



**HAL**  
open science

## Le Dieu guerrier des psaumes d'Asaf

Sophie Ramond

► **To cite this version:**

Sophie Ramond. Le Dieu guerrier des psaumes d'Asaf. *Études Théologiques et Religieuses*, 2024, 99 (2), pp.365-380. hal-04654835

**HAL Id: hal-04654835**

**<https://icp.hal.science/hal-04654835>**

Submitted on 20 Jul 2024

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

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

## Le Dieu guerrier des psaumes d'Asaf

*Sophie RAMOND\* examine les représentations guerrières de Dieu dans les psaumes d'Asaf, en portant l'attention à la pluralité des arrière-plans culturels environnant qui ont produit des figurations similaires de leurs divinités.*

Les psaumes offrent une pluralité de représentations littéraires du divin. Leur lecture à la lumière de traditions littéraires comparables et de l'iconographie du Proche-Orient ancien permet de mieux les saisir : d'une part, les psaumes ont en commun avec les cultures environnantes un répertoire d'images et de métaphores figurant le divin ; d'autre part, ils donnent à voir un type de divinité ayant été vénéré dans l'ancien Israël mais aussi dans les civilisations voisines. Ainsi, par exemple, certains psaumes dépeignent-ils Yhwh comme un dieu de l'orage, ce qui induit qu'il a été conçu de façon similaire aux dieux de l'orage des régions du Levant, du nord de la Mésopotamie et de l'Asie Mineure<sup>1</sup>.

Il est ici proposé d'examiner les représentations de Dieu comme un guerrier dans les psaumes d'Asaf, en accordant précisément une attention particulière au fait que ces textes partagent avec les cultures environnantes des manières similaires de figurer la divinité. Bon nombre d'études consacrées à ces psaumes tentent de montrer qu'ils possèdent des caractéristiques communes, d'ordre littéraire et thématique, et relèvent d'une même tradition, d'un courant théologique émanant d'un même cercle originaire du Nord<sup>2</sup>. On peut se demander, toutefois, si le risque d'une telle entreprise n'est pas d'appréhender ces textes en fonction de caractéristiques prétendument significatives d'un courant particulier, et donc d'une tradition commune, alors même qu'elles sont isolées à partir de cette tradition reconstituée<sup>3</sup>. Tout au moins, le risque est de lire ces textes sur la base de leur plus petit dénominateur commun. C'est pourquoi, si le caractère guerrier de Yhwh peut être considéré comme un trait commun de plusieurs psaumes d'Asaf, un autre point d'attention sera d'interpréter les textes retenus indépendamment les uns des autres, dans leurs contextes littéraires et historiques respectifs. Au terme du parcours, il sera possible d'apprécier la conception de la divinité dont ces textes font montre et d'évaluer l'uniformité ou, au contraire, la diversité de leurs expressions<sup>4</sup>.

### COMBAT CONTRE LES FORCES DU CHAOS

---

\* Sophie RAMOND est professeur d'exégèse biblique à l'Institut catholique de Paris, membre de l'unité de recherche *Religion, culture et société* (EA 7403).

<sup>1</sup> Voir notamment Reinhard MÜLLER, *Jahwe als Wettergott: Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen*, Berlin/New York, De Gruyter, 2008.

<sup>2</sup> Voir Karl-Johan ILLMAN, *Thema und Tradition in den Asaf-Psalmen*, Åbo, Åbo Akademi Forskningsinstitut, 1976 ; Harry P. NASUTI, *Tradition history and the psalms of Asaph*, Atlanta, Scholars Press, 1988 ; Michael D. GOULDER, *The Psalms of Asaph and the Pentateuch*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996 ; Beat WEBER, « Der Asaph-Psalter, eine Skizze », in Beat Huwlyer, Hans-Peter Mathys, Beat Weber (éd.), *Prophetie und Psalmen. Festschrift Klaus Seybold*, Münster, Ugarit-Verlag, 2001, p. 117-141.

<sup>3</sup> Voir à ce sujet les remarques de Michael FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, Clarendon, 1985, p. 9.

<sup>4</sup> C'est avec beaucoup de reconnaissance et d'amitié que cette contribution est écrite en l'honneur du professeur Dany Nocquet.

Divers psaumes contiennent des évocations d'un combat divin contre les forces cosmiques du chaos : Yhwh y apparaît comme un guerrier victorieux de la mer et des monstres marins ou des eaux abyssales, assurant ainsi l'ordre et la stabilité du monde. Il en est ainsi en Ps 74,12-17 et Ps 77,17-20 où Dieu assume les traits d'un dieu de l'orage.

Ps 74,12-17 associe le motif de la divine lutte contre les forces chaotiques avec la caractérisation de Dieu comme roi :

<sup>12</sup>Mais Dieu, mon roi d'autrefois,  
opérant des victoires au sein de la terre.  
<sup>13</sup>Toi, tu as agité par ta force la mer/Yam,  
tu as brisé les têtes des monstres marins sur les eaux.  
<sup>14</sup>tu as écrasé les têtes de Léviatan,  
tu l'as donné en nourriture au peuple des habitants du désert.  
<sup>15</sup>Toi, tu as fendu sources et torrents,  
toi, tu as asséché des fleuves intarissables.  
<sup>16</sup>À toi le jour, à toi aussi la nuit,  
toi, tu as fixé un luminaire et le soleil.  
<sup>17</sup>Toi, tu as établi toutes les limites de la terre,  
été et hiver, toi, tu les as formés<sup>5</sup>.

Le texte est à plusieurs égards difficile : le verbe פָּרַר, utilisé au v. 13, n'apparaît que rarement dans l'Ancien Testament et il n'est conjugué au poel que dans ce seul verset. Pour David Toshio Tsumura, l'étymologie de פָּרַר et la proximité de cette racine avec l'akkadien *parāru*, ainsi que le parallélisme des verbes פָּרַר et שָׁבַר (v. 13), orientent vers la perspective d'un combat au cours duquel la divinité brise la mer et les têtes des monstres marins. Il observe aussi que, dans l'*Enuma Elish*, Tiamat est successivement mise à mort, son armée est dispersée (\**prr*) et éparpillée (\**sph*), puis elle est fendue (\**hp*) en deux. Il en conclut que

les deux morceaux de littérature, *Enuma Elish* et le Psaume 74, reflètent deux étapes de la bataille. Dans le psaume, (1) un roi guerrier détruit (littéralement, brise, פָּרַר) le roi ou le général ennemi, puis (2) les ennemis sont dispersés, beaucoup d'entre eux ayant la tête fracassée (שָׁבַר) ou écrasée (רָצַץ). Sur le champ de bataille, les soldats écrasaient souvent la tête de leurs ennemis avec des masses, comme le montrent plusieurs reliefs assyriens et égyptiens<sup>6</sup>.

Ps 74,12-14 décrirait donc métaphoriquement la destruction par Dieu d'ennemis puissants. La mention d'œuvres de salut de Dieu, au v. 12, corroborerait l'interprétation : Dieu apporte le salut à son peuple en détruisant complètement ses ennemis.

En tant que telle la proclamation des hauts-faits de Dieu (v. 12-17) n'évoque pourtant aucun ennemi du peuple. Présent en Es 24,19 au hitpolel, le verbe פָּרַר a le sens d'être agité de spasmes, être secoué de toute part, dans le contexte d'un grand bouleversement cosmique précédant une intervention divine. En Ps 74,12, la LXX opte pour κραταίω dont le sens est affermir ou l'emporter contre. Ainsi, faut-il sans doute comprendre que Dieu a agité « Yam et fracassé les têtes des tannin (les monstres marins), écrasé les têtes du Léviatan<sup>7</sup> », ce qui n'est pas sans rappeler la victoire que Baal remporte sur Yam (dieu de la mer), les monstres marins

---

<sup>5</sup> Ma traduction.

<sup>6</sup> David Toshio TSUMURA, « The Creation Motif in Psalm 74:12-14? A Reappraisal of the Theory of the Dragon Myth », *Journal of Biblical Literature* 134/3 (2015), p. 547-555 (p. 551). Ici et ailleurs, ma traduction.

<sup>7</sup> Sophie RAMOND, « La voix discordante du troisième livre du Psautier (Psaumes 74, 80, 89) », *Biblica* 96/1 (2015), p. 39-66 (p. 43).

et Lotan (l'équivalent du Léviathan biblique), le serpent tortueux à sept têtes<sup>8</sup> (KTU 1.5)<sup>9</sup> dans les mythes d'Ougarit. Il ne s'agit donc pas, dans le psaume, de métaphores mais d'une reprise de la tradition cananéenne de la royauté du dieu de l'orage et du combat contre la mer.

Représentant Dieu comme un baal, Ps 74 proclame sa maîtrise sur les eaux du chaos (v. 12-14), sur les sources et les torrents qu'il fend pour que l'eau se répande, et sur les cours d'eau intarissables qu'il tarit afin d'assurer souverainement la préservation de la création (v. 15). Dieu est aussi dépeint comme assurant la stabilité de l'alternance du jour et de la nuit, de l'été et de l'hiver, comme aussi la délimitation de la sphère céleste (luminaire et soleil) et de la sphère terrestre (les limites de la terre) (v. 16-17). Le texte nomme, au côté du soleil, le luminaire (מאור) qui désigne ailleurs les lampes de la Tente de la rencontre (notamment Ex 35,8.14). L'usage de מאור indique que l'univers créé est la maison de Dieu et fait écho au cycle de Baal où la construction du palais est un symbole de la stabilité du cosmos.

Il est probable que ces versets ont composé un texte indépendant, en forme de vénération baalique du dieu d'Israël, et qu'ils ont été ensuite intégrés entre la lamentation des v. 1-11 et l'appel à Dieu pour qu'il sauve des v. 18-23. Le v. 18 constitue, en effet, un appel à Dieu cohérent avec le questionnement des v. 10-11 :

Jusqu'à quand, Dieu, l'adversaire outragera-t-il (הרף) ? L'ennemi blasphémera-t-il sans fin ton nom (באץ שמך) ? Pourquoi retires-tu ta main, ta main droite ? De ton sein, détruis [...] souviens-toi de ceci : l'ennemi a outragé (הרף), Yhwh, et un peuple insensé a blasphémé ton nom (באץ שמך).

L'insertion de l'hymne appuie la demande à Dieu pour qu'il intervienne : comme il maîtrise les eaux du chaos et assure la stabilité du cosmos, il peut détruire les ennemis et rétablir l'ordre temporel et spatial du monde que les événements, et la profanation du sanctuaire en particulier, ont ébranlé.

Ps 77,17-20 constitue très certainement un autre hymne louant Yhwh pour son combat victorieux contre les eaux du chaos :

<sup>17</sup>Les eaux t'ont vu, Dieu,  
les eaux t'ont vu, elles tremblaient,  
même l'abîme frémissait.  
<sup>18</sup>Les nuages ont déversé leurs eaux,  
les nuées ont donné de la voix,  
même tes flèches volaient de tous côtés.  
<sup>19</sup>Le bruit de ton tonnerre dans la roue,  
les éclairs ont illuminé le monde,  
la terre a frémi et tremblé.  
<sup>20</sup>Dans la mer ton chemin,  
ton passage dans les eaux profondes ;  
mais tes traces n'ont pas été connues.

Composé de quatre versets à trois stiques, l'hymne est adressé à Dieu, ce que souligne le vocatif placé en finale du v. 17a. Les versets s'appellent les uns les autres : v. 17ab mentionne les eaux (מים) comme v. 18a ; v. 18b nomme la voix ou le bruit (קול) des nuées et v. 19a le bruit (קול) du tonnerre ; les armes divines, flèches (v. 18c) et éclairs (v. 19b), se font écho ; la terre frémit (רגז) au v. 19b comme l'abîme (רגז) au v. 17c ; au v. 20 les eaux profondes (מים רבים) répondent à celles de v. 17ab. Par ailleurs, l'organisation de ces versets est concentrique : les v.

---

<sup>8</sup> Voir Othmar KEEL, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, p. 41-46.

<sup>9</sup> Johannes C. de MOOR, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, New York/Leyde, Brill, 1987.

17 et 20 dessinent la confrontation entre Dieu et les eaux. Au centre (v. 19-20) les armes du divin guerrier parcourent la sphère céleste (v. 18) et la sphère terrestre (v. 19). L'hymne « chante que les flots ont reculé devant Yhwh et que celui-ci s'est manifesté dans l'orage pour faire son chemin à travers la mer<sup>10</sup> ».

Dans le premier et dernier verset sont donc nommés les eaux (מים), l'abîme (תהמות) et la mer (ים), ce qui constitue autant de renvois aux eaux du chaos primitif. Quand le divin guerrier paraît, les eaux personnifiées réagissent. Le verbe היל, ici utilisé, est assez polysémique : il peut suggérer un mouvement de danse, le fait de se tordre de douleur, particulièrement dans les douleurs de l'enfantement, ou de trembler. Mais le verbe רגז, qui vient en parallèle, oriente vers l'idée que les eaux tremblent ou se tordent, comme frémit ou est pris d'un tremblement agité l'abîme primordial. Au v. 19, c'est la terre qui frémit (רגז) et vacille (רעש).

Ainsi, à la vue du Dieu qui les domine, les eaux du haut et l'abîme souterrain s'agitent et tremblent de peur<sup>11</sup>. L'apparition de Dieu provoque encore les nuages à se déverser en pluies diluviennes, selon ce que suggère l'usage du verbe זרם (uniquement employé au polel ici), et les nuées à faire entendre la voix du tonnerre. Pluies diluviennes et tonnerre ne sont pourtant pas, dans la sphère céleste, les seules manifestations de la présence de Dieu : comme un guerrier, celui-ci fait voler des flèches de tous côtés (v. 18). Dans la sphère terrestre, ce sont les éclairs qui accompagnent la manifestation divine mais aussi le bruit du tonnerre causé par la roue du char sur lequel Dieu chevauche les nuées (v. 19)<sup>12</sup>. En illuminant la terre ferme et en l'ébranlant, les éclairs rendent perceptible une puissance divine écrasante à laquelle personne ne peut se soustraire.

Dieu apparaît de la sorte sous les traits d'un baal, dieu de l'orage, dont l'apparition fait trembler la mer et la terre. Semblable au baal d'Ougarit qui affirme sa domination sur la terre par des éclairs ou au dieu mésopotamien Adad, considéré à la fois comme le maître du vent et de la foudre et celui qui foule la mer<sup>13</sup>, il affiche sa prétention à régner sur toute la terre. L'hymne met au premier plan son combat contre les eaux du chaos : elles tremblent et frémissent, et lui se fraie un chemin à travers elles (v. 20). Le chemin de Dieu dans la mer et son passage dans les eaux profondes peuvent être compris comme un geste de domination, « un acte de triomphe après la défaite du déluge cosmique<sup>14</sup> ». Le passage se termine, toutefois, par l'indication que les traces de Dieu n'ont pas été pas connues. Les eaux, que Dieu domine mais n'anéantit pas, menacent constamment l'ordre du monde.

Ps 77,17-20 ont certainement formé un hymne indépendant, à la louange du Dieu qui peut se rendre vainqueur des forces chaotiques menaçant la terre. Ils ont ensuite participé d'une composition ayant peut-être d'abord comporté les v. 14-21. Car le v. 20 fournit une clé d'interprétation à l'étrange formule du v. 14 : « sainteté est ton chemin » (בְּקִדְשׁ דְּרַכְךָ) ; « dans la mer ton chemin » (בַּיָּם דְּרַכְךָ). Quant au v. 15, il énonce que si les traces de Dieu n'ont pas été connues, il a néanmoins montré sa puissance et fait merveille. Par ailleurs, les v. 16 et 21 évoquent le salut du peuple et le passage de la mer. Les v. 14-16 et 21 apparaissent ainsi comme le prolongement des versets relatifs à la théophanie divine, à laquelle ils associent le passage de la mer par lequel Yhwh a sauvé son peuple<sup>15</sup>. Le psaume en son entier aurait été composé

---

<sup>10</sup> R. MÜLLER, *Jahwe als Wettergott*, op. cit., p. 53.

<sup>11</sup> La version de la LXX indique plus clairement l'effroi des eaux (εἶδοσαν σε ὕδατα καὶ ἐφοβήθησαν καὶ ἐταράχθησαν).

<sup>12</sup> Mark S. SMITH, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 2002, p. 116 ; Voir O. KEEL, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, op. cit., p. 50, fig. 44.

<sup>13</sup> R. MÜLLER, *Jahwe als Wettergott*, op. cit., p. 56.

<sup>14</sup> Reinhard MÜLLER, « The Origins of YHWH in Light of the Earliest Psalms », in Jürgen van Oorschot, Markus Witte (éd.), *The Origins of Yahwism*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2017, p. 207-238 (p. 216).

<sup>15</sup> R. MÜLLER, *Jahwe als Wettergott*, op. cit., p. 48-49.

par l'association de deux textes indépendants, une plainte individuelle (v. 2-13) et un hymne ancien réécrit (v. 14-16.17-20.21)<sup>16</sup>.

Les deux hymnes examinés chantent chacun à leur manière le dieu d'Israël sous les traits d'un baal. Probablement originaires du Nord<sup>17</sup>, ils élaborent une dichotomie ordre-chaos qui fonctionne initialement à l'échelle cosmique. Mais lorsque ces hymnes ont été intégrés dans des compositions judéennes, cette dichotomie a été mise au service d'un appel à Dieu pour qu'il intervienne contre les ennemis de son peuple : elle fonctionne dès lors aux niveaux politique, social et religieux. Roi divin, le Dieu d'Israël est un dieu guerrier, assurant souverainement la stabilité du cosmos et l'ordre du monde.

## L'ACTION GUERRIERE DE YHWH DEPUIS SION

En Ps 76, Dieu est présenté comme un guerrier puissant, détruisant les armes de combat et la guerre elle-même :

<sup>2</sup>Il se fait connaître en Juda, Dieu ;  
en Israël son nom est grand  
<sup>3</sup>À Salem était son fourré  
et sa tanière à Sion.  
<sup>4</sup>Là, il a brisé les éclairs de l'arc,  
le bouclier et l'épée, la guerre.  
<sup>5</sup>Tu es resplendissant, toi, magnifique,  
depuis les montagnes de proies.  
<sup>6</sup>Ils ont été dépouillés,  
les cœurs indomptables ont été pris par le sommeil,  
ils n'ont pas trouvé leurs mains, tous ces hommes puissants.  
<sup>7</sup>À ta menace, Dieu de Jacob,  
ils sont profondément endormis, le char et le cheval :  
<sup>8</sup>Toi, tu es terrifiant, toi,  
qui tiendrait devant toi lors de ta colère ?  
<sup>9</sup>Des cieux, tu as fait entendre le verdict,  
la terre a craint et s'est tenue tranquille,  
<sup>10</sup>quand Dieu s'est levé pour le jugement,  
pour sauver tous les humbles du pays.  
<sup>11</sup>Oui, la fureur des humains te célèbre ;  
du reste des fureurs, tu te ceins.  
<sup>12</sup>Faites des vœux et accomplissez-les pour Yhwh votre Dieu ;  
que tous ceux qui l'entourent apportent un présent à la peur [au (Dieu) terrible].  
<sup>13</sup>Il coupe le souffle aux princes,  
il est terrifiant pour les rois de la terre.

Dans les v. 4-7 de ce psaume, Dieu est présenté comme brisant les armes de guerre : éclairs de l'arc (רשפיי־קשת), bouclier (מגן), épée (חרב) et en définitive la guerre elle-même (מלחמה). À la simple menace (גערה) de Dieu, le char et le cheval (רכב וסוס, v. 7) sont dépossédés de leur puissance et comme saisis de torpeur (נרדם). Les cœurs indomptables, hommes puissants, sont aussi pris de sommeil, privés de leur force ; ils ne trouvent plus l'usage de leurs mains. En

---

<sup>16</sup> Voir aussi la discussion dans Oswald LORETZ, *Psalmenstudien. Kolometrie, Strophik und Theologie ausgewählter Psalmen*, New York/Berlin, De Gruyter, 2002, p. 414-417.

<sup>17</sup> Sur la vénération de Yhwh comme un baal dans le Royaume du Nord, voir Thomas RÖMER, *L'invention de Dieu*, Paris, Seuil, 2014, p. 154.

somme, le Dieu de Jacob est dans ces versets – comme en Ps 46,8-12\* – dépeint comme engagé dans une activité militaire consistant à combattre les ennemis et à mettre fin à la bataille.

Dans les v. 8-12 domine le champ lexical de la crainte ou de la peur : aux v. 8 et 13, le participe nifal de ירא qualifie Dieu (il est terrifiant, il doit être craint) ; le v. 9 énonce que Dieu ayant fait entendre son verdict, « la terre a craint et s'est tenue tranquille » (ארץ יראה ושקטה) ; enfin, le v. 12 comporte une formule curieuse selon laquelle il faudrait apporter un présent à la peur (שי למורא). Outre cette quadruple répétition de la racine ירא, il est aussi question de colère (אף, v. 8), de verdict (דין, v. 9) et de jugement (משפט, v. 10), de fureur (חמה, v. 11), ce qui confère à ces versets une tonalité juridique. Curieusement, toutefois, le v. 10b précise que le jugement divin s'exerce « pour sauver tous les humbles du pays », alors que le psaume figure essentiellement l'action guerrière de Dieu et ses effets sur les ennemis. Peut-être, au demeurant, faut-il rattacher le v. 10a au v. 9, la proposition temporelle circonstançant alors la réaction de crainte de la terre.

Ces versets présentent plusieurs difficultés : le discuté v. 11<sup>18</sup> semble énoncer que la fureur humaine (que Dieu combat) glorifie Dieu et que celui-ci se ceint du reste de la fureur (il combat). Introduit par un כי, il apporte une réponse à la question du v. 8 (« qui tiendrait devant toi lors de ta colère ? ») et explicite pourquoi Dieu est terrifiant. Seul verset à comporter le tétragramme, le v. 12 est à plusieurs égards curieux : l'étrange expression למורא n'est pas utilisée ailleurs mais le double ל (« pour Yhwh votre Dieu » ; « à la peur ») semble suggérer que מורא (peur) qualifie Dieu comme en Es 8,13<sup>19</sup> (Dieu terrible) ; le verset alterne un impératif à la deuxième personne du pluriel et un jussif à la première ; le référent de כל־סביביו (« tous ceux qui l'entourent ») est insaisissable ; l'expression יבל נשי n'est ailleurs utilisée qu'en Ps 68,30 et Es 18,7 où elle réfère aux présents offerts en tribut par des rois ou nations étrangères, à Jérusalem. Dans la continuité du v. 10, il est peut-être possible de lire au v. 12a une exhortation adressée aux humbles pour qu'ils accomplissent leurs vœux d'actions de grâce et au v. 12b le souhait que les ennemis vaincus apportent un présent au Dieu terrible, roi vainqueur de ses ennemis. Le v. 13 expliciterait le jugement divin et prolongerait la réponse apportée à la question rhétorique du v. 8 : les rois de la terre ne tiendront pas devant ce Dieu terrifiant.

Quoi qu'il en soit des difficultés du texte, l'isotopie sémantique de la peur s'y laisse clairement identifier, faisant apparaître à la fois la caractérisation d'un Dieu qui se fait craindre et les effets que produisent sa colère, son verdict ou son jugement sur la terre comme sur les princes et les rois. Elle suggère une dimension relationnelle, culturelle ou d'hommage, dominée précisément par la crainte, soit que la fureur des humains rende grâce à Dieu, soit que les rois soient invités à apporter des présents au Dieu terrible. La crainte ou la peur dans le rapport au divin est, en définitive, le *leitmotiv* de ce psaume.

Cette isotopie interagit avec celle du procès : il est question de verdict (דין), d'une décision judiciaire donc, et de jugement de Dieu mais aussi de l'impossibilité présumée de se tenir devant lui au tribunal (עמד לפני), lors de sa colère (אף), c'est-à-dire lorsque tombe la sentence de son intervention punitive<sup>20</sup>. Autrement dit, Dieu apparaît comme un juge appelant à comparaître au tribunal et faisant entendre son verdict. Les parties convoquées ne peuvent engager aucune action : la crainte et le fait de se tenir tranquille (שקט), c'est-à-dire de ne rien pouvoir entreprendre, sont des signes de capitulation, de reconnaissance de la souveraineté du Dieu-juge. Il n'est pas impossible, au demeurant, de lire les v. 12-13 comme participant de cette isotopie. Car le tribut apporté au Dieu terrible pourrait bien relever d'un geste de soumission,

---

<sup>18</sup> John A. EMERTON, « A Neglected Solution of a Problem in Psalm LXXVI 11 », *Vetus Testamentum* 24 (1974), p. 136-146 ; Raymond Jacques TOURNAY, « Psaume LXXVI,11 : nouvel essai d'interprétation », in Emmanuele Testa, Ignazio Mancini, Michele Piccirillo (dir.), *Studia Hierosolymitana. In onore del Bellarmino Bagatti. 2. Studi esegetici*, Jérusalem, Franciscan Press, 1976, p. 20-26.

<sup>19</sup> La LXX comporte τῶ φοβερόν et la Vulgate *terribili*, ce qui semble une lecture de גורא.

<sup>20</sup> Voir Pietro BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, Rome, Biblical Institute Press, 1986, p. 212, 321.

de reconnaissance de la divine sentence. L'acte divin de couper le souffle aux puissants (v. 13), de les réduire et de les humilier (selon le sens retenu pour בצר), s'il est celui d'une victoire totale, pourrait aussi se comprendre comme un châtement, une intervention venant définitivement à bout des accusés. L'inclusion des v. 8.13 nommant le Dieu terrifiant favorise cette lecture unifiée des v. 8-13.

Une troisième isotopie, plus masquée, unit en réalité celle de la peur et celle du procès. Car, à y regarder de près, divers mots réfèrent au monde animal. Le v. 3 nomme l'endroit où Dieu demeure en usant de termes qui désignent ailleurs les repaires ou tanières d'animaux sauvages, notamment de lions (סך en Jr 25,38 ; Ps 10,0 ; Jb 38,40 et מענה en Am 3,4 ; Na 2,13 ; Ps 104,22 ; Jb 37,8 ; 38,40). Les montagnes de proies<sup>21</sup> du v. 4 évoquent le même animal : souvent associé au lion, le terme טרף (proie) est dérivé d'une racine signifiant le fait d'arracher ou de déchirer (Gn 49,9 ; Nb 23,24 ; Es 5,29 ; 31,4 ; Éz 19,3.6 ; 22,25 ; Am 3,4 ; Na 2,13-14 ; Jb 4,11, 38,39 ; Ps 104,21)<sup>22</sup>. Ainsi le psaume use-t-il de la métaphore du lion<sup>23</sup>, laquelle est largement utilisée dans les littératures égyptienne et assyrienne pour décrire des rois<sup>24</sup>, ou dans l'iconographie du Proche-Orient ancien pour dépeindre des divinités<sup>25</sup> ; elle s'accorde à la représentation guerrière de Dieu. Les proies du dieu-lion sont ici les cœurs indomptables (אבירי לב) et les hommes puissants (אנשי חיל), qualifications qui assimilent aussi les ennemis à des animaux (voir l'usage de אביר en Ps 22,13 ; 50,13 ; 68,31) et sont évocatrices d'un contexte de guerre.

L'image du lion est, en outre, associée à la représentation solaire de Dieu, ce qui est bien attesté dans l'iconographie égyptienne et assyrienne<sup>26</sup> et participe de la caractérisation de Dieu comme guerrier. La représentation solaire de Dieu apparaît dès l'acclamation du v. 5 : נאור אתה (« resplendissant toi »), à laquelle fait écho, par voie d'allitération, celle du v. 8 : נורא אתה (« terrifiant toi »). שלם évoquant le nom d'une divinité cananéenne solaire (Jérusalem signifiant à l'origine fondation de Salem<sup>27</sup>) est peut-être à mettre en lien avec cette représentation solaire de Dieu. Les jeux d'allitération entre שם (« son nom », v. 2), שלם (« Salem », v. 3), שמה (« là », v. 4), renforcent le tableau : comme un lion, Dieu a son repaire en Salem/Sion et là il met un terme à la guerre, שלם introduisant un jeu de mots avec l'adjectif signifiant complet, sûr. C'est ainsi que Dieu se fait connaître en Juda/Israël.

Bien que les difficultés du texte rendent toute tentative de reconstruire l'histoire de sa rédaction conjecturale, il est possible que les v. 10b\*.12b\* soient un ajout secondaire. Si l'hypothèse est juste, le texte primitif du Ps 76 élabore la représentation d'un Dieu guerrier, dont la violence militaire, mise au service de sa justice, s'exerce à l'encontre d'ennemis redoutables. C'est à Salem/Sion que Dieu se révèle ainsi, en faisant battre en retraite des adversaires menant la guerre. Il est, dès lors, probable que le psaume primitif date de l'époque néo-assyrienne. L'ajout des v. 10b.12b\* introduit, aux côtés de l'évocation de la victoire de

---

<sup>21</sup> La LXX comporte ὀπέων αἰώνιων (« montagnes éternelles »). Il a été proposé de corriger le MT et de lire עדמהרריעד (dictionnaire **Brown-Driver-Briggs** 383) au lieu de עדמהרריטרף ou de lire מאריה טרף, « plus majestueux qu'un lion qui déchire » (**Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament** 2,380).

<sup>22</sup> Voir Brent A. STRAWN, *What is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, Fribourg/Göttingen, Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, p. 337-339.

<sup>23</sup> Voir Willem A. M. BEUKEN, « God's Presence in Salem. A Study of Psalm 76 », in M. H. van Es, C. Houtman et al. (dir.), *Loven en geloven; opstellen van collega's en medewerkers aangeboden aan Nic. H. Ridderbos ter gelegenheid van zijn vijf en twintigjarig ambtsjubileum als hoogleraar aan de Vrije Universiteit te Amsterdam*, Amsterdam, Bolland, 1975, p. 135-150, en part. p. 139.

<sup>24</sup> Voir Brent A. STRAWN, « Whence Leonine Yahweh? Iconography and the History of Israelite Religion », in Martti Nissinen, Charles E. Carter (éd.), *Images and Prophecy in the Ancient Eastern Mediterranean*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, p. 51-85.

<sup>25</sup> Voir B. A. STRAWN, *What is Stronger than a Lion?*, op. cit., p. 187-217.

<sup>26</sup> Voir Franz Lothar HOSSFELD, Erich ZENGER, *Psalmen 51-100, Übersetzt und ausgelegt*, Fribourg/Bâle/Vienne, Herder, 2000, p. 393-394.

<sup>27</sup> Voir Othmar KEEL, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, vol. I, p. 50.



Dieu en Sion, la perspective de son action en faveur des humbles du pays. Il n'est peut-être pas impossible d'y voir le fruit d'une révision tardive marquant l'ensemble du Psautier pour en faire un livre d'instruction et de piété par un groupe se reconnaissant comme des עֲנוּיִם<sup>28</sup>.

Ainsi, en usant au niveau langagier de représentations de la divinité courantes au Proche-Orient ancien, le psaume suggère la puissance guerrière d'un Dieu qui, comme un lion, combat des ennemis et la guerre elle-même. Diverses représentations de la divinité se conjoignent : outre celle du dieu-lion, celle d'un dieu solaire justicier qui est aussi un dieu de l'orage, brisant les éclairs de l'arc, flèches de feu. Ainsi, le Dieu qui réside à Sion n'a rien à envier aux divinités assyriennes et il se révèle capable de défendre le pays des prétentions de cette puissance ennemie.

## LE DIEU QUI FRAPPE

Un psaume mérite encore une attention particulière en raison de traits singuliers figurant la divinité prête à défaire les ennemis. Il s'agit du Ps 81, **pour lequel il est fait l'hypothèse qu'il comporte un noyau primitif (en romain) qui aurait été repris et combiné avec un texte de la période néo-babylonienne (la partie en italique). Le noyau primitif sera discuté par après.**

<sup>2</sup>Criez de joie pour Dieu notre force,  
criez de triomphe pour le Dieu de Jacob.  
<sup>3</sup>Élevez un chant, donnez du tambour,  
de la lyre mélodieuse, avec la harpe.  
<sup>4</sup>Sonnez, à la nouvelle lune, du cor,  
à la pleine lune, pour le jour de notre fête.  
<sup>5</sup>Car c'est là pour Israël une loi,  
un jugement pour le Dieu de Jacob,  
<sup>6</sup>un témoignage qu'en Joseph il a placé  
quand il sortit contre le pays d'Égypte.  
*Un langage que je ne connaissais pas j'entends.*  
<sup>7</sup>J'ai éloigné de la charge de son épaule  
et ses mains de la corbeille se sont écartées.  
<sup>8</sup>Dans l'oppression tu as appelé et je t'ai délivré,  
je t'ai répondu dans la cache du tonnerre.  
Je t'ai mis à l'épreuve près des eaux de Mériba. *Selah*  
<sup>9</sup>Ecoute, mon peuple, je t'avertis !  
*Israël, si tu m'écoutais.*  
<sup>10</sup>Qu'il n'y ait pas en toi de dieu autre étranger,  
que tu ne te prosternes pas devant un dieu étranger.  
<sup>11</sup>C'est moi, Yhwh ton Dieu,  
qui t'ai fait monter du pays d'Égypte.  
Ouvre large ta bouche, je la remplirai !  
<sup>12</sup>Mais mon peuple n'a pas écouté ma voix,  
*Israël n'a pas voulu de moi.*  
<sup>13</sup>Je les ai renvoyés dans l'obstination de leur cœur,  
ils ont marché dans leurs projets !  
<sup>14</sup>Ah ! si mon peuple m'écoutait,  
*si Israël allait mes chemins,*  
<sup>15</sup>Sous peu j'humilierai leurs ennemis,  
de contre leurs oppresseurs je retournerai ma main/je dresserai ma main.

---

<sup>28</sup> Christoph LEVIN, « Das Gebetbuch der Gerechten: Literargeschichtliche Beobachtungen am Psalter », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 90 (1993), p. 355-381.

<sup>16</sup>Ceux qui haïssent Yhwh le flatteraient  
et leur temps serait pour toujours.

<sup>17</sup>Il lui ferait manger de la fleur de froment,  
et du roc de miel sauvage je le rassasierais.

D'emblée le terme עז (« force ») présente Dieu selon sa puissance et sa capacité à délivrer les siens. La formule יַעֲקֹב אֱלֹהֵי (« Dieu de Jacob ») renforce la perspective : dans les psaumes, elle apparaît dans des contextes qui évoquent la protection que Dieu accorde en situation de détresse (Ps 20,2 ; 46,8.12 ; 75,10 ; 76,7 ; 81,2.5 ; 84,9 ; 94,7 ; 146,5). Le Dieu de Jacob est aussi le dieu de la sortie d'Égypte (v. 6b). Le verbe יצא ici utilisé n'est pas sans rappeler les récits de l'exode (voir Ex 20,2), mais la préposition qui l'accompagne habituellement est מן (« sortir de »)<sup>29</sup>. Que le כ qui précède l'infinitif de יצא soit ici temporel ou causal, la construction du verset indique que le sujet du verbe est le même que pour שים qui précède : Dieu place (שים) un témoignage en Joseph et sort (יצא על) contre l'Égypte. L'expression יצא על annonce une sortie guerrière de Dieu à l'encontre de l'Égypte<sup>30</sup>, qu'appuie le v. 15 : comme Dieu est sorti contre l'Égypte, il peut agir contre (על) les ennemis d'Israël.

C'est, en effet, dans les v. 15-16 que se trouve une mention d'ennemis. Le v. 15 décrit un agir divin à leur encontre, à l'aide de deux verbes. Le premier, כנע au hifil, renvoie à l'idée d'une soumission ou d'une humiliation des ennemis. Dieu abaisse des ennemis que son peuple pourrait éventuellement battre (voir Jg 4,23-25). Le second, שוב au hifil et avec יד pour complément, est plus difficile d'interprétation. La main de Dieu se détournerait-elle d'Israël pour se tourner vers les ennemis ? Le verbe שוב désignerait-il la cessation d'une activité, la fin d'une agression (voir Jos 8,26 ; Lm 2,3.8 ; Ps 74,11 ; Éz 20,22) ? Ou comme en Jr 6,9, signifierait-il que Dieu frappera de façon répétée les ennemis d'Israël ?

Joel LeMon propose de traduire ce stique de la façon suivante : « j'élèverai ma main en arrière, au-dessus de leurs ennemis<sup>31</sup> ». Il argumente à partir de l'iconographie du Proche-Orient ancien, la représentation littéraire utilisée dans le psaume rappelant le trope iconographique du dieu-roi égyptien levant la main de façon menaçante au-dessus d'ennemis dominés, pour se préparer à leur porter un coup. Cette image, souvent appelée posture de frappe, a son origine dans l'art égyptien de la période prédynastique, comme le manifeste sa présence sur la palette de Narmer. Mais, le motif de

pharaon frappant ses ennemis apparaît au moins 90 fois au cours de 3 000 ans d'histoire égyptienne. Il s'agit donc probablement du motif iconographique le plus ancien et le mieux attesté de la culture égyptienne. D'un point de vue géographique, les premières occurrences proviennent de Hiérakonpolis et de Saqqarah. Par la suite, la scène semble se répandre dans toute l'Égypte, en convergeant vers les centres du pouvoir politique et religieux, y compris les frontières de l'État égyptien. En outre, on observe une multiplicité de supports et de contextes véhiculant la scène<sup>32</sup>.

Le trope iconographique transmet le message de la victoire, totale et incontestée, de rois égyptiens. Remarquablement stable au travers de multiples reprises dans l'art égyptien et égyptianisant, et largement diffusé au cours du temps, il est demeuré un indicateur de la

<sup>29</sup> Ce qui explique le choix de la LXX et de la Vulgate (« sortir de »), qui font de Joseph le sujet du verbe.

<sup>30</sup> Mais l'étrange formulation de ce verset est parfois interprétée comme une allusion à l'histoire de Joseph. Voir Peter A. H. de BOER, « Psalm 81.6a. Observations on Translation and Meaning of one Hebrew Line », in W. Boyd Barrick, John R. Spencer (éd.), *In the Shelter of Elyon. Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G.W. Ahlström*, Sheffield, Bloomsbury, 1984, p. 67-80 (p. 73).

<sup>31</sup> « I will rear back my hand above their foes. » Joel M. LEMON, « Yhwh's Hand and the Iconography of the Blow in Psalm 81:14-16 », *Journal of Biblical Literature* 132 (2013), 865-882, p. 871.

<sup>32</sup> Michela LUISELLI, « The Ancient Egyptian scene of "Pharaoh smiting his enemies". An attempt to visualise cultural memory? », in Martin Bommas (éd.), *Memory Culture in Ancient Societies 1*, Londres, Bloomsbury, 2011, p. 10-25 (p. 18).

suprématie de la royauté égyptienne et un marqueur de l'identité culturelle du pays. Il a pourtant migré à travers le temps et les cultures, et apparaît dans tout le Levant, notamment sur des sceaux scarabées. Si des éléments ont alors pu varier (armes, couvre-chef, robe...), l'élément essentiel, la main dressée, reste constant.

Usant au niveau langagier d'une même représentation, le Ps 81 figure donc Dieu agissant contre des ennemis : il le représente au-dessus d'ennemis assujettis, le bras levé en arrière. La préposition לַעֲדָוָה dénote à la fois l'emplacement de la main de Dieu (au-dessus) et le préjudice qu'elle se prépare à porter (contre) : Dieu lève la main au-dessus et contre des ennemis. LeMon ajoute que le v. 16 décrit les effets de l'agir divin sur les ennemis : en gardant au verbe כָּחַל le sens de maigrir ou rétrécir, l'idée serait que les ennemis sont réduits quand ils ressentent le poids de la divine présence, ce qui est conforme aux représentations iconographiques évoquées, dans lesquelles le roi vainqueur est représenté plus grand que les ennemis. Ce verset figurerait les ennemis dans un état de recroquevillement et d'assujettissement durable à Yhwh. Il en conclut :

À la lumière de la convergence des images de l'exode et des images dérivées de l'iconographie égyptienne (v. 15-16), on se rend compte que cette image de Yhwh agissant contre les ennemis d'Israël reflète à la fois un emprunt et une réappropriation audacieuse de l'imagerie égyptienne. Le psaume transfère sur Yhwh l'imagerie de la domination du pharaon en tant que dieu-roi s'appêtant à frapper les étrangers soumis. Celui-ci se tient ainsi au-dessus des ennemis assujettis d'Israël, le bras en arrière. Le psaume représente les ennemis figés dans une position d'humiliation alors que le coup fatal de Yhwh se profile au-dessus d'eux. Ils attendent la violence mortelle de Dieu<sup>33</sup>.

Ainsi, en refondant et renversant le trope égyptien, le psaume élabore la représentation d'une divinité combattant pour les siens. Le pouvoir de suggestion de l'image tient précisément à la substitution du dieu-roi égyptien par le Dieu d'Israël, qui apparaît alors non seulement comme dominateur et puissant mais aussi comme pouvant toujours à nouveau agir comme il l'a fait à l'encontre des Égyptiens. L'image saisit dès lors un moment chargé d'attente et figure l'espoir d'un anéantissement des ennemis.

Mais il est, dans le psaume, une autre indication qui pourrait assumer une connotation guerrière, celle du v. 11c : « ouvre large ta bouche, je la remplirai ». À première vue, une interprétation littérale de ce verset est possible : Dieu remplira la bouche de son peuple avec de la nourriture, laquelle peut être comprise à la lumière du v. 17 comme le « meilleur du froment », le « miel du rocher ». Il faut, toutefois, précisément attendre la finale du psaume pour trouver un appui à cette lecture, dans un texte dont la question centrale ne touche d'ailleurs pas à la nourriture. Aussi, une autre proposition de lecture est de transposer le v. 11c à la suite de v. 6c de manière à reconstruire un oracle qui se lirait ainsi : « j'ai entendu une voix que je ne connaissais pas (disant) : “ouvrez grand la bouche et je l'emplierai” ». L'appel à ouvrir largement la bouche – et pas simplement à l'ouvrir – suggérerait une dimension de résistance imputable au locuteur, voire au peuple tout entier. Il serait un appel à l'obéissance. Les v. 7-11b\*, considérés comme un ajout, donneraient ainsi un contenu au message placé dans la bouche du locuteur, lequel assumerait un rôle prophétique en transmettant ce qu'il a reçu<sup>34</sup>.

Un élément du texte mérite pourtant d'être mieux pris en compte : le verbe כָּחַל n'est pas souvent utilisé avec la bouche pour complément. Or, l'expression apparaît en 1 S 2,1 ; Ps 35,21 ; Es 57,4, trois passages dans lesquels elle semble assumer la signification de tourner en dérision, railler. En 1 S 2,1 Anne ouvre grand la bouche pour exulter contre ses ennemis et

---

<sup>33</sup> J. M. LEMON, « Yhwh's Hand and the Iconography of the Blow », art. cit., p. 878.

<sup>34</sup> Gregory GLAZOV, *Bridling of the Tongue and the Opening of the Mouth in Biblical Prophecy*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001.

se réjouir de la victoire de Dieu. En Ps 35,21 des oppresseurs en veulent injustement à la vie du locuteur et la bouche grande ouverte contre lui le tourne en dérision. La dénonciation d'Es 57,4 associe clairement le fait d'ouvrir la bouche à la moquerie ou raillerie :

De qui vous moquez-vous ? Contre qui ouvrez-vous largement la bouche et faites-vous marcher votre langue ? N'êtes-vous pas des enfants de révolte, une engeance de tromperie ?

Pour Athalya Brenner, l'expression ouvrir large la bouche (רהב פה) aurait un équivalent dans les textes d'Ougarit et indiquerait donc un rire de mépris. Les textes ci-dessus cités se référeraient à l'élargissement de la bouche dans le geste moqueur du rire victorieux<sup>35</sup>. Il n'est donc pas exclu que l'expression הרהב־פיך, en Ps 81, puisse assumer cette dimension : Dieu inviterait Israël/Joseph à ouvrir largement la bouche, car il va la remplir de cris d'exultation et de triomphe (voir v. 2), d'un rire de victoire contre les ennemis.

En définitive, en Ps 81, l'intervention belliqueuse de Dieu est évoquée à l'aide de deux images : la première est celle de l'ouverture de la bouche, que Dieu emplira d'un cri de triomphe (v. 11b) et la seconde la posture de frappe de la divinité (v. 15-16). L'une est une métaphore partagée par plusieurs textes, qui évoquent l'élargissement de la bouche dans le geste moqueur du rire victorieux ; l'autre renverse le trope iconographique du dieu-roi égyptien levant la main de façon menaçante au-dessus d'ennemis assujettis, pour figurer Yhwh prêt à frapper les adversaires de son peuple. Ainsi ces versets élaborent-ils le portrait d'une divinité guerrière, assurant son peuple de la victoire contre ses ennemis. Ils (v. 2-6ab.11c.15-16) forment un tout cohérent, dont il resterait à montrer qu'ils ont pu constituer le noyau primitif, d'origine nordique, du psaume.

Les psaumes examinés offrent une diversité de représentations de Dieu comme un guerrier : en quelques textes, celui-ci est peint sous les traits d'un baal, luttant à l'échelle cosmique pour contenir le chaos et exercer la fonction d'un dieu protecteur. Ailleurs, c'est la métaphore du lion qui figure la puissance guerrière de Yhwh et elle est conjuguée à la représentation d'un dieu solaire justicier brisant les armes de guerre et défendant les siens. Enfin, ailleurs encore, l'intervention belliqueuse de Dieu est évoquée à l'aide des images du cri de triomphe dont il emplit la bouche des siens et de la posture de frappe. Les traditions littéraires et l'iconographie convoquées ont été elles aussi plurielles, ce qui invite à la prudence quant aux contours d'une tradition commune aux psaumes d'Asaf.

Sophie RAMOND

This paper examines representations of God as warrior in the Psalms of Asaf, paying particular attention to the fact that these texts share similar ways of depicting divinity with surrounding cultures. It highlights a variety of representations, images and metaphors that are not reducible to one another.

The warlike representations of God in the Psalms of Asaf in the light of the surrounding cultural backgrounds.

---

<sup>35</sup> Athalya BRENNER, « On the Semantic Field of Humour, Laughter and the Comic in the Old Testament », in Yehuda T. Radday, Athalya Brenner (éd.), *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1990, p. 57. Voir aussi Edward ULLENDORFF, « Ugaritic Marginalia », *Orientalia* 20 (1951/3), p. 270-274, en part. p. 271-272.

Psaumes d'Asaf, divinité guerrière, Proche-Orient ancien, Baal, métaphore du lion, dieu solaire, posture de frappe, cri de triomphe

Psalms of Asaf, warrior deity, Ancient Near East, Baal, lion metaphor, solar god, smiting posture, triumphant shout