut un pour

¹¹ A.L.H.M. Van Wieringen, *Isaias 12,1-6. A Domain and Communication Analysis*, in: J. Van Ruiten - M. Vervenne, *Studies in the Book of Isaiah. Festschrift Willem A.M. Beuken*, Leuven 1997, 167: "The prophet Isaiah is identifiable by the use of the root *yš'*, which occurs in his name *yš' yhw* and forms the noun *yšw'h* in the verses 2a.e as well."

¹² *ngh*: Is 4,5; 50,10; 60,3.19; 62,1; et verbe *ngh*: Is 9,1; 13,10. Sur le rôle joué par Is 9,1 dans l'attente de la lumière, cf. note 9. Sur Is 4,5, cf. B. Gosse, *Isaïe 4,2-6 dans la rédaction du livre d'Isaïe*, RHPH 73 (1993) 131-135.

¹³ S. McEvenue, *Who Was Second Isaiah?*, in: J. Van Ruiten - M. Vervenne, *Studies...*, 222: "Thus chapter 12 may be understood as an edited hymnic unit which evokes the whole message and hermeneutic of the interpreted Isaiah."

Israël, quand il monta du pays d'Egypte." Le cantique d'Is 12 apparaît comme une célébration de cet événement de salut (*yšw'h*). Or en Is 7,3 nous retrouvons les deux termes *š'r* et *mslh*,¹⁴ et nous avons la mention du nom du prophète *yš'yhw*. Ce verset a pu apparaître comme une promesse du salut à venir, cf. Is 7,3: "Et Yahvé dit à Isaïe (*yš'yhw* = Yahvé mon salut): Sors au devant d'Achaz, toi et Shéar-Yashub (*š'r yšwb* = un reste reviendra) ton fils, vers l'extrémité du canal de la piscine supérieure, vers le chemin (*mslt*) du champ du foulon". Is 11,16 et Is 12 se situent dans la perspective du retour d'un reste (*š'r*), grâce au salut (*yš'*) de Yahvé. Ce dernier qui accompagnait Isaïe sur le chemin (*mslh*) est aussi celui qui accompagnera son peuple sur le chemin du retour, cf. Is 40,3: "Une voix crie: 'Dans le désert, frayez le chemin de Yahvé; dans la steppe, aplanissez une route (*mslh*) pour notre Dieu".¹⁵

Le parallèle établi par Is 11,16 entre le retour d'exil et la sortie d'Egypte apparaît encore en Is 12,2, où est marqué de plus un lien manifeste avec Ex 15. La célébration des deux événements se trouve ainsi rapprochée, ce phénomène concernant à la fois le livre d'Isaïe et celui de l'Exode. Nous trouvons donc en Is 12,2: *hnh 'l yšw 'ty 'bth wl' 'phd ky 'zy wzmrt yh yhw' wyhy ly lyšw 'h*.

On retrouve le terme *yšw 'h* en rapport à la rédaction d'ensemble du livre, qui renvoie à l'espérance de la fin de l'exil. Mais de plus, la deuxième partie du verset se retrouve par ailleurs de manière pratiquement identique en Ex 15,2a: *'zy wzmrt yh wyhy ly lyšw 'h*.

Cette concordance souligne le parallèle entre le retour d'exil et la sortie d'Egypte, quant à l'espérance du "salut".

Dans l'ensemble Gn-2 Rois, le terme *yšw 'h* apparaît en Gn 49,18; Ex 14,13; 15,2; Dt 32,15; 1 Sam 2,1; 14,45; 2 Sam 10,11; 22,51, et on peut y rattacher 1 Ch 16,23 et 2 Ch 20,17. Or nous allons voir que l'ensemble de ces passages correspondent à une relecture de différents événements, et à leur célébration par un cantique, dans la continuité de l'expérience de salut que constitue le retour d'exil, et également, la sortie d'Egypte célébrée en Ex 15. En dehors du terme *yšw 'h* proprement dit, qui joue le rôle plus caractéristique dans la rédaction d'ensemble du livre d'Isaïe, on peut relever en Gn-2 Rois, *yš'* (substantif): 2 Sam 22,3.36.47; 23,5, cf. 1 Ch 16,35. Or 2 Sam 22 correspond lui aussi à un cantique, qui relève d'une relecture du même type, en rapport cette fois aux événements relatés dans les livres de Samuel, avec célébration du "salut" donné par Yahvé après une victoire militaire.¹⁶ Il faut relever qu'il s'agit de célébrer cette fois plusieurs événements de

¹⁴ *š'r*: Is 7,3; 10,19.20.21.22; 11,11.16; 14,22; 16,14; 17,3; 21,17; 28,5.

mslh: Is 7,3; 11,16; 19,23; 33,8; 36,2; 40,3; 49,11; 59,7; 62,10.

Les deux termes n'apparaissent en commun qu'en Is 7,3 et 11,16.

¹⁵ E. Jacob, 167 (sur Is 11,15-16): "dans les derniers versets, vv. 15-16, l'histoire cède le pas au mythe, ou à l'histoire mythisée qu'était devenue l'exode d'Egypte. Nous avons là des accents deutéro-ésaiens (19,23; 40,3; 49,11; 62,10): le thème de la route est devenu corrélatif de l'histoire, Dieu ne cesse de marcher avec Israël."

¹⁶ Le terme *yšw 'h* apparaît lui en Jug 15,18; 1 Sam 11,9.13; 19,5; 2 Sam 19,3; 23,10.12; 2 R

la vie de David, et que nous avons ici une individualisation du salut, même s'il se rapporte à un "individu" particulier puisqu'il s'agit du Messie (*mšyh*).

Ainsi on peut penser que les cantiques célébrant le salut (*yšw'h*) de Yahvé en Gn-2 Rois, s'inspirent de la célébration du salut que représente le retour de l'exil. Ce point est bien entendu d'abord à vérifier dans le cas d'Ex 15. Or en dehors de l'usage commun de *yšw'h* en Ex 15 et Is 12, terme proche à la fois de la rédaction d'ensemble du livre d'Isaïe en *mšpt šdqh l yšw'h šdqh*, et du nom du prophète *yš'yhw*, d'autres éléments soulignent l'influence première du livre d'Isaïe sur Ex 15.

Ainsi on peut relever que le terme *z* n'apparaît dans le livre de l'Exode qu'en Ex 15,2,13, alors que nous pouvons relever dans le livre d'Isaïe: Is 12,2; 26,1; 45,24; 49,5; 51,9; 52,1; 62,8.

Or dans le deuxième Isaïe la "force" (*z*) de Yahvé est invoquée pour qu'elle mette fin à l'exil, avec de plus le rappel de la sortie d'Égypte, et au-delà le renvoi aux victoires divines sur les monstres du chaos primordial. Nous relevons ainsi en Is 51,9-11: "9 Eveille-toi, éveille-toi! revêts-toi de force (*z*), bras de Yahvé. Eveille-toi comme aux jours d'autrefois, des générations de jadis. N'est-ce pas toi qui as fendu Rahab, transpercé le Dragon? 10 N'est-ce pas toi qui a desséché la mer, les eaux du Grand Abîme? qui a fait du fond de la mer un chemin, pour que passent les rachetés? 11 Ceux que Yahvé a libérés reviendront, ils arriveront à Sion criant de joie, portant avec eux une joie éternelle; la joie et l'allégresse les accompagneront, la douleur et les plaintes cesseront." Dans ce passage invoquant la force (*z*) de Yahvé en vue de l'oeuvre de salut que représente le retour de l'exil, il est également déjà fait allusion à la sortie d'Égypte. De plus, à partir de cette constatation le lien avec Is 12 et au-delà Ex 15, n'est pas pour surprendre vu l'importance prise par Is 51 dans la rédaction d'ensemble du livre Isaïe. Ce point est déjà vrai à propos de l'usage du terme *yšw'h*, mais il faut encore rappeler Is 51,11 = 35,10, et le rôle de lien joué par Is 35 entre les deux grandes parties du livre.

Le rapport étroit entre Ex 15 et Is 12,2 est encore souligné par l'usage du terme *zmrh*: Ex 15,2; Is 12,2; Ps 118,14, sans autre attestation biblique. Or là encore l'origine isaïenne est plus probable car on peut en rapprocher *zmrh*: Is 51,3; Ps 98,5 et Gn 43,11; Ps 71,3; Am 5,23.

Dans le passage précédent nous avons été renvoyés à Is 51,9-11; et cette fois à Is 51,3. Dans ce dernier verset, nous trouvons une allusion à la célébration du nouveau lié au retour de l'exil, cf. Is 51,3: "Oui, Yahvé a pitié de Sion, il a pitié de toutes ses ruines; il va faire de son désert un Eden et de sa steppe un jardin de Yahvé; on y trouvera la joie et l'allégresse (*ššwn wšmh*) l'action de grâces et le son de la musique (*twdh wql zmrh*)." Quant à l'attestation de *zmrh* en Ps 98,5: *zmrw lyhw bknwr bknwr wqwl zmrh*, il faut la mettre en relation avec Ps 98,2: *hwdy' yhw yšw'tw l'yny hgwym glh šdqtw*, ce qui renvoie à l'accomplissement de la promesse divine d'Is 56,1 dans la continuité de l'intervention divine d'Is 59,15b-

5,1; 13,17; cf. 1 Ch 11,14; 19,12; 2 Ch 6,41. Le verbe *yš'* est plus courant.

20, dont le thème est de nouveau développé dans les Ps 93-101.¹⁷

En ce qui concerne les liens entre Is 12,2 et Is 51,3 et au delà la rédaction d'ensemble du livre d'Isaïe, cf. Is 35,10 = 51,11, il faut relever les usages se *ššwn*: Is 12,2; 22,13; 35,10; 51,3.11; 61,3. Il s'agit à chaque fois de célébrer le salut, avec un contre exemple en Is 22,13, où il s'agit de s'étourdir avant la catastrophe. On peut encore noter l'usage du verbe *nḥm* en Is 12,1 et 51,3, et rapprocher le *'wdk* d'Is 12,1 et le *twdh* d'Is 51,3.

Par ailleurs, à propos des relations entre Is 12 et le Ps 98, on peut relever *g'wt*: Ps 17,10; 89,10; 98,1; Is 9,17; 12,5; 26,10; 28,1.3, sans autre occurrence biblique.

Nous voyons donc qu'en Is 12, il s'agit de célébrer le salut, comme en Is 51 (*yšw'h*, cf. Is 12,2.2.3; 51,6.8), et de plus le vocabulaire de la célébration reprend celui d'Is 51,3 et 51,11 = 35,10. Enfin en Is 12 comme en Is 51,9-11 la célébration du retour d'exil est conçue dans la continuité de celle de la sortie d'Égypte, et cela correspond aux relations entre Is 12 et Ex 15.¹⁸

Nous avons vu qu'en Is 12; Is 51 et Ex 15, est célébrée entre autres choses la "force (z)" de Yahvé. Ce point souligne le fait qu'en Is 12 et Ex 15, il s'agit de chanter dans un cantique une victoire militaire attribuée à la force de Yahvé. De ce point de vue il faut encore rapprocher Ex 15 d'Is 42,10-13.

Ainsi nous trouvons en Ex 15,3: *yhwḥ 'yš mlḥmh yhwḥ šmw*, et en Is 42,13a: *yhwḥ kgbwr 'yš k'yš mlḥmwṭ y'yr qn'h*. Dans le premier cas nous relevons l'expression *'yš mlḥmh*, et dans le deuxième *'yš mlḥmwṭ*, ce qui souligne l'aspect de victoire militaire.¹⁹ Quant à la célébration, du salut ainsi obtenu, par un cantique, on peut rapprocher Is 42,10*: *šyrw lyhwḥ šyr ḥdš*, d'Ex 15,1*: *šyrh lyhwḥ ky g'h g'h* et Ex 15,21*: *šyrw lyhwḥ ky g'h g'h*.²⁰ Certes en Is 42,10, il s'agit d'un cantique nouveau (*šyr ḥdš*), ce qui est différent d'Ex 15. Mais justement Is 42,10 laisse ainsi place à un "avant". Celui-ci doit renvoyer en premier lieu à Ex 15, mais encore à bien d'autres cantiques qui ont été introduits dans le récit biblique et qui constituent une relecture de l'oeuvre du "salut" divin, comme nous allons le voir.

d. *Les usages de yšw'h en Is 25,9; 26,1.18; 33,2.6.*

En Is 25-26, est encore célébré un triomphe divin apportant le salut, le tout dans une perspective eschatologique.²¹ En Is 25,6 Yahvé Sabaot prépare un festin

¹⁷ B. Gosse, *Structuration...*, 72-79.

¹⁸ M.A. Sweeney, 19: "The concluding function of this psalm indicates that it employs the Exodus motif in anticipation of the future redemption promised in the preceding chapters of Isaiah."

¹⁹ A. Even Shoshan, 661-662: *'yš mlḥmh*: Ex 15,3 (n° 5); Jos 17,1 (n° 14); Jug 20,17 (n° 17); 1 Sam 16,18 (n° 20); 1 Sam 17,33 (n° 23); 2 Sam 17,8 (n° 26); Is 3,2 (n° 35); Ez 39,20 (n° 47); *'yš mlḥmwṭ*: Is 42,13 (n° 298); 1 Ch 28,3 (n° 301); 2 Sam 8,10 (n° 310); 1 Ch 18,10 (n° 311); (les expressions correspondantes construites sur le pluriel *'nšy*, supposent un collectif qui ne peut s'appliquer à Yahvé).

²⁰ On peut rapprocher l'usage du verbe *g'h* en Ex 15,1.21, de celui du terme *g'wt* en Is 12,5, cf. Ps 98,1.

²¹ J. Vermeulen, 363 (sur Is 25,1-5.9-12 et 26,1-6): "Ces trois sections présentent entre elles des

pour tous les peuples, après avoir notamment triomphé de la mort. Et nous trouvons en Is 25,9: "Et on dira, en ce jour-là: Voyez, c'est notre Dieu en lui nous espérons pour qu'il nous sauve (*wywsy'nw*); c'est Yahvé nous espérons en lui. Exultons, réjouissons-nous du salut (*byšw'tw*) qu'il nous a donné." Les attestations de *yšw'h* en Is 26,1.18 correspondent elles aussi à une célébration d'interventions divines ultérieures dans un contexte eschatologique. Il faut de plus relever à la suite d'Amsler,²² que les "hymnes" d'Is 25,1-5; 26,1-6 et 25,9-10a, permettent à la communauté de participer déjà à la liturgie du règne de Yahvé à venir. Nous verrons en effet que le culte du second Temple, est une manière pour le fidèle postexilique d'expérimenter l'oeuvre de salut de Yahvé à travers l'histoire biblique. C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre le rôle des hymnes bibliques, particulièrement ceux qui ont été introduits dans le récit biblique pour célébrer le salut.

Quant aux attestations de *yšw'h* en Is 33,2.6, elles correspondent à une attente eschatologique dans un contexte cultuel.²³

2. Le "salut (*yšw'h*)" dans les récits et cantiques de Gn-2 Rois et en 1 Ch 16,23 et 2 Ch 20,17.

En Gn-2 Rois le terme *yšw'h* apparaît en Gn 49,18; Ex 14,13; 15,2; Dt 32,15; 1 Sam 2,1; 14,45; 2 Sam 10,11; 22,51, et on retrouve ce terme en 1 Ch 16,23 et 2 Ch 20,17.

En Ex 15 et dans le livre d'Isaïe, particulièrement Is 51 et Is 12, le "salut (*yšw'h*)" est célébré dans un cantique à la suite d'un succès de caractère guerrier, attribué à Yahvé. Plusieurs événements ont été ainsi mis en perspective, de la sortie d'Égypte au retour d'exil, sans oublier la nouvelle intervention divine d'Is 59,15b-20, intervention développée dans les Psaumes 93-101, et les victoires "eschatologiques" d'Is 25-26. En Gn-2 Rois d'autres événements ont été relus comme relevant du salut (*yšw'h*) apporté par Yahvé, et les récits de ces événements se sont vu

caractéristiques communes analogues à celles du chant d'action de grâces XII,1-6; outre l'identité du genre littéraire et de la thématique mise en oeuvre, notons que le vocabulaire est en partie commun à ces différents textes, ainsi qu'à Is., XXIV,14-18a...".

²² S. Amsler, *Des Visions de Zacharie à l'Apocalypse d'Ésaïe 24-27*, in: J. Vermeylen, *The Book of Isaiah. Le livre d'Isaïe*, Leuven 1989, 270: "Par cet usage, il révèle à la communauté des croyants qu'en chantant les cantiques de son répertoire hymnologique elle célèbre déjà la liturgie du règne de YHWH à venir". Voir encore 269: "Les deux cantiques d'actions de grâces sur la chute de la 'cité fortifiée' (25,1-5) et de la 'cité inaccessible' (26,1-6) paraissent, eux, se rapporter à un événement historique récent, où la foi a reconnu le jugement de YHWH", et 269-270: "Car notre visionnaire ne se contente pas de citer ces deux cantiques. Il les inscrit dans sa perspective eschatologique, en plaçant le premier à la suite immédiate de l'évocation du règne glorieux de YHWH sur la montagne de Sion (24,23b), et en munissant le second d'une formule d'introduction qui en fait une pièce d'hymnologie pour le jour qui vient: 'en ce jour-là, on chantera ce cantique au pays de Juda...' (26,1a). C'est aussi en vue de ce jour-là qu'il cite ce bref hymne de 25,9-10a, avec son invitation à la joie du salut".

²³ J. Vermeylen, 430: "L'addition des vv. 2.5-6a expose une lecture de l'oracle isaïen (v.1) à la lumière de l'espérance eschatologique: plongée dans la misère, la communauté juive attend le moment de sa délivrance, qui correspondra à l'anéantissement de ses ennemis".

adjoindre des cantiques, ayant pour but de célébrer le salut ainsi acquis. Nous allons voir que si, dans de nombreux cas, le contexte guerrier initial reste de règle, dans certains cas la perspective de salut a été élargie à d'autres événements. De ce point de vue il faut mentionner ici le livre de Steven Weitzman, *Song and Story in Biblical Narrative*,²⁴ qui relève le rôle de relecture du récit Biblique que constitue le corpus des cantiques. Il souligne qu'il n'est pas possible d'étudier chacun d'entre eux si on ignore ses relations aux autres chants du corpus.

a. *Les attestations de yšw'h dans le Pentateuque.*

- Le terme *yšw'h* en Gn 49,18 et l'influence d'Ex 15.

Dans le cadre des bénédictions de Jacob de Gn 49, nous trouvons en Gn 49,17-18: "17 Que Dan soit un serpent sur le chemin, un céraste sur le sentier, qui mord le cheval (*sws*) au jarret et son cavalier (*rkbw*) tombe à la renverse! 18 En ton salut (*lyšw'tk*) j'espère, ô Yahvé."

La mention du "salut" en Gn 49,18, a pu paraître incompréhensible.²⁵ Mais nous avons noté que les différents cantiques, relevaient du même processus de réinterprétation des récits bibliques, et que l'on devait tenir compte des influences réciproques entre ces divers hymnes. Gn 49 doit donc d'abord être rapproché de 2 Sam 22 ou Dt 32 sur le thème des "dernières paroles" d'un homme illustre, mais encore d'Ex 15 dans le cadre plus général des "cantiques". Or il est possible de mettre en parallèle la mention du "cheval" *sws*, en Gn 49,17 et l'usage du même terme en Ex 15,1.19.21, et de même pour *rkb* (participe poël) en Gn 49,17 et Ex 15,1.21.²⁶ En Gn 49,17-18 et Ex 15, est présentée la défaite du cheval et du cava-

²⁴ S. Weitzman, *Song and Story in Biblical Narrative. The History of a Literary Convention in Ancient Israel*, Bloomington-Indianapolis 1997. L'auteur étudie particulièrement les cas de "combination of story and song". Voir par exemple Ex 14-15 ou Jug 4-5 (p.31). Il relève que dans les deux cas il y a d'abord un récit puis une célébration par un cantique d'une victoire militaire. Mais il note qu'à côté de cet enracinement guerrier le cas de Dt 31-32 se rapporte à un autre genre littéraire. Ici le texte "reflects the last-words literary tradition" (pp. 55-56). Il rapproche le cas de 2 Sam 22 de celui de Dt 32, cf. 2 Sam 23,1 et Dt 33,1 (p. 58). Mais nous verrons que 2 Sam 22, peut être classé dans les deux catégories, puisqu'il célèbre par ailleurs la victoire sur les ennemis.

Toujours est-il que Weitzman considère que finalement les différents cantiques correspondent à une relecture d'ensemble de la Bible pour la rendre plus compatible avec l'imagination de ceux qui commençaient à constituer le corpus des textes, afin de donner plus de dignité à un certain nombre de héros bibliques par rapport à ce que laissait entrevoir les récits. Cf. p. 92: "We will discover that many of the songs into biblical narrative represent this kind of revision, having been inserted into the biblical text to transform the Bible into what it was perceived to be by the scripturalizing imagination of early judaism".

Pour notre part nous nous intéresserons plus spécialement aux cantiques qui ont mis en valeur la question du "salut" dans la continuité d'Is 12 et d'Ex 15 en référence à l'espérance de la fin de l'exil. Nous allons voir qu'il est dommageable d'étudier ces cantiques les uns indépendamment des autres, car ils appartiennent à un même corpus.

²⁵ G. Von Rad, *Genesis*, London 1987⁸, 427 (sur Gn 49,18): "What the inner connection of the short prayer with the saying itself is, no expositor has been able to say. It is perhaps the marginal gloss of a later reader or copyist who was reminded of the saying about the serpent in Ch. 3.14f?".

²⁶ *sws*: Gn 47,17; 49,17; Ex 9,3; 14,9.23; 15,1.19.21.

lier, d'où la mention du salut (*yšw'h*) en Gn 49,18. Voir en Ex 15,1*: *sus wrkbw rmb bym* et la mention du "salut (*yšw'h*)" en Ex 15,2. Ainsi Gn 49 a été rapproché d'Ex 15 et Is 12, même si Gn 49 relève avant tout du genre des "dernières paroles", comme Dt 32 ou 2 Sam 22.

Toujours est-il que Gn 49 et Ex 15 relèvent du même processus de relecture du récit biblique, à travers l'insertion de cantiques. Ces derniers appartiennent à un corpus dont il faut tenir compte en tant que tel.

Le "char (*rkb*)" et le "cheval (*sus*)", sont encore mentionnés en Is 43,17 en référence aux "événements anciens", dans la perspective d'interventions divines qualifiées de "nouvelles". Dans une relecture d'ensemble du récit biblique, concrétisée par les cantiques bibliques, la mention du cavalier et du cheval en Gn 49,17, pouvait donc attirer le thème du "salut", le lien étant déjà établi en Ex 15. Ainsi, même si Gn 49 appartient au genre des "dernières paroles", la mention du "salut (*yšw'h*)" en Gn 49,18 doit se comprendre dans le cadre d'une conception guerrière du salut.

- Le terme *yšw'h* en Ex 14,13 et Ex 15.

Nous trouvons en Ex 14,13: "Moïse dit au peuple: 'Ne craignez pas! Tenez ferme et vous verrez ce que Yahvé va faire pour vous sauver (*wr'w t yšw't yhw'h*) aujourd'hui, car les Egyptiens que vous voyez aujourd'hui vous ne les reverrez plus jamais". Ce verset est bien entendu à rapprocher d'Ex 15 et de la victoire militaire qui y est célébrée comme le salut apporté par Yahvé. Au-delà d'Ex 15, nous pouvons même établir une relation avec Is 52,10b = Ps 98,3b: (*w*)*r'w kl 'psy 'rs t yšw't 'lhyw*. L'espérance de salut d'Ex 14, célébrée en Ex 15, est présentée comme une manifestation en faveur d'Israël qui doit être élargie ultérieurement jusqu'aux extrémités de la terre. Celle-ci dans la perspective de retour d'exil apparaît une fois de plus comme la référence fondamentale. Ce point de vue est également vrai en ce qui concerne le thème de la royauté de Yahvé,²⁷ cf. Ex 15,18 et Is 52,7. Les deux thèmes, celui de la venue du salut, et celui de la proclamation de la royauté de Yahvé sont largement liés.

- Le terme *yšw'h* en Dt 32,15, les dernières paroles de Moïse et Yahvé "Rocher".

Le cantique de Dt 32 comme Gn 49 et 2 Sam 22 est à rapprocher du genre des "dernières paroles" d'un grand personnage. Toujours est-il que nous trouvons en Dt 32,15: "Jacob a mangé, il s'est rassasié, Yeshurûn s'est engraisé et il a regimbé. Tu as engraisé, épaissi, élargi. Il a repoussé le Dieu qui l'avait fait et déshonoré le Rocher, son salut (*swr yš'tw*)". Là encore comme en Gn 49,18, le thème du "salut

rkb (participe poël): Gn 49,17; Ex 15,1.21.

²⁷ J.L. Ska, *Le Passage de la mer. Etude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31*, Rome 1986, 75 (sur Ex 14,13): "La dernière expression, enfin, nous oriente encore dans la même direction. 'Voir le salut de Dieu' – *rā'a 'et-fšuat yhw* – est une tournure qui fait partie du langage hymnique et plus précisément des hymnes à la royauté de YHWH". P. 72 il rapproche également Ex 14,13 de 2 Ch 20,17, or ce dernier verset apparaîtra important quant à la conception du rôle de la liturgie du second Temple, pour permettre aux fidèles de participer à l'expérience de salut.

(*yšw'h*)", bien qu'il apparaisse dans le cadre du genre "dernières paroles" d'un grand personnage, doit être rapproché du thème de la victoire militaire. C'est dans cette ligne qu'il faut interpréter le "Rocher, son salut", qui est rejeté. Cette interprétation du "Rocher" en rapport au "salut-guerrier", apparaît du reste en 2 Sam 22, chapitre qui relève également du genre "dernières paroles", mais qui est introduit de la manière suivante en 2 Sam 22,1: "David adressa à Yahvé les paroles de ce cantique, quand Yahvé l'eut délivré de tous ses ennemis et de la main de Saül." Or de manière particulièrement expressive nous trouvons en 2 Sam 22,47-49: "47 Vive Yahvé, et béni soit mon Rocher (*šwr*)! que soit exalté le Dieu de mon salut (*yš'y*), 48 le Dieu qui me donne les vengeances qui abat sous moi des peuples, 49 qui me soustrait à mes ennemis. Tu m'exaltes par-dessus mes agresseurs, tu me libères de l'homme de violence". Ainsi la mention de *yšw'h* en Dt 32,15, en rapport au "Rocher", est à comprendre une fois de plus dans le cadre de l'espérance en vue de la victoire militaire. En Dt 32,15, c'est le Rocher qui a permis la victoire, qui se trouve rejeté. Sur les liens plus lointains entre Dt 32,15 et la deuxième partie du livre d'Isaïe, lieu de référence de l'espérance du salut, on peut relever que *šwr* et *lwh* apparaissent ensemble²⁸ en Dt 32,15; Is 44,8; Ps 18,32, et *yšrun*, en Dt 32,15; 33,5.26; Is 44,2. Et nous trouvons en Is 44,8: "Ne vous effrayez pas, soyez sans crainte, dès longtemps, ne vous l'ai-je pas annoncé et révélé? Vous êtes mes témoins. Y aurait-il un dieu à part moi? Il n'y a pas de Rocher, je n'en connais pas!". En Dt 32,15, la négation du "Rocher" concerne Yahvé lui-même.

b. *L'usage de yšw'h dans les livres de Samuel, en 1 Sam 2,1; 14,45; 2 Sam 10,11; 22,51.*

- L'usage de *yšw'h* en 2 Sam 22,51.

Nous avons déjà relevé que d'une part 2 Sam 22 pouvait être rapproché des "dernières paroles" de David, mais que d'autre part ce cantique célébrait la victoire de David sur ses ennemis. Même si la racine *nšl* est plus courante dans les livres de Samuel, l'usage de *yšw'h* en 2 Sam 22,51 n'est donc pas pour surprendre dans le cadre d'une relecture des récits bibliques par le corpus des cantiques.²⁹ Nous trouvons en 2 Sam 22,51: "Il magnifie les saluts (*yšw'wt*) de son roi et il agit avec fidélité envers son oint, envers David et sa descendance à jamais". Il faut souligner ici que le "salut" se rapporte à des épisodes guerriers successifs de la vie de David. Le salut est donc plus "individuel", même s'il ne s'agit pas d'un individu quelconque, mais du Messie. De plus ce "salut" est "pluriel" (cf. *yšw'wt*), et concerne divers épisodes de la vie de David. Dans le cadre du Psautier cette individualisation du "salut" apparaît dans de nombreux psaumes, et cela en rapport à divers aspects de l'existence. Comme conséquence d'un double mouvement de relecture dans les

²⁸ Voir S. Carrillo Alday, *El Cántico de Moisés (Dt 32)*, Madrid 1970, 77.

²⁹ Pour plus de détails sur 2 Sam 22, voir B. Gosse, *L'insertion de 2 Sam 22 dans les livres de Samuel, et l'influence en retour sur les titres davidiques du Psautier*, à paraître dans JANES 27 (2000).

livres de Samuel et dans le Psautier, d'une part quelques psaumes pourront être attribués à David si certains de leurs éléments peuvent faire penser à un épisode des livres de Samuel. Mais d'autre part, dans le cadre de la célébration de ce psaume, le fidèle pourra participer à cette expérience de salut, y compris dans le cadre des psaumes attribués à David, en se coulant dans la prière même de David.

En 2 Sam 22 la célébration du salut est encore soulignée par l'usage du substantif *yš'* en 2 Sam 22,3.36.47, cf. 23,5 (pas d'autre attestation en Gn-2 Rois), et le verbe *yš'* en 2 Sam 22,3.3.4.28.42. La caractère guerrier de ce salut apparaît encore nettement en 2 Sam 22,3: "mon Dieu, mon rocher (*šwr*), je m'abrite en lui; mon bouclier, ma corne de salut (*wqrm yš' y*), ma citadelle, mon refuge, mon sauveur (*mš' y*), tu me sauves (*tš' ny*) de la violence."

- L'usage de *yšw'h* en 1 Sam 2,1.

En 1 Sam 2,1-10, le cantique d'Anne qui accompagne le récit de la naissance de Samuel, nous éloigne à la fois de la perspective guerrière, et de celle des "dernières paroles" d'un personnage illustre. Toujours est-il que par cette naissance, la relecture dont témoigne la cantique, a voulu mettre en valeur le "salut" ainsi acquis. On relèvera du reste que la victoire sur les "ennemis", n'est pas un thème absent de 1 Sam 2,1: "Anne pria et dit: 'Mon coeur exulte en Yahvé, ma corne (*qrm*) s'élève en Yahvé, ma bouche est large ouverte contre mes ennemis (*'wyby*), car je me réjouis en ton salut (*byšw'tk*).'" On peut encore relever qu'en 1 Sam 2,2 Dieu est présenté comme "Rocher" (*šwr*), comme en 2 Sam 22,3 où nous trouvons l'expression *qrm yš' y* à rapprocher de 1 Sam 2,1. Quant au participe poël de *yb* présent en 1 Sam 2,1, il se rencontre en 2 Sam 22,1.4.18.38.41.49. Des relations apparaissent ainsi entre 1 Sam 2,1-10 et 2 Sam 22. Or on peut relever que dans les livres de Samuel le terme *qrm* figure en 1 Sam 2,1.10; 16,1.13 et 2 Sam 22,3. En 1 Sam 16,1.13 la "corne" est celle qui sert à l'onction du messie, et nous trouvons en 2 Sam 22,3 l'expression: *wqrm yš' y*, et en 1 Sam 2,10: *qrm mšyhw*. Ainsi 1 Sam 2,1-10 et 2 Sam 22, apparaissent comme relevant d'une relecture des livres de Samuel, dans laquelle le "Messie (*mšy*)" David est celui par lequel vient le salut. Du reste si 1 Sam 2,1-10, célèbre la naissance de Samuel, c'est justement ce dernier qui en 1 Sam 16 est chargé d'oindre David avec la "corne (*qrm*)". Et finalement en 2 Sam 22,51, *mšyhw* est en parallèle de *mlkw* dans l'expression *yšw'wt mlkw*. Les différents éléments des livres de Samuel sont donc relus en fonction des victoires guerrières de David, même dans le cas de la naissance de Samuel, celui qui devait oindre le Messie.

- L'attestation de *yšw'h* en 1 Sam 14,45.

Nous trouvons en 1 Sam 14,45: "Mais le peuple dit à Saül: 'Est-ce que Jonathan va mourir lui qui a opéré ce grand salut (*hyšw'h*) en Israël? Malheur à nous par la vie de Yahvé, si tombe à terre un cheveu de sa tête, car il a agi avec Dieu aujourd'hui! Le peuple libéra Jonathan et il ne mourut pas'".

Ce passage mentionne le "salut" en dehors du contexte d'un "cantique". Toute-

fois nous venons de voir que 2 Sam 22 et 1 Sam 2,1-10 liaient étroitement la question du salut au messie. Cet aspect a été renforcé dans la Bible par l'attribution de nombreux psaumes à David, en fonction de rapprochements plus ou moins évidents avec des passages des livres de Samuel.³⁰ Or en 1 Sam 14,45 Jonathan est présenté comme celui par lequel le "salut (*yšw'h*)" est venu. Certes il n'est pas le roi lui-même, mais il est le fils de Saül, donc potentiellement "Messie"; et par ailleurs il peut apparaître comme une préfiguration de David.³¹

Toujours est-il que 1 Sam 14,45 souligne une fois de plus que le "salut" est avant tout conçu dans le cadre d'une expérience guerrière. De plus en 1 Sam 14,45 nous voyons que le roi messie, ou Jonathan qui en est une anticipation, est celui qui par ses victoires obtient le salut non seulement pour lui-même mais encore pour son peuple.

- L'usage de *yšw'h* en 2 Sam 10,11.

Nous trouvons en 2 Sam 10,11: "Il (Joab) dit: 'Si les Araméens sont plus fort que moi, tu (Abishai) viendras pour mon salut (*whyth ly lyšw'h*), mais si les Ammonites sont plus forts que toi, j'irai pour ton salut (*whlky lhwšy' lk*)."

Là encore, la question du salut n'apparaît pas dans le contexte d'un cantique. Par contre l'aspect guerrier du salut est clairement souligné. En fait, ce passage se comprend bien en rapport à l'encadrement des livres de Samuel par 1 Sam 2,1-10, et 2 Sam 22, encadrement qui exprime que le "salut" est espéré du roi-messie, et donc en 2 Sam 10,11, de ses deux lieutenants Joab et Abishai.

*c. Le culte du second Temple comme nouveau moyen d'accès au "salut (*yšw'h*)" en 1 Ch 16,23 et 2 Ch 20,17. Le cantique n'est plus seulement célébration du salut guerrier, mais devient lui-même moyen de salut.*

- L'inauguration du culte du second Temple en 1 Ch 16 et la mention de *yšw'h* en 1 Ch 16,23.

Nous trouvons en 1 Ch 16,23: *šyrw lyhw h kl h'rs bšrw mywm 'l ywm yšw'tw*. Ce passage est bien entendu à rapprocher de Ps 96,1b.2b.³² En 1 Ch 16 nous trouvons un cantique constitué à partir des psaumes 105; 96 et 106, dans le cadre de la célébration de la venue de l'arche sur le lieu futur du temple. La mention du "salut" dans ce passage, entre dans le cadre d'une relecture du récit biblique pour y célébrer, par des cantiques, les diverses manifestations du "salut". Le rôle joué par David en 1 Ch 16 n'est de plus probablement pas sans rapports avec ce que nous venons de voir dans les livres de Samuel. Toutefois le cantique devient ici premier, et n'est plus seulement une célébration du salut guerrier.

³⁰ Voir note précédente, et dans cet article le paragraphe 3); à propos de l'usage de *yšw'h* dans le Psautier.

³¹ A. Caquot - P. De Robert, *Les livres de Samuel*, Genève 1994, 168, ils soulignent que Jonathan apparaît en 1 Sam 14,45 comme une préfiguration de David (en échappant à Saül grâce au peuple).

³² Voir B. Gosse, *Les citations de Psaumes en 1 Ch 16,8-36 et la conception des relations entre Yahvé et son peuple dans la rédaction des livres des Chroniques*, EgT 27 (1996) 313-333.

Par ailleurs, 1 Ch 16 apparaît en adéquation à l'attribution de nombreux psaumes à David. En reprenant le psautier le fidèle participe à la liturgie originelle davidique sur le lieu du Temple futur, et alors que le messie davidique joue un rôle important dans la venue du salut.

Toutefois, le terme *yšw'h* de 1 Ch 16,23, correspond à celui de Ps 96,2. Or dans ce dernier psaume nous avons déjà relevé que le salut (*yšw'h*) dont il y est question, est à situer dans la continuité de l'intervention divine d'Is 59,15b-20, dont la thématique a été développée dans les psaumes 93-101. Cependant avec le transfert de ce passage du psaume 96 en 1 Ch 16, une autre signification est ainsi donnée. Alors que dans le Ps 96, dans la continuité du livre d'Isaïe, le salut était avant tout présenté comme une victoire militaire, l'insertion du même passage en 1 Ch 16, permet cette fois à la communauté post-exilique de participer à la venue du "salut" à travers le culte du second Temple.³³ Ce point est à comprendre dans la continuité de l'insertion des cantiques dans les récits bibliques, particulièrement ceux qui célèbrent le "salut". En effet par la reprise du "cantique", le fidèle du second Temple, ne célèbre pas seulement un événement passé, mais il participe lui-même à l'expérience de cette venue du salut. Il est alors possible de prendre part pleinement à l'expérience de salut, telle qu'elle s'est manifestée dans l'histoire biblique. De ce point de vue, 1 Ch 16 apparaît comme un événement fondateur. En effet, nous avons souligné l'importance de l'aspect militaire quant à la conception originelle du salut. Or en 1 Ch 16, cet aspect devient secondaire, même si les victoires de David et la prise de Jérusalem sont supposées. Mais en 1 Ch 16 le culte apparaît comme l'élément essentiel de l'origine du salut, d'autant plus qu'au-delà de l'événement fondateur auquel il renvoie, il s'adresse aux fidèles du second Temple.

Ainsi si le Ps 96 était à lire dans la continuité de la conception de la venue du salut dans le livre d'Isaïe; en 1 Ch 16 est opéré un véritable renversement, puisque le cantique dans le cadre du culte est cette fois appelé à jouer le premier rôle quant à la venue du salut. De plus, ce renversement suppose une place importante donnée au messie dans la venue du salut, en fonction du rôle attribué à David, roi-messie, dans le cadre des livres de Samuel, avec l'insertion de 1 Sam 2,1-10 et 2 Sam 22. En 1 Ch 16 ce même David joue cette fois un rôle liturgique fondateur. Ces aspects correspondent aux relectures des livres de Samuel par le Psautier et inversement, cf. les titres davidiques du Psautier.

- La louange cause du "salut (*yšw'h*)" guerrier en 2 Ch 20,17, un complet renversement de cause à effet.

Apparemment en 2 Ch 20,17, figure, de manière tout à fait normale, le thème du salut lié à une victoire militaire, le tout accompagné d'une célébration. Nous trouvons donc en 2 Ch 20,17: "Vous n'aurez pas à y combattre. Tenez-vous là, prenez position, vous verrez le salut (*yšw't*) que Yahvé vous réserve. Juda et Jérusa-

³³ Voir B. Gosse, *Deux usages du Psaume 96*, à paraître dans OTE 12 (1999).

lem, ne craignez pas, ne vous effrayez pas, partez demain à leur rencontre et Yahvé sera avec vous".

Mais contrairement au schéma habituel, où le cantique célèbre le salut obtenu précédemment, les chants de louange sont présentés cette fois comme cause de la victoire militaire et la conditionne, alors que celle-ci relève en dernier ressort de Yahvé.

Ainsi, la célébration devient la cause-même du salut, situation à laquelle le fidèle du second temple pouvait s'associer. Le culte ne correspond donc plus à la célébration d'un salut déjà acquis par ailleurs, mais il devient la source même du salut. Avant le combat, le texte nous présente donc en 2 Ch 20,18, les habitants de Jérusalem se prosternant devant Yahvé pour l'adorer, et en 20,19 les lévites louent le Dieu d'Israël. Et nous trouvons finalement en 2 Ch 20,21-22: "Puis après avoir tenu conseil avec le peuple il plaça au départ, devant les guerriers, les chantres de Yahvé qui le louaient (*wmblllym*), vêtus d'ornements sacrés, en disant 'Louez Yahvé, car éternel est son amour (*hwdu lyhwk ky l'wlm hsdw*)'.³⁴ 22 Au moment où ils entonnaient l'exaltation et la louange (*hhlw brnh wthlh*), Yahvé tendit une embuscade contre les Ammonites, Moab et les montagnards de Séir qui attaquaient Juda, et qui se virent alors battus".

Ainsi la louange culturelle devient la cause de la victoire militaire et du salut, et ne correspond plus seulement à la célébration d'un succès guerrier. Cette présentation se comprend bien dans le cadre de la communauté culturelle du second Temple. Celle-ci ne célèbre pas seulement par des cantiques le salut acquis lors de divers événements de l'histoire d'Israël, elle devient par sa louange actrice même du salut.

3. *L'usage du terme yšw'h dans le psautier, dans la continuité du rôle joué dans la rédaction du livre d'Isaïe et dans les cantiques de Gn-2 Rois et 1.2. Ch, et de l'évolution constatée en 1.2 Sam, avec dans le Psautier une démocratisation de l'attente de la venue du salut dans les événements de la vie de chaque fidèle du second Temple.*

Dans le Psautier, le terme *yšw'h* apparaît en Ps 3,3.9; 9,15; 13,6; 14,7; 18,51; 20,6; 21,2.6; 22,2; 28,8; 35,3.9; 42,6.12; 43,5; 44,5; 53,7; 62,2.3; 67,3; 68,20; 69,30; 70,5; 74,12; 78,22; 80,3; 88,2; 89,27; 91,16; 96,2; 98,2.3; 106,4; 116,13; 118,14.15.21; 119,123.155.166.174; 140,8; 149,4.

Il n'est bien entendu pas question d'étudier ici en détails la totalité des attestations et des psaumes concernés, mais il faut faire toutefois un certain nombre de remarques en rapport à ce que nous avons déjà relevé d'une part dans le livre d'Isaïe (sans oublier les liens attestés entre le terme *yšw'h* et les cantiques insérés en Gn-2 Rois et 1.2 Ch), et d'autre part dans les livres de Samuel avec le rôle particulier joué par David.³⁵

³⁴ Voir Ps 136.

³⁵ A propos de l'usage de la racine *yš'* dans la Bible on peut relever, Article collectif: *Salut*, E. Beaucamp: *Il Le salut selon la Bible dans l'Ancien Testament*, SDB 11, Paris 1991, col 524: "Les faits parlent d'eux-mêmes; mis à part le livre des Juges, nous sommes en face d'une évidence massive: *yš'*

On remarquera d'abord qu'en dehors des attestations de *yšw'h* dans le livre d'Isaïe, et celles de Gn-2 Rois et 1.2 Ch, et celles du Psautier, le terme n'apparaît par ailleurs dans la Bible qu'en Jb 13,16; 30,15; Jon 2,10; Hab 3,8. Le terme *yšw'h* témoigne donc des liens rédactionnels, entre la présentation d'ensemble du livre d'Isaïe (cf. le binôme *yšw'h šdqh* et le nom du prophète *yš'yhw*, avec le rapprochement établi en Is 12), les cantiques qui accompagnent les récits bibliques (cf. Ex 15 et Is 12 pour commencer, puis les autres cantiques, qui dans la continuité des relectures du récit ont intégré le "salut (*yšw'h*)" face aux ennemis (*y'b*), et le Psautier, le tout en rapport à une expérience de salut, l'espérance fondatrice étant celle de l'espérance du retour de l'exil. Certes la prise en compte de la question du "salut", ne peut se réduire à l'étude de l'usage du terme *yšw'h*, mais il faut toutefois souligner qu'en tant que tel, ce terme joue un rôle rédactionnel important dans la composition du livre d'Isaïe, et au-delà dans la célébration des différentes étapes du salut par les "cantiques", qui constituent autant de relectures des récits bibliques. Les relectures des livres de Samuel par les cantiques, particulièrement 2 Sam 22, marquent une évolution vers une conception plus individuelle du salut, même s'il s'agit en fait de la personne de David. De plus, divers événements de sa vie sont concernés, il ne s'agit plus seulement d'un événement fondateur. De ce fait, en fonction de ce que nous allons voir dans le Psautier, la présence du messie davidique sert ici de transition entre la conception du salut collectif, retour d'exil, Exode, diverses victoires, et un salut plus individuel en rapport aux diverses épreuves de l'existence. Le thème des "ennemis" a souvent pu servir de transition du collectif à l'individuel. En fait, dans la relecture des livres de Samuel suggérée par 2

s'est imposé comme vocabulaire consacré pour l'expression du salut qu'accorde Yahvé à son peuple; on ne voit apparaître le terme que là où ce "salut" présente un intérêt particulier, les textes cultuels, d'une part, et les pages prophétiques visant la restauration d'Israël, d'autre part". L'importance du livre d'Isaïe et de la tradition liturgique hors psautier (Gn 49; Ex 15...), est également soulignée. Cette étude lexicographique qui déborde le cas de l'usage de *yšw'h*, ne prend pas en compte les phénomènes rédactionnels à l'intérieur du livre d'Isaïe, cf. le rôle du binôme *yšw'h šdqh* et sa relation au nom du prophète *yš'yhw*, les relations de la rédaction d'ensemble du livre d'Isaïe avec les cantiques insérés dans les récits bibliques, cf. pour commencer Ex 15 et Is 12, et encore moins les liens rédactionnels entre le livre d'Isaïe et le Psautier, cf. Is 56,1 et Ps 98,2 pour rappeler un point particulièrement marquant en rapport à l'usage du terme *yšw'h*. Dans cet article je propose de considérer que l'usage de *yšw'h* dans le Psautier, est à situer dans le prolongement de ces développements, en tenant compte des évolutions dont témoignent 2 Sam 22 (salut face aux ennemis), et 1 Ch 16 (importance du culte). La confrontation avec les études habituelles sur le Psautier sont assez difficiles car elles sont souvent parcellaires. Nous allons voir toutefois que le Psautier cherche à articuler le "salut collectif", cf. le livre d'Isaïe avec le retour d'exil et certains cantiques comme Ex 15, et le "salut individuel" notamment face aux ennemis, cf. sur ce point 2 Sam 22, de nombreux psaumes traitant du salut individuel ayant du reste été ultérieurement rattachés à David. Sur cette articulation entre salut individuel et salut collectif dans le Psautier on peut relever E. Beaucamp, *Le Psautier. Ps 1-72*, Paris 1976, 20-27. Voir E. Beaucamp, DBS 11, col 536ss. Toujours est-il que la rédaction d'ensemble du livre d'Isaïe et le nom-même du prophète ne sont probablement pas étrangers à l'importance prise non seulement par le terme *yšw'h*, mais encore par la racine *yš'* dans l'ensemble des textes bibliques. L'influence du livre d'Isaïe sur le Psautier n'est du reste pas à sens unique, cf. B. Gosse, *La rédaction du livre d'Isaïe en rapport au livre d'Amos et au Psautier*, Hen 20 (1998) 259-270.

Sam 22, le "salut" de David concerne également l'ensemble du peuple.

Nous allons voir que dans le Psautier nous retrouvons à la fois l'influence du livre d'Isaïe, et les évolutions déjà constatées dans les livres de Samuel. Par rapport à ces derniers, le salut individuel s'est même démocratisé dans le Psautier, et se rapporte à diverses épreuves de la vie du fidèle du second Temple. Ce dernier point n'est du reste pas incompatible avec le fait que de nombreux titres de psaumes relisent ces derniers en les attribuant à David. En effet, par ce moyen le fidèle du second Temple pouvait ainsi se couler dans la prière-même d'un personnage aussi prestigieux que David. Il s'agit en sorte d'une démocratisation par le haut.

Toujours est-il qu'en ce qui concerne l'influence du livre d'Isaïe, quant à l'usage du terme *yšw'h* dans le Psautier, il faut déjà rappeler que les attestations de Ps 96,2 et 98,2.3 sont à interpréter dans la continuité de l'intervention divine d'Is 59,15b-20, avec particulièrement en Ps 98,2 le binôme *yšw'tw šdqtw*, avec *w* = Yahvé, ce qui renvoie au binôme *yšw'ty šdqty* d'Is 56,1 avec *y* = Yahvé. Par ailleurs, le contexte primitif de l'expérience du salut dans le livre d'Isaïe, c'est à dire la perspective de retour d'exil, se retrouve en Ps 14,7 (cf. 53,7): "Qui donnera de Sion le salut (*yšw't*) à Israël? Lorsque Yahvé ramènera les captifs de son peuple, allégresse en Jacob et joie pour Israël!". Par ailleurs toujours au niveau collectif du salut, et selon ce qui est déjà présent dans le livre d'Isaïe (avec le développement du thème dans les cantiques de Gn-2 Rois), la perspective de salut a été élargie dans le Psautier à d'autres événements de l'histoire d'Israël, cf. Ps 44,5-6: "5 C'est toi, mon Roi, mon Dieu, qui décidais les saluts (*yšw'wt*) de Jacob; 6 par toi, nous enfonceons nos oppresseurs, par ton nom, nous piétinons nos agresseurs."

Si sur ces différents points, la thématique de la présentation du salut dans le Psautier se rapproche de celle que l'on trouve déjà dans la rédaction d'ensemble du livre d'Isaïe, sous d'autres aspects le Psautier est plus conforme à la présentation du salut dans les livres de Samuel. Cela se manifeste déjà par le rôle joué par le "messie (*mšyh*)" dans le salut, mais surtout dans l'individualisation de ce dernier, et le fait que de nombreuses fois il correspond à la libération des "ennemis" personnels. La question des ennemis avec l'usage du verbe *yb* au participe poël, est du reste déjà très présente dans les cantiques bibliques de Gn-2 Rois dans lesquels nous avons relevé l'usage du terme *yšw'h*, cf. Gn 49,8; Ex 15,6.9; Dt 32,27.31.42; 1 Sam 2,1 et surtout 2 Sam 22,1.4.18.38.41.49. Mais dans le Psautier nous avons le plus souvent une transition vers les "ennemis" propres du fidèle. Dans la continuité de l'introduction de 2 Sam 22,1, on peut dire que les "ennemis" de David selon la relecture des livres de Samuel qui est faite par 2 Sam 22, deviennent les "ennemis" du fidèle dans le Psautier. De ce point de vue, le psautier marque une démocratisation de la perception de l'action divine et ceci n'est pas contradictoire avec l'attribution de nombreux psaumes à David, cela permet au contraire au fidèle d'entrer dans la prière-même du roi-messie David.

Dans le Psautier le rôle du messie dans la venue du salut se trouve exprimé en Ps 28,8: "Yahvé, force pour son peuple, forteresse de salut pour son messie (*yšw'wt*

mšyhw)".

Quant au thème de la libération devant les ennemis, il joue un rôle très important dans le Psautier. Les graves problèmes rencontrés à l'intérieur même de la communauté au retour de l'exil, comme en témoigne déjà Is 56-59, ne sont peut être pas étrangers au développement de cette thématique. Ainsi en ce qui concerne le Ps 3, par ailleurs attribué à David en Ps 3,1: "Psaume. De David. Quand il fuyait devant son fils Absalom", nous trouvons en 3,8-9: "8 Dresse-toi Yahvé! Sauve-moi (*hwšy'ny*), mon Dieu! Tu frappes à la joue tous mes ennemis (*kl 'yby*), les dents des impies tu les brises. 9 A Yahvé, le salut (*byšw'h*)! Sur ton peuple ta bénédiction!" Dans les cantiques de Gn 49; Ex 15; Dt 32; 2 Sam 1-10 et surtout en 2 Sam 22, comme dans le Psautier les "ennemis" sont souvent mentionnés par l'image du verbe *yb* au participe poël. Mais dans le Psautier, ils peuvent être encore évoqués de bien d'autres manières, cf. Ps 35,3: "brandis la lance et la pique contre mes poursuivants. Dis à mon âme: 'C'est moi ton salut (*yšw'tk 'ny*)'". Enfin l'espérance de salut est encore évoquée dans des cas où à défaut d'ennemis une situation d'angoisse est vécue, cf. Ps 20,2.6: "2 Qu'il te réponde Yahvé, au jour d'angoisse (*šrb*), qu'il te protège, le nom du Dieu de Jacob!... 6 Alors nous crierons de joie en ton salut (*byšw'tk*), au nom de notre Dieu nous pavoiserons!". ~

Mais l'expérience de salut peut encore être présentée de manière plus positive, avec la manifestation d'une bénédiction de Yahvé, cf. Ps 67,2.3.7: "2 Que Dieu nous prenne en grâce et nous bénisse, faisant luire sur vous sa face! 3 Sur la terre on connaîtra tes voies, parmi toutes les nations ton salut (*yšw'tk*)... 7 La terre a donné son produit, Dieu, notre Dieu, nous bénit." On peut noter que Ps 67,2-3 a un parallèle en Ps 31,17: "fais luire ta face sur ton serviteur, sauve-moi (*hwšy'ny*) par ton amour", invocation pour échapper aux "mains hostiles", cf. Ps 31,16, ce qui nous renvoie au thème des "ennemis".

Nous voyons donc que dans le Psautier il y a une appropriation individuelle de l'espérance du "salut", par le fidèle postexilique. Nous retrouvons bien entendu une reprise des événements considérés comme relevant des grandes étapes du salut collectif de l'histoire d'Israël, retour d'exil, Exode, et autres victoires, où même les évocations de la venue du salut ultérieur au retour de l'exil, cf. Ps 98. Mais il y a également la prise en compte d'une individualisation de l'expérience du salut, avec une évocation des différentes épreuves de la vie du fidèle, ne serait-ce que l'expérience des "ennemis", mais aussi les événements plus heureux, comme celui de la récolte.

En ce qui concerne la question des "ennemis", le Psautier rejoint ici ce qui a été suggéré par 2 Sam 22, et au-delà cela justifie les relectures croisées entre les livres de Samuel et le Psautier.³⁶ Dans les livres de Samuel, c'est d'abord David qui est concerné. C'est en fonction de ce point qu'il faut comprendre l'insertion des titres davidiques dans le Psautier. Le psalmiste dans ses épreuves, notamment face à ses

³⁶ Voir B. Gosse, *L'insertion de 2 Sam 22...*; à paraître dans JANES 27 (2000).

ennemis, peut entrer ainsi dans la prière-même de David.

Nous avons déjà relevé que les attestations de *yšw'h* en Ps 3,3.9, font partie d'un Psaume attribué à David en 3,1. Il en est de même pour les emplois de Ps 9,15; 13,6 et 14,7, même si dans ces cas le contexte factuel de l'attribution n'est pas précisé. Par contre, le lien étroit entre le Psautier et les livres de Samuel quant au développement des relectures réciproques en fonction du thème du "salut", avec l'emploi caractéristique du terme *yšw'h*, est particulièrement manifeste avec le Ps 18 qui correspond en grande partie à 2 Sam 22. Ce parallèle entre 2 Sam 22 et Ps 18 souligne le processus de relectures respectives, des livres de Samuel en fonction du Psautier, et du Psautier en fonction des livres de Samuel.

A l'attestation de *yšw'h* en Ps 18,51, terme caractéristique d'un certain nombre d'"hymnes" introduits dans la trame des récits bibliques dans la continuité d'Is 12 et Ex 15, correspond le titre de Ps 18,1, cf. 2 Sam 22,1, qui opère une inflexion de ce par rapport à quoi le salut est obtenu, et cette inflexion se retrouve largement dans le Psautier, cf. Ps 18,1: "Du maître de chant. Du serviteur de Yahvé, David, qui adressa à Yahvé les paroles de ce cantique, quand Yahvé l'eut délivré de tous ses ennemis et de la main de Saül il dit:"

Les attestations de *yšw'h* en Ps 20,6; 21,2.6; 22,2; 28,8; 35,3.9, relèvent de psaumes qui eux aussi ont été attribués à David par les titres.

Les premières attestations de *yšw'h* dans un psaume non attribué à David se rencontrent en Ps 42,6.12 et 43,5, et elles se réfèrent au fait que quoi qu'en exil le psalmiste espère pouvoir retourner au sanctuaire de Jérusalem afin de revivre l'expérience de "salut" de la rencontre avec Dieu au Temple.

L'attestation de Ps 44,5 correspond quant à elle aux "saluts-victoires", de Jacob comme cela a déjà été relevé. Les attestations de Ps 53,7; et 62,2.3 relèvent de Psaumes attribués à David. Le cas de Ps 67,3 se réfère à la bénédiction que représente la récolte comme nous l'avons déjà mentionné. Les attestations de 68,20; 69,30 et 70,5 font partie d'un psaume avec un titre davidique. En Ps 74,12 dans le contexte du sac du Temple, il est fait allusion aux "saluts" passés. En Ps 78,22 il est question de la capacité de "salut" de Dieu dans le cadre d'une rétrospective de l'histoire d'Israël. En Ps 80,3 il est fait appel au salut de Yahvé après la destruction du pays.

En Ps 88,2 nous trouvons la première mention de *yšw'h* dans un psaume qui se réfère à un "salut" personnel, tout en n'étant pas attribué à David. Le Psaume 88 étend à la "maladie" les perspectives de salut du fidèle.

Dans le cas du Psaume 89, nous trouvons en Ps 89,27: "Il m'appellera: 'Toi, mon père, mon Dieu et le rocher de mon salut (*wšwr yšw'ty*)!". Si ce psaume n'est pas attribué à David par un titre, il le concerne cependant, cf. Ps 89,21ss.

L'attestation de Ps 91,16 se réfère à un salut personnel et varié, dans un psaume non attribué à David. Toutefois l'origine guerrière de la conception originelle du salut apparaît encore en Ps 91,2 ou 91,7: "Qu'il en tombe mille à tes côtés et dix mille à ta droite, toi, tu restes hors d'atteinte."

Nous avons déjà rappelé les liens qui existent entre les attestations de Ps 96,2; 98,2.3 et le livre d'Isaïe. Quant à celle de Ps 106,4, elle renvoie à une espérance de salut dans le cadre d'une rétrospective de l'histoire d'Israël, avec finalement l'espérance d'un retour d'exil, cf. Ps 106,47.

En Ps 116,13, la "coupe de salut (*kwš yšw'wt*)" doit se comprendre dans le cadre d'une action de grâce. Il en est de même des attestations de *yšw'h* en Ps 118,14.15.21, cf. Ps 118,14: "ma force (*zy*) et mon chant (*wzmrh*), c'est Yahvé, il fut pour moi le salut (*lyšw'h*).". On retrouve le vocabulaire d'Ex 15 et Is 12. Cela souligne au-delà des évolutions constatées dans le Psautier, l'influence de la rédaction d'ensemble du livre d'Isaïe sur les cantiques et les Psaumes, quant à la prise en compte de l'expérience du salut dans la trame du récit biblique, et sa transposition dans la vie du psalmiste postexilique.

Les attestations de *yšw'h* en Ps 119,123.155.166.174, lient l'espérance de "salut" au fait de suivre la Loi et les volontés divines. Le *yšw'h* de Ps 140,8, concerne de nouveau la libération des "ennemis", avec un rappel de l'origine militaire de l'expérience de "salut". Ce point a facilité l'attribution à David de ce Psaume par le titre de Ps 140,1.

Quant à la dernière attestation de *yšw'h* dans le Psautier en Ps 149,4, elle permet de rappeler ici les liens étroits de ce psaume avec le livre d'Isaïe.³⁷

II. *La chute de Jérusalem comme archétype des catastrophes des origines.*

Nous venons de voir l'importance de la deuxième partie du livre d'Isaïe, en ce qui concerne la prise en compte de l' "expérience" de salut, dans le cadre de l'espérance du retour de l'exil. Cette notion a été reprise dans la rédaction d'ensemble du livre d'Isaïe et a été particulièrement exprimée à travers le terme *yšw'h*, à rapprocher du nom du prophète *yš'yhw*. Comme cela apparaît déjà dans le livre d'Isaïe lui-même, cette notion et sa terminologie a été étendue à d'autres réalités de l'histoire d'Israël. Nous avons relevé les importantes évolutions liées à l'application de cette notion à David (2 Sam 22), à la communauté du second Temple (1 Ch 16), et finalement à chaque fidèle en particulier (Psautier). Les "hymnes" qui ont été insérés dans la trame même du récit biblique, et finalement le Psautier, ont joué un rôle important dans cette extension du domaine de l'expérience du salut, en étendant une terminologie liée à la racine *yš'* qui a pris de l'importance dans le cadre du livre d'Isaïe, à partir de retour de l'exil. Au terme de ces évolutions, le culte du second Temple, avec le chant des psaumes et des hymnes joue un rôle fondamental pour permettre au fidèle du second Temple de participer à cette expérience du salut, salut collectif dans la continuité de l'histoire d'Israël, mais salut qui concerne également chaque individu à travers ses épreuves personnelles.

³⁷ B. Gosse, *Structuration...*, 88-89. B. Gosse, *Le Psaume CXLIX et la réinterprétation post-exilique de la tradition prophétique*, VT 44 (1994) 259-263.

1. Le "salut", cf. *yšw'h*, en Is 51, et les catastrophes des origines.

Nous venons de rappeler l'importance jouée par la deuxième partie du livre d'Isaïe quant au développement du thème du salut, avec usage de la racine *yš'*, dans l'ensemble de la Bible. Dans le cadre de la rédaction d'ensemble du livre d'Isaïe, la deuxième partie du livre a de plus été intégrée à l'ensemble à travers l'usage caractéristique du terme plus particulier *yšw'h*, surtout en Is 51. Or en Is 51,9-11, l'expérience du retour de l'exil, cf. Is 51,11 (= 35,10),³⁸ est déjà mise en parallèle, non seulement avec la sortie d'Égypte, cf. Is 51,10, mais encore avec les victoires sur les monstres des origines, cf. Is 51,9*: "N'est-ce pas toi qui as fendu Rahab, transpercé le Dragon?"

La "joie" et l'"allégresse" qui accompagnent le retour d'exil selon Is 51,11 (= 35,10), sont encore mentionnées en Is 51,3: "Oui Yahvé a pitié de Sion, il a pitié de toutes ses ruines, il va faire de son désert comme un Eden (*k'dn*), et de sa steppe un jardin de Yahvé (*kgn yhw'h*); on y trouvera la joie et l'allégresse (*ššwn wšmhb*), l'action de grâce (*twdh*) et le son de la musique (*wqwl zmrh*)".³⁹

Nous relevons là un vocabulaire caractéristique, en rapport à l'expérience de salut du retour de l'exil, vocabulaire que l'on rencontre également en Is 12.⁴⁰

Mais en fonction de ce que nous avons déjà relevé en Is 51,9-11, ce qui apparaît caractéristique en Is 51,3, c'est que le retour d'exil est comparé au rétablissement de l'Éden et du jardin de Yahvé. C'est à dire qu'il est établi une nouvelle fois un rapport avec des événements anciens, et plus spécialement ici avec des catastrophes des origines. Dans le texte biblique actuel, la mention de l'Éden nous renvoie au récit de Gn 2-3, et la mention du *gn yhw'h*⁴¹ ne se rencontre par ailleurs dans la Bible qu'en Gn 13,10. Or le "jardin de Yahvé" correspond dans ce dernier passage à la région de Sodome et de Gomorre (ce que le texte de Gn 13,10 souligne lui-même), dont la destruction est rapportée dans le cadre du cycle de Lot.

En fait Is 51,3 est précédé d'Is 51,2: "Regardez Abraham votre père et Sara qui

³⁸ La reprise d'Is 51,11 en Is 35,10, souligne le rôle important joué par 51,11 dans la conception de la rédaction d'ensemble du livre d'Isaïe. Cf. O.H. Steck, *Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja*, Stuttgart 1985, à titre d'exemple. En fait il faut prendre en compte tout Is 51 pour mieux percevoir les relations que ce chapitre entretient avec la rédaction d'ensemble du livre d'Isaïe, et finalement avec toute la tradition du "salut", exprimée à l'aide de termes relevant de la racine *yš'*, particulièrement *yšw'h*, dans la Bible.

³⁹ *ššwn*: Is 12,3; 22,13; 35,10; 51,3.11; 61,3.

šmhb: cf. Is 35,10; 51,3.11.

Une relation entre la mention d'Abraham et le retour d'exil est relevée par J.D.W. Watts, *Isaiah 34-66*, Waco, Texas, 1987, 204: "Abraham's relation to Jerusalem is told in Gen. 14:18-20. He received a blessing from Melchizedek just as now Jews may be blessed by Darius's support in rebuilding the Temple". Il s'agit bien entendu d'éléments rédactionnels tardifs.

⁴⁰ *wqwl zmrh*, cf. en Is 12,2: *wzmrh yh*. Pour *ššwn*, voir note précédente.

⁴¹ Nous trouvons une expression très proche, *gn 'lhym*, en Ez 28,13; 31,8.8.9, textes où il est justement question de l'Éden. Le passage de l'expression *gn yhw'h* à celle de *gn 'lhym*, correspond au passage de la référence au cycle de Lot, référence conflictuelle entre exilés et non-exilés, au thème consensuel de l'expulsion commune de l'Éden, expulsion identifiée à la chute de Jérusalem.

vous a enfantés. Il était seul (*'hd*) quand je l'ai appelé mais je l'ai béni et multiplié", ce qui reprend, mais dans une optique différente, l'argumentation d'Ez 33,24: "Fils d'homme, ceux qui habitent ces ruines, sur le sol d'Israël, parlent ainsi: 'Abraham était seul (*'hd*) lorsqu'il a été mis en possession de ce pays. Nous qui sommes nombreux, c'est à nous que le pays est donné en patrimoine'."

Dans ce dernier verset les non-exilés s'appuient sur le cycle de Lot pour justifier leur possession de la terre au détriment des exilés.⁴² En Is 51,2-3 un consensus a été recherché entre exilés et non exilés à partir de la même référence à Abraham. Mais au lieu de s'appuyer sur le cycle de Lot pour justifier la possession de la terre, il est question cette fois du renouveau du pays comme un "Eden".⁴³ Or en dehors du livre de la Genèse, les récits d'expulsion de l'Eden apparaissent dans le livre d'Ezéchiel dans des passages qui se rapportent directement à la période du siège de Jérusalem, comme en témoigne les datations proposées par le texte biblique lui-même, fait extrêmement rare.

2. L'expulsion de l'Eden dans le livre d'Ezéchiel en rapport à la chute de Jérusalem.

Dans la Bible l'Eden (*'dn*) est mentionné en Gn 2,8.10.15; 3,23.24; 4,16; 2 Ch 29,12; 31,15; Isa 51,3; Ez 28,13; 31,9.16.18.18; 36,35; Joël 2,3. Les attestations des livres des Chroniques correspondent à des noms propres.

a. L'expulsion de l'Eden en Ez 31, en rapport à l'espoir d'une intervention égyptienne pour sauver Jérusalem.

Dans les récits d'expulsion de l'Eden dans le livre d'Ezéchiel, il faut déjà relever celui d'Ez 31. Le texte d'Ez 31 est daté en 31,1: "La onzième année, au troisième mois, le premier du mois, la parole de Yahvé me fut adressée en ces termes".⁴⁴ En Ez 31,2-3 le Pharaon et sa "multitude" sont comparés à un cyprès et à un cèdre du Liban. En fonction de ces éléments il apparaît que l'oracle contre Pharaon d'Ez 31 s'adresse en fait aux habitants de Jérusalem⁴⁵ qui espéraient une intervention égyptienne pour obliger les Chaldéens à lever le siège de Jérusalem, cf. Jr 37,5: "Cependant l'armée de Pharaon était sortie d'Egypte; à cette nouvelle, les Chaldéens qui

⁴² Voir B. Gosse, *Les traditions sur Abraham et celles sur le jardin d'Eden en rapport à Is 51,2-3 et au livre d'Ezéchiel*, A paraître dans les actes du Colloquium Biblicum Lovaniense, July 28-30 1999, *The Book of Genesis*.

⁴³ Dans la même ligne de recherche d'un consensus, on a fait venir Abraham du pays des Chaldéens, c'est à dire du lieu d'où reviennent les exilés. Ainsi le cycle de Lot a pu devenir une référence commune pour les exilés et les non-exilés.

⁴⁴ Sur la question des dates du livre d'Ezéchiel, voir B. Gosse, *Isaïe 13,1-14,23 dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations*, Freiburg/Schweiz - Göttingen 1988, 172-187. P. 172: "Les indications chronologiques des oracles contre l'Egypte"; p. 173: "Le système chronologique d'Ezéchiel"; p. 179: "Les indications chronologiques d'Ezéchiel dans le contexte des indications chronologiques bibliques et extra bibliques".

⁴⁵ Voir B. Gosse, *Le recueil d'oracles contre les nations d'Ez XXV-XXXII dans la rédaction du livre d'Ezéchiel*, RB 93 (1986) 535-562.

assiégeaient Jérusalem avaient dû lever le siège". Ez 31 cherche à combattre ces illusions, en présentant l'expulsion de l'Eden de l'arbre qui symbolise Pharaon et sa puissance. Nous trouvons en Ez 31,9: "Je l'avais embelli d'une riche ramure, il était envié de tous les arbres d'Eden, ceux du jardin de Dieu"; et finalement Pharaon se trouve expulsé de l'Eden vers le Shéol, selon 31,16 et 31,18: "A qui donc comparer ta gloire et ta grandeur parmi les arbres d'Eden? Pourtant tu fus précipité avec les arbres d'Eden vers le pays souterrain, au milieu des incirconcis, et te voilà couché avec les victimes de l'épée. Tel est Pharaon et toute sa multitude, oracle du Seigneur Yahvé". On peut penser que l'image primitive des arbres éliminés de l'Eden vers le Shéol, correspond aux déforestations effectuées par les Chaldéens à l'occasion du siège. Toujours est-il que nous voyons en Ez 31 une réflexion sur l'expulsion de l'Eden, pour dénoncer les illusions liées à l'intervention de l'Egypte, lors du siège de Jérusalem. Le texte biblique lui-même a donc voulu établir un lien étroit entre la chute de Jérusalem, et les récits sur l'expulsion de l'Eden. Nous allons voir qu'en Ez 28, il est possible d'aller encore plus loin dans les conclusions.

b. *L'expulsion de l'Eden en Ez 28,11-19, l'oracle primitif contre Jérusalem et la question du grand-prêtre.*

L'ensemble des oracles contre Tyr se trouvent datés en Ez 26,1 de la période du siège de Jérusalem. Il s'agit de dénoncer cette fois les illusions en le symbole de la résistance à Babylone, cf. Ez 29,17-20.

Comme récit d'expulsion de l'Eden, Ez 28,11-19 apparaît encore plus proche de celui de Gn 2-3. En Ez 28, le texte massorétique concerne le roi de Tyr, cf. 28,12. Toutefois nous trouvons en Ez 28,13: "tu étais en Eden, au jardin de Dieu. Toutes sortes de pierres précieuses formaient ton manteau: sardoine, topaze, diamant, chrysolithe, onyx, jaspe, saphir, escarboucle, émeraude, d'or étaient travaillés tes disques et tes pendeloques, tout cela fut préparé au jour de ta création". Je ne reviendrai pas sur les rapprochements qui ont été faits de nombreuses fois entre la liste des pierres citées en Ez 28,13, et celles du pectoral du grand prêtre selon Ex 28,17-20 et Ex 39,10-13. Les différences peuvent s'expliquer par la transformation de l'oracle d'Ez 28,11-19, en un oracle contre Tyr, alors qu'il concernait primitivement le grand prêtre de Jérusalem.⁴⁶ Les modifications du texte ont voulu souligner la richesse de Tyr. En ce qui concerne la question du grand prêtre, on peut

⁴⁶ Voir B. Gosse, *Structuration...*, 42-44. B. Gosse, *Ezéchiel 28,11-19 et les détournements de malédictions*, BN 44 (1988) 30-38; P.M. Bogaert, *Montagne Sainte, Jardin d'Eden et Sanctuaire (hiérosolymitain)*, dans *Un oracle d'Ezéchiel contre le prince de Tyr*, in H. Limet - J. Ries, *Le mythe. Son langage et son message. Actes du Colloque de Liège et Louvain-la-Neuve 1981*, Louvain-la-Neuve 1983, 131-153. P.M. Bogaert, *Le chérub de Tyr (Ez 28,14.16) et l'hippocampe de ses monnaies*, in: R. Liwak - S. Wagner, *Prophezie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel. Festschrift für Siegfried Herrmann zum 65. Geburtstag*, Stuttgart-Berlin-Köln 1991, 29-38.

Au sujet des listes de pierres précieuses, voir les tableaux dans D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48*, Grand Rapids/Mi - Cambridge/UK 1998, 107: Ex 28; 39 et Ez 28 TM; Ez 28 LXX. P. 108: noms des pierres selon les versions modernes.

certaines objecter qu'il s'agit d'une institution postexilique, et nous reviendrons sur ce point. Toutefois, il faut remarquer que les listes de pierres précieuses d'Ex 28,17-20 et 39,10-13, correspondent déjà à l'idée que l'on se faisait du fonctionnement du premier Temple à l'époque postexilique.

Toujours est-il que le fait qu'Ez 28,11-19 concernait primitivement Jérusalem peut encore être suggéré par bien d'autres éléments. Nous trouvons ainsi en Ez 28,16: "Par l'activité de ton commerce, tu t'es rempli de violence et de péchés. Je t'ai précipité de la montagne de Dieu (*mbr 'lhy*) et je t'ai fait périr, chérubin protecteur (*krwb hskk*), du milieu des charbons (*'bny ʕ*)."

Dans le livre d'Ezéchiel, le terme *krwb* apparaît en Ez 9,3; vingt et une fois en 10,1-20 (dont 10,1.2.2); 11,22; 28,14.16; 41,18.18.18.20.25. Les attestations de 9,3 à 11,22 sont étroitement liées au Temple et à la question de sa relation avec la gloire de Dieu. Dès 9,3 le texte nous présente la gloire de Dieu qui s'élève de sur le Chérubin, et en 11,22 la gloire de Dieu quitte Jérusalem sur les Chérubins. En Ez 41, l'emploi du terme chérubin est lié à des décorations du Temple. On peut donc penser que la mention du terme *krwb* en 28,14.16, se rapportait primitivement au Temple. Mais il y a beaucoup plus. Nous avons déjà relevé les liens entre Ez 28,11-19 et Ex 25-40, au sujet de la liste de pierres précieuses d'Ez 28;13. Le verbe *skk* n'apparaît que deux fois dans le livre d'Ezéchiel en 28,14.16, et au participe poël. Or ce verbe apparaît en Ex 25-40, en Ex 40,3.21, et surtout au participe poël en 25,20 et 37,9. Il faut particulièrement relever Ex 25,20: "Les chérubins (*hkrbym*) auront les ailes déployées vers le haut et protégeront (*skkym*) le propitiatoire de leurs ailes en se faisant face. Les faces des chérubins (*hkrbym*) sont tournées vers le propitiatoire". Le texte d'Ex 37,9 se présente comme un parallèle de ce dernier passage. Il est difficile de ne pas rapprocher le "chérubin protecteur (*krwb hskk*)" d'Ez 28,16, de ce qui est exposé en Ex 25,20. Ce rapprochement entre Ez 28,16 et Ex 25,20 et 37,9, se présente comme une analogie de celui d'Ez 28,13 avec Ex 28,17-20 et 39,10-13. Le texte d'Ez 28,16 comme celui de 28,13, semble donc également témoigner du fait que le texte primitif d'Ez 28,11-19 concernait Jérusalem, et le Temple, un Temple imaginé en fonction de ce qui est rapporté en Ex 25-40 après le retour de l'exil. Ces préoccupations apparaissent conciliables avec ce qui est exposé par ailleurs dans le livre d'Ezéchiel à propos du Temple.

Quant à l'expulsion du "chérubin protecteur" de la "montagne de Dieu", du milieu des "charbons", elle correspond justement tout à fait à un passage comme Ez 10,1-2: "1 Je regardais: voici que sur la voûte qui était sur la tête des chérubins (*hkrbym*), au dessus d'eux, apparut une pierre de saphir (*k'bn spyr*) dont l'aspect était semblable à un trône. 2 Et il dit à l'homme vêtu de lin: 'Va au milieu du char, sous le chérubin (*lkrwb*), prends à pleine mains des charbons (*gbly ʕ*) du milieu des chérubins (*lkrbym*) et répands-les (*wzrq*)⁴⁷ sur la ville. Et il y alla sous mes yeux".

⁴⁷ *zrq*: Ez 10,2; 36,25; 43,18; cf. Ex 9,8.10; 24,6.8; 29,16.20. L'usage du verbe *zrq* correspond souvent à un acte liturgique. En Ex 9,8.10, il s'agit des plaies d'Égypte. En Ez 10,2, ces deux possibilités se trouvent réunies, caractère liturgique et "plaie".

Cette présentation de la destruction de la ville, par Ez 10,1-2, est tout à fait compatible avec le récit d'expulsion d'Ez 28,16. Certes aux *ghly ʒ* d'Ez 10,2, correspond les *'bny ʒ* d'Ez 28,16. Mais dans le contexte des "pierres" d'Ez 28,13, le terme *'bn* a pu être préféré en 28,16, cf. *'bn*: 28,13.14.16. On peut encore relever la mention du saphir en Ez 10,1, cf. *spyr*: Ez 1,26; 10,1; 28,13, cf. Ex 28,18 et 39,11. Il s'agit d'un rapprochement supplémentaire entre ces différents passages. Quant à l'expression *ghly ʒ*, elle se rencontre en Ez 1,13; 10,2; 24,11, avec les trois seuls emplois de *ghlt* dans le livre d'Ezéchiel. On retrouve d'une part en 1,13, le thème de la liturgie céleste, et d'autre part en 24,11, celui de la destruction de Jérusalem, les deux thèmes étant étroitement liés en 10,1-2 et 28,11-19.

Ez 1,13: "Ils ressemblaient à des êtres vivants. Leur aspect était celui de charbons ardents (*kgbly ʒ*) ayant l'aspect de torches, allant et venant entre les êtres vivants; le feu jetait une lueur, et du feu sortaient des éclairs".

Ez 24,11: "Mets la marmite vide sur les charbons (*'l gbllyh*), afin qu'elle chauffe, que le bronze rougisse et que fonde la souillure qui s'y trouve, que soit consumée la rouille".

- La perversion liée à la beauté du Temple en Ez 28,11-19 et Ez 16,10-15.

Le fait qu'Ezéchiel 28,11-19 devait primitivement concerner Jérusalem peut encore apparaître d'une autre manière. Nous trouvons en Ez 28,12*: "Tu étais un modèle de perfection, plein de sagesse, merveilleux de beauté (*wklyl ypy*)". Or cette même perfection de la beauté apparaît comme la cause de la déchéance en Ez 28,17*: "Ton coeur s'est enorgueilli à cause de ta beauté (*bypyk*). Tu as corrompu ta sagesse à cause de ton éclat (*'l yp tk*)". On retrouve le même schéma de l'acquisition d'une beauté parfaite, elle-même cause ultérieure de la déchéance, en Ez 16,14-15: "14 Tu fus renommée parmi les nations pour ta beauté (*bypyk*), car elle était parfaite (*klyl*) grâce à la splendeur dont je t'avais revêtue, oracle du Seigneur Yahvé. 15 Mais tu t'es infatuée de ta beauté (*bypyk*), tu as profité de ta renommée pour te prostituer, tu as prodigué tes débauches à tout venant".

La similitude des situations, et le vocabulaire commun, permet d'opérer un rapprochement entre Ez 28,12.17 et 16,14-15, cf. *ypy*: Ez 16,14.15.25; 27,3.4.11; 28,12.17; 31,8; *klyl*: Ez 16,14; 27,3; 28,12. On retrouve en Ez 16 et Ez 28 la même présentation de la perversion due à la beauté (*ypy*) parfaite (*klyl*). Or dans un premier temps on peut déjà relever qu'Ez 16 concerne de manière notable Jérusalem dont l'origine est située en Canaan, et cela apparaît d'autant plus si on opère une comparaison avec le parallèle d'Ez 23, qui concerne les "deux soeurs", Samarie et Jérusalem nées en Egypte. De plus il faut relever qu'en Ez 16,10-14, quelle que soit la reprise de termes du parallèle d'Ez 23 en rapport à la pratique de la prostitution, il est en outre clairement fait allusion à la splendeur du Temple. Bien entendu ici encore, il est parlé du premier Temple, en fonction de ce qui a été imaginé à l'époque postexilique, selon le témoignage d'Ex 25-40, ou de passages similaires du livre des Nombres. Par exemple à propos d'Ez 16,12, on peut relever *gyt*: Ez 16,12 et Nb 31,50, sans autre attestation biblique, et *nzm*: Ez 16,12; cf. Ex 32,

2.3; 35,22. Or Nb 31,50 et Ex 35,22, se rapportent justement à la collecte d'objets en faveur de la "Tente", image du premier Temple selon l'imagination du retour de l'exil. On trouve en Nb 31,50: "Aussi apportons-nous chacun en offrande à Yahvé ce que nous avons trouvé en fait d'objets d'or, bracelets de bras et de poignet, bagues, boucles d'oreilles (*'gyl*), pectoraux (*wkwmz*), qui serviront pour nous d'expiation devant Yahvé", et en Ex 35,22: "Les hommes et les femmes vinrent, tous ceux que leur coeur y incitait apportèrent des broches, des anneaux (*wnzm*), des bagues, des pectoraux (*wkwmz*), toutes sortes d'objets d'or – tous ceux qui avaient voué de l'or à Yahvé".

La mention conjointe des termes *'gyl* et *nzm* en Ez 16,12, doit être rapprochée du fait de la présence du mot crochet *kwmz* en Nb 31,50 et Ex 35,22 sans autre attestation biblique. Dans le cadre d'une allusion au Temple, il faut relever que *kwmz* correspond à un collier, qui peut être rapproché du "pectoral". Certes en Ex 35,27, et autres passages semblables, le "pectoral" mentionné conjointement avec l'"éphod", l'est par le terme *hšn*. Mais les liens de proximité entre ces différents passages permettent en tout état de causes de considérer qu'en Ez 16,10-15 et Ez 28,11-19, il est fait allusion au Temple de Jérusalem, et à la perversion liée à sa splendeur, en laissant pour le moment la question du grand prêtre ouverte.

L'expulsion de l'Eden, en Ez 28, correspond à la chute de Jérusalem et du Temple, dont la perfection de la beauté a été elle-même cause de perversion, cf. Ez 16 et 28. Dans le parallèle entre Ez 16 et 23, alors qu'en Ez 23 il est souligné que les prostitutions ont commencé dès les origines, de Samarie et Jérusalem en Egypte. En Ez 16 les "prostitutions" de Jérusalem ne sont mentionnées qu'à partir du verset 15. La chute de Jérusalem est alors traitée comme une nouvelle "origine", la perversion originelle étant liée à la splendeur du Temple. Si on rapproche Ez 28, d'Ez 16, l'expulsion du Temple d'Ez 28 apparaît alors comme un parallèle de l'expulsion de l'Eden de Gn 2-3, expulsion elle aussi liée à une perversion originelle.⁴⁸ Il apparaît que Gn 2-3 a fini par jouer un rôle prépondérant par rapport à Ez 28,11-19, transformé en un oracle contre Tyr. Mais nous verrons qu'un certain nombre d'éléments de Gn 2-3 rappellent le parallèle d'Ez 28, en rapport à la question du Temple. L'expérience de la chute de Jérusalem a eu une influence sur l'expression de la conception des catastrophes des origines.

- Ez 28,11-19 et la question du grand prêtre.

Le fait qu'Ez 28,11-19 se référait primitivement à la destruction du Temple et de la ville de Jérusalem semble bien se confirmer. Si l'on tient compte d'Ez 28,13, il est alors possible, en fonction des parallèles du livre de l'Exode, de considérer que l'oracle d'Ez 28,11-19 concernait primitivement de façon plus spéciale le grand

⁴⁸ Pour plus de détails sur le parallèle Ez 16; Ez 23; et les allusions au Temple de Jérusalem en Ez 16,10-14, cf. B. Gosse, *Divergences sur les origines de Jérusalem et l'origine du mal (à partir de l'étude du parallèle d'Ez 16 et 23)*, à paraître dans *Trans* 20 (2000); B. Gosse, *Le gouverneur et le grand prêtre et quelques problèmes de fonctionnement de la communauté postexilique*, cinquième colloque *Trans*, 30 Mars - 1 Avril 2000 (voir document préparatoire), à paraître dans *Trans*.

prêtre. La principale objection, qui n'est pas textuelle mais historique, est que l'institution du grand prêtre n'est pas antérieure au retour de l'exil. Toutefois, il faut déjà remarquer qu'en ce qui concerne les allusions au Temple en Ez 28 et Ez 16, nous avons vu que ces passages s'inspiraient en fait d'Ex 25-40 ou de passages semblables des livres des Nombres. C'est dire que le fonctionnement du premier Temple est évoqué en fonction de ce qui a été imaginé et mis par écrit postérieurement, ce qui peut expliquer quelques anachronismes et générer quelques conflits en regard d'une approche historique moderne. Ce point doit déjà s'appliquer à la question de ce qui est considéré comme le pectoral du grand prêtre, dont les mentions parallèles à Ez 28,13, en Ex 28,17-20 et 39,10-13, relèvent déjà d'Ex 25-40. Aussi l'institution du grand prêtre a pu être imaginé rétrospectivement dans le cadre du fonctionnement du premier Temple. Cette supposition n'est pas purement gratuite, puisque nous pouvons relever en Za 6,11* : "Josué, fils de Yehoçadaq (*yhwšdq*), le grand prêtre". Le prêtre *yhwšdq* est mentionné en 1 Ch 5,40.41; Ag 1, 1.12.14; 2,2.4; Za 6,11. En 1 Ch 5,40-41 Yehoçadaq est présenté comme le dernier prêtre, avant l'exil, d'une liste de descendants de Lévi et d'Aaron. Il est décrit comme celui que Nabuchodonosor exila de Juda et de Jérusalem. Selon des conceptions historiques modernes, il apparaît donc comme le dernier prêtre en chef. Or par ailleurs en Za 6,11 et dans les parallèles du livre d'Aggée, il est présenté comme le père du grand prêtre du retour de l'exil, Josué. Si Josué a été considéré comme grand prêtre, et est présenté de manière systématique, comme fils de Yehoçadaq, ce dernier a dû être considéré lui-même comme grand prêtre, même si ce point nous apparaît aujourd'hui comme un anachronisme. Le fils ne peut être supérieur au père. Cette insistance sur la filiation apparaît d'autant plus en Za 6, où l'on a voulu souligner la filiation entre le Premier et le Second Temple.⁴⁹ L'expulsion du grand prêtre Yehoçadaq doit donc correspondre à une version primitive d'Ez 28,11-19, l'Eden étant identifié à Jérusalem et plus spécialement au Temple.

- L'expulsion de l'Eden en Ez 28,11-19 et Ez 31, le rétablissement du pays comme un Eden en Ez 36,35 et Is 51,2-3, la transformation d'Ez 28,11-19 en un oracle contre Tyr et l'expulsion de l'Eden en Gn 2-3.

L'expulsion de l'Eden en Ez 28,11-19, devait donc concerner primitivement le grand prêtre de Jérusalem Yehoçadaq père de Josué. Le texte semble de toutes manières faire allusion au Temple et à la destruction de Jérusalem. Enfin, pour ceux qui ne seraient toujours pas convaincus, il faut relever de toutes manières que les textes de l'expulsion de l'Eden d'Ez 28,11-19 et Ez 31 sont étroitement liés à la réflexion sur siège et la chute de Jérusalem. Le récit biblique est très clair sur ce point, avec même la mentions de dates renvoyant à la période du siège. Dans la réflexion sur l'Eden en rapport au siège de Jérusalem, Is 51,2-3 donne une réponse consensuelle à l'argumentation polémique sur la possession de la terre telle qu'elle est présentée en Ez 33,24. Il a été opéré un déplacement de l'argumentation sur

⁴⁹ Voir note précédente.

Abraham, pour passer d'une revendication exclusive de la terre par les non exilés, en référence au cycle de Lot, à la promesse d'un rétablissement de l'Eden, après l'expulsion de celui-ci, expulsion valable pour les exilés et les non exilés, au moment de la chute de Jérusalem. Cette perspective de rétablissement de l'Eden se comprend bien dans le livre d'Isaïe, avec l'insistance mise sur le "salut" du retour de l'exil, après la chute de Jérusalem et l'exil. Mais la perspective de rétablissement du pays comme un Eden se rencontre encore en Ez 36,35: "Et l'on dira: 'Cette terre, naguère dévastée, est comme un jardin d'Eden, et les villes en ruines, dévastées et démolies, on en a fait des forteresses habitées". Ce parallèle à Is 51,3 se comprend bien également dans le livre d'Ezéchiel, puisque ce livre témoigne de l'importance donnée à la réflexion au sujet de l'expulsion de l'Eden. Les passages d'Is 51,2-3 (cf. 51,11 = 35,10) et Ez 36 se rattachent du reste aux rédactions d'ensemble des deux livres qui présentent sur ce point des similitudes.⁵⁰

Toujours est-il qu'ultérieurement l'oracle du texte primitif à Ez 28,11-19 contre Jérusalem a été transformé en un oracle contre Tyr. Cela doit correspondre au fait que la "création" même de Jérusalem y était mise en cause. Or comme nous allons le voir dans le prochain chapitre, on a cherché à conjurer la menace du renouvellement de la catastrophe. En effet un tel texte restait une menace, même après la première catastrophe. En Ez 28,13*, il est précisé "tout cela fut préparé au jour de ta création", et en 28,15: "Ta conduite fut exemplaire depuis le jour de ta création jusqu'à ce que fut trouvée en toi l'injustice". Ces deux passages qui devaient concerner primitivement Jérusalem, sont à rapprocher d'un cas semblable en Ez 21,35*: "C'est au lieu où tu as été créé, au pays de ton origine que je te jugerai". Ce dernier passage fait maintenant partie d'un oracle contre Ammon. Le rapprochement entre le retournement opéré en Ez 28,11-19 et celui d'Ez 21,31-37 avait déjà été proposé par P.M. Bogaert.⁵¹ De plus en Ez 28,11-19 vue l'importance progressive prise par le grand prêtre, on a pu juger inconvenant l'oracle primitif contre Yehoçadaq, le père de Josué.

Enfin l'expulsion de l'Eden d'Ez 28,11-19, ne pouvait que jouer un rôle central dans la littérature biblique, tant qu'il s'agissait de la destruction de Jérusalem. La transformation de ce passage en un oracle contre Tyr, permettait à Gn 2-3 de prendre l'importance qu'on voulait lui donner dans le recueil biblique.

Toutefois en contrepartie la conception du récit de l'expulsion de l'Eden de Gn 2-3, a dû être influencée par l'archétype des catastrophes qu'est devenue la chute de Jérusalem. La "chute" du commencement et celle de Jérusalem présentent des ana-

⁵⁰ B. Gosse, *Oracles contre les nations et structures comparées des livres d'Isaïe et d'Ezéchiel*, BN 54 (1990) 19-21.

⁵¹ P.M. Bogaert, *Montagne Sainte...*, 142: "La critique littéraire a permis récemment à Bernhard Lang une belle démonstration à propos d'un oracle de malédiction. Il a montré par quels mécanismes une parole contre Jérusalem a été transformée en un oracle contre Ammon en raison de son excessive sévérité". Voir B. Lang, *A neglected Method in Ezekiel Research: Editorial Criticism*, VT 29 (1979) 39-44. B. Lang, *Das vergessene Kuhlsche Prinzip und die Ammoniter im Buch Ezechiel*, ZDMG sup. 4, 1980, 124-125. B. Gosse, *Le recueil d'oracles...*, RB 93 (1986), sur Ez 21,33-37, voir 549-553.

logies comme le souligne Ez 16,14-15.⁵² Cette influence de la chute de Jérusalem sur la conception de Gn 2-3 peut s'observer sur la terminologie employée par certains passages du texte. On peut déjà relever Gn 3,24: "Il bannit (*wygrš*) l'homme et il posta devant le jardin d'Eden (*lgn 'dn*) les chérubins (*'t hkrbym*) et la flamme du glaive fulgurant pour garder le chemin de l'arbre de vie." Nous trouvons en Gn 3,24 le seul emploi de *krwb* dans le livre de la Genèse, alors que nous avons vu l'importance de ce terme dans le livre d'Ezéchiel et plus spécialement en Ez 28,11-19, ainsi qu'en Ex 25-40 avec, de plus dans ce dernier cas, des liens étroits avec Ez 28,11-19. Quant au verbe *grš*, de Gn 3,24, il se retrouve en Ez 31,11 pour parler du "bannissement" de l'arbre qui symbolise Pharaon. Ainsi le jardin d'Eden⁵³ présente en Gn 3,24 deux de ses caractéristiques du livre d'Ezéchiel, le caractère liturgique avec la mention des chérubins (cf. Ez 28); et le caractère de jardin perdu par l'expulsion (cf. Ez verbe *grš* en Ez 31,11). Ces deux éléments peuvent correspondre tout à fait au cas de l'expulsion de Jérusalem et du Temple par l'exil. Il faut de plus rappeler que le texte biblique lui-même, date Ez 28 et 31, de la période du siège de Jérusalem. Cette connexion est donc parfaitement voulue, même si la forme actuelle des textes est probablement postérieure.

En rapport aux passages sur l'Eden du livre d'Ezéchiel, on peut encore relever en Gn 2-3, le texte de Gn 2,12: "l'or (*wzhhb*) de ce pays est pur et là se trouve le bdélium et la pierre de cornaline (*w'bn hšhm*)."

En Ez 28,13, il est précisé que dans l'Eden, jardin de Dieu (*b'dn gn 'lhy*), il y a toutes sortes de pierres précieuses (*kl 'bn yqrh*), et nous trouvons dans la liste, la pierre de cornaline, *šhm*: Gn 2,12; Ex 25,7; 28,9.20; 35,9.27; 39,6.13; 1 Ch 29,2; Job 28,16; Ez 28,13. Les attestations d'Ex 25-40 sont à rapporter au Temple, en lien étroit avec Ez 28,13. Du reste les emplois d'Ex 28,20 et 35,27, correspondent aux parallèles de la liste des pierres de 28,13 à propos du pectoral du grand prêtre. Quant à l'attestation de 1 Ch 29,2 elle renvoie elle aussi à la construction du Temple. Nous voyons donc que le récit de l'expulsion de l'Eden de Gn 2-3, a été conçu comme une analogie de l'expulsion du Temple et de Jérusalem par l'exil.⁵⁴

⁵² Cela apparaît encore plus clairement en rapport au parallèle d'Ez 23, même si cette fois les "origines" se trouvent en Egypte. En Ez 16 Jérusalem est originaire de Canaan, la chute a donc bien lieu au lieu des origines.

⁵³ *'dn* plus *gn*: Gn 2,8.10.15; 3,23; Is 51,3; Ez 28,13; 31,9; 36,35; Jl 2,3. D.I. Block, *The Book of Ezekiel...*, 113: "Ezekiel appears to have deliberately dissociated this figure from those that protected the ark of the covenant". Il considère que le Chérubin d'Ez 28 n'a rien à voir avec ceux mentionnés par ailleurs dans le livre d'Ezéchiel et dans celui de l'Exode. La "dissociation" n'est-elle pas liée au détournement contre Tyr? Block défend la thèse d'un oracle contre Tyr dès le commencement. Il donne même l'impression de penser que le prophète Ezéchiel est lui-même l'auteur du texte massorétique.

⁵⁴ Dans ces conditions, la mention de *yšw'h* en Gn 49,18, si elle a d'abord été appelée par la déroute du "cheval" et du "cavalier" en 49,17, cf. Ex 15, peut être conçue comme une promesse de "salut" en rapport à la mention du "serpent", cf. Gn 2-3, de même que le "salut" du retour de l'exil a succédé à la chute de Jérusalem, cf. note 25.

G.J. Wenham, *Genesis 1-15*, Waco, Texas, 1987, 65 (sur Gn 2,12): "Paradise in Eden and the

3. *L'espoir de non renouvellement de la chute de Jérusalem, et l'espoir de non renouvellement du déluge, les sacrifices du second Temple et celui de Noé à la fin du déluge.*

Nous venons de voir que la raison essentielle de la transformation de l'oracle contre Jérusalem d'Ez 28,11-19, en un oracle contre Tyr, correspondait à la volonté de conjurer un renouvellement de la catastrophe.

Si cette catastrophe de la chute de Jérusalem a pu inspirer le récit de l'expulsion de l'Eden en Gn 2-3, elle a pu être assimilée à une autre catastrophe des origines, celle du déluge, avec la menace de son retour. Or l'espoir conjoint de non renouvellement du déluge et du non renouvellement de la chute de Jérusalem est clairement exprimé en Is 54,9: "Ce sera pour moi comme au temps de Noé, quand j'ai juré que les eaux de Noé ne se répandraient plus sur la terre. Je jure de même de ne plus m'irriter contre toi, de ne plus te menacer".

En fait, l'espoir de non renouvellement du déluge, et celui du non renouvellement de la destruction de Jérusalem et du Temple, repose sur l'espoir que le culte du second Temple, auquel on peut assimiler le sacrifice de Noé en Gn 8,21, fera que Yahvé renoncera à un nouveau châtiment, malgré la constatation qu'après chacune des deux catastrophes, le mal reste ancré dans le cœur des hommes aussi bien dans le récit de la Genèse (qui concerne toute l'humanité), mais encore à l'intérieur-même de la communauté après le retour de l'exil (lequel concerne la communauté de Jérusalem et Juda).⁵⁵

Nous trouvons en Gn 8,21:⁵⁶ "Yahvé respira l'agréable odeur (*wyrh yhw' t'ryh hnyhb*) et il se dit en lui-même: 'Je ne maudirai plus jamais la terre à cause de l'homme, parce que les desseins du cœur de l'homme sont mauvais dès son enfance; plus jamais je ne frapperai tous les vivants comme j'ai fait'. Cette menace du mal qui demeure après la catastrophe dont il a été la cause, risquant ainsi de provoquer son renouvellement, apparaît également dans le contexte du retour de l'exil en Is 59,9.15: "9 Aussi le droit reste loin de nous, la justice ne nous atteint pas. Nous attendions la lumière et voici les ténèbres, la clarté et nous marchons dans l'obscurité. 15 La vérité a disparu; ceux qui s'abstiennent du mal sont dépouillés. Yahvé l'a vu, il a jugé mauvais qu'il n'y ait plus de jugement." En fait en Is 59,15-20, nous trouvons bien une nouvelle intervention divine, mais au lieu d'être une nouvelle destruction, elle doit faire advenir malgré tout le salut, même si elle doit avoir un caractère discriminatoire à l'intérieur-même de la communauté.

Pour éviter le renouvellement de la catastrophe de la chute de Jérusalem, ou du déluge, dans les deux cas l'espoir est mis dans "l'agréable odeur (*ryh nyhw'*)" des sacrifices. Cette expression de Gn 8,21 se rencontre dans les textes se rapportant au culte du second Temple, Ex 29,18.25.41; Lv; Nb. On relèvera les usages qui en

later tabernacle share a common symbolism suggestive of the presence of God."

⁵⁵ Nous avons la même analogie entre Gn 2-3 qui concerne l'ensemble de l'humanité, et le texte primitif d'Ez 28,11-19 qui concernait Juda et Jérusalem.

⁵⁶ Voir B. Gosse, *Structuration...*, 104-108. B. Gosse, *Genèse 8,21 et le "Parfum d'apaisement"*, NRT 117 (1995) 885-889.

découlent en Ez 6,13 (dérision); 16,19; 20,28.41. Là encore les textes des livres de l'Exode du Lévitique (surtout Lv 1-7) et des Nombres, correspondent à l'idée imaginaire que l'on se faisait du fonctionnement du premier Temple après le retour de l'exil. Mais en fait, en Lv 1-7 par exemple, il s'agit du rituel du second Temple. Nous voyons donc que la chute de Jérusalem a influencé la présentation des catastrophes des origines, et que l'espoir du non renouvellement de l'exil a été transposé dans l'espoir du non renouvellement des catastrophes des origines.

Summary

The term yšw'h in relationship to the name of the prophet yš'yhw plays an important role, not only in the Book of Isaiah, but also in Ex 15 (cf. Isa 12) and the Psalter. The concept and terminology of the salvation experience, which in Isa II are connected to the return from exile, evolve differently in other contexts. They are applied to David (2 Sam 22), to the Second Temple community (1 Ch 16), and to the individual believer in the experience of his/her daily life (Psalter). The Second Temple cult, which involved the singing of psalms and hymns, played an important role in allowing believers to share this salvation experience: a collective salvation in continuity with the history of Israel, but also a personal salvation for the individual believer, through his/her personal trials. The concept and terminology of salvation in Isa II are also connected to the Eden Story. The fall of Jerusalem influenced the presentation of the catastrophes of early days, and the hope that the exile would never happen again has been transformed into the hope that the disastrous events of the early days would not be repeated.