

« ÉLOIGNEZ-VOUS DE MOI, MALFAISANTS ! »

Herméneutique du psaume 6 dans
une perspective féministe et pastorale

Françoise Nimal

L'Université des Femmes est une association d'éducation permanente soutenue pour ses activités par la Fédération Wallonie-Bruxelles.



REMERCIEMENTS

Un tout grand merci à Direction de l'Egalité des Chances de la Fédération Wallonie-Bruxelles et à toute l'équipe de l'Université des Femmes, avec une mention pleine de reconnaissance pour Luisa Soriano qui a eu bien du fil à retordre avec quelques glyphes hébreux.

Mes plus vifs et sincères remerciements particulièrement au Professeur Johannes Taschner pour son accompagnement enthousiaste et engagé, son écoute attentive, ses avis et conseils éclairants.

Lors de mes études, j'ai pu compter sur le soutien de nombreuses personnes mais qui ont été à mes côtés avec constance et une fraternelle gentillesse. Je ne peux les citer toutes et tous ici, mais ma gratitude envers eux est grande. Notamment, plusieurs proches et moins proches ont rendu possible la finalisation de mon mémoire en m'accordant un coup de pouce me permettant de prendre une pause carrière de quelques mois. Petits ruisseaux et généreuses fontaines, qu'ils et elles soient ici remerciés de leur confiance, qui m'a fait très chaud au cœur ! Et parmi eux une pensée spéciale pour l'Aigle des mots qui m'a ouverte grande la protection de ses ailes !

Coordination et relecture du Cahier : Sophie Pereira

Maquette et mise en pages : Luisa Soriano

© Université des Femmes asbl

10 rue du Méridien

1210 Bruxelles

www.universitedesfemmes.be

ISBN : 2-87288-050-X

D/2017/5493/51

Impression DCL Printers - janvier 2017

Toute reproduction quelconque de cet ouvrage, par quelque procédé que ce soit, est interdite sans l'autorisation de l'éditeur.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	5
LA SUPPLICATION INDIVIDUELLE : REGARD SUR LE GENRE LITTÉRAIRE DU PSAUME 6 ET SA REPRISE DANS LA PRIÈRE COLLECTIVE	11
La place du psaume 6 dans le psautier	11
La place du psaume 6 dans la liturgie	12
Quelle place pour la supplication dans nos liturgies ?	14
MÉTHODOLOGIE	19
Éléments méthodologiques pour une lecture féministe des psaumes	19
Traduction, genre grammatical et genre social : les enjeux de la traduction féministe et leur impact sur la traduction du psaume 6	21
TRADUCTION ET NOTES DE TRADUCTION	29
Traduction	29
Notes sur la traduction	29
ÉTUDE POÉTOLOGIQUE ET STRUCTURELLE DU PSAUME 6	37
Qui parle à qui ? Le psaume 6 à l'épreuve du modèle de la communication	37
Le psaume comme poème : quelques traits de la poésie hébraïque	38
Autres éléments de poétologie : figures de style	43
Analyse structurelle du psaume 6	44
Un changement d'atmosphère : le « stimmungsumschwung »	49

SÉMANTIQUE ET THÉMATIQUES DU PSAUME 6. STYLISTIQUE, ANTHROPOLOGIE ET APPORTS FÉMINISTES	57
Les grandes thématiques	57
La colère de Dieu et la culpabilité	58
La maladie	62
Les lieux du psaume 6 : du lit à la tombe	68
Marqueurs temporels dans le psaume 6	72
Les ennemis	74
Qu'ils soient honteux ! Le mépris social et la honte	77
UN SENS POSSIBLE : HERMÉNEUTIQUE FÉMINISTE DU PSAUME 6	85
Le « stimmungsumschwung » comme moment de l'empowerment de l'orante	85
Une reprise existentielle et littéraire du psaume 6	87
CONCLUSION	95
BIBLIOGRAPHIE	99
ANNEXE	109

INTRODUCTION

Quelle question ce mémoire tente-t-il d'adresser, et selon quelle méthodologie ? Pour y répondre, il me faudra d'abord préciser le point de vue à partir duquel je parle, le lieu épistémologique où j'entends me situer : celui d'une exégèse dans la tradition des lectures féministes des Écritures, exégèse contextuelle, attentive au questionnement herméneutique qui part du contexte des lecteurs et lectrices d'aujourd'hui, et plus particulièrement des contextes spécifiques de groupes de femmes et des luttes de leur quotidien.

Trop souvent encore, dans les milieux protestants, l'approche des Écritures se situe avec difficulté entre deux camps opposés : le paradigme doctrinal et le paradigme historique¹. D'un côté, le paradigme doctrinal met l'accent sur la Bible comme Parole de Dieu, qui fait autorité en soi². Cette approche peut s'assortir d'exégèses historiques ou autres, pour peu qu'elles renforcent les options de lectures autorisées par la tradition : il s'agit de préserver les Écritures de toute lecture qui assumerait que la Bible ne contienne pas que de la Vérité. Une approche largement dénoncée par les féministes qui soumettent le corpus biblique à une analyse critique mettant en lumière le sexisme de certains passages, alors que les tenants de cette approche, a contrario, utilisent les mêmes passages pour légitimer un statu quo doctrinal ou ecclésiologique³. D'un autre côté, le paradigme historique, avec la méthode historico-critique, considère le texte comme un document historique, pouvant être soumis comme toute source écrite à un travail de critique historique, en lien avec les découvertes archéologiques. Le problème est que souvent cette exégèse ne rencontre pas les préoccupations et questionnements des croyants : les pasteurs sont appelés à trouver eux-mêmes le moyen de combler le fossé entre l'exégèse historico-critique et les exigences pastorales, afin que la Parole de Dieu reste « une Parole Vivante, qui doit rejoindre l'homme et ses préoccupations dans sa vie

concrète et qui doit l'ouvrir, l'élargir, lui ouvrir des horizons nouveaux, le rapprocher de Dieu. »⁴

À cela j'ajouterai que si *l'homme* n'est pas rejoint dans ses préoccupations, encore moins le sont *les femmes* ! Pour sortir de l'impasse, et revenir à une interprétation biblique qui rencontre le questionnement existentiel de l'humanité, qui se mette en corrélation⁵ avec elle, je m'inscrirai dans le troisième paradigme développé par E. Schüssler Fiorenza : le paradigme théologico-pastoral, qui rejoint une tradition de lecture de la Bible qui n'est ni doctrinale ni exégétique, mais qui est la tradition de lecture vivante d'une communauté de croyant-e-s⁶. Dans cette lecture contextuelle, l'interprétation se fonde sur la situation pastorale concrète de la communauté, qui détermine la sélection, la création et la transmission des traditions interprétatives, à partir des problèmes concrets qu'elle rencontre.

Quelle est la situation pastorale concrète à laquelle entend s'adresser la présente recherche ? Quel est le contexte ? Le point de départ pourrait être un visage, une souffrance, une histoire, celle d'une femme. Appelons-la Léa. Léa a la petite quarantaine, est divorcée depuis 10 ans, elle élève seule sa fille de 13 ans (même si le père n'est pas totalement absent). Elle travaille comme employée dans une petite association qui fait face à de nombreux dysfonctionnements, dans un état de stress permanent, « sans compter ses heures », et avec peu de reconnaissance de la part de ses supérieurs, qui trouvent son dévouement naturel. Sa situation financière n'est pas bonne, sans être catastrophique. Elle a peu de loisirs, mais est dévouée à l'Église qu'elle fréquente depuis son enfance, très attachée à la tradition du protestantisme luthéro-réformé dans lequel elle a grandi : elle se rend assez régulièrement au culte, et s'investit bénévolement autant qu'elle le peut dans sa paroisse. Mais petit à petit la situation se détériore : la pression du travail augmentant, elle se retrouve en *burn out*. Pensées dépressives, grande lassitude, insomnies, angoisses, et fort sentiment de culpabilité : tout concourt à l'enfoncer. Sans qu'elle puisse le dire, elle ressent alors confusément que, alors qu'elle espérait que le culte du dimanche serait une bouffée d'oxygène dans son quotidien, elle ne « s'y retrouve plus ».

L'histoire de Léa n'est pas exceptionnelle. La dépression⁷, souvent présentée comme « mal du siècle » dans les médias, touche un grand nombre de personnes. Selon les pays étudiés et les méthodes utilisées, le risque de faire au moins un épisode dépressif dans sa vie concerne 5% à 25% de la population⁸. Ces chiffres sont significativement différents selon le sexe ; la proportion de dépression chez les femmes est environ deux fois celle des hommes⁹, si bien que C. et D. Sereni parlent d'une « maladie de femmes ». On peut supposer raisonnablement que les croyant-e-s pratiquant-e-s ne sont pas épargné-e-s, et nombre de pasteur-e-s confirmeront qu'il y a, dans les personnes qui bénéficient

d'un accompagnement pastoral individuel, et notamment parmi les femmes, un nombre important de personnes souffrant ou ayant souffert de dépression.

Dès lors, l'hypothèse que j'entends développer ci-après est triple. Premièrement, il est souhaitable et nécessaire de s'interroger sur la place que peut avoir le vécu dépressif dans le culte chrétien, en vue de donner une place à ce vécu au cœur même de la liturgie et de la prédication. Deuxièmement, dans la recherche d'un appui scripturaire à cette démarche, les psaumes s'imposent, en tant qu'ils portent depuis leur naissance le cri de l'humanité souffrante. Troisièmement, enfin, le fait que la dépression touche bien davantage les femmes que les hommes doit être pris en compte, et c'est pourquoi je préconise une lecture féministe tant du contexte (la dépression) que du texte (les psaumes), dont je pense qu'elle peut être utile plus largement à la communauté, en ce qu'elle mettra en relief des ressources renouvelées pour se tenir devant Dieu tel-le-s que nous sommes, femmes et hommes, touché-e-s par la dépression ou épargné-e-s par elle.

Le choix du corpus travaillé, à savoir plus particulièrement le psaume 6, s'est imposé à première lecture pour différentes raisons. D'une part, l'imaginaire qu'il mobilise est très proche du vécu de la personne en dépression : il y est question d'un grand abattement, d'épuisement physique et moral, de sentiment de culpabilité, d'insomnie, de pleurs intarissables, de pensées autour de la mort. D'autre part, et j'y reviendrai en discutant les questions de traduction, ce psaume est épïcène, c'est-à-dire qu'il ne porte pas de marque grammaticale de sexe et genre : il peut tout aussi bien être dit par un homme que par une femme.

Le choix des méthodes et outils exégétiques sera d'abord guidé par le genre littéraire du psaume. La nature poétique des psaumes me semble appeler assez naturellement à une analyse de type littéraire, avec une attention à la forme (la structure, notamment), et à une lecture rhétorique qui s'appuie principalement sur la sémantique : utilisation d'un champ lexical imagé, métaphores, renvois intertextuels. Même si nous ne sommes pas face à un texte narratif, une attention à la structure du psaume permettra aussi de voir dans quelle mesure il a aussi une composante narrative, avec des personnages et une intrigue. Je partirai de l'hypothèse qu'il nous raconte, à travers le mouvement de la prière, le mouvement transformateur que cette prière elle-même produit dans la vision du monde de l'orante¹⁰, mouvement dont il faudra analyser plus en profondeur la nature et les effets.

Ainsi, le psaume 6, prière de supplication, se propose aussi comme un récit, une histoire, celui du cheminement de l'orante, et invitation est faite à Léa, comme à tout lecteur ou lectrice, auditeur ou auditrice, priant ce psaume dans sa piété individuelle, communautaire ou litur-

gique, de s'y identifier et de se mettre en marche sur le chemin de confiance et d'espoir qu'il propose.

Pour ce faire, je procéderai par les étapes suivantes.

Un premier chapitre reprendra la question esquissée ci-dessus de la supplication individuelle et de sa reprise dans la prière collective. Je croiserai dans ce chapitre texte et contexte, et notamment la question de la réception des textes, principalement en contexte liturgique. Les points abordés seront : la place du psaume 6 dans le psautier, la question du genre littéraire (à quel type de psaume avons-nous affaire ?), la place du psaume 6 dans nos liturgies, et plus largement une réflexion sur la place de la supplication dans nos liturgies, réflexion pour laquelle P. Ricœur me servira de point de départ¹¹.

Le chapitre suivant abordera la question de la méthodologie féministe en adressant notamment la question de la traduction : qu'est-ce qu'une traduction féministe peut et doit apporter à la lecture ? Quels sont les grands défis que cette option rencontre ?

Ensuite, nous entrerons dans le monde du psaume 6. Après une traduction brièvement commentée, j'analyserai le psaume du point de vue poétologique, pour arriver à l'analyse de la structure du psaume, en faisant appel aux travaux de spécialistes en ce domaine, M. Girard et P. Auffret. Je poursuivrai l'analyse littéraire par l'étude sémantique du lexique employé, en me basant principalement sur B. Janowski, mais aussi Th. Römer, A. Wénin, U. Bail et P. Miller, et en recourant à l'intertextualité (voyageant dans le *Livre des Psaumes*, mais aussi dans la littérature prophétique et sapientielle, ainsi que, si nécessaire, dans d'autres pans du corpus biblique, notamment l'histoire d'Hannah, en 1S 1 à 2,12). Je mettrai ensuite le texte en dialogue avec le contexte d'une lecture féministe, en me référant aux travaux des exégètes féministes, mais aussi aux outils produits et utilisés par des groupes de femmes : outils d'analyse de genre, textes sur l'*empowerment* et l'auto-défense féministe. Le parcours se terminera par la reprise herméneutique, sous forme de témoignage littéraire, des thèmes analysés dans la partie sémantique : maladie et péché, la plainte portée devant Dieu, faire face aux ennemis, en mettant en lumière comment le psaume, en les abordant, entre en résonance avec les préoccupations spécifiques de Léa et de ses sœurs.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il me reste à préciser deux points techniques. D'une part, dans le souci de prendre en compte le groupe spécifique des femmes, de façon inclusive, il sera souvent question dans ce texte de « l'orante », au féminin. Toutefois, l'utilisation du féminin ne sera pas systématique mais alternée, avec « le psalmiste » et « l'orant ». Il s'agit avant tout de rendre compte de la présence, en l'humanité, et donc aussi parmi les lectrices et lecteurs, des deux sexes. D'autre part,

je m'exprimerai en « je ». Non que je trouve le « nous » de modestie excessivement pompeux, mais parce que je m'inscris dans une tradition académique, celle des études de genre portée par les féministes, où le « je » est d'usage comme expression d'un point de vue situé et assumé. Par exemple, les travaux d'exégètes comme M. Masenya ou d'autres auteures font appel à leur expérience personnelle (en l'occurrence, au vécu de l'oppression ou de la discrimination raciste), comme lieu de départ de la recherche¹². Je ferai également appel occasionnellement à ma propre expérience, ainsi qu'à des témoignages issus « du terrain »¹³ et la reprise littéraire du psaume, à laquelle j'arrive en conclusion, s'inscrit dans la même démarche.

- 1- Les paradigmes exposés ici sont repris de l'analyse de E. Schüssler-Fiorenza. Cf. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Bread not stone. The Challenge of feminist biblical interpretation*, Boston, Beacon Press, 1984, pp. 23-42.
- 2- Ce paradigme, s'il est surtout présent dans l'Église Catholique Romaine, est aussi présent dans le protestantisme, notamment dans les courants plus fondamentalistes. Il est aussi présent à l'intérieur du courant luthéro-réformé.
- 3- Par exemple, concernant le ministère féminin.
- 4- Jean SCHWACH, « Le document préparatoire UEPAL sur les bénédictions de couples de même sexe laisse une insatisfaction en moi », billet publié sur internet le 11 février 2014. [En ligne] <https://www.facebook.com/notes/uepal-en-d%C3%A9bat-b%C3%A9n%C3%A9diction-de-couples-mari%C3%A9s-de-m%C3%A9me-sexe/le-document-pr%C3%A9paratoire-uepal-laisse-une-insatisfaction-en-moi-de-jean-schwach/588889204531149>. (Consulté le 30 avril 2014).
- 5- Le mot est évidemment emprunté à la « méthode de corrélation » de Paul Tillich, qui portait également ce souci d'une théologie en dialogue avec le vécu existentiel.
- 6- Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Bread not stone*, op. cit., p. 33.
- 7- Par commodité, je désigne ici sous le terme unique de « dépression » des troubles cliniquement différents, tels que dépression légère ou grave, épisode dépressif majeur ou chronique, *burn out*, voire éventuellement les simples déprimés et une série de troubles tels que l'anxiété, etc. Pour une approche plus différenciée de ce large spectre de mal-être, je renvoie aux symptômes cliniques de la dépression, tels qu'on peut par exemple les trouver sur le site web du Ministère français de la santé consacré à la dépression : <http://www.info-depression.fr>
- 8- Carole SERENI, Daniel SERENI, *On ne soigne pas les femmes comme les hommes*, Paris, Odile Jacob, 2002, pp. 47-54.
- 9- On estime qu'un homme sur dix et une femme sur cinq environ sera en dépression au moins une fois dans sa vie.
- 10- Sur l'utilisation du féminin pour désigner l'orante, cf. *infra*.
- 11- Paul RICŒUR, « La plainte comme prière », in : André LACOCQUE/Paul RICŒUR, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998, pp. 279-304.
- 12- Voir par exemple : Randall C. BAILEY, Cheryl KIRK-DUGGAN, Mdiapone MASENYA, Rodney S. SADLER Jr, « African and African diasporan hermeneutics. Reading the Hebrew Bible as journey, exile and life through my/our place », in : *The Africana Bible. Reading Israel's Scriptures from Africa and the African Diaspora*, éd., Minneapolis, Fortress Press, 2010, pp. 19-24.
- 13- La présente introduction convoque d'ailleurs déjà la parole de femmes et d'hommes situés en dehors du champ académique.

LA SUPPLICATION INDIVIDUELLE : REGARD SUR LE GENRE LITTÉRAIRE DU PSAUME 6 ET SA REPRISE DANS LA PRIÈRE COLLECTIVE

Pourquoi avoir choisi le psaume 6 ? Mon souhait premier est de travailler à partir d'un psaume de supplication individuelle, auquel les femmes d'aujourd'hui puissent s'identifier. Je montrerai en quoi cette identification est possible plus avant dans ce travail, mais il me faut tout d'abord préciser ce que recouvre cette notion de « supplication individuelle ». J'examinerai cela non seulement du point de vue des classifications des psaumes¹, mais aussi à partir de la question de la réception de ce psaume dans la pratique liturgique².

La place du psaume 6 dans le psautier

Le Livre des Psaumes est avant tout, comme son titre³ l'indique, un recueil de louanges. Mais on y retrouve toute la palette de l'expression de l'être humain tourné vers Dieu : c'est un miroir qui reflète tous les sentiments et expériences de l'individu et du peuple : les joies, les craintes et les espoirs, les souffrances et les consolations, les luttes, les échecs et les victoires. On y trouve certes la louange, mais aussi abondance de cris de détresse et appels au secours. Selon la classification classique de Hermann Gunkel, on peut répartir les psaumes en quatre grands genres littéraires : les hymnes, les supplications nationales, les supplications individuelles et les actions de grâce individuelles. À cela s'ajoutent quelques genres mineurs comme les psaumes royaux ou les

psaumes didactiques⁴. Claus Westermann pour sa part estime que « les deux genres principaux du psautier sont les psaumes de lamentation et les psaumes de louange, ayant pour fondement les sentiments élémentaires qui valent aux hommes leurs émotions les plus intenses, à savoir la joie et la souffrance. (...) Leur relation réciproque est celle de deux pôles opposés : ils expriment la condition humaine »⁵. La bipolarité de la plainte et de la louange s'inscrit dans la structure du psautier, mais aussi à l'intérieur même des psaumes. Par exemple, dans les psaumes individuels narratifs de louange se trouve le récit de la détresse et de la délivrance, qui inclut le rappel de la supplication du psalmiste criant sa détresse à YHWH et lui demandant la délivrance⁶. Westermann propose toutefois également une classification possible en cinq sous-catégories : supplication du peuple, supplication individuelle, psaume de louange narratif du peuple, psaume de louange narratif individuel, et psaume de louange descriptif⁷. La bipolarité des plaintes et des louanges se retrouve dans ces diverses catégories, en s'ancrant dans la narrativité du psaume, qui déploie le récit de la souffrance et rend présente la délivrance qui mène vers la louange.

Le psaume 6 est sans contestation un psaume de lamentation, supplication individuelle. Il en a ainsi des traits spécifiques, tant au niveau sémantique (vocabulaire utilisé) que structurel. En effet, une prière de complainte reprend généralement des éléments tels que l'invocation de YHWH (un appel au secours) avec un rappel de ce qu'il a fait ou promis de faire (appel à la fidélité de YHWH), et la description des souffrances vécues ou des dangers qui menacent la personne⁸.

D'autres classifications des psaumes peuvent être envisagées, selon les thématiques qu'ils abordent. Par exemple, dans sa série de commentaires des psaumes, Kees Waaijman classe le psaume 6 dans le volume consacré aux psaumes sur la maladie et la guérison⁹.

Remarquons enfin que le psaume 6 a également été classé par la tradition comme un psaume de repentance. Il est le premier de ces sept psaumes¹⁰ qui ont eu longtemps un usage liturgique particulier.

J'étudierai au chapitre « Sémantique et thématiques... » cette double thématique de la maladie et de la culpabilité, étroitement liées dans ce psaume.

La place du psaume 6 dans la liturgie

Si nous faisons l'hypothèse que le psaume 6 fait partie des psaumes qui peuvent accompagner le cheminement de foi de nos contemporains, et particulièrement de nos contemporaines, la théologie pratique nous invite à nous interroger sur la réception de la prière biblique, dans le

culte et hors du culte, et sur la place des psaumes de lamentation dans la liturgie. Comme le note P. Ricœur, il n'y a pas un modèle de prière qui serait rendu anhistorique par l'analyse littéraire et se transposerait alors automatiquement dans l'actualité présente réclamée par la théologie pratique. Les psaumes nous parlent aujourd'hui non par l'actualisation d'un modèle en soi qui se ferait sur une *tabula rasa*, mais parce qu'ils arrivent à nous à travers une « chaîne de relectures consistant en autant d'innovations »¹¹. Entre les structures invariantes intrinsèques au psaume, que le travail exégétique s'efforce de dégager, et leur reprise en prière pour aujourd'hui, se trouve une tradition organique de reprise du psaume. Dès lors, si étudier l'histoire de la réception n'est pas ici mon propos, un détour historique sur l'usage liturgique du psaume 6 n'est pas sans intérêt. Si parmi les 150 psaumes certains paraissent n'avoir été destinés qu'à la prière individuelle, on sait que dès l'époque du Second Temple des psaumes étaient chantés à des moments bien précis, pour la prière quotidienne¹² ou lors des grandes fêtes. Ainsi, le traité *Soferim* du Talmud mentionne que le huitième jour de Souccot¹³, il convient de chanter le psaume 6 ou le psaume 9¹⁴.

Dans le christianisme, comme je viens de le mentionner, le psaume 6 trouve sa place parmi sept « psaumes de pénitence », aussi appelés « psaumes de confession », et ce dès le sixième siècle, avec le commentaire de Cassiodore¹⁵, inspiré des *Enarrationes* d'Augustin¹⁶, qui comptait pour sa part quatre « psaumes de pénitence ». Ces psaumes, maintes fois repris et abondamment traduits à la Renaissance, sont mentionnés dans nombre de livres de piété individuelle pour apporter le réconfort aux personnes repentantes, et le plus connu d'entre eux, le psaume 51 – le Miserere¹⁷ – garde une place importante dans la liturgie catholique : liturgie des Heures (laudes du vendredi) et messes de funérailles.

Le psaume 6 est donc ancré dans la thématique de la confession : l'orant, David, y est alors compris par la tradition comme paradigme du pécheur repentant, et cela même si dans d'autres psaumes, également attribués à David, il y a au contraire une protestation d'innocence (Ps 26). En lisant ce psaume comme psaume de pénitence, l'accent est mis sur la *culpabilité*, le chagrin et le repentir du pécheur suppliant Dieu afin que la colère divine ne déborde pas, partant du principe toutefois que cette colère est justifiée, méritée. Ceci doit être mis en discussion avec l'approche qui vise à classer ce psaume dans les psaumes traitant du thème de la *maladie*¹⁸ : dans l'anthropologie de l'ancien Israël, péché et maladie s'articulent, et je confronterai cette anthropologie avec notre contexte de départ¹⁹.

Mais qu'en est-il du culte protestant ? Le chant du psaume 6²⁰ peut trouver sa place dans la liturgie du culte dominical, dans la séquence repentance/annonce de la grâce. Dans ce cadre, la thématique de la culpabilité est de nouveau prépondérante. Ce rapport à la culpabilité

ne concerne pas que le culte dominical mais est plus généralement un problème de la théologie protestante, en lien avec la doctrine de la justification.

Toutefois, la place même des prières de supplications dans le culte pose question. Ou, plus précisément, ce qui interpelle, c'est que cette place est extrêmement restreinte. Le temps imparti dans nos liturgies à la plainte, et partant, à l'expression de la souffrance, est portion tellement congrue qu'elle risque de donner le sentiment d'être incongrue. Or, en lien avec notre questionnement sur les lieux d'attention à la souffrance des femmes dans nos églises, cette question est cruciale.

Quelle place pour la supplication dans nos liturgies ?

Lors d'une récente retraite de consistoire²¹, quelques participants, trois hommes de 40 à 50 ans, dont l'un, chirurgien habitué professionnellement à côtoyer des situations humaines difficiles, insistaient sur l'importance de la prière de louange et de la gratitude envers Dieu en disant « On peut prier simplement pour dire merci, sans demander ». Mais quand il leur fut répondu « Tout à fait, comme on peut aussi prier pour demander, sans dire merci », ce fut un tollé général suivi d'un échange d'où ressortait assez clairement que demander sans dire merci, parce qu'on est parfois trop épuisé-e, découragé-e, déprimé-e, pour dire merci, c'est, au mieux, un manque de volonté, au pire, une hérésie.

Les psaumes de supplication donnent voix à des êtres humains confrontés à des crises majeures. En cela, ils nous servent d'exemple pour aborder ces situations où l'on ne peut que supplier, demander un répit et une délivrance quand on est au bout du rouleau, dans la tourmente d'une souffrance qui semble ne jamais vouloir finir (« *jusqu'à quand ?* ») ou en proie à un chagrin sans nom. Ils nous rendent attentifs au signe de vitalité spirituelle qui amène, même au fond du gouffre, la personne à continuer à se tourner vers Dieu. Y voir une marque de faiblesse, et voir dans la supplication une attitude à proscrire, est une erreur théologique²². Dire sa souffrance quand on souffre, et encourager les personnes qui souffrent à dire leur souffrance, n'est pas faire preuve de dolorisme ou de honteuse faiblesse. Il faut souligner avec Dietrich Bonhoeffer qu'on « ne trouve pas dans les Psaumes une hâte excessive à s'abandonner à la souffrance. Cela se fait toujours à travers la lutte, l'angoisse et le doute »²³. Il est difficile d'oser crier devant Dieu, ainsi les personnes qui sont amenées à le faire doivent-elles être soutenues, accompagnées, encouragées, et les psaumes sont un outil précieux pour le faire. Pour le dire plus directement : les psaumes sont des poèmes qui élèvent au rang de parole (et d'écrit) des moments fondamentaux de

l'expérience religieuse²⁴ ; et l'angoisse, la souffrance, la déréliction, *sont* des moments fondamentaux de l'expérience religieuse.

Les psaumes de supplication, exprimant la plainte²⁵ d'un individu ou du peuple en souffrance, persécuté par ses ennemis, épuisé par la maladie, composent environ 1/3 du livre des psaumes. Les psaumes de supplication individuelle, 1/4. Les psaumes sont une aide à la prière d'autant plus nécessaire que, nous rappelle D. Bonhoeffer, « c'est une erreur dangereuse de croire que l'homme pourrait prier naturellement »²⁶ : prier n'est pas seulement épancher son cœur, mais « trouver la voie qui mène à Dieu et dialoguer avec lui »²⁷. Les psaumes dits « de pénitence » nous aident à nous tenir lucidement comme pécheurs devant Dieu ; ils nous aident à confesser notre faute et à nous tenir dans l'espérance du pardon.

Un travail doit être fait sur la liturgie, notamment, afin qu'elle puisse accueillir et porter aussi le vécu des personnes en situation de supplication. Personnes épuisées, déprimées, dépressives, comme la figure de Léa qui ouvrait la présente recherche, mais bien d'autres... et parmi les femmes notamment, des victimes de violences, de discriminations, ou simplement des injustices de la vie (songeons aux personnes malades et handicapées). Il est des souffrances aiguës qui ne trouvent guère à s'exprimer dans nos cultes : le temps de confession des péchés et annonce du pardon, parfois traité comme un bref interlude dans un culte souvent centré sur la louange et la gratitude envers Dieu, n'est à l'évidence pas adéquat pour que ces personnes puissent porter leur parole propre devant Dieu et en communauté. Car si personne n'échappe au péché et au besoin de s'entendre redire la grâce de Dieu, la question de la culpabilité ne rencontre pas les besoins prioritaires de ces personnes. Lytta Basset parle à ce propos d'une « véritable démission de l'Église, ces dernières décennies, quant à l'accueil pastoral et communautaire de la plainte : jugée anormale, l'expression de la plainte provoque rapidement le renvoi chez le « psy », et la liturgie dominicale tend à rassembler exclusivement des personnes qui imposent silence à leur mémoire blessée »²⁸. Elle souligne aussi que l'accent mis dans le culte sur la louange et la confiance peut renforcer chez certains fidèles trop englués dans leur souffrance un sentiment de décalage, d'inadéquation et de division intérieure. Et, parce qu'il n'y a pas de vie sans souffrance, nous sommes toutes et tous susceptibles d'être un jour ces fidèles qui auraient besoin d'une attention particulière. « L'Évangile nous a appris que nous sommes "tous fatigués et chargés", chacun-e à sa manière incomparable à celle d'autrui », pour citer encore Lytta Basset²⁹. Le culte chrétien est aussi un temps où est vécue collectivement et rituellement, l'invitation du Christ faite à toute personne de déposer devant Lui son fardeau (Mt 11,28).

Il ne s'agit donc pas tant de donner une place explicite aux situations de souffrances individuelles, que de donner à la communauté toute entière un maximum de chances de puiser dans le trésor des Écritures un appui pour se dire et se vivre en relation féconde avec soi, avec autrui et avec Dieu. Et une relation féconde ne peut naître que si, d'abord, le mortifère, la violence, la souffrance, sont reconnues, nommées, dénoncées, en vue de les dépasser.

Dès lors, pourquoi dans nos cultes réduire le répertoire généraliste des paroles adressées à Dieu pour se limiter aux images de l'orant qui loue Dieu avec joie et du pécheur qui se repent et reçoit la grâce ? Même les prières d'intercession restent très souvent des demandes polies plutôt que de réelles supplications. Ne faut-il pas laisser, dans nos liturgies, du temps et de l'espace pour un cri vers Dieu, cri de l'humain hurlant sa déréliction, sa souffrance, ses doutes, son désespoir même. Ne pas faire place à la souffrance et à la plainte, c'est commettre une erreur anthropologique, en niant une part importante du vécu humain, mais aussi une erreur théologique car la supplication se donne, à travers les Écritures, comme un des registres privilégiés par lesquels l'humanité et Dieu sont en relation. Le psaume 6 est un des psaumes avec lesquels l'expression de sentiments « négatifs » tels que les affects dépressifs peuvent trouver place dans la célébration.

- 1- Notamment celles de Gunkel et Westermann.
- 2- Je ne traiterai pas de l'analyse rédactionnelle, pour m'intéresser directement au genre littéraire du psaume. Je n'aborderai pas non plus la classification littéraire du psautier. Pour Gunkel et les exégètes qui lui succèdent, le rassemblement des psaumes en collections successives n'a pas d'incidence sur l'interprétation des pièces elles-mêmes. Les différentes écoles exégétiques n'ont par ailleurs pas pu trouver d'accord définitif quant à la datation de chaque psaume ou même de chaque série de psaumes réunis en collections, et notamment en cinq Livres, au fil d'un processus long et complexe. Cf. CHOURAQUI (La Bible traduite et présentée par André --), *Louanges*, Paris, Desclée de Brouwer, 1976, pp. XVIII-XXII.
- 3- En hébreu *Tehilim*.
- 4- Martin ROSE, « Psaumes », in : RÖMER, Th., MACCHI, J.-D., NIHAN, Ch. (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, MdB, Labor et Fides, 2004, p. 564.
- 5- Claus WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2002, p. 199.
- 6- *Ibid.*, pp. 205-206.
- 7- Claus WESTERMANN, *Der Psalter*, Stuttgart, Calwer Verslag, 1967, p. 25.
- 8- Martin ROSE, « Une herméneutique de l'Ancien Testament. Comprendre - se comprendre - faire comprendre », *Le monde de la Bible*, n°46, Genève, Labor et Fides, 2003, pp. 405-408.
- 9- Kees WAAIJMAN, *Psalmen bij ziekte en genezing*. Sont repris dans ce volume les psaumes 6, 13, 22, 30, 31, 32, 35, 38, 39, 41, 51, 69, 88, 102, 103.
- 10- Psaumes de repentance : 6, 32, 38, 51, 102, 130 et 141.
- 11- Paul RICCEUR, *La plainte comme prière*, *op. cit.*, p. 303.
- 12- Par exemple, le psaume 92 pour le jour du Sabbat.
- 13- *Souccot*, « Fête des Cabanes », « des Tentes » ou « des Tabernacles », est l'une des trois fêtes de pèlerinage, au cours de laquelle on célèbre l'aide divine reçue par Israël lors de l'Exode et la récolte qui marque la fin du cycle agricole annuel.
- 14- Jean-Marie COQUERY, « Les psaumes à l'époque du Second Temple », in : DELMAIRE, Danielle, HAINGUE, Marie-Aurore, MARTINI, Cécile, VERMEYLEN, Jacques, VILBAS, Jean (éd), *Psaumes. Chants de l'humanité*, Presses Universitaires du Septentrion, 2010, p. 93.
- 15- CASSIODORE, *Expositio psalmorum*.
- 16- AUGUSTIN, *Les Commentaires des Psaumes. Enarrationes in psalmos, Ps 1-16*, DULAHEY, M., BOCHET, I., BOUTON-TOUBOULIC, A.-I., HOMBERT, P.-M., REBILLARD, E. (éd.), Thurnout, Brepols, 2009.
- 17- *Miserere* étant le premier mot du texte latin de la Vulgate, où il est le psaume 50.
- 18- Par exemple, pour une approche plus contemporaine, voir Kees Waaijman.
- 19- Parmi les symptômes de la dépression, se trouve le sentiment de culpabilité. Cf. Institut National de Prévention et d'Éducation à la Santé. *Info-dépression.fr*. « Dévalorisation de soi et culpabilité : la personne qui souffre de dépression ne se sent bonne à rien ; elle se pense sans valeur ; elle s'accuse d'être responsable des événements pénibles qu'elle vit et des émotions désagréables qu'elle ressent. Cette impression lui paraît tellement définitive qu'il lui est difficile de demander de l'aide et de croire qu'un traitement peut changer quelque chose. » [En ligne] <<http://www.info-depression.fr/spip.php?article9>>. (Consulté le 30 avril 2014).
- 20- Texte de Clément Marot, dans le Psautier de la Réforme.
- 21- Dans une paroisse bruxelloise de l'Église Protestante Unie de Belgique.
- 22- En lien avec la sécularisation : au XXI^e siècle, la tendance sociale est de survaloriser l'autonomie individuelle et la « réalisation de soi », et l'être humain n'est plus vu comme une créature en lien avec Dieu.

23- Dietrich BONHOEFFER, *Bible, ma prière. Introduction au livre des psaumes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, p. 112.

24- Paul RICŒUR, *La plainte comme prière*, *op. cit.*, p. 280.

25- Notons les deux sens du mot « plainte » qui peut aussi désigner une action en justice afin d'obtenir réparation. Cette parenté entre la plainte et l'accusation, plainte et complainte, est ce qui incite Paul Ricœur à préférer le terme de « plainte » à celui de « supplication », de façon à garder la fructueuse polysémie du propos. cfr P. RICŒUR, *La plainte comme prière*, *op. cit.*, p. 283.

26- Dietrich BONHOEFFER, *Bible, ma prière*, *op. cit.*, p. 51.

27- *Ibid.*

28- Lytta BASSET, *Guérir en Église. Un temps liturgique pour la plainte*, non daté, [en ligne] <http://www.experience-theologie.ch/fileadmin/user_upload/resources/Lytta_Basset-Guerir_en_Eglise.pdf>. (Consulté le 2 mai 2014).

29- *Ibid.*

MÉTHODOLOGIE

Éléments méthodologiques pour une lecture féministe des psaumes

L'exégèse que j'entends utiliser est de type synchronique. Je m'intéresserai donc à l'état final du texte, et le psaume sera pris comme un poème, c'est-à-dire un objet littéraire. Ma lecture combinerait l'étude des structures littéraires et l'analyse rhétorique, basée sur une étude intertextuelle de la sémantique du psaume.

Parmi les auteurs de référence de ce type de lecture, il convient de citer principalement Ulrike Bail, selon qui les psaumes de supplication permettent aux individus d'articuler les expériences de violence, expériences qui détruisent l'intégrité sociale, psychologique et physique, en s'identifiant au « je » qui prie le psaume. Elle voit dans la lecture intertextuelle une méthode exégétique appropriée pour les psaumes de lamentation, méthode qui permet à des femmes qui souffrent de se reconstruire par une lecture qui est un « acte de créativité ». La tâche herméneutique entreprise n'est pas liée à la quête d'une explication pour une supplication particulière¹, mais ouvre la péricope choisie à s'entrelacer avec d'autres histoires et exemples de vécus humains, qui pourront être plus richement articulés au moyen du langage imagé et stéréotypé des psaumes de supplication individuelle².

Comme Ulrike Bail et d'autres, je crois à la puissance du langage et à l'importance de s'autoriser à une lecture qui entrecroise les univers textuels où baignent les femmes lectrices, que les textes aient été ou non intentionnellement voulus par leurs auteurs comme interconnectés. Par exemple, nous pouvons lire le psaume 6 en lien avec l'histoire d'Hannah en 1S. Dans un second temps, seront conviés à cette mise en écho des textes tout à fait extérieurs au corpus biblique, notamment des témoignages de femmes ou les productions de groupes de femmes

actives sur le terrain de la lutte contre les violences. En dialogue avec ce contexte, le texte biblique sera convoqué comme Parole de libération.

Une objection est parfois faite à ce type de lecture contextuelle, à savoir que, en lisant les textes bibliques avec nos questions contemporaines, nous risquons de « coller » des catégories contemporaines sur des textes qui proviennent d'un univers qui ne connaît pas ces catégories. Le risque existe et il faut en être conscient. Ainsi, les termes de dépression ou *burn out* sont étrangers à la compréhension de lui-même et du monde que peut avoir l'auteur du Livre des Louanges. B. Janowski met en perspective historique les questions anthropologiques, et met en garde contre la difficulté posée par les notions de « constantes anthropologiques ». Le chapitre introductif de son ouvrage permet d'être attentif aux particularités de l'anthropologie biblique, et donne des pistes pour ne pas réduire trop vite l'univers des psaumes à l'expression d'une « nature humaine » qui ne serait pas marquée culturellement et historiquement. Il donne des clés de décodage (notamment sur le vocabulaire utilisé) permettant de lire ces textes anciens avec autre chose que nos propres clés de lecture, et d'en percevoir la saveur propre, la parole spécifique, en cherchant à ne pas en gommer les particularités³. Par exemple, le concept de honte, très important pour l'anthropologie vétérotestamentaire, ne pourra pas être réduit à la notion de culpabilité, alors que dans notre imaginaire contemporain occidental, ces deux termes sont souvent considérés comme presque interchangeables⁴.

L'exégèse féministe invite à toujours rester humble face au texte, et à prendre acte de ses propres cadres de références. Certes une lecture féministe n'est pas « neutre », mais il faut d'emblée rappeler qu'*aucune* lecture n'est neutre. La théologie féministe demande aux autres théologies d'assumer leurs propres présupposés intellectuels⁵. Quant au soupçon d'utilitarisme que toute théologie de la libération a pu être amenée à rencontrer, soulignons que la théologie est aussi une science qui a des finalités d'action : sans tomber dans l'instrumentalisation des textes bibliques, il convient de relever que ceux-ci sont la base de la théologie pratique, c'est-à-dire non seulement de la prédication, mais aussi de la liturgie et de la cure d'âme. Évoquons ici Schleiermacher insistant sur la théologie comme science pratique, ayant une utilité (à savoir, selon lui, la direction de l'Église)⁶. Il me semble ainsi être du devoir de la théologienne de proposer une lecture des Écritures en phase avec les besoins d'une communauté⁷.

Traduction, genre grammatical et genre social : les enjeux de la traduction féministe et leur impact sur la traduction du psaume 6

Dans l'option de favoriser une lecture contextuelle qui puisse se nourrir d'allers-retours entre texte et contexte, mon souhait est de proposer une traduction qui s'inscrit d'emblée dans un souci pastoral et non seulement exégétique, et tente, tout en cherchant une fidélité au texte hébreu aussi grande que possible, d'utiliser un langage accessible à tous nos contemporains, inclusivement, et donc un langage auquel nos contemporaines puissent s'identifier de façon privilégiée. Concilier ces différents paramètres n'est pas toujours aisé, ni même possible, et des arbitrages sont nécessaires. Par exemple, si la concordance a été préservée⁸, il n'a pas toujours été cherché à garder le rythme et la concision de la poésie hébraïque.

Comme le souligne notamment E. Schüssler-Fiorenza⁹, une première étape de toute traduction attentive à l'égalité de genre est de se demander si, en ce qui concerne la péricope à traduire, elle est porteuse d'oppression patriarcale et de présupposés nuisibles aux femmes (auquel cas il importe de ne pas les gommer du texte, ce que ferait un langage générique qui masquerait les inégalités de genre), ou si au contraire elle est surtout universelle et porteuse d'un message de libération qui s'adresse à l'humanité toute entière (auquel cas l'utilisation d'un langage inclusif permettra que chacune et chacun s'y reconnaisse)¹⁰. Qu'en est-il du psaume 6 ? En tant que recueil de prière, le livre des psaumes porte-t-il la trace de la culture patriarcale qui fait partie de son *Sitz im Leben* ? Je n'aborderai pas ici cette question en profondeur, mais il est utile de noter quelques éléments de réponse. Notamment, certains psaumes sont davantage que d'autres porteurs d'une image du monde androcentrique : c'est le cas de psaumes qui empruntent leur univers métaphorique à l'univers de la guerre, mais aussi, dans un autre registre, et de façon sans doute plus patente, le cas du psaume 45. De façon générale, les psaumes sont ancrés dans un univers dominé par les hommes, celui du temple et de la liturgie : les officiants sont des hommes. En témoignent les suscriptions mentionnant, comme ici, le chef de chœur.

Plus largement, on peut affirmer que les textes bibliques ont été écrits par les hommes, pour les hommes, exclusivement. Quand, rarement, les femmes ont écrit, leurs apports ont été encadrés et édités par des hommes. Essayer d'identifier auteurs et personnages bibliques est une affaire de pure spéculation. Dans une optique synchronique, on se centre sur le texte plutôt que sur l'auteur, et sur les « voix » présentes dans le texte, abordées par une exégèse narrative. Ces voix sont l'écho du monde extérieur au texte, désincarné en « en-dehors », mais qui lui servent de soubassement. On peut certes partir à la recherche de tradi-

tions littéraires féminines dans les textes, ou encore étudier de plus près les textes qui parlent de femmes, mais même ces textes sur les femmes ne disent pas nécessairement davantage sur la réalité vécue par les femmes. Il faut toujours garder en tête que dans une culture androcentrique de domination, les propos de femmes sont toujours rapportés par cette culture. Dans l'univers biblique¹¹, les hommes avaient le pouvoir, dominant en ce qui concernait la transmission littéraire, ne laissant aux femmes que la transmission orale des savoirs. Dans la Bible circule un double discours : les voix de femmes sont marquées par le discours dominant et par leur discours propre, secret, refoulé. La recherche des voix de femmes doit se concentrer sur la détermination des savoirs des femmes cachés et muets, comme une voix secrète, voire absente¹². Une tâche de l'exégèse féministe peut être de tenter d'en découvrir les traces, en tenant compte du fait que textes et lecteurs ne sont jamais neutres du point de vue du genre¹³.

Eu égard à cette impossibilité d'être neutre, on peut, et ce sera l'option du présent travail, assumer le point de vue d'un genre plutôt que de l'autre, c'est-à-dire chercher à lire les textes explicitement à partir d'une voix féminine.

De nombreux psaumes semblent assez neutre quant aux stéréotypes de genre que leur rhétorique mobilise, et certains « fonctionnent » particulièrement bien si on les lit en adoptant un point de vue féminin, appuyé sur une lecture intertextuelle¹⁴. C'est ainsi que Ulrike Bail propose une lecture du psaume 55 qui reprend et exprime les souffrances des femmes victimes de violence, et plus particulièrement des femmes violées, en lien avec Juges 19. Avec elle, nous pouvons lire ce psaume *comme si* il s'agissait de la plainte d'une femme qui a subi des violences et qui, de plus, est contrainte de les taire. Cette lecture s'ouvrant sur les situations difficiles rencontrées par les femmes contemporaines est facilitée par le fait que le langage des psaumes de supplication individuelle est à la fois très stéréotypé et peu précis (dans le psaume 55, le psaume 6, et bien d'autres, les circonstances exactes de la vie de l'orant sont inconnues). En ce qui concerne le psaume 6, on peut, comme le fait Patrick Miller¹⁵, le relier à la supplication d'Hannah et à sa prière de reconnaissance en 1S 1 et 2.

Il faut donc imaginer le psaume 6 dit par une femme. Il ne s'agit pas ici de dire que le psaume a été écrit, ou aurait pu être écrit, par une femme (ce que l'exégèse ne permet pas d'appuyer), mais partant de la portée universelle du psaume, d'être attentifs et attentives à sa résonance différenciée lorsqu'il est entendu au féminin. Que nous dit l'orante du fond de sa détresse qui peut rejoindre notre détresse de femmes du vingt-et-unième siècle, et quelles sont les ressources dont elle dispose pour s'en sortir qui pourront faire écho pour nous ?

Le choix d'une traduction inclusive, à savoir ici d'une traduction épïcène¹⁶, qui permette tant aux femmes qu'aux hommes de s'identifier à la figure du psalmiste, implique de prendre des options quant à la caractérisation des différents protagonistes. Comment le texte hébreu les désigne-t-il, et comment traduire cela, dans la lignée des travaux de Brenner et Bail, en tenant compte des marqueurs grammaticaux du genre, tant en hébreu qu'en français ?

Le « je » qui parle

En hébreu comme en français, la première personne du singulier est la même que le sujet soit féminin ou masculin. Les traductions françaises ne gardent malheureusement pas toujours la formulation épïcène de l'hébreu. Par exemple, au verset 7, le verbe יָנַח au qal accompli 1ère personne du singulier de יָנַח בְּאִנְיָהִי (littéralement : *je suis épuisé-e dans mes gémissements*) que la TOB traduit par « *Je suis épuisé à force de gémir.* » Une solution est de traduire, comme Calame et Lalou, « *Mes gémissements m'épuisent.* », ou comme la traduction officielle liturgique, « *Je m'épuise à force de gémir.* »

En ce qui concerne le psaume 6, le texte hébreu est (presque) épïcène. Un seul verset demande discussion, car selon l'analyse grammaticale qui en est faite, il peut indiquer, ou non, que le « je » est pensé au masculin : il s'agit du verset 3. Selon qu'on analyse אֶמְלֵךְ comme un adjectif masculin singulier, ou comme un verbe à la première personne du singulier. La traduction de tout le psaume avec un « je » au masculin paraît plus fidèle à la grammaire de l'original, mais va à l'encontre de ce qui est préconisé par Schüssler Fiorenza. Le masculin est vraisemblablement dans ce psaume une forme générique (il représente non l'humanité mâle mais toute l'humanité), et la réception traditionnelle du psaume comme prière de *tout le peuple*, hébreu d'abord, chrétien ensuite, invite à comprendre qu'il pourrait être dit tant par une femme que par un homme, et donc dopter pour une traduction aussi inclusive que possible.

Une autre option serait, dans l'optique de faciliter la lecture du psaume par des groupes de femmes¹⁷, de le traduire au féminin, comme s'il était écrit par une femme. Et par exemple, de dire « je suis épuisée ». Ce n'est pas l'option que j'ai retenue, mais elle peut être légitime dans certains contextes. Par contre, je proposerai une lecture d'un point de vue féminin dans le corps de la discussion, et j'emploierai le plus souvent le féminin pour désigner le « je » qui parle dans le psaume, à savoir « l'orante » plutôt que l'orant ou le psalmiste.

YHWH

La nécessité de contrer une représentation uniquement masculine de la divinité a été mainte fois soulignée par l'exégèse contemporaine. Sharon H. Ringe¹⁸ invite ainsi à distinguer le genre du mot et le genre de la chose qu'il désigne : en hébreu comme en français, le neutre n'existe pas, les noms communs et les adjectifs sont donc nécessairement accordés, soit au masculin, soit au féminin. Mais en quoi « la table » est-elle plus féminine que masculine ? Pour contrer une vision androcentrique de Dieu, certains auteurs anglophones suggèrent de recourir au neutre¹⁹.

Toutefois, la problématique du genre de l'image de Dieu (masculine, féminine ou neutre) ne se présente pas d'abord au niveau de la traduction, mais dans le contenu du texte hébreu. Qu'en est-il du psaume 6 ? La question peut être posée au niveau sémantique et au niveau grammatical. Au niveau grammatical, si en hébreu comme en français la première personne du singulier est mixte, il n'en va pas de même de la deuxième personne : le « tu » hébreu peut être soit féminin soit masculin. Le neutre est donc ici impossible : dès lors que la supplication s'adresse à Dieu, tutoie Dieu, cette adresse doit être nécessairement au masculin ou au féminin : ici on s'adresse donc à Dieu au masculin. Au niveau sémantique, l'image de Dieu reflétée par le psaume 6 est relativement neutre d'un point de vue du genre : Dieu est fidèle, entend, pardonne et sauve, et sa colère n'est pas dure. Il n'y a pas ici comme dans d'autres psaumes d'images très masculines (comme le Dieu des armées, Ps 80 notamment) ou très féminines (comme Dieu mère des peuples, Ps 87,5). La neutralité dans le psaume 6 ne se fait pas par une synthèse d'images masculines et féminines (comme cela pourrait être le cas dans le psaume 5, selon M. Girard²⁰), mais par l'absence d'images très connotées en termes de genre.

Pour aider à déconstruire l'image androcentrée et andromorphe de Dieu, il reste à trancher une question théologique qui déborde la question de genre mais doit être envisagée aussi dans une perspective de genre, celle de la traduction du tétragramme. L'option retenue ici est de ne pas le traduire, et donc utiliser la graphie YHWH dans le texte en français. Cette solution impose une prononciation du *ketiv/qere*. Quel écho éveille, en termes de rapports de genre, la traduction « SEIGNEUR », la plus familière dans les milieux protestants ? Cela devra être réfléchi dans les communautés locales, en s'appuyant sur des expériences telles que le projet de traduction allemande *Die Bibel in gerechter Sprache*, dans lequel une attention est portée à employer alternativement des termes connotés plus masculins ou féminins²¹.

Les ennemis

Les ennemis apparaissent aux versets 8, 9 et 11, et sont par trois reprises désignés, en hébreu, au masculin pluriel. On peut estimer qu'on a potentiellement des ennemis et des ennemies, et que comme en français, le masculin l'emporte sur le féminin. Même si, d'un point de vue féministe, cet usage peut être questionné, il semble raisonnable de le garder dans notre traduction. Nous aurons donc le terme générique « des ennemis » qui grammaticalement pourrait désigner tant uniquement des ennemis masculins qu'un groupe d'ennemis des deux sexes.

- 1- Il s'agit donc notamment de renoncer à se cantonner à une démarche historico-critique qui fait du *Sitz im Leben* son principal centre de recherche, même si les apports de ce type de démarche seront pris en compte.
- 2- Ulrike BAIL, « 'O God, Hear my Prayer' : Psalm 55 and Violence against Women » in : *Wisdom and Psalms. The Feminist Companion to the Bible 2*, éd. Athalya Brenner and Carole Fontain, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, pp. 242-263.
- 3- Bernd JANOWSKI, *Dialogues conflictuels avec Dieu. Une anthropologie des Psaumes*, Genève, MdB, Labor et Fides, 2008, pp. 15-20.
- 4- C'est le cas dans de nombreux articles de vulgarisation qui s'adressent aux lectrices des magazines féminins : « sentiment de culpabilité » et « honte » y sont souvent confondus. Cf. *infra*.
- 5- Elle demande aussi aux théologies de la libération de spécifier leur option pour les opprimé-e-s. La théologie féministe n'agit pas « par altruisme » mais part du point de vue des opprimé-e-s, elle est produite par les femmes, opprimées par le patriarcat. A contrario, certaines autres théologies de la libération n'ont pas eu leur source dans les groupes cherchant à gagner leur autonomie, mais chez d'autres qui voulaient « les libérer ». Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Bread not stone*, *op. cit.*, p. 44.
- 6- Sur les apports de Schleirmacher, référence obligée de la théologie pratique, cf. : Ermanno GENRE, *La relation d'aide. Une pratique communautaire*, Genève, Labor et Fides, 1997, pp. 14-16.
- 7- Ajoutons que Schüssler Fiorenza remarque que l'herméneutique féministe critique doit sa loyauté première non pas aux milieux académiques mais à ce qu'elle appelle les « women church » : les femmes luttant pour leur dignité, leur auto-affirmation, leur survie et leur liberté dans une culture et une société patriarcale. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Bread not stone*, *op. cit.*, p. XXIV.
- 8- Un même mot en hébreu sera toujours rendu par un même mot en français. Deux mots différents mais synonymes seront traduits en français par deux mots différents.
- 9- Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Bread not stone*, *op. cit.*, pp. 17-18.
- 10- E. Schüssler Fiorenza note que, à l'heure actuelle, le masculin perd culturellement son universalisme. C'est sans doute plus vrai dans les pays anglo-saxons que francophones, mais néanmoins perceptible partout : dans le discours public, et y compris dans les églises, il est de plus en plus d'usage de, par exemple, dire « les hommes et les femmes » plutôt que de dire « l'homme » comme catégorie générique. La traduction inclusive va en ce sens, mais le danger serait de ne pas garder dans la traduction de certains textes des marques de sexisme avérés, et donc de perdre toute possibilité de déconstruire le sexisme présent dans le corpus biblique.
- 11- Donc lors de l'étape rédactionnelle, mais aussi ensuite (constitution du Canon, réception des textes par les Pères,...).
- 12- Ulrike BAIL, *Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars*, Gütersloh, 1998, pp. 78-80.
- 13- Dans l'introduction à « On gendering texts : female and male voices in the Hebrew Bible », A. Brenner pose les deux questions suivantes : Est-il possible d'attribuer un genre (M/F) à un texte ou à son auteur ? Et est-ce que le genre (M/F) d'un texte est important, et pour qui ? Athalya BRENNER, Fokkelien VAN DIJK-HEMMES, *On Gendering Texts : Female and Male Voices in the Hebrew Bible*, Biblical Interpretation Series, Volume I, Leiden/New York/Köln, E. J. Brill, 1993.
- Voir aussi : Athalya BRENNER, « On reading the Bible as a feminist woman : Introduction to the series. », in : *The Song of Songs*, éd. *idem*, Feminist Companion First Series, Sheffield, Academic press, 1993, pp. 11-27.
- 14- Le psaume 6 semble entrer dans cette seconde catégorie : non seulement il ne recourt pas à l'imagerie connotée au masculin, mais il permet ce type de lecture.
- 15- Patrick MILLER, « Trouble and woe : interpreting the biblical laments », in *Interpretation* 37 no 1, Ja 1983, pp. 32-45.

16- Un texte épïcène est un texte qui ne comporte pas de marqueur de genre masculin ou féminin (par exemple, en français, pas d'accord de participe passé) et peut donc être lu au féminin ou au masculin. Une très belle traduction épïcène du psaume 6 se trouve dans la Traduction officielle liturgique publiée par les évêques catholiques francophones.

17- Par « groupe de femmes », je n'entends pas nécessairement uniquement des groupes non mixtes. Une lecture du texte « comme s'il était dit par une femme », avec des clés de lectures féministes, peut également être profitable aux hommes.

18- Sharon H. RINGE, « When women interpret the Bible », in : Jacqueline E. LAPSLEY, Sharon H. RINGE, Carol A. NEWSOM, *Women's Bible Commentary*, Third Edition Revised and Updated, Westminster, Westminster John Knox Press, 2012, p. 6.

19- Je ne peux pas, dans le cadre de cette étude, entrer plus avant dans la réflexion sur les représentations « genrées » ou « sexuées » de Dieu, et n'aborderai pas par exemple la réflexion nécessaire sur les options féministes radicales consistant à parler de Dieu de préférence, voire uniquement, au féminin. Toutefois, parler de Dieu au féminin exclusivement ne diminue pas le risque d'anthropomorphisme dans nos représentations. Dieu n'a pas de sexe biologique, comme le rappelle par exemple le Catéchisme de l'Église Catholique : « Il convient alors de rappeler que Dieu transcende la distinction humaine des sexes. Il n'est ni homme, ni femme, il est Dieu. Il transcende aussi la paternité et la maternité humaines (cf. Ps 27, 10), tout en étant l'origine et la mesure (cf. Ep 3, 14 ; Is 49, 15) : Personne n'est père comme l'est Dieu » (n°239). *Catéchisme de l'église catholique*, Mame-Librairie éditrice Vaticane, pour l'exploitation en France de la traduction française, 1992, p. 60.

Je n'aborderai pas non plus les questions soulevées par les théologies *queer* et la mise en dialogue de l'expérience des personnes transsexuelles ou transgenres avec les images « dégenrées » de l'Être Divin. Toutefois, il est à noter que le choix d'expressions neutres ou épïcènes pour désigner Dieu, tout comme le choix d'expressions épïcènes pour désigner la personne qui prie le psaume, participent d'une démarche inclusive qui veille à ce que les personnes aux identités de genre minoritaires puissent aussi s'y retrouver.

20- Marc GIRARD, *Les psaumes redécouverts : de la structure au sens*, Volume 1, éd. Fides, 1996, p. 204.

21- Voir le site web : <http://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/>

TRADUCTION ET NOTES DE TRADUCTION

Traduction

- Pour le maître de musique. Avec instruments à cordes, instrument à huit cordes, psaume. Pour David.
- YHWH, ne me punis pas dans ta colère ; ne me corrige pas dans ta fureur brûlante !
- Fais-moi grâce, YHWH, car je dépéris ; guéris-moi, YHWH, car mes os tremblent de terreur.
- Tout mon être tremble d'une forte terreur. Oh, YHWH, jusqu'à quand ?
- Reviens, YHWH, délivre tout mon être ! Sauve-moi par ton amour !
- Car dans la mort, ton souvenir n'existe pas ; dans la tombe, qui te célèbre ?
- Je m'épuise à gémir. Toute la nuit, j'inonde mon lit de mes larmes ; ma couche, je la fais fondre dans mes larmes.
- Mes yeux sont brûlés de chagrin, usés par tous mes oppresseurs.
- Éloignez-vous de moi, malfaisants ! Car YHWH a entendu la voix de mes pleurs !
- YHWH a entendu ma supplication, YHWH a recueilli ma prière.
- Qu'ils soient honteux et qu'ils tremblent de terreur, tous ceux qui me sont hostiles ! Qu'ils s'en aillent ! Qu'ils soient honteux maintenant !

Notes sur la traduction

Verset 1 : Pour la traduction du titre, et notamment concernant עַל-הַשְּׁמִינִי (sur la huitième), cf. annexe pour l'explication détaillée.

Verset 2 : **אֶל-בְּאַפֶּךָ** Le sens premier, littéral, de **אֶפֶס** est *nez* (organe qui respire), *narine* et par extension le mot a le sens de *colère*, *fureur* (l'hébreu utilisant peu de mots abstraits). On peut penser en français à l'expression « la moutarde qui me monte au nez », à l'idée de fulminer.

La forme **בְּאַפֶּךָ** se trouve telle quelle dans 7 versets (dont 3 fois dans les psaumes) :

- Dt 33,10 (où elle a le sens premier de narines : sacrifices de parfums à YHWH)
- 2R 19, 28 (aussi au sens de « tes narines »)
- Ps 6,2 / 7,7 / 90,7
- Es 37,29 (Parallèle à 2 Rois 19,20)
- Jr 14,24¹

Plus largement, **אֶפֶס** pour colère est une expression principalement prophétique (Es, Jr, Ez) ou sapientiale (Ps, Jb).

וְאֶל-בְּחִמְתְּךָ Le nom **חֵמָה** est moins fréquent que **אֶפֶס** mais présent dans la littérature prophétique (surtout Ez, puis Jr et Es) et sapientiale (Jb, Ps) au sens plus littéral : chaleur², et pour désigner une émotion : *rage*. Cette double signification peut être rendue par exemple par une expression imagée telle que « *dans ta fournaise de fureur* ». Nous dirons « *dans ta fureur brûlante* ».

On retrouve ces deux termes assemblés dans le psaume 90 (verset 7).

Le verbe **יָסַר** désigne une correction en vue de corriger, d'enseigner, celle d'un père qui a le souci pédagogique de redresser des enfants indociles ou désobéissants³.

Verset 3 : Certains manuscrits omettent une des deux, ou les deux occurrences de **יִהְיֶה**.

אֶמְלֵל Il s'agit d'un hapax, et il me semble que ce terme soulève un point d'analyse grammaticale et donc de traduction. L'apparat critique montre toutefois qu'il n'y a pas de divergence selon les manuscrits : ce qui est discuté est donc bien de l'ordre de l'analyse grammaticale. Selon Bibleworks 6, notamment, il s'agirait d'un adjectif masculin singulier à l'état absolu. Cette forme serait à rapprocher de Né 3,34, à traduire par « étiolé » ou « fané ». Ainsi lisent de nombreux traducteurs et commentateurs, par exemple John Goldingay, qui propose « *I am faint* »⁴ ou Calame et Lalou, qui optent pour « accablé ». Toutefois, la présence d'un masculin ici est discutée par la lecture du psaume faite notamment par Ulrike Bail, selon qui le psaume 6 ne comprend aucun pronom personnel permettant d'affirmer que la personne qui parle est un homme ou une femme⁵.

Il s'agirait alors d'une forme ancienne du verbe **אָמַל** ou **מָלַל**. Cette piste de lecture garde au psaume son caractère épique. Notons que le verbe **מָלַל**, est employé, selon Raymond, en Ps 90,6 (se faner) et Ps 58,8 (être

desséché). Mais surtout, Ulrike Bail fait une remarque très intéressante du point de vue de la voix féminine, en optant pour le verbe **אמל** et en notant les usages dans des contextes féminins : en 1S 2,5 notamment **וְרַבַּת בְּנִים אִמְלָה** (traduction TOB : « *et la mère féconde se flétrit* ») ou en Jr 15,9 où le verbe est utilisé pour parler d'une femme devenue stérile après avoir eu beaucoup d'enfants. Bail ajoute que « sans limiter le psaume à cette détresse spécifique, il peut être lu comme le reflet de cette expérience douloureuse »⁶. Ainsi, encore aujourd'hui, le psaume peut entrer en résonance avec le vécu par la femme de l'infertilité (de la femme ou du couple), mais aussi avec des vécus plus largement liés au contexte de la dépression : soit le sentiment d'infécondité de sa vie en général (« je ne suis bon-ne à rien », dira la personne déprimée), soit un sentiment de sécheresse ou de tarissement de la libido, qui est un des symptômes possibles de la dépression.

נִבְהֵלִי Le verbe **בהל** ne revient pas moins de trois fois dans ce psaume (aux versets 3,4 et 11, chaque fois au niph'al). C'est un verbe fréquent dans la littérature sapientielle (Jb, Ec). Très fréquent dans les psaumes également : Ps 2,5 / 30,8 / 48,6 / 83,16 et 18 / 90,7 / 104,29. Le sens en est « terrifier ». Au verset suivant, il est renforcé par l'adverbe **מֵאֵד**. Ce n'est pas seulement un vague trouble. C'est une secousse interne de terreur.

Maillot et Lelièvre⁷ proposent d'éviter la répétition de ce verbe, en reprenant plutôt pour cette première occurrence la formulation de Ps 32,3, et donc le verbe **בָּלִי**, ce qui donne « mes os sont usés ». Rien ne me semble nécessiter ce changement, d'autant que la répétition est une des caractéristiques formelles de la littérature hébraïque.

עֲצָמִי Nom commun singulier⁸ qui a un sens collectif (*Mon ossature* => *Mes os*).

Verset 4 : **וְנַפְשִׁי** Le terme *nèphèsh*, souvent erronément traduit par « âme », suite à la traduction de la LXX, désigne au sens premier la gorge, mais elle est aussi ce qui fait qu'un être est vivant (Gn 2,7) et représente par extension le principe vital de la personne dans sa globalité, en lien avec son identité individuelle. Elle est aussi fortement liée à l'affection, aux sentiments humains. Je choisis de le traduire par « tout mon être », pour accentuer la notion de globalité de la personne.

Une erreur de copie est signalée dans le texte massorétique : **וְאַתָּה יְהוָה** pronom personnel utilisé pour préciser l'invocation **יְהוָה**.

עַד-מָתַי L'invocation ou interrogation **יְהוָה עַד-מָתַי** (Seigneur, jusqu'à quand ?) vient comme une demande de délivrance, une supplication. Ce verset eut être mis en parallèle avec Es 6,11 ou Jr 24,12. En Es 6,11, Esaïe se voit suppliant devant le trône de la gloire de Dieu, dans le temple de Jérusalem, la bouche brûlée par un séraphin qui y appose de la braise⁹.

Voir aussi :

Ps 74,10 (avec non pas יהוה mais אֱלֹהִים) : « O Dieu, jusqu'où iront les blasphèmes de l'adversaire ? »¹⁰

Ps 80,5 : « SEIGNEUR Dieu, le tout-puissant, jusqu'à quand t'enflammer contre les prières de ton peuple ? »

Ps 90,13 : « Reviens, SEIGNEUR ! Jusqu'à quand ? ravise-toi en faveur de tes serviteurs. »

Ps 94,3 : « Pour combien de temps, SEIGNEUR, ces impies ? Combien de temps les impies vont-ils triompher ? ».

Verset 5 : חָלַצָה Le verbe חָלַץ au piel impératif (*arracher*, ici au sens de *délivrer*) est fréquent dans les psaumes. *Délivre-moi ! C'est la supplication par excellence.*

חַסְדֶּךָ *Ta bonté, ta générosité, ton amour, ta fidélité, ta tendresse.* Désigne dans de nombreux psaumes l'amour fidèle de Dieu, sa fidélité (TOB et NBS). Un terme qu'on trouve aussi chez Es, moins fréquemment toutefois que dans les Psaumes, et qui est aussi utilisé en Rt 2,20 et 3,10, la première fois pour désigner la fidélité de Dieu, la seconde pour désigner la tendresse fidèle de Ruth envers Naomi.

Verset 6 : בְּשִׁאוֹל Concernant le *sheol*, il peut sembler préférable, pour ne pas coller sur le texte hébreu des notions d'au-delà venues du monde grec de garder le terme hébreu, plutôt que de traduire par exemple par « *le séjour des morts* » (TOB) qui a une connotation de vie après la mort qui est étrangère à la culture hébraïque ancienne. La King James Version traduit dans ce verset par « *in the grave* », ce qui est probablement également une trahison du champ sémantique premier du mot, mais a de grands avantages : parler de la mort sans introduire de notion de survie, et utiliser une expression qui peut parler à nos contemporains. Je la reprends donc en traduisant « *dans la tombe* », accentuant ainsi le lien avec les thèmes de la fosse et de la citerne, que j'exposerai dans la partie consacrée au thème de la mort et du *sheol*¹¹.

יִרְדֶּה לָךְ Le verbe יָרַד (ici au hiphil inaccompli 3^e pers. masc. sing.) suivi de la préposition לִי indique un contexte liturgique. Il est extrêmement fréquent dans les psaumes.

Verset 7 : אִשְׁחָה Verbe שָׁח hiphil inaccompli 1^{ère} pers. sing. C'est un terme rare, dont ce hiphil est un hapax. On le trouve sinon au qal en Es 25,11 (*nager*). Au hiphil il prend donc le sens premier de « faire nager, baigner » ; Raymond notamment propose de traduire par « *inonder* ».

אִמְסֶה Verbe מָסַח hiphil inaccompli 1^{ère} pers. sing. « Je fais dissoudre, fondre ». Traduire cela par l'expression « je fais fondre mon lit dans

mes larmes » vise à susciter un rappel poétique de l'expression « fondre en larmes ».

Verset 8 : עֵשָׂה Le verbe עֵשָׂה est rare, et se trouve uniquement dans les psaumes : cfr. Ps 31,10 (expression semblable, même forme grammaticale, même sujet, même cause) et 31,11 (sujet : les os). Pour Reymond, le sens est inconnu, et pourrait être « être obscurci, troublé ». Diverses traductions proposées : être consumé (bibleworks), troublé (Calame et Lalou), rongé (TOB)¹², épuisé (NBS), « mon œil dépérit » (Darby). On pourrait dire que le psalmiste a les yeux « brouillés de larmes », mais, vu le contexte (pleurer toute la nuit), il s'agit sans doute aussi d'une forme de destruction douloureuse (sensation d'avoir les yeux qui brûlent) et pas seulement d'un trouble de la vue. De plus, l'emploi en 31,11 pour parler des os et non des yeux conforte l'hypothèse d'une idée de destruction. Nous dirons donc « mes yeux sont brûlés de chagrin ».

מַכַּעַס Dans la Torah (Dt) et les livres historiques (1S, 1R, 2R, 2Ch, Jg 2,12), le terme כַּעַס signifie « colère » (principalement la colère de Dieu) ou offense à Dieu (1R 15,30, par exemple). Chez les prophètes, surtout Jérémie, Ezéchiel, Néhémie, et une fois chez Esaïe (Es 65,3) : offense, vexation. Il est assez fréquent aussi dans la littérature sapientielle : Proverbes et Qohelet, mais pas Job et revient 7 fois dans les psaumes¹³. Il est intéressant de noter qu'un mot signifiant au départ colère et offense a évolué pour signifier plus tardivement le chagrin¹⁴. Cela peut être utile pour aborder un psaume où manifestement les registres de la souffrance, de la culpabilité et du chagrin sont mêlés, comme ceux du péché et de la maladie et où, nous le verrons, il y a une ambivalence chez le psalmiste. Au niveau anthropologique, la colère peut être le fond naturel du chagrin.

עֲתָקָה Verbe עֲתָקָה qal accompli 3^e pers. fém. sing. (*Elle est avancée, ou elle vieillit*) est un hapax sous cette forme. Maillot et Lelièvre¹⁵ proposent de corriger le texte massorétique (comme le font certains manuscrits) pour passer à la première personne du singulier (*je vieillis*). Cette correction ne nous semble pas nécessaire. On prendra le verbe dans son sens second de *s'user*,... Le sujet étant le nom commun (avec suffixe possessif de la première personne du singulier) עֵינַי qui est à la fois masculin et singulier et dont le singulier peut avoir un sens pluriel (*mes yeux*).

צוֹרְרִי Verbe צוֹרֵר au participe qal. C'est un participe : les oppresseurs sont « ceux oppressants », ils sont les ennemis par leur action, leurs agissements. L'oppression est active.

Verset 9 : אָוֶן Reymond propose cinq sens pour le terme אָוֶן :

- *malheur* (? en relation avec des gestes/paroles magiques) Es 58,9
- *malheur* (souvent en relation avec la méchanceté) Es 59,4
- *faute, méchanceté* Es 31,2
- *tromperie, objet sans valeur* Ps 36,4

- *foi dévoyée, idolâtrie* 1S 15,23

Calame et Lalou traduisent par « *néant* ».

Les *אֹן פְּעִלֵי* sont des *mal-faisants, ceux qui font le malheur*, les « *malfaisants* ».

Verset 10 : *הַפִּלְתִּי* « Ma prière (supplication, appel pour la grâce) ». Une forme qui se retrouve presque exclusivement dans les psaumes, mais qui s'y trouve fréquemment.

Verset 11 : *יָשְׁבוּ יְבָשׁוּ* Noter non seulement la répétition de *יָבָשׁוּ* (qui est aussi en début de verset), mais aussi ici la proximité de ces deux racines (jeu de mots et assonance, caractéristiques de la forme poétique). Selon Gunkel, repris par Marc Girard¹⁶, le second terme serait une reprise textuelle insérée dans le texte par un copiste. Je n'approfondirai pas cette hypothèse.

- 1- « Corrige-moi, SEIGNEUR, mais avec mesure et non avec colère, car tu me réduirais à rien. » (Jr 14,24. Traduction TOB). Maillot et Lelièvre remarquent que dans ces deux cas (Jr 14,24 et Ps 6,2) la négation porte sur « ta colère » et non sur le verbe « châtier », dans le sens d'une correction paternelle. Alphonse MAILLOT et André LELIÈVRE, *Les Psaumes : Trad., Notes et Commentaires*, (Volume 1), 2^e éd. entièrement rev. et mise à jour, Genève, Labor et Fides, 1972, pp. 47-48.
- 2- Ou « souffle chaud », cf. par exemple Robert ALTER, *L'art de la poésie biblique*, Bruxelles, éd. Lessius, coll. Le livre et le rouleau, 2003, p. 176.
- 3- On retrouve notamment ce terme dans Dt, dans le sens d'enseigner, éduquer : cfr. Dt 8,5 « et tu reconnais, à la réflexion, que le SEIGNEUR ton Dieu faisait ton éducation comme un homme fait celle de son fils » (traduction TOB). L'idée de correction est reprise par la vulgate (*neque in ira tua corripias me*).
- 4- John GOLDINGAY, *Psalms, Vol. 1 : Psalms 1-4*, Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms, Baker Book House, 2006, p. 136.
- 5- Dans un premier temps, je n'ai pas trouvé de forme du verbe אָמַל qui puisse « coller » avec une première personne. Au contraire, on trouve la forme אָמַלְל (Pulal 3^e personne masculin) en Es 16,8, Jl 1,10, Na 1,4, ce verbe signifiant bien « se dessécher, se flétrir, être faible, dépérir ». Afin d'avoir des éclaircissements, j'ai interrogé Thomas Römer (le 9 mars 2014) sur ce terme, et il m'a donné la réponse suivante : « les verbes faibles ont souvent des racines parallèles, il existe אָמַל et אָמַלְל. Il me semble que c'est une ancienne forme passive d'un verbe à la 1^{ère} personne : « je suis asséché » ». D'ailleurs le parallélisme des membres parle également en faveur d'une 1^{ère} personne. ».
- 6- Ulrike BAIL, « The psalms », in SCHOTTROFF Luise (Sous la direction de), *Feminist Biblical Interpretation : A Compendium of Critical Commentary on the Bible and related literature*, 2012, p. 243. Ma traduction.
- 7- Alphonse MAILLOT et André LELIÈVRE, *Les Psaumes, op. cit.*, p. 48.
- 8- Nom commun masculin singulier à l'état construit avec suffixe possessif de la 1^{ère} personne du singulier.
- 9- Il n'y a pas le tétragramme dans le verset d'Esaië, contrairement au psaume 6, mais אֱלֹהֵינוּ.
- 10- Pour ces quatre versets, traduction TOB.
- 11- Cf. *infra*, point 6.4.2., p. 75.
- 12- Cf. pour Ps 31,10 : « le chagrin me ronge les yeux » (TOB).
- 13- Ps 6,8 / 10,14 / 31,10 / 78,58 / 85,5 / 106,29 / 112,10.
- 14- Cf. *Ec 1,18 : chagrin, affliction*. Ce livre, essai de dialogue entre les civilisations hébraïque et hellénistique, peut être daté du III^e siècle avant notre ère. Alain BUEHLMANN, « Qohéleth », in Römer et coll., *Introduction à l'Ancien Testament, op. cit.*, p. 632.
- 15- Alphonse MAILLOT et André LELIÈVRE, *Les Psaumes, op. cit.*, p. 48.
- 16- Marc GIRARD, *Les psaumes, analyse structurelle et interprétation*, p. 83.

ÉTUDE POÉTOLOGIQUE ET STRUCTURELLE DU PSAUME 6

Le langage poétique a ses lois et ses fonctions propres, « il conduit l'auditeur ou le lecteur à travers des jeux de répétitions multiples et d'autres moyens à écouter précisément le texte, car son contenu transparaît principalement dans sa forme », note Beat Weber, qui ajoute que les textes poétiques « génèrent une grande diversité de sens et ce, par leurs sous-entendus, leurs allusions cachées, leurs références indirectes et les associations de sentiments »¹. C'est ce domaine du déploiement du sens, à travers jeux structurels et métaphoriques, que tente d'approcher la présente étude littéraire du psaume 6.

Qui parle à qui ? Le psaume 6 à l'épreuve du modèle de la communication

Quelles sont les fonctions linguistiques en action dans le psaume ? D'une part, la poésie peut être étudiée comme un acte de langage. Ainsi, dans un article consacré au caractère poétique des psaumes², Beat Weber montre que les psaumes bibliques peuvent être étudiés à l'aide du modèle de la communication, en appliquant le schéma suivant :

EMETTEUR =>	MESSAGE =>	RECEPTEUR
(poète)	(psaume)	(Dieu, auditeur humain, lecteur,...)

Si la démarche de type contextuel va se centrer sur un type de récepteur déterminé, à savoir un récepteur que l'on peut identifier à la figure des femmes évoquées dans l'introduction, il est évident que d'autres récepteurs existent, à commencer par les récepteurs/auditeurs issus du même *Sitz im Leben* que l'auteur. Une approche plus détaillée de ces différents récepteurs du texte, y compris des récepteurs présupposés par le texte, devrait faire appel à la narratologie³ et à des notions qui, si elles ont été développées pour l'analyse de récits, peuvent également intervenir dans la lecture d'un texte poétique. Tout texte s'adresse à un lecteur et l'auteur implicite compte sur la coopération active de son lecteur⁴, sur son implication. Le lecteur a ainsi plus ou moins de latitude de construire le sens, interpréter. Tout comme un récit, un texte poétique peut chercher à conforter, ou au contraire déplacer, le lecteur dans ses savoirs, ses convictions, ses questions, son rapport au monde, aux autres, à Dieu...

La question du récepteur est aussi anthropologique et théologique : à qui s'adresse le livre des psaumes ? Aux êtres humains, ou à Dieu ? Plus largement, à qui s'adresse toute prière, publique ou privée : à Dieu, à celles et ceux qui l'entendent, à celles et ceux qui la disent ? La question de savoir à qui le psalmiste s'adresse se pose à l'extérieur du texte (dans les contextes où le psaume est lu, dit, écouté, entendu, et y compris dans le contexte liturgique⁵), mais aussi à l'intérieur du texte même.

Cela dit, la particularité linguistique du psaume est le recours à une fonction particulière du langage, la fonction poétique, qui a une visée esthétique forte. En poésie, le contenu de la communication est étroitement lié à son contenant (la forme), et est communiqué à travers des jeux de répétitions multiples et d'autres moyens. Il faut donc, pour recevoir le sens du psaume, évoquer ici brièvement quelques traits de cette fonction poétique telle qu'elle s'exprime dans la poésie biblique. C'est ce que j'esquisserai maintenant.

Le psaume comme poème : quelques traits de la poésie hébraïque

Je ne ferai ici qu'ébaucher quelques considérations poétologiques de base pertinentes pour l'approche de la poésie hébraïque, à travers quelques traits tels qu'ils s'expriment dans le psaume 6.

Dans *L'Art de la poésie biblique*⁶, Robert Alter étudie ces trois traits constitutifs de la poésie biblique : le dynamisme du parallélisme, la façon dont la narrativité peut se glisser dans la poésie alors même qu'il ne s'agit jamais de poésie épique, et les structures d'intensification.

Le dynamisme du parallélisme

La fonction poétique, rappelle B. Weber⁷, résulte de l'assemblage de différents éléments entre lesquels se trouvent des interactions (équivalences, récurrences) formelles (sons, rimes, allitérations), morphologiques (grammaticales : sujet des phrases, temps hébreux, etc.) et sémantiques (parallélismes et oppositions, synonymes et antonymes). Nombre d'auteurs ont étudié la structure du parallélisme sémantique, qui est un des traits les plus déterminants de la poésie hébraïque. En effet, la plupart des psaumes présentent une forme où chaque verset, ou chaque stique, se compose de deux membres parallèles exprimant pour l'essentiel la même idée avec des mots différents. On peut y voir, comme le fait D. Bonhoeffer, une composante formelle liée à l'aspect collectif de la prière : non seulement il y a un jeu de chœurs alternés possibles⁸, mais la répétition qui peut paraître inutile devient « le signe que beaucoup de croyants, voire tous les croyants, prient avec des mots différents, une seule et même prière » tout en favorisant l'approfondissement et le recueillement⁹.

Je me référerai ici à la synthèse que propose R. Alter. Le parallélisme sémantique fonctionne avec des répétitions, « le fait d'affirmer la même chose à deux reprises en ayant recours à des variations subtilement modulées »¹⁰. Le recours aux synonymes est une particularité de ces variations. Ce phénomène est observable dans le psaume 6, où nombre d'affirmations sont redoublées.

Ainsi :

Verset 2 :

יְהוָה	אַל-בְּאַפִּי תוֹכִיחַנִי	וְאַל-בְּחִמְתְּךָ תִּסְרֵנִי
YHWH,	ne me punis pas dans ta colère ;	ne me corrige pas dans ta fureur brûlante !

Le vocabulaire change tout en répétant le sens (synonymes), et la structure grammaticale reste la même, avec deux verbes à l'imparfait (le premier au hifil, le second au piel), tous deux dans un sens jussif.

Verset 3 :

הֲגִנִי יְהוָה כִּי אֶמְלֵל אֹנִי	רַחֲמֵי יְהוָה כִּי נִבְהָלוּ עַצְמוֹתַי
Fais-moi grâce, YHWH, car je suis faible ;	guéris-moi, YHWH, car mes os tremblent de terreur !

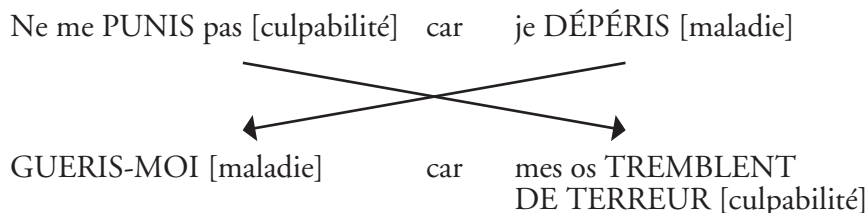
À nouveau, on a ici une symétrie remarquable. D'autres versets du psaume 6 fonctionnent selon ces types de parallélisme, parfois avec des variations plus importantes. Les synonymes abondent, parfois de façon

difficile à rendre en traduction, car deux mots hébreux peuvent désigner une chose qu'en français courant on aurait tendance à désigner par le même mot ; par exemple, au verset 7 : מִטָּה et עֶרֶשׁ pour le lit. Or, comme le souligne Alter, il pourrait être tentant de n'envisager dans cette composition en couples qu'une forme, un système de synonymie ou de « pensées-rimées »¹¹. Mais, s'appuyant sur Viktor Chklovski et J.G. Heder, Alter postule que le parallélisme sémantique, loin d'être une synonymie pure et simple, où le second membre serait une simple variante, ou écho, du premier, introduit un mouvement de sens, par le jeu dynamique par lequel deux membres parallèles se renforcent et s'exhaussent. Comme le résume Alter, « dans les innombrables cas où la ligne poétique est sous-tendue par un phénomène de parallélisme sémantique, le mouvement typique est celui d'un rehaussement ou d'une intensification, d'une focalisation, d'une spécification, d'une concrétisation, ou encore de ce que l'on pourrait appeler une dramatisation »¹². Il ne faut alors pas voir le second membre du parallélisme comme une simple reformulation du premier, mais comprendre comment il le spécifie, l'intensifie ou l'amplifie. Le parallélisme joue sur la sensation de non-coïncidence dans une ressemblance, et met le lecteur en mouvement, de sa perception habituelle à une signification nouvelle, qui excède, démultiplie, ou déplace la première perception. Par ailleurs, même quand apparemment on a des mots qui sont des synonymes, il y a souvent passage d'un terme plus concret à un terme plus littéraire ou plus recherché¹³, point dont il nous faudra tenir compte lors de l'analyse sémantique : il s'agit bien ici d'une figure de style. Par exemple, lorsqu'au verset 6 nous passons de la mort (מָוֶת) au *sheol* (שְׁאוֹל)¹⁴. Certaines expressions sont liées de façon assez stable et fonctionnent en binôme dans plusieurs psaumes. Le second membre du parallélisme ouvre souvent un nouveau champ de métaphore, qui ne recoupe pas strictement le premier mais qui peut l'amplifier, l'enrichir, le déplacer, le compléter, le dynamiser.

Cette composante littéraire n'est selon moi pas étrangère à la capacité mobilisatrice des psaumes. Comme toute poésie, ceux-ci permettent un regard autre, décalé, par rapport au regard ordinaire que nous pouvons avoir sur le monde, nous-même, nos relations à autrui. Sans vouloir anticiper sur les conclusions qui suivront, je pense qu'il y a, à travers cette dynamique interne au texte, une pédagogie du psaume. Le flux du sens, balisé par la forme du parallélisme sémantique, peut aider celles et ceux qui le lisent ou l'entendent, alors même qu'ils ont « le nez collé sur le guidon » dans une vie difficile où prendre du recul semble autant une nécessité qu'un luxe impossible, à trouver dans la respiration dynamique du texte, ouvrant à la métaphore et élargissant les perspectives, le mouvement nécessaire pour dépasser l'immersion brute dans le vécu.

En observant de plus près le verset 3, on y trouve un glissement sémantique intéressant, qui s'exprime en chiasme. Dans le premier membre de

la comparaison, la demande adressée à YHWH est celle d'une « grâce » accordée. Le verbe *הָנִין* (*témoigner de la bienveillance, faire grâce*), est lié à la racine du nom commun *חֵן* signifiant bienveillance, faveur, grâce. L'expression *הָנִינִי* sera diversement traduite, par exemple par « *Pitié !* » (TOB), « *Fais-moi grâce* » (NBS), « *Use de grâce envers moi* » (Darby), mais elle est en prise directe avec ce qui précède : la crainte de la colère divine, un appel à la clémence de YHWH dont la fureur peut être dévastatrice. On est dans la thématique du *pardon*. Le verbe du deuxième membre de la phrase, *רָפָא* signifie d'abord « guérir »¹⁵ et peut recouvrir les champs larges de *guérir, soigner, restaurer, réparer*. Si l'on regarde les autres mots en présence, on voit au contraire que dans le premier membre le « je » qui appelle la miséricorde divine est davantage dans le registre soit de l'anéantissement soit de la maladie (dépérir) (*אֶפְרָא*) tandis que dans le second cas ses os tremblent de terreur, ce qui certes peut évoquer une maladie, mais aussi et d'abord la crainte du châtiement. Donc, non seulement nous n'avons pas là une simple répétition de synonymes parfaits, mais à un chiasme :



La question qui se pose à ce stade est de savoir si, et dans quelle mesure, dans l'anthropologie de l'ancien Israël, culpabilité et maladie, et donc pardon et guérison, sont plus ou moins équivalents. Faut-il souscrire à l'hypothèse, rejetée par Alter, que la forme poétique fonctionne essentiellement par synonymie, ou y a-t-il sous l'apparente symétrie des membres une inversion signe d'un glissement de sens, subtil mais intrinsèque au texte, une dynamique du parallélisme, par lequel nous serions invités à un déplacement de nos représentations ? Je pencherais pour cette seconde hypothèse.

De la ligne à l'histoire

En me référant toujours à Alter, j'aborde une seconde caractéristique de la poésie biblique : contrairement aux autres littératures de la Méditerranée antique, elle évite le récit. Alors qu'on trouve chez les peuples environnants une importante littérature poétique d'épopée¹⁶, ce genre est absent dans la Bible, où mise en scène narrative et forme poétique sont distinctes. Les récits reprenant les mythes fondateurs d'Israël, avec ses héros (Moïse, les patriarches ou les rois) sont des récits en prose. Mais cela ne signifie pas que la poésie hébraïque ne comporte

pas d'éléments narratifs, qu'elle n'a rien à *raconter*. Alter utilise le terme d'impulsion narrative, et défend l'idée que celle-ci prend sa source dans une orientation sémantique présente dans le système des répétitions. Le dynamisme du parallélisme, avec les variations et interactions sémantiques entre les versets, peut porter une narrativité¹⁷. En ce sens, je ferai l'hypothèse que le psaume 6 peut bel et bien être lu comme s'il racontait une histoire, l'histoire d'une personne qui est dans une grande détresse mais en sort par la plainte adressée à Dieu et la confiance dans le fait que Dieu entend sa supplication. Cette hypothèse devra être vérifiée par une analyse structurelle du psaume.

La méthode proposée par Alter¹⁸ est celle d'une mise en évidence des relations entre les différents membres du poème. Je reprendrai ici, afin de les appliquer au psaume 6, les codes qu'il propose :

Symboles typographiques manifestant le mouvement sémantique dans la relation des versets

- = Synonymie
- } Complémentarité
- > Focalisation, rehaussement, intensification et spécification
- Conséquentialité
- ← Appel à la causalité

NB : Ce dernier signe n'est pas repris dans les mouvements sémantiques repérés par Alter. Je propose toutefois de l'employer pour marquer la relation de conséquence inversée, c'est-à-dire quand la conséquence attendue est énoncée avant sa cause. On observe ce mouvement aux versets 5 et 6 où l'appel à la clémence divine se justifie, selon l'orante, par le fait que la grandeur de Dieu ne sera pas manifestée si l'orante venait à mourir¹⁹. Sauve-moi PARCE QUE si je meurs je ne te louerai plus. De même, au verset 9 : les ennemis sont mis en déroute PARCE QUE le Seigneur a entendu.

YHWH, ne me punis pas dans ta colère ;	=	ne me corrige pas dans ta fureur brûlante !
Fais-moi grâce, YHWH,	>	guéris-moi, YHWH,
car je dépéris ;	>	car mes os tremblent de terreur.
	>	Tout mon être tremble d'une forte terreur.
Oh, YHWH, jusqu'à quand ?		
Reviens, YHWH, délivre tout mon être !	>	Sauve-moi par ton amour !
Car dans la mort, ton souvenir n'existe pas ;	←	dans la tombe (<i>sheol</i>), qui te célèbre ?
Je m'épuise à gémir.	>	Toute la nuit, j'inonde mon lit de mes larmes ;
	>	ma couche, je la fais fondre dans mes larmes.
Mes yeux sont brûlés de chagrin,	>	usés par tous mes oppresseurs.

Éloignez-vous de moi, malfaisants !	←	
Car YHWH a entendu la voix de mes pleurs !	=	YHWH a entendu ma supplication
	>	YHWH a recueilli ma prière.
→ Qu'ils soient honteux tous ceux qui me sont hostiles !	>	et qu'ils tremblent de terreur,
	→	Qu'ils s'en aillent !
	=	Qu'ils soient honteux maintenant !

La trame ainsi dégagée fait appel à des aspects caractéristiques : utilisation de leitmotifs, mots-clés, images doubles que l'on retrouve également dans d'autres psaumes.

Une première constatation s'impose : l'abondance de relations de type « > », à savoir des propositions où l'on décèle clairement un mouvement dynamique du premier verset au second, ce qui est caractéristique de la poésie biblique. Ensuite, par deux fois il faut me semble-t-il déceler un type de relation qui n'est pas repris tel quel dans la typologie de Alter, à savoir celui où le second membre exprime la causalité du premier membre.

Notons également que ce premier découpage fait apparaître des éléments qui sont en parallélisme non diadique mais triadique (par exemple, les trois membres parallèles aux versets 9b, 10 : *Car YHWH a entendu la voix de mes pleurs ! / YHWH a entendu ma supplication, / YHWH a recueilli ma prière*).

Par ailleurs, le psaume 6 présente une similarité avec l'hymne de 2S 22 : le parallélisme statique se trouve en début et fin de poème, comme un encadrement²⁰, alors qu'à l'intérieur se déploie un mouvement dynamique, avec ses effets de focalisation, rehaussement, intensification et spécification.

Autres éléments de poétologie : figures de style

La poésie biblique recourt par ailleurs à des jeux sur les sons (assonances, allitérations,...) et sur le rythme, et à des figures de style telles que synecdoques, métonymies et métaphores.

Sans en faire un relevé exhaustif, on peut noter que ces éléments sont présents dans le psaume 6. Par exemple, au niveau sonore, j'ai déjà men-

tionné la présence remarquable au verset 11 d'un jeu de mots (racines semblables, assonances) avec יָשַׁבּוּ יָבִשׁוּ. En ce qui concerne les figures de style, il y a recours à la métaphore, qui donne une image paroxystique de la souffrance, et à la synecdoque. Ainsi, dire « mes os tremblent de terreur » exprime une angoisse profonde qui concerne la personne tout entière, physiquement et moralement. La synecdoque participe d'ailleurs du dynamisme de la structure en membres parallèles, avec des jeux de répétitions alternant le tout pour la partie et le tout exprimé comme un tout :

Fais-moi grâce, YHWH, car je dépéris ; guéris-moi, YHWY, car mes os tremblent de terreur.

Tout mon être tremble d'une forte terreur. Oh, YHWH, jusqu'à quand ?

Analyse structurelle du psaume 6

La fonction poétique se réalise par assemblage d'éléments : alors, comme dans les *Correspondances* de Baudelaire, « *Les parfums, les couleurs et les sons se répondent.* »²¹ Il nous faut donc maintenant regarder plus avant la structure générale du psaume 6, en tant que cette structure même est porteuse de sens. J'ai déjà entamé ce travail en suivant la méthode proposée par Alter. Il s'agit maintenant de compléter cette analyse au moyen de quelques observations.

Les résultats obtenus par deux spécialistes de l'analyse structurelle des psaumes, Marc Girard et Pierre Auffret, qui ont chacun à deux reprises proposé un examen de la structure littéraire du psaume 6²², montrent que celle-ci n'est pas facile à saisir. Sans entrer dans le détail de la discussion de leurs propositions²³, j'en reprendrai quelques éléments.

Quelques grands mouvements de la structure du psaume 6

Pour dégager la structure du texte, on observe les indices de répétitions (mots-clés et autres)²⁴ :

- Occurrence du tétragramme
- Répétitions de « ne pas »
- Indications temporelles
- Verbes :
 - Trembler de terreur
 - Verbes marquant les idées de retour ou a contrario d'éloignement
 - Verbes marquant des actions possibles de Dieu : sauver, châtier, entendre,
- Substantifs :

En paires stéréotypées²⁵ : colère/fureur ; mort/tombe (Schéol) ; lit/couche ;

Supplication/prière

Thème des ennemis

- Verbes et substantifs du thème pleurs et larmes.

Je commencerai d'abord par formuler l'hypothèse suivante : le psaume peut être lu selon l'axe de la présence/absence de YHWH. La structure du psaume trace alors l'histoire d'une perte de contact, puis d'un contact restauré. En effet, si l'on observe les huit occurrences du tétragramme, et leur répartition dans le texte, on voit qu'il y a, au centre du psaume, aux versets 6 à 8, un espace « vide de Dieu ».

Au centre de la prière, se trouve ce constat : « Je m'épuise dans mes gémissements » (entouré en gras dans le tableau suivant).

Il est également intéressant d'observer la temporalité des verbes, ainsi que les personnes impliquées (qui parle de qui et ou à qui). Ceci apparaît dans le tableau suivant, qui montre les interactions entre les différents protagonistes (O : Orante, D : YHWH, E : ennemis) :

Légende de la troisième colonne	
O (orante) → D (Dieu)	verbe à la 2 ^e personne, « je » s'adresse à YHWH (jussifs et impératifs) • DEMANDE
O ←	verbe à la 1 ^{ère} personne (ou 3 ^e personne métaphorique), « je » décrit sa situation • PLAINTÉ
⊗	Passage où l'orante décrit l'absence de louange à YHWH dans le sheol. Le sujet de ce verbe (« qui » dans une question rhétorique), c'est personne ! L'objet est YHWH mais il n'est pas nommé, et de cette façon est aussi rendu comme absent. • PERSONNE N'EST LÀ
O ← E	Verbe dont le sujet passif est l'orante, et où l'agent de l'action sont les ennemis • JE SUIS ATTAQUÉ
O → E	L'orante parle aux ennemis (adresse directe, confrontation) • JE DIS NON À L'AGRESSEUR
D → O	Verbe à la 3 ^e personne. Description d'une action de YHWH (dans la deuxième partie du psaume : verbes à l'accompli) • DIEU A ENTENDU
O → E ⁱ (indirect)	L'orante parle au jussif du comportement que les ennemis doivent avoir (imprécation, adresse indirecte, exhortation publique pour appeler un avenir libéré des ennemis) • JE DIS NON À L'AGRESSION

YHWH, ne me punis pas dans ta colère ;	יָכַח au hiphil inaccompli Jussif	O→D
ne me corrige pas dans ta fureur brûlante !	יָסַר au piel inaccompli Jussif	O→D
Fais-moi grâce, YHWH	חָנַן au qal impératif	O→D
car je dépéris ;	מָלַל ancienne forme passive, à l'accompli (?)	O←
guéris-moi, YHWH,	רָפָא au qal impératif	O→D
car mes os tremblent de terreur.	בָּהַל au niphil accompli (3 ^e pers. pluriel, mais synecdoque : les os désignent l'orante)	O←
Tout mon être tremble d'une forte terreur.	בָּהַל au niphil accompli (3 ^e pers. fém. sing. : la nèphèsh désigne l'orante)	O←
Reviens, YHWH	שׁוּב au qal impératif	O→D
délivre tout mon être !	חָלַץ au piel impératif	O→D
Sauve-moi par ton amour !	יִשַׁע au hiphil impératif	O→D
(Car dans la mort, ne pas ton souvenir)		
dans la tombe, qui te célèbre ?	יָדָה hiphil inaccompli	⊗
Je m'épuise dans mes gémissements	יָנַע qal accompli	O←
Toute la nuit, j'inonde (<i>Je suis inondé</i>) mon lit dans mes larmes	שָׁחָה hiphil inaccompli 1 ^{ère} pers. sing.	O←
ma couche, je la fais fondre dans mes larmes.	מָסָה hiphil inaccompli 1 ^{ère} pers. sing.	O←
Mes yeux sont brûlés de chagrin,	עָשַׂשׁ qal accompli 3 ^e pers. synecdoque : les yeux désignent l'orante	O←
usés par tous mes oppresseurs.	עָחַק qal accompli 3 ^e pers. synecdoque : les yeux désignent l'orante	O↔E
Éloignez-vous de moi, malfaisants !	סָוֵר qal impératif	O→E
Car YHWH a entendu la voix de mes pleurs !	שָׁמַע qal accompli	D→O
YHWH a entendu ma supplication,	שָׁמַע qal accompli	D→O
YHWH recueillera ma prière.	לָקַח qal inaccompli	D→O
Qu'ils soient honteux	בֹּשָׁם qal inaccompli Jussif	O→E ⁱ
et qu'ils tremblent de terreur, tous ceux qui me sont hostiles !	בָּהַל niphil inaccompli Jussif	O→E ⁱ
Qu'ils s'en aillent !	שׁוּב qal inaccompli Jussif	O→E ⁱ
Qu'ils soient honteux maintenant !	בֹּשָׁם qal inaccompli Jussif	O→E ⁱ

Quelques grands mouvements de la structure du psaume 6

En combinant les deux tableaux, il me semble que le psaume forme bien un ensemble cohérent, dont on peut dégager trois parties²⁶, bien équilibrées, présentant des suites homogènes et des moments-charnières (verset 6 et 9a), le tout se déployant comme suit :

<p>Première partie Versets 2 à 5</p> <p>O→D O→D O← O→D O← O← O→D O→D O→D</p>	<p>YHWH, ne me punis pas dans ta colère ; ne me corrige pas dans ta fureur brûlante ! Fais-moi grâce, YHWH, car je dépéris ; guéris-moi, YHWH, car mes os tremblent de terreur. Tout mon être tremble d'une forte terreur. Oh, YHWH, jusqu'à quand ? Reviens, YHWH, délivre tout mon être ! Sauve-moi par ton amour !</p>	<p>Suite de 3 impératifs invoquant le salut 1 plainte où l'orante exprime sa souffrance 1 impératif 2 plaintes (niphala accompli) 3 impératifs invoquant le salut Girard analysant plus avant ce passage remarque également qu'il est de forme concentrique.</p>
<p>Partie 1 : DEMANDE – PLAINTe – DEMANDE L'orante adresse sa demande à YHWH (5 occurrences du tétragramme) YHWH est le premier mot du psaume : se tourner vers Dieu est le mouvement premier qui oriente tout le psaume. Au niveau temporel, la plainte est tendue vers l'avenir : jusqu'à quand ?</p>		
<p>Deuxième partie</p> <p>Charnière : verset 6 Lamentation : versets 7 et 8</p> <p>⊗ O← O← O← O← O←E</p>	<p><i>Car dans la mort, ton souvenir n'existe pas ; dans la tombe, qui te célèbre ?</i></p> <p>Je m'épuise à gémir. Toute la nuit, j'inonde mon lit de mes larmes ; ma couche, je la fais fondre dans mes larmes. Mes yeux sont brûlés de chagrin, usés par tous mes oppresseurs.</p>	<p>La lamentation de l'orante (4 verbes) est introduite et conclue par deux verbes atypiques quant à leur sujet et objet. L'agent du premier verbe étant « personne » et celui du dernier « l'ennemi ».</p>

Partie 2 : PERSONNE N'EST LÀ – PLAINTe – JE SUIS AGRESSÉE

L'orante introduit dans sa supplication une nouvelle donnée : si elle meurt, elle ne pourra plus louer Dieu.

Même s'il s'agit encore d'une adresse de l'orante à son Dieu, c'est aussi le signe d'un glissement vers le vide, l'absence de relation entre l'humain et Dieu. « Qui te célébrera ? personne ! »)

C'est un verset-charnière qui fait la transition entre la première partie (supplication) et la lamentation de la seconde partie.

Suit en effet ensuite une longue plainte. Le tétragramme est absolument absent de ce passage introduit par le thème de la mort (verset 6), où prédominent la solitude, la maladie, la souffrance, l'épuisement...

Au niveau temporel, on est englué dans toute la nuit, dans une nuit sans fin (voir plus loin, la thématique de la nuit).

Ce passage se termine par l'apparition du thème des ennemis, et un verbe dont le sujet passif est l'orante (pour la première fois est amenée l'idée qu'elle est victime d'une violence, c'est-à-dire la notion d'une cause à la souffrance autre que (le châtement de) Dieu ou (la faute de) l'orante.

Partie 3

(*stimmungsumschwung*)

9a verset – charnière

de 9b à 11

O→E

D→O

D→O

D→O

O→Eⁱ

O→Eⁱ

O→Eⁱ

O→Eⁱ

Éloignez-vous de moi,
malfaisants !

Car YHWH a entendu la
voix de mes pleurs !

YHWH a entendu ma
supplication,

YHWH a recueilli ma
prière.

Qu'ils soient honteux
et qu'ils tremblent de
terreur, tous ceux qui me
sont hostiles !

Qu'ils s'en aillent !

Qu'ils soient honteux
maintenant !

Cette dernière partie est introduite par une nouvelle charnière : de façon exceptionnelle, un verbe à l'impératif où l'orante s'adresse directement aux ennemis. Ensuite, il est répété deux fois « YHWH a entendu » et cette double affirmation est complétée par un parallélisme dynamique. Enfin, suivent quatre jussifs de l'orante vers les ennemis (imprécation), lesquelles reprennent le vocabulaire du début du psaume (trembler de terreur).

Il y a un passage soudain de la plainte exténuée à une assertivité de l'orante, qui semble se redresser sous nos yeux pour chasser et invectiver ses adversaires.

Elle s'adresse directement à eux (impératif à la deuxième personne du pluriel).

Ensuite est expliqué la conviction à laquelle s'adosse ce revirement : Dieu a entendu !

C'est dit trois fois, avec force.

Fort de la conviction que YHWH a entendu, l'orante lance alors quatre imprécations contre les ennemis, lesquelles reprennent le vocabulaire du début du psaume (trembler de terreur). Il s'agit de quatre jussifs, soit la marque formelle, dans la littérature hébraïque, de l'imprécation, mais je montrerai plus loin que cela peut être entendu aujourd'hui, contextuellement, comme diverses formes liées à l'*empowerment* de l'orante (forme de prise de parole dans l'espace public, réappropriation de sa parole propre, dénonciation du mal subi, appel à la justice,...)

Un changement d'atmosphère : le « *stimmungsumschwung* »

On le voit nettement dans le découpage du psaume, il y a un brusque revirement au début de la troisième partie, revirement dans lequel l'orante passe de la détresse la plus absolue à l'affirmation de soi, l'espoir, la confiance et la louange. À la supplication succède l'affirmation du salut. Que se passe-t-il exactement pour que ce revirement ait lieu ? Comme le dit André Wénin, l'intervention salvatrice de Dieu n'est jamais montrée au présent dans les psaumes. On ne voit Dieu « que de dos », après qu'Il ait agi. « Le point où se nouent supplication et louange est en réalité une « case vide », un événement que le psautier ne montre pas : le réponse de Dieu au cri du suppliant. »²⁷ Cette réponse, ardemment désirée dans la première partie du psaume 6, vécue comme presque impossible dans la deuxième partie, où l'absence de Dieu semble être consommée, et célébrée dans la troisième partie, fonde la possibilité pour l'orante de se remettre debout, vivante, face à ses ennemis.

« *YHWH a entendu la voix de mes pleurs ! YHWH a entendu ma supplication, YHWH recueillera ma prière* », deux verbes à l'accompli, suivis d'un inaccompli. Ainsi, suggère John Goldingay, nous est montré que l'écoute de Dieu est agissante : le verbe לקח (recevoir, accueillir, recueillir, prendre dans sa main,...), à l'inaccompli, exprime clairement qu'un futur s'ouvre parce que Dieu ne fait pas qu'entendre avec indifférence ; YHWH entend, accueille et s'engage dans l'action²⁸.

Le changement soudain de la supplication à la louange est un trait caractéristique de nombreux psaumes, et étudié largement par de nombreux exégètes et commentateurs qui désignent par *stimmungsumschwung* ce brusque et lumineux surgissement de la confiance renouvelée à la pointe de la plainte et qui semble se jouer, comme le disent les présentateurs du journal télévisé pour passer des catastrophes de ce monde à quelque annonce festive, « sans transition ». Difficilement traduisible, le *stimmungsumschwung* est un « renversement », un « changement d'atmosphère », caractéristique de beaucoup de psaumes de lamentation individuelle qui passent brusquement de la complainte à la reconnaissance. Le plus souvent, comme dans le psaume 6, l'assurance est exprimée que Dieu a entendu la supplication. Mais comment le psalmiste le sait-il ? Pour certains auteurs, qui suivent en cela J. Begrich²⁹, on aurait là la trace d'une influence extérieure au texte, et plus précisément d'un oracle de salut sacerdotal prononcé à l'attention de l'orant par un tiers (prêtre ou prophète cultuel), oracle dont la formule d'apaisement serait « Ne crains pas ! ». Begrich relie ainsi les psaumes en parallèle avec Lm 3,57 et le Deutéro-Ésaïe. Cette théorie est mise en question par d'autres auteurs, notamment pour des raisons de critique histo-

rique que je n'aborderai pas ici; ils incitent à voir au contraire dans le retournement de l'orant un effet intrinsèque de sa prière : le passage du plus grand désarroi à la confiance renouvelée nous montre comment procède le processus de la prière³⁰ et il nous faut souligner ici l'aspect performatif de la prière, qui réalise ce qu'elle dit : la confiance restaurée.

On retrouve la thématique de l'oracle de salut en contexte cultuel dans l'histoire d'Hannah, en 1S 1. Hannah, dont le malheur est d'être une femme stérile, se rend au sanctuaire de Silo, et supplie Dieu de lui donner un fils. Elle pleure, se laisse dépérir (elle ne mange plus), puis semble se ressaisir, se remet debout, et prie. Le prophète Eli qui assiste à sa prière la dénigre d'abord, mais finit, devant l'obstination d'Hannah (et entendant son témoignage), par lui dire : « *Va en paix, que le Dieu d'Israël te donne ce que tu as demandé !* » (v. 17). Est-ce un oracle de salut ? Non, selon Marko Marttila : les paroles d'Eli n'ont pas la forme d'une déclaration cultuelle³¹. Par ailleurs, je soulignerais que, dans sa demande d'exaucement, Hannah paraît effectivement seule en face à face avec Dieu : le prophète qui se moque d'elle (ne sont-ce pas là les humeurs d'une femme hystérique qu'il croit voir, plutôt qu'une prière vivante et belle ?) ne joue pas le rôle déterminant, et il faudrait sans doute chercher les éléments déclencheurs de son revirement en son choix de se tenir devant Dieu dans la prière et d'attendre de lui seul le secours (v. 9b : *Hannah se leva*).

Dans l'histoire d'Hannah comme dans les psaumes de lamentation individuelle, c'est donc bien dans la prière que se joue tout le mouvement de la confiance en Dieu, sans qu'il faille chercher d'intervention extérieure de type oraculaire. Dans une situation de grande détresse, où souvent prédomine le sentiment d'être abandonnée de Dieu, les psaumes, du fait d'être dits, impliquent une confiance en Dieu, une espérance. Le *stimmungsumschwung* est alors le moment du processus de prière où s'insinue, brusque et belle, infiniment réconfortante, la certitude d'être exaucé-e par Dieu³².

Il m'est impossible de m'attarder ici en profondeur sur cette notion importante. Je réduirai donc mon approche à une double question : le *stimmungsumschwung* présente-t-il des traits caractéristiques, particuliers, dans le psaume 6, et si oui, comment l'herméneutique féministe peut-elle s'en saisir et leur donner sens? Afin d'y parvenir, je propose une approche comparative du *stimmungsumschwung* du psaume 6 avec celui d'autres textes, à savoir les psaumes 13, 22, 28, 41, 56. Je ferai attention notamment à la façon dont le retournement est exprimé, aux effets concrets, éventuels, qu'il a sur la personne qui le vit, aux connotations thématiques qui l'accompagnent et à la théologie que celles-ci véhiculent.

Dans le *psaume 6*, après une longue lamentation, on a le découpage suivant :

1° (9a) *Écartez-vous de moi, malfaisants !* L'orante s'adresse soudain directement à des « malfaisants » qui n'ont pas encore été mentionnés jusque-là,

2° (9b-10) la triple affirmation de la certitude de la réponse de Dieu : *Car YHWH a entendu la voix de mes pleurs, YHWH a entendu ma supplication ; YHWH recueillera ma prière*. La répétition de la séquence « YHWH a entendu » renforce cette affirmation : c'est parce que YHWH a entendu l'orante que sa vie change.

Il est intéressant de noter que le surgissement du *stimmungsumschwung* est étroitement lié à la confrontation avec des opposants. Le premier mot du revirement est dirigé vers les ennemis (O→E, cf. *supra*). La question reste pour le moment ouverte de savoir dans quelle mesure cette subite affirmation de soi par rapport aux malfaisants est seulement un effet visible, et spectaculaire, du *stimmungsumschwung*, ou si elle en est également constitutive. Du point de vue structurel, en effet, on pourrait argumenter en ce sens : la confrontation aux ennemis inaugure le retournement, peut-elle alors être lue comme le provoquant, au moins en partie ?

Le *psaume 13* présente des similitudes avec le *psaume 6* quant à l'argumentation. Par exemple, si Dieu doit intervenir, c'est à cause de son honneur : afin que son nom reste glorifié par un orant fidèle qui le loue (en effet, si l'orant meurt, la louange meurt). Ici l'effet le plus spectaculaire du *stimmungsumschwung* semble être que les ennemis n'ont plus d'importance. Alors que dans le *psaume 6* la confrontation avec les adversaires est cruciale, et que leur déroute termine le *psaume*, ici ne subsiste en bout de course que la louange et la gratitude : *Je chanterai pour le Seigneur, car il m'a fait du bien* (v. 6)³³.

Il en va à peu près de même dans le *psaume 28*, dont la supplication initiale accentue davantage le détail de la demande faite à Dieu (et qui comporte, au verset 4, une forme d'appel à la vengeance) qu'une poignante description de la détresse de l'orant. Après l'affirmation que Dieu entend (v. 6 : *Béni soit le Seigneur, car il entend mes supplications*) vient l'expression de la confiance renouvelée : *le Seigneur est ma force et mon bouclier* (v. 7a) ; *Il est une forteresse pour le salut de l'homme qui a reçu son onction* (v. 8b). La tonalité de la louange est celle d'une personne qui se sent protégée de tout, et dans ce cadre le sort des ennemis n'est plus évoqué.

Dans le *psaume 22*, on a la trace d'un passage de la contestation (v. 2 : *Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?*) à la certitude de la fidélité de Dieu (v. 22 : *Tu m'as répondu*). Ce qui s'ensuit est la promesse de l'orant de louer Dieu en public (v. 23), une exhortation à toutes et tous de louer Dieu et de le craindre (v. 24ss), et l'affirmation que sa justice triomphera sur les nations, au bénéfice des pauvres qui seront rassasiés.

Le sort promis aux adversaires qui ont outragé la victime innocente est lié à la thématique des profondeurs de la mort (v. 30b : *devant lui plieront tous ceux qui descendront dans la poussière, ceux qui ne peuvent conserver leur vie*). Il n'est pas dit comment concrètement cette justice sera faite : il semble qu'elle est agissante de facto dès que Dieu est présent et domine sur les nations, jusqu'aux extrémités de la terre ; elle est la volonté de Dieu, et son action même.

Enfin, le *psaume 41* et le *psaume 56* présentent le motif de la personne persécutée qui s'en remet à Dieu. Ces deux psaumes ont en commun que le changement d'atmosphère s'accompagne d'une affirmation que la réponse de Dieu à la prière est la mise en déroute des ennemis.

On le voit dans ces quelques exemples, si dans tous les cas Dieu entend, les expressions du *stimmungsumschwung*, et ses effets, notamment quant au problème des ennemis, varient d'un psaume à l'autre. L'intervention libératrice de Dieu peut être plus ou moins fortement exprimée. Soit l'action salvifique de Dieu est telle que le psalmiste n'est plus atteint par la violence des ennemis, sans que soit précisé leur sort (Ps 13 et 28), soit il est dit que la justice sera rétablie mais sans combat avec les ennemis (Ps 22 : les adversaires se soumettront à Dieu et reconnaîtront sa souveraineté, sans que soit précisé que Dieu punira les méchants : il y a simplement une reddition du mal devant le règne de Dieu), soit encore l'action de Dieu se lit dans le triomphe d'une justice où la vie promise au juste s'accomplit en même temps que l'anéantissement promis aux injustes. Je reviendrai sur ce point dans la partie du prochain chapitre consacrée au thème des ennemis.

Notons enfin que si le *stimmungsumschwung* est caractéristique d'un grand nombre de psaumes de supplication, il n'en est pas un élément incontournable. Et sans doute cela fait-il partie de la sagesse du Psautier de ne pas nous présenter un modèle unique de prière de supplication individuelle qui serait construit sur le schéma plainte/*stimmungsumschwung*/louange³⁴. Je citerai à ce propos deux exemples, le *psaume 27* et le *psaume 38*.

Si dans le *psaume 27* on assiste bien à un changement d'humeur, il est remarquable que le schéma est inversé par rapport à celui de la plupart des psaumes de supplication. Ainsi, alors qu'au départ se trouvent la louange et une grande affirmation de confiance (versets 1 à 6), on arrive avec le verset 7 à ce qui a toutes les caractéristiques d'une lamentation. A partir de ce verset, en effet, le ton change radicalement : « c'est la supplique d'un homme délaissé par tous, même par son père et sa mère »³⁵. Maillot et Lelièvre, sans nier l'unité d'inspiration et la parenté stylistique des deux « parties » du psaume, en viennent même à recommander de considérer qu'on a là deux psaumes distincts, plutôt que de le traiter comme une seule et même prière !³⁶

Quant au *psaume 38*, qui fait partie des psaumes de pénitence, il présente pour nous l'intérêt d'être très proche du *psaume 6*, avec un début très semblable et une thématique proche : c'est la prière d'un malade qui se repent de ses fautes. Plus long que le *psaume 6*, il comporte également des variations avec celui-ci, notamment quant à l'accent mis sur les thèmes évoqués, et sur leur agencement. Le thème de la culpabilité, abandonné assez vite dans le *psaume 6* pour se concentrer sur la lamentation, revient vers la fin (Ps 38,19 : « *car j'avoue ma faute* »), et les agissements des ennemis sont décrits assez précisément (ils veulent porter atteinte à la vie du psalmiste, lui tendent des pièges, parlent perfidement (verset 13)). Mais surtout, il n'y a pas de *stimmungsumschwung*. L'espoir n'est pas perdu, semble-t-il, dans la vive supplique à Dieu qui termine le *psaume* (*Ne m'abandonne pas, Seigneur ! Mon Dieu, ne t'éloigne pas de moi ! Viens vite à mon secours, Seigneur, mon salut*), mais il n'y a pas changement qui permettrait de passer à l'expression de la délivrance ressentie et à la louange pleine de gratitude qui en découle.

Mais, que l'irruption de la réponse de Dieu soit ou non visible, la théologie sous-jacente au psautier nous montre les orants comme des êtres humains tournés entièrement vers Dieu, et qui se reposent sur Dieu seul. Dans le *psaume 13* par exemple, la plainte est encadrée par le motif de la confiance en Dieu, exprimée d'abord sous le mode de la demande, puis explicitement. La demande est déjà *en soi* acte de confiance³⁷ tout comme le fait de continuer à s'adresser à Dieu alors même que la situation est vécue comme désespérée. Le *psaume 6* peut certainement être lu également dans ce sens.

Quant à ce qui pourrait caractériser le *psaume 6* par rapport aux autres, c'est la façon dont le revirement face aux ennemis se fait. Fait remarquable, ici, ce n'est pas d'abord Dieu que l'on voit agir, mais bien l'orante, qui soudain s'adresse directement à ses ennemis (au verset 9) et c'est cela qui constitue, dans une lecture continue comme structurelle du *psaume*, le moment pivot du *stimmungsumschwung*. J'y reviendrai plus loin, cela montre une capacité restaurée de dire « je », puisant dans la prière confiance et courage. Plus étonnant, les ennemis n'avaient pas été mentionnés jusque-là. Tout ce passe comme si, au cœur du *psaume 6*, non seulement l'orante recevait assez de force pour dire non à ses ennemis, mais aussi, comme si elle les voyait vraiment pour la première fois. Je reviendrai à cela également.

- 1- Beat WEBER, *Le caractère poétique des psaumes et son incidence sur leur interprétation. Quelques considérations sur une approche littéraire des psaumes*, in : RevSR 77 (2003), p. 483.
 - 2- *Ibid.*
 - 3- Daniel MARGUERAT et Yvan BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*, Paris-Genève, Cerf et Labor et Fides, 1997, pp. 163-196.
 - 4- Ce lecteur est qualifié de lecteur implicite.
 - 5- Je n'entrerai pas ici dans la question de savoir à qui la liturgie s'adresse, mais à ce sujet, je renvoie à : Ermanno GENRE, *Le culte chrétien*, Genève, Labor et Fides, 2008.
 - 6- Robert ALTER, *L'Art de la poésie biblique*, *op. cit.*
 - 7- Beat WEBER, *Le caractère poétique des psaumes (...)*, *op. cit.*, pp. 484-486.
 - 8- Voir encore aujourd'hui les psaumes tels qu'ils sont dits dans la prière monastique, avec alternance de la voix du chantre et du groupe.
 - 9- Dietrich BONHOEFFER, *Bible, ma prière*, *op. cit.*, p. 71.
 - 10- Robert ALTER, *L'Art de la poésie biblique*, *op. cit.*, p. 22.
 - 11- Robert ALTER, *L'Art du récit biblique*, *op. cit.*, p. 22. Il cite par exemple T.H. Robinson pour qui le parallélisme est essentiellement un effet de style visant à éviter la monotonie.
 - 12- Robert ALTER, *ibid.*, pp. 35-36.
 - 13- Robert ALTER, *ibid.*, p. 29.
 - 14- Je suis consciente qu'en traduisant le *sheol* par la « tombe », cet effet stylistique propre à la poésie hébraïque est perdu, et qu'à cet égard il eut été plus efficace de choisir la terminologie « séjour des morts ».
 - 15- Ainsi, en Genèse 50,2, le participe prend le sens de « médecin ».
 - 16- Le plus connu étant sans doute l'Épopée de Gilgamesh, récit légendaire de Mésopotamie.
 - 17- Robert ALTER, *L'Art du récit biblique*, *op. cit.*, pp. 45-48.
 - 18- Il prend pour exemple l'analyse de l'hymne de victoire et d'action de grâce de David (Psaume 18 et 2S 22), ALTER, pp. 48-90.
 - 19- Cfr. *infra*.
 - 20- Robert ALTER, *L'art de la poésie biblique*, *op. cit.*, p. 53.
 - 21- Charles BAUDELAIRE, *Œuvres complètes*, La Pléiade.
 - 22- Pierre AUFFRET, *La sagesse a bâti sa maison*, Fribourg/Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, coll. « OBO 493 », 1982, chapitre VI : « Essai sur la structure littéraire du psaume 6 », pp. 183-194 et « Note complémentaire sur la structure littéraire du Psaume 6 », *Biblische Notizen* 42, 1988, pp. 7-13.
 - Marc GIRARD, *Les psaumes redécouverts : de la structure au sens*, volume 1, p. 204.
 - 23- Une tâche que Auffret a d'ailleurs entreprise dans un article paru en 2007 dans ETR : « Il a entendu, YHWY. Étude structurelle du psaume 6 ».
 - 24- Ma traduction étant aussi concordante que possible, je donnerai ici les éléments dans la traduction, sans les montrer dans le texte hébreu.
 - 25- Les paires stéréotypées sont des couples de mots qui fonctionnent souvent ensemble, et qu'on retrouve notamment dans d'autres psaumes. Cfr. Pierre AUFFRET, « Il a entendu, YHWY. Étude structurelle du psaume 6 », in : E.T.R., 2007/4 (Tome 82), pp. 595-602.
 - 26- Voir aussi Marc GIRARD, *Les psaumes. Analyse structurelle et interprétation*, volume 1 : 1-50, Recherches, nouvelle série-2, Montréal-Paris, Bellarmin-Cerf, 1984.
- Notons que ce découpage du psaume en trois parties était également proposé par Thomas d'Aquin, qui l'analysait ainsi : le psalmiste, pénitent, est en état de péché et « souffre de trois maux dont il demande d'être libéré. Le premier mal est la perversité de son action ; le deuxième mal est la blessure de la nature et sa faiblesse ; le troisième est la culpabilité due à un châtement

imminent ». Thomas D'AQUIN, *Commentaire sur les psaumes*. Traduit du latin par Jean-Eric STROOBANT DE SAINT-ELOY, préface Mark D. Jordan, Paris, Cerf, 1996, p. 81.

Notre lecture sera, on le verra plus loin, assez éloignée de celle-là.

27- André WÉNIN, *Le livre des Louanges*, *op. cit.*, p. 58.

28- John GOLDINGAY, *Psalms*, *op. cit.*, p. 140.

29- Joachim BEGRICH, « Das priesterliche Heilsorakel », in : *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Volume-52, Issue 1, November 2009, pp. 81-92.

Au sujet du *stimmungsumschwung*, voir Bernd JANOWSKI, *Dialogues conflictuels avec Dieu*, *op. cit.*, pp. 94-104 et 413-414.

30- Marko MARTTILA, *Collective Reinterpretation in the Psalms. A Study of the Redaction History of the Psalter*, Mohr Siebeck, Forschungen Zum Alten Testament II 13, 2006, p. 72, note 12.

31- *Ibid.*, pp. 72-73.

32- Bernd JANOWSKI, *Dialogues conflictuels avec Dieu*, *op. cit.*, p. 100.

33- Traduction NBS, employée pour toute cette partie.

34- Il serait d'ailleurs très douloureux de n'avoir pour modèle de prière, quand on est au cœur de la tourmente, que des prières à l'efficacité aussi triomphante, et se limiter à celles-ci aurait dans notre contexte, un possible effet pervers. Dans le creux de la dépression, le processus qui mène à l'affirmation du salut, au salut ressenti, actualisé, n'est pas toujours possible. Il est parfois bon de pouvoir se tenir un temps en compagnie des psalmistes pour qui le changement d'atmosphère n'a pas lieu : figure de ceux qui demeurent encore dans la détresse.

35- Alphone MAILLOT et André LELIÈVRE, *Les Psaumes*, *op. cit.*, p. 173.

36- *Ibid.*, p. 171.

37- Cfr. Christoph MARKSCHIES, cité par Janowski, p. 101.

SÉMANTIQUE ET THÉMATIQUES DU PSAUME 6. STYLISTIQUE, ANTHROPOLOGIE ET APPORTS FÉMINISTES

Les grandes thématiques¹

Après avoir abordé la construction dynamique du psaume, en étudiant plus particulièrement le moment charnière du passage de la lamentation à la louange, je vais maintenant davantage me centrer sur quelques thèmes déployés par le psaume 6, et à la rhétorique par laquelle ce psaume aborde des questions anthropologiques. Mon objectif est d'affiner la lecture des enjeux propre à ce psaume, et à ce qui se passe dans le *stimmungsumschwung* grâce à une analyse littéraire et intertextuelle, à partir du vocabulaire employé dans ce psaume et dans d'autres psaumes, voire plus largement dans le corpus biblique. Les quelques thèmes ainsi abordés sous un angle anthropologique, avec pour principale référence l'ouvrage de B. Janowski, *Dialogues conflictuels avec Dieu*, sont récurrents dans les psaumes de supplication individuelle, car ceux-ci ont un langage très codé, voire stéréotypé².

Je me référerai également à des questions proposées par André Wenin³, en étant attentive à dégager du texte ce que le psalmiste dit de lui-même, ce qui est dit des ennemis (comment ils sont qualifiés, quelles sont leurs actions), et ce qui est dit de la relation du psalmiste à Dieu (à travers la façon dont il s'adresse à lui). Je réfléchirai également sur les lieux, l'occupation de l'espace, les déplacements, la toponymie du psaume, dont on peut déjà noter qu'elle est réduite : le lieu de l'histoire, c'est le lit de douleur de l'orante.

Les thèmes abordés seront confrontés à une lecture féministe entrecroisant éléments d'analyse de genre et expériences de femmes. La mise en dialogue de ces deux types de lecture : littéraire/sémantique/anthropologique et lecture sociologique/de genre, conduira finalement à une relecture contemporaine du psaume 6.

La colère de Dieu et la culpabilité

La colère de Dieu et la culpabilité : thématique biblique

« *Ne me châtie pas dans ta colère !* » Colère de Dieu, souffle chaud des narines furieuses. La première image mobilisée par le psaume est celle d'un Dieu irascible fulminant de rage et fureur, et d'un Dieu qui punit, voire d'un Dieu vengeur. Pourtant, il s'agit ici davantage d'une colère qu'on pourrait qualifier de « pédagogique » que d'une violence aveugle et destructrice. Le champ thématique de ce verset est celui du père éduquant ses enfants. Cette thématique se retrouve également en Jérémie 10, 24, où le prophète demande à être corrigé (יִסֵּר) avec équité, afin que la fureur divine ne le détruise pas.

La vision du monde sous-jacente est que le bon chemin pour l'être humain est l'observance de la Torah à laquelle sont requises fidélité et obéissance. Marchant sur ce chemin, l'être humain peut mettre son espérance en YHWH, vers qui il se tourne en cas de souffrance et de persécution, mais aussi en cas de faute, c'est-à-dire d'écart par rapport au chemin proposé par YHWH. En cas de non-respect de la Torah, Dieu est en colère, mais cette colère n'est pas sans clémence : elle vise le bien de l'humanité, et le pardon est possible. Ce pardon vient de la fidélité de Dieu, sa bienveillance, son amour, auquel l'orante fait appel (חַסְדֶּךָ verset 5). Que l'action attendue de Dieu est celle du pardon, est exprimé très tôt. On trouve ainsi au verset 3 חַנּוּן (Verbe חָנַן au qal impératif), appel à la grâce divine qui revient très fréquemment dans la Bible (notamment en Genèse, Exode, Psaumes, chez les prophètes)⁴ : c'est le grand mot des psaumes de supplication.

Le risque de souligner d'emblée que la colère de YHWH ne peut être séparée de sa bonté, serait de minimiser trop la colère de Dieu. Si, comme je viens de le dire, les verbes châtier et corriger sont assez doux, ils sont précédés de deux phrases adverbiales qui expriment que la colère divine est fureur brûlante, menace terrible. La construction grammaticale de ce texte est d'ailleurs particulière. Il est assez rare d'avoir, comme ici, la négation séparée du verbe auquel elle se rapporte, et cela accentue l'importance de la bouillante fureur de Dieu⁵. On peut se demander, remarque Goldingay, si la demande adressée à Dieu est de ne pas se

mettre en colère et punir (ne pas commencer), ou d'arrêter de le faire : Goldingay penche pour la seconde hypothèse.

D'autre part, il y a ici un rapport étroit entre ce que la suppliante dit de Dieu et ce qu'elle dit ainsi implicitement d'elle-même : sa culpabilité. Car une chose est sûre : si Dieu se met en colère, ou risque de le faire, c'est que l'orante l'a mérité : « en demandant à Dieu de ne pas le punir selon ce qu'exigerait sa colère, le suppliant reconnaît que cette colère est motivée »⁶. Son appel à la clémence est en même temps pénitentiel : c'est un aveu de culpabilité, une culpabilité individuelle, à laquelle Dieu semble répondre par une punition individuelle : la maladie. L'aveu de culpabilité est amené sobrement, sans qu'il y ait mention d'un péché spécifique ; on ne nous dit pas quelle faute a causé la souffrance de l'orante. En un sens, est ici préservée la possibilité de s'identifier à une souffrance inexplicable, incompréhensible, insensée. À l'opposé, nombre de psaumes comportent au contraire une protestation d'innocence ou de fidélité (Ps 26,2-7 et 11-12 ; Ps 44,18-19), tandis que d'autres psaumes évoqueront plus en détail l'aveu des fautes passées (Ps 31,10-11 ; Ps 51,5-6a)⁷. L'aveu va souvent de pair avec la possibilité que Dieu pardonne. Le simple fait de demander le pardon est le plus souvent une affirmation de foi : que ce pardon est possible.

Dans le contexte contemporain, cette image pourra voisiner avec des expressions populaires telles que « Mais qu'est-ce que j'ai fait au bon Dieu pour mériter ça ? » On n'est pas très loin de la figure d'un Dieu qui éprouve le/la fidèle. Dans l'Israël ancien, la compréhension du malheur est qu'il vient de Dieu : les prophètes montrent à suffisance comment l'infidélité du peuple cause les malheurs qui s'abattent sur lui. Tout ce qui nous arrive vient de Dieu, comme le rappelle une autre lamentation individuelle, celle de Hannah, dont il nous est dit que c'est le Seigneur qui l'a rendue stérile⁸ : « Le SEIGNEUR fait mourir et il fait vivre, il fait descendre au séjour des morts et il en fait remonter. C'est le SEIGNEUR qui rend pauvre ou riche, c'est lui qui abaisse et qui élève. » (1S 2, 6-7, traduction NBS). Ainsi donc, l'orante se réfugie auprès du Dieu même qui lui a envoyé son malheur, son seul refuge est ce Dieu-là, et comme le souligne Luther, le psaume 6 nous enseigne que « si quelqu'un est angoissé par le malheur, il doit se réfugier précisément auprès du Seigneur qui est irrité »⁹. Un acte de foi et d'espérance qui n'est pas sans paradoxe.

La question du mal, voulu ou non par Dieu, est trop vaste pour être abordée ici, mais j'aimerais souligner qu'elle est aussi très présente dans le contexte des personnes confrontées à la souffrance d'un état dépressif. Non seulement, en effet, les sentiments aigus de culpabilité font partie des symptômes de la dépression clinique, mais on observe souvent, dans les cas de dépression sévère chez des personnes croyantes, une culpabilité par rapport à Dieu¹⁰, un vécu douloureux, parfois encore

avivé par la croyance populaire que la vraie foi protégerait du désespoir, sans prendre en compte que le désespoir peut aussi être une maladie, tout comme la grippe ou le cancer.

Dans ce désespoir, maladie et culpabilité s'entremêlent dans une culpabilité morbide. La capacité de jugement de l'orante est altérée. Non pas comme le dit Thomas d'Aquin commentant la demande de guérison du verset 3, « dans la mesure où le pécheur croit agir avec droiture lorsqu'il pêche »¹¹, mais au contraire dans la mesure où une personne déprimée, dépressive, ou simplement soumise au stress d'une oppression structurelle¹² a tendance à se sentir coupable de tout et de rien.

Le poids des fautes, qu'elles soient réelles ou ressenties comme telles, est lourd, épuisant, destructeur : il fait trembler jusqu'au plus profond de l'être, ronge les yeux et les os.

La colère de Dieu et la culpabilité : du côté des femmes

Aborder le psaume 6 en lien avec la problématique des vécus dépressifs est pertinent notamment parce que, comme je l'ai dit plus haut, le ressenti d'une culpabilité écrasante fait partie des symptômes de la dépression. Il y a chez la personne déprimée une difficulté à faire la part des choses entre l'impression de mal faire et des erreurs réellement commises ; et quand faute réelle il y a, le sentiment de culpabilité peut être largement exagéré par rapport à l'incident auquel il se rapporte. La plupart des personnes dépressives ne peuvent plus faire une évaluation adéquate de la justesse de leur sentiment de culpabilité¹³. Ceci en partie explique pourquoi je vais me pencher maintenant davantage sur *le sentiment de culpabilité* (qu'il soit ou non fondé) que sur la question de la culpabilité réelle de la personne.

Si les rayons des librairies consacrés au développement personnel regorgent d'ouvrages de self-help invitant à « se libérer de sa culpabilité », force est de constater que le discours de la psychologie à cet égard n'est pas dénué d'ambiguïtés. Favoriser l'autonomisation de la personne et la responsabilisation individuelle, véhicule de façon plus ou moins implicite l'idée que si on souffre, c'est qu'au fond on n'a pas fait ce qu'il aurait fallu faire. Être sommé de chercher en soi-même d'abord ou uniquement la possibilité de se sortir du gouffre amène à situer en soi-même les causes de ses échecs. Ce discours est également présent dans les églises qui mettent un accent fort sur les notions de péché originel ou de chute. C'est une de ces églises que fréquente Marie-Ève, qui raconte ici son histoire : « J'ai subi de la violence conjugale avec le papa de mon premier enfant, et le papa de mon deuxième est parti avec une autre. Néanmoins, je ne suis pas une victime. Inconsciemment, j'ai sans doute attiré cela à moi pour reproduire le manque d'amour

et l'abandon de mon enfance... C'est le cercle de victimisation avec les pôles (sauveur, persécuteur, victime) : la position qu'on occupe fait prendre à l'autre l'une ou l'autre position... Ce n'est pas dit qu'avec une autre femme mes mecs auraient fait ça. On a une part de responsabilité dans ce qui nous arrive. Dans mon cas, je me suis mise en position de victime et ça attire les persécuteurs ; je me suis fait mal à moi-même pour me confirmer que je ne valais pas grand-chose. Alors le mal, oui je l'ai fait. Mes enfants ont écopé : maintenant, ils doivent vivre sans père. Adam et Ève avant la chute, c'est ce après quoi je soupire. J'ai hâte que le Christ revienne, que le monde soit restauré. On se fait tellement de mal les uns aux autres. La famille peut être l'école de la grâce, du pardon et de la réconciliation. Nous devrions en arriver à cesser de nous entre-déchirer, nous, la famille en Christ »¹⁴.

Si je cite longuement ce témoignage, c'est qu'il n'est pas unique, et me semble bien illustrer un raisonnement psycho-théologique culpabilisant et la propension à chercher en soi les causes de la violence dont on est victime, un trait que l'on retrouve chez beaucoup de femmes, notamment celles victimes de violences. Une lecture en termes de genre de la question de la culpabilité est nécessaire. Il ne s'agit pas de dire que les femmes seraient des êtres parfaits dénués de toute méchanceté, et victimes de méchants hommes oppresseurs. Mais de prendre acte que, alors que les hommes donnent plus facilement des causes extérieures aux problèmes, même ceux où ils ont une part de responsabilité, les femmes donnent des raisons intérieures même à ce sur quoi elles ont en réalité très peu de prise¹⁵. La différence entre hommes et femmes en termes de culpabilité vécue est significative¹⁶. Comme le constate Irène Zeilinger, si les femmes se sentent coupables de tout¹⁷, c'est parce que « l'éducation des filles est différente de celles des garçons et nous rend plus vulnérables aux violences, entre autres parce qu'elle cultive la culpabilité »¹⁸. L'éducation des filles les conditionne au dévouement, à faire passer les besoins des autres avant le leur, et à une certaine recherche de perfection dans les différents rôles qu'elles jouent, notamment ceux d'épouse et de mère. Cela n'est pas sans conséquences sur la disparité de genre dans l'estime de soi. Le constat est effrayant : selon une enquête du magazine anglais *Stylist*, 96% des femmes éprouvent de la culpabilité au moins une fois par jour¹⁹, et le plus souvent pour des choses dont elles ne peuvent pas être tenues pour responsables.

Sans analyse de genre, les méfaits du patriarcat sont minimisés, et les femmes restent enclines à chercher en elles-mêmes et dans leurs propres attitudes la cause des violences dont elles sont victimes.

De plus, dans ce tableau, sentiment de culpabilité et honte sont étroitement liés²⁰. Ces deux notions sont en fait anthropologiquement très proches²¹, et les psaumes en sont témoins. Revenons un instant au vocabulaire du psaume 6. Le verset 3 exprime le vécu de la personne cou-

pable par le fait de « trembler de terreur ». Or, le verbe **בהל** revient non seulement encore au verset 4, mais également à la fin (verset 11), où il est proche de **בוש**²², « avoir honte », que certaines traductions rendent pas « rougir ». Être coupable et avoir honte sont, dans la mentalité biblique, deux sentiments voisins qui se vivent par rapport à Dieu : c'est toujours face à Dieu qu'on n'est pas adéquat, ajusté. Une notion qui peut sembler difficile à percevoir dans un monde sécularisé, où le divin n'est plus le vis-à-vis incontournable de l'être humain, mais qui imprègne encore plus ou moins vivement la vision du monde des croyants et des croyantes²³. Que, dans le processus de la prière, ce vécu de la terreur (liée à la culpabilité) et de la honte passe de l'orante vers les ennemis « malfaisants » n'est pas anodin, et j'y reviendrai plus tard.

La maladie

Ce thème sera introduit par une réflexion sur la maladie telle qu'elle est présentée par la sémantique du psaume 6, et plus largement à travers tout le psautier. Je m'attarderai un moment sur la notion de *nèphèsh*, avant de mettre en dialogue la conception de la maladie véhiculée par l'anthropologie biblique et les notions de santé qu'on peut trouver dans des textes aussi variés que les documents de l'OMS ou les travaux d'une exégète postcoloniale. Enfin, je creuserai davantage le lien entre maladie et punition²⁴.

La supplication d'une personne malade

Dans les psaumes, résume Paul Beauchamp, « celui qui supplie parle souvent de lui-même comme d'un malade, si bien qu'on doit considérer la maladie comme une donnée essentielle de la prière biblique »²⁵. Mais de quelle maladie est-il question ? Pour apporter des éléments de réponse à cette question, nous pouvons suivre deux pistes. D'abord, répertorier les différents « symptômes » évoqué dans le psaume 6 (en étant attentifs à voir comment on les retrouve dans d'autres psaumes de supplication), ensuite, revenir à quelques considérations sur l'anthropologie des psaumes : que savons-nous de la conception de la maladie qui est véhiculée dans le *Sitz im Leben* des psalmistes ?

Les données dont nous disposons dans le psaume 6 se trouvent aux versets 3, 7 et 8. La description de la maladie y est très imagée, et codifiée. Les termes employés se retrouvent dans plusieurs psaumes de supplication ; les thèmes des os, des yeux, de la dessiccation sont récurrents.

Les os. La personne dépérit, et le premier signe en est qu'elle ne peut s'empêcher de trembler jusqu'aux os... Le nom commun עצם est un singulier qui a un sens collectif (*Mon ossature => Mes os*). C'est d'ailleurs que simplement le squelette. Il y a là déjà sans doute une idée de totalité et d'identité profonde, que l'on pressent en faisant écho à l'usage de ce terme en Genèse 2,23 (dans le récit de la création de l'homme et de la femme, la première parole d'Adam voyant Ève la désigne comme « os de mes os »). C'est en définitive l'être tout entier de la personne qui est malade, et la structure poétique (dynamisme du parallélisme) va le montrer : alors qu'au verset 3 les os tremblent, au verset 4 c'est la *nèphesh* qui tremble de terreur. La faiblesse des os est la faiblesse du corps tout entier : que les os tremblent et c'est tout le corps qui se dérobe : il n'y a plus qu'à s'aliter. Le lien entre maladie et péché, déjà évoqué ci-dessus, et la sémantique des os et de la vie qui s'épuise se retrouvent également en Ps 31,11 : « *Ma vie s'épuise dans le chagrin, mes années dans les soupirs, ma force vacille à cause de ma faute²⁶, mes os sont rongés* »²⁷.

Les yeux. Rongés, desséchés, usés : ainsi sont les os des suppliants, et ainsi sont aussi leurs yeux. Encore une fois, le psaume 6 et le psaume 31 développent la même thématique : « *Mes yeux sont brûlés (rongés) de chagrin, usés par tous mes oppresseurs* » (6,8). « *J'ai les yeux, la gorge (נֶפֶשׁ) et le ventre rongés par l'affliction* » (Ps 31, 10b)²⁸. Le verbe עָשַׁשׁ, que je traduis par « ronger »²⁹, est un mot rare, qui apparaît uniquement dans les psaumes 6 et 31³⁰. La personne a les yeux brouillés de larmes, mais, vu le contexte (pleurer toute la nuit), il s'agit sans doute aussi d'une forme de destruction douloureuse et pas seulement d'un trouble de la vue. Les yeux sont détruits par la souffrance également au psaume 88 : « *à force de souffrir, mes yeux s'éteignent* » (Ps 88,10)³¹.

Comme le souligne Paul Beauchamp, la répercussion de la maladie sur la vue est remarquable : voir la lumière du jour, c'est vivre, et perdre la vue, perdre la jouissance de la lumière du jour, c'est déjà comme mourir³². Cela est explicite notamment dans le psaume 13, 4b : « *Fais briller mes yeux, afin que je ne m'endorme pas dans la mort* »³³. La métaphore lumière/ténèbres pour la dualité vie/mort est très prégnante dans l'ancien Israël comme dans tout l'Orient ancien. Ainsi c'est en créant la première lumière par sa Parole que Dieu commence la création. La lumière est associée à la face de Dieu et les ténèbres sont liées à l'éloignement de Dieu³⁴. Ce n'est donc pas la capacité oculaire qui est en jeu ici, c'est la vie même.

Épuisement et gémissement. Les larmes, les pleurs, la plainte, répertoire sémantique des psaumes de supplication, peuvent-elles être en elles-mêmes considérées comme un symptôme de maladie ? En tout cas, la plainte centrale du psaume incite à y prêter attention : les larmes font partie de la maladie : « *je m'épuise à force de gémir* » (v. 7). Les pleurs

ne sont pas seulement une conséquence visible de la détresse, elles traduisent la perte de l'énergie vitale.

L'assèchement. L'humidité des larmes nous introduit à un autre champ sémantique, celui de l'assèchement (ou de la dessiccation). L'eau est fortement liée au thème de la vie et de la mort (sans eau, pas de vie possible, comme le rappellent de nombreux psaumes), et la vraie vie, celle dont l'orant a soif comme un cerf altéré (Ps 42) est donnée par Dieu, si bien que soif de vie et soif de Dieu sont équivalentes.

La poésie du psaume 6 utilise l'image de l'eau comme expression d'un grand désordre : l'orante ne peut plus retenir à l'intérieur l'eau (la vitalité) et en inonde son lit, presque jusqu'à la noyade. Les eaux débordent. Ce thème mériterait sans doute à lui seul une étude approfondie, appelant à la rescousse l'intertextualité pour explorer le vocabulaire des eaux primordiales, liées au chaos, et vaincues (canalisées, ordonnées) par YHWH dans le premier récit de la création comme à bien d'autres reprises (au déluge, au passage de la mer lors de l'Exode, etc.). Il y a là une dimension mythique et cosmique : dans l'univers des psaumes, le chaos primordial des eaux abyssales est évoqué comme vaincu par YHWH (Ps 74,14 et 104,26), dans la tradition mythologique du Proche-Orient ancien³⁵.

Mais davantage que le thème de l'inondation, c'est le thème de l'assèchement qui est ici prépondérant. Si le lit est inondé, la personne alitée est à sec. Le terme **אִשָּׁה** au verset 3 porte la connotation de s'étioler, se faner, se dessécher, se flétrir, et par extension, être faible et dépérir³⁶. Comme le résume très justement Thomas Römer, « *le malheureux se dessèche comme une fleur qui n'a plus d'eau* »³⁷. La fièvre, la soif, la dessiccation sont évoquées également dans d'autres psaumes de supplication (Ps 22,16, Ps 38,8, Ps 20,4).

Nous avons vu également comment Ulrike Bail relie ce thème de la sécheresse intérieure à celui des femmes stériles.

Ce qui est atteint : la nèphèsh

Si divers organes corporels peuvent ainsi être identifiés, soit directement (les yeux, les os), soit en faisant appel à l'intertextualité (les problèmes de fécondité de la femme), il est remarquable que ces organes sont à comprendre comme n'étant pas isolés : l'ossature, les yeux qui voient le jour, représentent, par le jeu de la synecdoque, typique de la poésie hébraïque, toute la force vitale de la personne ; sa vie même.

Le soubassement de cette compréhension de la maladie comme engageant le tout de la personne est une vision anthropologique de la personne tout entière, dans son intégrité, dont l'existence est entièrement

appelée à répondre aux attentes de Dieu, qu'il faut aimer « de tout son cœur, de toute son âme, de toute sa force » (Dt 6,5). L'être humain est plus qu'une vie charnelle, il est animé : une vie lui est insufflée (Gn 2,7)³⁸.

Ceci est exprimé par le terme de נֶפֶשׁ, que l'on retrouve au verset 4 du psaume 6. La *nèphèsh* désigne au sens premier la gorge, mais elle est aussi ce qui fait qu'un être est vivant (Gn 2,7) et représente par extension le principe vital de la personne dans sa globalité, en lien avec son identité individuelle. Elle est aussi fortement liée à l'affection, aux sentiments humains (désir, passion, émotion) : ainsi, en 1 Sam 18,1 (David et Jonathan), c'est elle qui aime son correspondant chez l'autre aimé³⁹. Que ce terme ait été souvent traduit par « âme », suite à la traduction de la LXX, n'est pas sans poser problème, car les connotations liées au terme âme sont marquées par la pensée platonicienne et néo-platonicienne : dichotomie corps/âme ou trichotomie corps/âme/esprit, immortalité de l'âme⁴⁰. Or le fait même que le terme de départ signifie la gorge souligne l'ancrage organique de la *nèphèsh* : il s'agit bien de la personne toute entière, dans sa corporéité⁴¹. L'homme ou la femme n'a pas un soi vital, mais *est* ce soi vital même, précise Janowski⁴². Dans le psaume 6 comme dans tous les psaumes de supplication, la *nèphèsh* de l'orante est le *je* même, sujet de la supplication, le lieu même du *stimmungsumschwung*, et c'est elle en son intégrité que Dieu entend et restaure.

À cette vision de la personne comme un tout insécable s'adjoint une vision de la personne comme indissociable du tissu social (société, milieu de vie) dans lequel elle vit. C'est d'ailleurs par là que se définit la personne dans la Bible hébraïque : l'identité individuelle est secondaire, la personne se définissant d'abord par l'aspect collectif, par ses relations sociales, (appartenance à un clan, place dans la généalogie,...). Un des aspects déterminants de l'« homme entier »⁴³ est la corrélation entre l'image du corps et la structure sociale⁴⁴. La vivacité de la personne, sa *nèphèsh*, elle-même ne doit pas être comprise comme une force vitale autonome mais comme liée à l'intégration dans un groupe et à la reconnaissance sociale⁴⁵.

Ce que c'est d'être malade

Les symptômes que nous venons d'énumérer sont, on le voit, une typologie codée, conventionnée, utilisée dans les psaumes pour décrire une expérience de maladie⁴⁶.

Comme le remarquait déjà Gunkel⁴⁷, les descriptions de la détresse mortelle de l'orant semblent imprécises, générales, parfois contradictoires. Ainsi, dans le psaume 6, il peut paraître difficile de cerner le

problème : d'où provient la détresse ? D'une culpabilité insupportable, d'une maladie, ou des ennemis qui persécutent la personne ? En cela, ce psaume n'est pas exceptionnel, l'exception étant plutôt la supplication qui reliait la souffrance à une cause unique. La plainte nous montre une vision non monocausale de la souffrance. Cette vision très réaliste peut aussi faire écho aux vécus de nos contemporains en proie à la dépression : parfois, il semble que *tout* va mal.

Dans l'univers biblique, la maladie est comprise comme une souffrance non seulement corporelle, mais aussi psychique et sociale. Le psaume 6, comme d'autres psaumes, dépeint l'isolement de la personne malade. L'orante est non seulement menacée par des ennemis, mais tenue à distance par ses proches, famille ou amis (Ps 38,13, ou 41,10), et cet isolement peut être compris à la fois comme une cause de la souffrance et une de ses conséquences, dans le cercle vicieux et le brouillard d'une détresse dont l'étiologie semble continuellement échapper à la personne qui y est plongée⁴⁸.

Par exemple, en 1S 1, lorsque Hannah ne peut pas avoir d'enfant, cela affecte sa relation à elle-même, sa relation aux autres et sa relation à Dieu⁴⁹.

Nombreux sont les textes de l'Ancien Testament, résume Janowski, où un lien est tissé entre maladie (ou santé) et milieu de vie⁵⁰. Cette vision de la maladie, et corollairement, de la santé, qu'on pourrait qualifier d'*holistique*, porte une vérité profonde que l'on retrouve d'ailleurs dans nombre de civilisations et conceptions du monde. On peut la mettre en parallèle avec des données intertextuelles très diverses, mais toutes pertinentes pour notre recherche herméneutique : les travaux de Musa Dube sur les sets de divination au Botswana, les documents de références de l'OMS, ou les travaux des associations de femmes et groupes de chercheurs qui soulignent les liens entre la santé des femmes et le contexte de vie, notamment les inégalités de pouvoir entre hommes et femmes et les violences de genre.

Musa Dube, exégète postcoloniale, au confluent de deux herméneutiques, africaine et féministe, aborde la Bible selon une méthodologie contextuelle enracinée dans la tradition de divination du Botswana⁵¹. Dans cette tradition, les problèmes de santé sont vus comme des troubles des relations. On va aller voir le/la guérisseur/euse avant de penser à prescrire des médicaments, et il ou elle va travailler sur les relations : dans cette anthropologie, le corps physique de l'individu est vu comme partie du corps social. La lecture du livre de Ruth proposée par Musa Dube met en évidence les souffrances, stérilités, blocages d'un tissu relationnel « malade »⁵². Une telle méthodologie pourrait être utilisée pour un travail sur les psaumes.

La définition de la santé par l'OMS : « La santé est un état de complet bien-être physique, mental et social, et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité. »⁵³ Un rapport de l'OMS⁵⁴ a par ailleurs mis en évidence l'importance des disparités liées au genre dans cette question. À l'échelle mondiale, les femmes assurent la grande majorité des soins de santé, mais reçoivent rarement ceux dont elles ont besoin. Bien qu'il existe d'importantes différences dans la santé des femmes d'un pays à l'autre, et selon les catégories socio-économiques, les femmes et les fillettes sont confrontées à des défis similaires, en particulier à la discrimination, à la violence et à la pauvreté, qui accroissent les risques encourus de souffrir d'une mauvaise santé. En règle générale, les déterminants sociaux et économiques de la santé ont une incidence négative pour les femmes. Dans de très nombreuses sociétés, ce sont les hommes qui exercent le pouvoir politique, social et économique, et ces inégalités dans les rapports de pouvoir se traduisent par un accès inégal aux soins de santé et une maîtrise inégale des ressources sanitaires.

Utiliser les apports des groupes féministes sur les questions liant femmes, genre et santé comme grille de lecture pour l'étude du thème de la maladie dans les psaumes pourrait constituer en soi un autre mémoire de maîtrise. Je me référerai tout de même ici à cette question, ouverte sans être exhaustivement explorée.

Maladie et culpabilité : maladie ou punition ?

Dans le psaume 6, c'est l'orante elle-même qui se dit malade, de la même façon qu'elle se disait coupable : comme l'appel à la clémence divine est un aveu de culpabilité, la demande de guérison adressée à Dieu au verset 3 place la souffrance dans le champ de ce dont il faut être guéri. Par ailleurs, il y a une sorte de confusion entre la souffrance de la personne malade et la souffrance due au péché. Les juifs, et ils étaient loin d'être les seuls, « expliquaient spontanément la maladie par le péché »⁵⁵, ou en tout cas par une faute volontaire, ou involontaire. On retrouve trace de cette interprétation dans les Évangiles, en Jn 9,2, quand Jésus passant devant un homme aveugle de naissance entend ses disciples lui demander : « *Rabbi, qui a péché, cet homme ou ses parents, pour qu'il soit né aveugle ?* ». La maladie est aussi, dans le contexte culturel juif, une impureté. Il n'y a pas de maladie qui ne soit significative au niveau religieux.

La vision d'un lien entre maladie et péché est amplement reprise à travers l'histoire de la réception du psaume 6. Ainsi, pour citer un exemple parmi d'autres, on note que Thomas d'Aquin souligne que « le péché est une infirmité spirituelle »⁵⁶ : c'est parce qu'il est pécheur que le psalmiste a perdu et sa force et le discernement.

Comme on l'a vu plus haut, la question de la culpabilité est un des thèmes majeurs du psaume 6. Mais si on essaie de séparer les deux registres de la culpabilité (la faute, le péché) et de la maladie, on pourrait se demander lequel est le plus important dans le psaume, du point de vue du psalmiste. Les deux options semblent défendables. Soit la maladie est la préoccupation principale, ce qu'on peut déduire notamment du fait que les effets de la détérioration physique et morale de la personne sont décrits avec des images vives, alors que la faute n'est pas décrite. Soit, au contraire, l'essentiel est la culpabilité. Un argument en faveur de cette hypothèse est que la supplication semble accorder une prépondérance⁵⁷ à la demande de pardon plutôt qu'à celle de guérison. Mais si l'intolérable pour l'orante est « de ne pas être dans l'amitié divine »⁵⁸, il nous faut relever que les deux aspects sont interdépendants : si le pardon est accordé, le châtiment (donc la maladie) cessera, et si la maladie cesse, c'est le signe que le pardon est accordé. Sans doute une des clés de ce psaume est-elle à trouver dans l'intrication des deux registres (faute et maladie) plutôt que dans l'éventuelle prépondérance de l'un sur l'autre, mais aussi, comme nous l'avons déjà suggéré au point précédent, dans le lien de ces deux registres avec un troisième : celui de la persécution, de la haine, des ennemis destructeurs présents dans le psaume 6 et qui reviennent en leitmotiv à travers tout le psautier⁵⁹.

La maladie qui épuise toutes les forces, la culpabilité qui pourrait déclencher la fureur divine et les ennemis qui menacent (voir au Ps 31,14 : « *ils intriguent pour m'ôter la vie* », ou encore Ps 41,8) sont trois expressions du mal, un mal ontologique, qui tresse autour de l'orante un étau qui se resserre et dont la seule issue, inéluctable, semble être la mort. Comme le note André LaCocque, « la conception biblique de la maladie est la privation du shalom, c'est un avant-goût de la mort »⁶⁰. Dans le psaume 6, l'orante qui dépérit se trouve déjà aux confins du *sheol* : le verset 6 exprime avec urgence le danger imminent de la mort⁶¹.

Les lieux du psaume 6 : du lit à la tombe

D'un point de vue toponymique, le psaume 6 ne nous gratifie pas d'une variété de décors. En fait, deux lieux seulement peuvent être identifiés : le lit que l'orante inonde chaque nuit de ses larmes, et le *sheol*.

Le lit

Avant de traiter plus spécifiquement du thème du *sheol* concentrons-nous un instant sur le thème du lit, qui est désigné par deux termes (au

verset 7). מִטָּה est un mot fréquent dans toute la Bible⁶² et se retrouve également dans Ps 105,16 et 110,2.

עֶרֶשׂ (cfr. Jb 7,13 et Pr 7,16) désigne un divan sur lequel on dort la nuit⁶³.

Dans son étude sur les structures anthropomorphiques de l'imaginaire des psaumes, Louis Monloubou⁶⁴ s'intéresse de près aux lieux, qui peuvent être soit intérieurs et intimes, comme la maison, ou extérieurs, comme la ville, et à la symbolique des positions et changements de positions : l'homme debout, l'homme assis, l'homme en marche. Il est intéressant me semble-t-il de relever que ni le lit comme lieu ni la position couchée ne sont pris en compte dans son étude. Or, dans le psaume 6, le lit est le seul lieu où se trouve notre psalmiste. Faut-il dès lors voir ce lieu comme un non-lieu, place où se retire la personne malade et en détresse, place d'où la vie déjà se retire ?

Le lit est en tout cas la marque d'un isolement social de la personne « malade » : elle est séparée des autres, elle ne partage plus l'espace commun (non seulement elle ne sort plus en ville, mais son univers est rétréci à un espace très confiné de la maison). La chambre où se joue le drame de la plainte elle-même est un lieu rongé par le péril : un espace qui n'est déjà plus « habité », mais qui est comme contaminé par la détresse exprimée dans la plainte. La couche est trempée, inondée, on pourrait presque s'y noyer. Les larmes de l'orante sont en train de la détruire un lieu qui aurait pu être un refuge, mais qui est envahi par les eaux du chaos.

Le texte montre que ce lit où l'on pleure, s'use et dépérit n'est pas un lieu de repos (puisque les nuits sont troublées par d'inépuisables gémissements)⁶⁵, mais bien un lit d'agonie, du moins dans l'imaginaire de l'orante. C'est l'antichambre du *sheol*.

Le « sheol »

L'autre lieu explicitement mentionné dans le psaume 6, c'est le *sheol* (verset 6 : בְּשֵׁאֵל « dans le *sheol* »). Le *sheol* est un *lieu*, dont on sait peu de choses, mais dont je fais l'hypothèse qu'il n'est pas sans similitudes (voire continuité) avec le lit où l'orante gît dans ses larmes : on y est allongé, et on y est seul. Éviter le terme « séjour des morts », pourtant approprié, permet de dégager autant que possible le texte des compréhensions de la vie après la mort héritées tout au long de l'histoire du christianisme, et notamment de l'imagerie médiévale du paradis et de l'enfer. Je préciserai maintenant quelles notions ce *sheol* recouvre, et à partir d'une recherche intertextuelle, ce qui amène à la traduction « dans la tombe ».

Reprenons le verset 6 : « Car dans la mort, ton souvenir n'existe pas ; dans la tombe, qui te célèbre ? ». C'est un verset typique de la construction poétique hébraïque du parallélisme. Le *sheol* (שְׁאוֹל) est lié à la mort (מָוֶת).

L'orante, dans sa souffrance et son épuisement, se sent proche de mourir. Mais qu'est-ce que mourir ? En parallèle avec la vision de la vie exposée ci-dessus, la vision de la mort dans la Bible hébraïque est intimement liée à la *relation* : relation au monde et au cadre social de la famille, des amis, des groupes sociaux auxquels on appartient (ou cesse d'appartenir), et relation à Dieu. Tout comme la vie est intégration sociale, la mort est désintégration sociale. La proximité de la mort, vécue dans les psaumes de supplication individuelle, s'étend donc au-delà de la mort biologique et comprend la mort sociale : persécution, mépris, honte, isolement... La mort est relâchement, dissolution et destruction du lien social, ce qui est exprimé, dans les psaumes, par la métaphore des ennemis. La mort est dégradation et désintégration de soi (du souffle vital), du lien avec le monde (des relations sociales) mais aussi séparation d'avec Dieu. Il y a au verset 6 un lien entre mort et (absence de) souvenir qu'on trouve également dans le Ps 88,6. Dans la théologie vétérotestamentaire, l'être humain n'est vivant que devant Dieu, dans l'alliance. Ceci est lié à la fidélité (חֶסֶד), à laquelle l'orante faisait appel juste avant (au verset 5 : *sauve-moi, mon Dieu, à cause de ta fidélité !*) : il y a, avec l'alliance, une sorte de contrat entre Dieu et l'être humain. Si bien que dans les psaumes, l'être humain ne vit que parce que Dieu se souvient de lui (Ps 8,5 ; Ps 135,13 ; Jér 15,15), et qu'il se souvient de Dieu. Parallèlement, la mort c'est l'oubli, dans le même double sens : être mort c'est être oublié de Dieu (Ps 88,6), et c'est aussi oublier Dieu.

L'idée que les morts ne peuvent pas louer Dieu⁶⁶, exprimée verset 6 du psaume 6 se retrouve en Ps 30,10 ; Ps 88, 4 et 12-13 ; Ps 115,17 et Es 38,18. Comme le souligne Thomas Römer, on peut comprendre l'argument de Ps 6,6, comme celui de Ps 30,10, qui est quasi identique, comme une sorte de marchandage avec Dieu, ou d'appel à la fierté divine⁶⁷. Quelque chose comme : *tu dois me sauver, parce que si je meurs je ne pourrai plus te louer, et de quoi tu aurais l'air, alors, hein ?*

Le *sheol*, lieu de séjour des morts, n'est donc pas encore pour l'Ancien Israël le lieu de rencontre du défunt avec Dieu ; au contraire, il est lieu de séparation, probablement parce que Dieu, Dieu de Vie, est le Dieu des vivants⁶⁸. Le *sheol* est le lieu où vont les morts, mais un lieu où YHWH ne règne pas : c'est un lieu d'absence et de silence de Dieu.

Qu'en sait-on d'autre ? Il n'est jamais décrit dans les textes bibliques, et est d'ailleurs rarement évoqué : on le trouve en Job 14,13, Eccl 9,10 et 15 fois dans les psaumes, cette mention en Ps 6,6 étant la première du Livre des Psaumes. On sait qu'on y *descend* (sans doute se trouve-t-il donc sous terre). Le psaume 88 nous apprend en effet qu'on y descend

comme dans une fosse (Ps 88,5). Dans les psaumes, le terme *sheol* voisine avec celui de fosse, et avec celui de tombe.

Traduire *sheol* par « tombe » comme j'ai choisi de le faire, est dès lors possible, et rejoint sans doute notre compréhension contemporaine de la mort : la notion de survie dans l'au-delà n'est plus très répandue⁶⁹.

Toutefois, en faisant ainsi, je suis consciente de « gommer » la nuance d'un au-delà, d'un pays sans retour, qui semble être bel et bien présente dans les psaumes. En effet, comme le montre Janowski⁷⁰, la topographie des psaumes peut se lire en répartissant les lieux évoqués en trois domaines : le monde des vivants, le monde des morts, et l'entre-deux, c'est-à-dire les domaines de l'ici-bas qui ont déjà des fonctions de l'au-delà (la séparation, la perte de l'intégrité). L'orant opprimé se trouve précisément dans cet entre-deux, comme le montre le tableau suivant, également repris chez Janowski⁷¹ :

Ici-bas	Domaine de l'ici-bas avec des fonctions de l'au-delà	Au-delà
Monde des vivants	Situation de l'opprimé	Monde des morts
Maison, ville, temple, pays cultivé	Tombe, prison, fosse, citerne, flots de la mer, désert, steppe, ténèbres, nuit, malheur	Enfer, <i>sheol</i> , pays sans retour

Il conviendrait, me semble-t-il, d'ajouter le lit comme lieu particulier de réclusion et de dérégulation, en tant qu'il est, dans le psaume 6, une véritable antichambre de la mort. On voit bien également, en regardant ce tableau, la situation de détresse extrême de l'orante : ici, aucune possibilité de sortir en ville, d'aller dans les champs ou au temple, d'habiter encore le monde des vivants. La maison elle-même s'est réduite au seul lit, auquel se confine l'univers de l'orante ; l'espace se résume à cette couche où sa vie se consume, et à l'imminence de la mort, du *sheol*.

Du point de vue herméneutique, l'image de la tombe, de la fosse, de la citerne⁷², des profondeurs du silence, de la solitude et de l'oubli, n'est pas sans entrer en résonance avec le vécu des personnes dépressives : on s'enfonce, on tombe dans un gouffre sans fin, obscur et hostile. On est, littéralement, « au fond du trou ». Rien ne le dit plus clairement,



Fig. 8 : Dessin d'une femme déprimée (2001).

et douloureusement, que le « dessin d'une femme déprimée », illustrant le propos de Janowski, reproduit ici⁷³.

Marqueurs temporels dans le psaume 6

Comme il est utile d'étudier les lieux évoqués dans le psaume, il est éclairant d'en étudier les moments⁷⁴. Comme je l'ai montré, on peut déceler dans le psaume une structure en trois temps, trois moments, trois étapes : la supplication (versets 2 à 5), la plainte (versets 6 à 9a), et ce qu'on pourrait désigner par la louange (versets 9b à 11), mais que j'appellerais le temps du redressement, lorsque, par le *stimmungsumschwung*, la certitude d'être entendue de Dieu, l'orante est à nouveau de retour dans la vie, la relation à Dieu. Or, si, on cherche dans le psaume des termes marquant une temporalité, on en trouve 3, et ces trois termes sont situés chacun dans une des trois parties. Je fais l'hypothèse que cela est tout sauf anodin, et que chaque partie est marquée par une temporalité propre.

Premier terme : jusqu'à quand ? עד-מתי

L'invocation ou interrogation יהוה עד-מתי (Seigneur, jusqu'à quand ?) est typique de langage de la supplication. Face à une souffrance qui semble sans fin, le cri du cœur de l'orante est de demander « mais quand donc cela va-t-il finir ? ». Ce type de demande de délivrance, exprimée au cœur d'un grand tourment, est toujours tournée vers Dieu. Par exemple, en Esaïe 6,11, Esaïe se voit suppliant devant le trône de la gloire de Dieu, dans le temple de Jérusalem, la bouche brûlée par un séraphin qui y appose de la braise.

Voir aussi⁷⁵ :

Ps 74,10 : « O Dieu, jusqu'où iront les blasphèmes de l'adversaire ? »

Ps 80,5 : « SEIGNEUR Dieu, le tout-puissant, jusqu'à quand t'enflammer contre les prières de ton peuple ? »

Ps 90,13 : « Reviens, SEIGNEUR! Jusqu'à quand ? Ravise-toi en faveur de tes serviteurs. »

Ps 94,3 : « Pour combien de temps, SEIGNEUR, ces impies ? Combien de temps les impies vont-ils triompher ? »

La temporalité de la supplication est celle où le temps paraît long dans la souffrance épuisante, où le malheur est vécu comme interminable, mais où est affirmée l'espérance que Dieu va agir, et donc la tension

vers un dénouement possible et espéré, menant à une restauration de la vie de la personne, à une reprise de relations bonnes avec l'entourage social et avec Dieu.

Deuxième terme : toute la nuit בְּכָל־לַיְלָה

Dans les psaumes, la nuit est le temps des ténèbres, de l'obscurité. La séparation du temps cosmique en jour et nuit (par la création des astres) telle que décrite en Gn 1, 14-18, est reprise dans les psaumes, parfois très explicitement (Ps 74,16). Dans le psaume 6, le thème de la nuit est lié à celui de la vue troublée et de l'obscurité mais aussi à celui de l'eau : les larmes qui inondent le lit de l'orante peuvent être lues comme une métaphore des eaux primordiales, chaos indompté, indifférencié et donc destructeur, dont seule l'intervention de Dieu peut sauver l'être humain.

Si la nuit est citée, le jour ne l'est pas. On ne sait pas ce qui se passe de jour dans la grande lamentation centrale, on ne ressent que la nuit, comme si les jours eux-mêmes étaient grignotés par la nuit, comme si tout était nuit pour l'orante. Ceci peut être lu en parallèle avec Ps 77,3 : « Au jour de mon angoisse, j'ai cherché mon Seigneur. La nuit, ma plaie a coulé sans relâche, mon être refuse d'être consolé »⁷⁶.

Le בְּכָל , « *dans toute* » la nuit, semble accentuer une sensation de durée et de temps qui n'en finit pas. On est, comme dans le « jusqu'à quand », dans un temps indifférencié, sans limite, où seul l'espoir de l'intervention divine peut encore servir de repère. Mais... jusqu'à quand ? Et en quoi l'intervention divine va-t-elle constituer ?

La nuit est aussi le moment où agissent les malfaisants (les ennemis, cf. *infra*)⁷⁷.

Troisième terme : maintenant ! הַנִּינֵה

Nous avons vu que l'intervention divine s'exprime, mais de façon peu explicitée, dans le *stimmungsumschwung*. Avec celui-ci, un moment particulier, un instant précis est donné à l'orante : le moment où Dieu entend, le moment du changement.

Ce moment est joint, dans ce psaume, à un marqueur temporel, le mot הַנִּינֵה, nom commun signifiant « moment », « instant », ici au sens de « à l'instant », « tout de suite », mais aussi « soudainement » (voir Es 47,9). C'est « maintenant ! ».

Souvent, dans les psaumes, le premier et le dernier mot, qui encadrent le texte ont une importance particulière. On peut songer par exemple

au psaume 27, dont le premier et le dernier mot sont YHWH : le premier et le dernier mot de tout appartiennent à Dieu. Il est remarquable que le dernier mot du psaume 6 soit précisément רָנַע. L'accent final est mis ainsi sur le retour de l'orante dans le temps de la vie, le temps du présent, après un long séjour dans le temps de la plainte, le temps de l'indifférencié, de l'indéterminé, du brouillard temporel « sans fin », le temps de la nuit, le temps de la mort. Le « maintenant » du *stimmungsumschwung* triomphe.

Que se passe-t-il dans ce maintenant ? Dieu entend ! L'orante reçoit la certitude que Dieu entend. Et elle s'adresse alors à ces ennemis ; c'est vers eux que le « maintenant » est dirigé. C'est en se confrontant à eux, immédiatement, sans délai, sans attendre, pour que leur défaite soit immédiate, que l'orante revient dans le temps de la Vie, un temps où les ennemis n'ont plus prise sur elle.

Les ennemis

La thématique des ennemis dans le psautier

Les ennemis, adversaires, persécuteurs sont un des leitmotifs de l'univers des psaumes de supplication individuelle : l'orant est harcelé et persécuté. Toutefois, ces persécuteurs sont peu décrits dans le psaume 6. Pour mieux comprendre la figure de l'ennemi dans le psaume, il nous faut donc faire appel à l'intertextualité. De celle-ci se dégagent nombre d'éléments dont nous ne citerons ici que les principaux. D'abord, sur la façon dont les ennemis sont désignés. Ensuite, sur leurs agissements.

Les ennemis apparaissent aux versets 8, 9 et 11, sous trois formes : בְּכָל-צוֹרְרֵי (un participe masculin pluriel, « tous ceux m'oppressant », ce sont les adversaires, les ennemis, les oppresseurs, thème récurrent des psaumes), כָּל-פֹּעֲלֵי אֵינָן (encore un participe masculin pluriel, « tous ceux faisant le mal », les malfaisants), et כָּל-אֹיְבֵי (à nouveau un participe masculin pluriel, « tous ceux m'étant hostiles »). Les פֹּעֲלֵי אֵינָן du verset 9, ce sont les mal-faisants, ou mal-fauteurs, ceux qui font le mal et le malheur, ceux qui commettent l'impiété⁷⁸. Ce terme apparaît fréquemment dans les psaumes.

D'autres psaumes utilisent également abondamment les participes, suffixés avec le possessif de la première personne, qui montrent ainsi qu'il s'agit bien des adversaires de l'orant, que c'est bien la personne qui prie et supplie qui est visée, encerclée. Ce sont les adversaires (מִתְקוֹמְמֵי, littéralement : « ceux qui se soulèvent contre moi », cfr. Ps 59,2), les persécuteurs (רֹדְפֵי, Ps 7,2 par exemple), « ceux qui me haïssent » (Ps 86,17, etc.), « mes calomnieurs » (Ps 109,2, etc.)⁷⁹. Il est remarquable que

toutes ces façons de désigner les adversaires sont en fait des substantifs formés de participes : cela montre combien ce qui fait l'ennemi, c'est ce qu'il fait, son agissement. Dans l'univers des psaumes, la malveillance est toujours malveillance : le mal est actif, et en cela il y a toujours une forme d'efficacité du mal. C'est d'ailleurs cela qui le rend si menaçant. Janowski montre aussi que d'autres formes de désignation des ennemis existent, à savoir de nombreuses formes à l'état construit (par exemple : « homme de violence », Ps 18,49). Cela montre que l'accent n'est pas mis sur la personnalité des adversaires, sur leur individualité, mais sur leur force nuisible⁸⁰.

Les ennemis se caractérisent aussi par leurs agissements stéréotypés : ils médisent, calomnient, s'approchent des orants, les encerclent. Leur comportement est souvent comparé à celui d'animaux féroces : ils déchirent, engloutissent et dévorent le psalmiste ; ils détruisent son intégrité.

Par ailleurs, dans la théologie vétérotestamentaire, les ennemis sont toujours des ennemis de la cause de Dieu ; ce sont les impies, et leurs attaques sont dirigées en ce sens : le psalmiste est persécuté parce qu'il vit *coram Deo*.

Revenons aux **פְּעֻלֵי אֹיְבֵי** du psaume 6. Cette expression apparaît 16 fois dans le psautier, et 7 fois en dehors du psautier. Comme le souligne Janowski, il est remarquable que soient combinés là l'aspect de force active (le participe) et l'aspect de force nuisible (l'état construit). Les traits remarquables de ces malfaisants sont l'impiété (les ennemis de l'orant nient Dieu), le fait que leur domaine d'action privilégié est la nuit, qu'ils sont toujours en groupe (le mot n'existe pas au singulier), et agissent en cachette et de façon sournoise⁸¹.

En résumé, pour Janowski, les psaumes relatifs aux ennemis :

- avec leur langage imagé abrupt et direct, mettent l'orant en état d'affronter le problème de l'hostilité de l'ennemi. En d'autres termes, de rendre concevable et affrontable ce qui est inconcevable dans la mystérieuse notion d'hostilité.
- supposent que Dieu s'identifie à la cause de celui qui souffre, sa créature, et devienne son avocat face à toute remise en question par ses ennemis⁸².

En effet, quelle est dans la majorité des psaumes de supplication l'attitude de l'orant face aux ennemis ? Appeler Dieu au secours ! Si nous sommes aujourd'hui souvent mal à l'aise devant les psaumes de vengeance⁸³, qui souvent évoquent pour les ennemis une punition exemplaire mais cruelle (Ps 83, ou Ps 57, par exemple), deux points méritent d'être soulignés. D'une part, si Dieu venge, c'est pour protéger le faible et le juste, et pour restaurer un équilibre social que leurs agissements ont compromis⁸⁴. D'autre part, en appeler à la justice de Dieu, au juge-

ment et à la vengeance de Dieu, c'est aussi lui laisser la vengeance, renoncer à juger et à faire justice soi-même.

Toutefois, il faut noter ici que, dans le psaume 6, les choses sont un peu atypiques : il n'est pas demandé à Dieu d'agir, mais lorsque l'ennemi paraît (au verset 8), l'orante s'adresse à lui directement. Cette confrontation est essentielle, et fait ici partie intégrante du *stimmungsumschwung*.

La vengeance mise en scène au psaume 6 est proche de celle évoquée au Ps 83, 14-19, avec un champ lexical commun : les ennemis sont épouvantés, honteux, confus, déshonorés.

Ce thème de la honte est très fréquent. Ainsi, au psaume 30,18, il est explicitement demandé que la honte change de camp : de l'orant aux ennemis. « Seigneur, que je n'aie pas honte quand je t'invoque ! Que les méchants aient honte, qu'ils descendent en silence au séjour des morts ! ». Là où la honte était vécue par les justes, c'est-à-dire l'orant qui vit sa vie sous le regard de Dieu, qu'elle retombe maintenant sur ceux qui la méritent : ceux qui vivent sans se vouloir en relation avec Dieu, les malfaisants ! Il s'agit d'un retour à la justice et à l'équilibre.

Les psaumes relatifs aux ennemis sont donc marqués par un apparent paradoxe : demandant que justice soit faite, ils se déplacent dans la limite étroite entre la prétention à la vengeance et le renoncement à la vengeance. Ils sont le signe d'un chemin possible pour les victimes : ne pas renoncer, ne pas se résigner, jamais, à ce que le mal triomphe, mais renoncer à la vengeance. Cela se fait en rendant à Dieu seul le pouvoir de vengeance, qui est la façon stéréotypée par laquelle le langage du psautier représente en définitive le pouvoir de vaincre le mal.

La thématique des ennemis du point de vue féministe

Qui sont-ils, les ennemis qui menacent l'orante de notre psaume ? Qui sont-ils les ennemis qui menacent Léa, le témoin évoqué dans l'introduction à cette recherche ? Poser la question, dans ce contexte particulier, c'est se demander d'où vient le *burn out*. Et c'est faire venir l'image d'innombrables visages de la figure du mal. Seront conviées, pêle-mêle, les injustices économiques, les exigences d'un fonctionnement technocratique et d'une course au profit qui broient l'être humain, les difficultés relationnelles, familiales ou autres, les violences faites aux femmes (violences conjugales, viols, harcèlement, subordination, inégalités salariales ou d'accès aux ressources et lieux de décision, etc.).

Si dans les psaumes la figure de l'ennemi représente le mal, on peut se demander si les traits caractéristiques de ces ennemis ne peuvent pas également en faire une métaphore exemplaire du mal dénoncé et décrit par les recherches féministes sous le nom de patriarcat⁸⁵. Or, il

me semble qu'on peut retrouver dans le patriarcat des traits communs évidents avec les ennemis : il s'agit bien d'une force nuisible active, mais qui agit de façon sournoise, dans l'ombre, à visage couvert. Et l'aspect de « groupe » est patent : on a affaire à une entité collective nuisible plutôt qu'à des individus identifiables. Les violences faites peuvent être le fait de tel ou tel individu isolé, mais elles sont aussi à analyser comme phénomène social. Dans le féminisme, il ne s'agit pas, comme on le croit encore trop souvent, d'une sorte de « guerre des sexes », mais de dénoncer la domination masculine, socialement construite et perpétrée à travers les inégalités de genre⁸⁶.

Par ailleurs, il serait intéressant de mettre en parallèle les agissements des ennemis (dénigrement verbal, intimidation physique) et le vécu des femmes harcelées, discriminées, ou victimes d'autres formes de violences de genre.

Que les ennemis dans les psaumes soient souvent présentés comme « mauvaises langues » (calomniateurs) et que le thème de la honte soit très présent, notamment dans le psaume 6, nous incite à prendre en compte la violence psychologique et non uniquement physique⁸⁷.

Qu'ils soient honteux ! Le mépris social et la honte

« Qu'ils soient honteux ! » Le thème de la honte, présent dans le dernier verset du psaume 6, nous invite à croiser la lecture genre du thème des ennemis avec une lecture du thème de la honte. En effet, dans l'ancien Israël, la honte joue un rôle important, et une des plus fréquentes demandes de vengeance est motivée par le souhait de revanche de la personne humiliée demandant que l'humiliation retombe sur ses ennemis, et que sa propre fierté blessée soit ainsi restaurée⁸⁸.

Pour creuser ce thème, trois questions pourraient nous guider : 1° Bien comprendre l'importance de ce motif pour l'Israël ancien ; 2° Compléter ceci par une lecture de genre du *Sitz im Leben* : de quelle façon les notions d'honneur et de honte sont-elles différemment portées selon qu'on est un homme ou une femme ? 3° Et dans notre contexte actuel : quelles sont, en matière de honte, les disparités de genre ?⁸⁹

Selon Lyn M. Bechtel, si l'exégèse et la théologie judéo-chrétienne ont largement étudié la question de la culpabilité dans la Bible, il ne faut pas négliger la question de la honte, qui avait probablement un plus grand rôle social dans l'ancien Israël. La honte comme sanction d'un comportement socialement inadéquat assure diverses fonctions primaires ; elle est un moyen de contrôle social (pour réprimer les comportements agressifs ou indésirables) ; un moyen de préserver la cohésion sociale du groupe en isolant les individus déviants ; et enfin un moyen im-

portant de domination et manipulation du statut social. La honte (ou faire honte) est un moyen de contrôle qui est disponible tant pour les autorités officielles (pouvoir politique, judiciaire, religieux) que par le groupe comme sanction sociale informelle, et est efficace dans nombre de cultures de type « tribal », où la structure sociale est centrée sur le groupe⁹⁰. Ce type de fonctionnement est évidemment très différent de notre contexte contemporain. Aujourd'hui, en Occident en tout cas, le « sentiment de culpabilité » est plus important que la « honte »⁹¹, et les éléments typiquement féminins associés à la honte dans l'univers biblique (la question de la stérilité, notamment) sont vécus par les femmes d'aujourd'hui davantage sous le registre de la culpabilité.

La culpabilité se profile ainsi comme avatar moderne de la honte, davantage opérante dans un contexte de société centrée sur la notion d'individu. Dès lors, la domination masculine et des inégalités de genre comme perpétuation de l'ordre social, utiliseront davantage la culpabilisation que la honte pour maintenir la cohésion sociale et écarter les individus déviants⁹².

Mais tant la honte que la culpabilité sont à comprendre comme ayant leur origine à la fois dans une pression interne et externe⁹³ : le sujet intériorise des sentiments qui sont socialement déterminés. Ce point n'est pas sans incidence sur une lecture contextuelle du psaume 6 : je ferai en effet l'hypothèse qu'on peut en relire la structure du psaume en voyant un déplacement des vécus négatifs, de culpabilité et de honte, mis en parallèle, de la façon suivante :

Partie 1 : la supplication. La culpabilité est vécue comme interne. La honte n'est pas mentionnée mais est probablement présente également.

Partie 2 : Dans la plainte, il y a l'expression de la souffrance liée à la culpabilité et à la honte, et des affects liés à la détérioration de la *nèphèsh*, la perte d'intégrité.

Partie 3 : le *stimmungsumschwung*, avec la certitude d'être entendue de Dieu, apporte à l'orante la capacité de rendre visibles des ennemis et d'aborder de front le thème de la honte. Tant la honte que la culpabilité sont alors perçues comme appartenant à l'extérieur de la personne, et sommées de s'écarter : la menace, avec les ennemis, est rejetée au loin. C'est ce point que je vais maintenant développer, à travers une reprise herméneutique des divers éléments engrangés au fur et à mesure de ma recherche.

- 1- J'entends par corpus contextuel l'apport des sciences humaines, à savoir ici les études féministes au sens large (étude de genre, travaux académiques et de groupes de femmes, témoignages).
- 2- Patrick MILLER, *Trouble and woe*, *op. cit.*, p. 34.
- 3- André WENIN, *Le Livre des Louanges*, *op. cit.*, pp. 28-42.
- 4- Dans la LXX traduit par ἐλεῖσόν, terme qu'on retrouve chez Mt et Lc.
Cfr. : Psaume 4,1 / 6,3 / 9,14 / 25,16 / 26,11 / 27,7 / 30,11 / 31,10 / 41,5 et 11 / 51,3 / 56,2 / 57,2 (2 fois) / 86,3 / 119,29, 58 et 132 / 123,3.
Le sens du verbe, au qal, est : *témoigner de la bienveillance, faire grâce*.
Expression diversement traduite, par exemple par « Pitié ! » (TOB), « Fais-moi grâce » (NBS), « Use de grâce envers moi » (Darby).
- 5- J'emprunte tout l'argument de ce paragraphe au commentaire de Goldingay.
J. GOLDINGAY, *Psalms*, *op. cit.*, p. 136.
- 6- Marina MANNATI, « Les Psaumes. Introduction générale, psaumes 1 à 31 », *Les Cahiers de la Pierre-Qui-Virre*, n° 26, Desclée de Brouwer, 1966, p. 119.
- 7- André WÉNIN, *Le Livre des Louanges*, pp. 29-30.
- 8- 1 Sam 1, 5- 6, répétition : les deux versets se terminant, l'un par וַיִּהְיֶה כִּנֹּר רַחֲמָה et l'autre par וַיִּהְיֶה כִּנֹּר בִּשְׁרָרָה.
- 9- LUTHER, *Etudes sur les psaumes*, Œuvres Tome XVIII, Labor et Fides, 2001, p. 185.
- 10- Randall M. CHRISTENSON, « Parallels between depression and lament », in : *Journal of Pastoral Care & Counseling* 61 no 4 Winter 2007, p. 305.
- 11- Thomas D'AQUIN, *Commentaire des psaumes*, *op. cit.*, p. 82.
- 12- Il n'est pas interdit de penser là à une oppression telle que celle du patriarcat qui vise à maintenir les femmes dans des rôles subalternes.
- 13- Randall M. CHRISTENSON, « Parallels between depression and lament », *op. cit.*, p. 303.
- 14- Témoignage posté sur un forum chrétien sur internet (réseau Tchaap, groupe « privé »).
- 15- Pour Cynthia McVey, professeure de psychologie à la Glasgow Caledonian University, « les hommes ont tendance à externaliser la faute, tandis que les femmes vont l'internaliser. Par exemple, si un étudiant rate un examen, il dira plus facilement qu'il faisait trop chaud dans le local, tandis qu'une femme aura honte ou se sentira coupable parce que si elle rate, c'est qu'elle est bête ». Source : *Daily Mail*, 20 décembre 2010. [En ligne] <<http://www.the-star.co.ke/news/article-76594/how-96-women-feel-ashamed-least-once-day>>, ma traduction.
- 16- Une étude de l'Université du Pays Basque publiée en 2010 dans le *Spanish Journal of Psychology* montre que les hommes se sentent moins coupables que les femmes. Voir FECYT - Spanish Foundation for Science and Technology. (2010, January 26). *Men feel less guilt, study suggests*. ScienceDaily. [En ligne] <www.sciencedaily.com/releases/2010/01/100125123305.htm> (consulté le 2 avril 2014).
Référence de l'article complet : ETXEBARRIA, I., ORTIZ, M. J., CONEJERO, S., PASCUAL, A. « Intensity of habitual guilt in men and women : Differences in interpersonal sensitivity and the tendency towards anxious-aggressive guilt », *Spanish Journal of Psychology*, 2009, 12 (2), pp. 540-554.
- 17- De tout et de rien... Ne pas manger sainement, prendre du poids, être une mauvaise mère ou au contraire ne pas avoir d'enfants, ne pas assez s'occuper de ses proches notamment ses parents âgés, travailler trop peu ou pas assez bien, ne pas rendre leur partenaire heureux-se,...
- 18- Irène ZEILINGER, *Non, c'est non. Petit manuel d'autodéfense à l'usage de toutes les femmes qui en ont marre de se faire emmerder sans rien dire*, Paris, éd. la Découverte, 2008.
- 19- Source : *Daily Mail*, 20 décembre 2010. Article en ligne sur <http://www.the-star.co.ke/news/article-76594/how-96-women-feel-ashamed-least-once-day>.

- 20- La honte ou la culpabilité de ne pas pouvoir perdre du poids, pour ne prendre qu'un exemple, sont chez de beaucoup de femmes étroitement liées. Dire « je me sens coupable » ou « j'ai honte », prennent souvent quasi valeur de synonymes.
- 21- Il faudra affiner l'usage des deux termes pour bien les distinguer.
- 22- Un terme fréquent dans les psaumes et chez les prophètes (Deutéro-Esaïe, Jr et Jl).
- 23- Si le monde de la Bible avait une vue du bien comme entièrement lié à Dieu (suivre la Torah), le XXI^e siècle occidental mettra plutôt l'accent sur la nécessité d'être « en accord avec soi-même ». Entre les deux, le christianisme a valorisé davantage la responsabilité à l'égard d'autrui (le prochain). Ces trois exigences, ou trois vis-à-vis éthiques, sont probablement complémentaires comme le rappelle le triple commandement d'amour (Mc 12, 29-31). Et, bien entendu, elles sont bénéfiques pour l'être humain. Mais pas si elles se transforment en culpabilité aliénante. J'aurais tendance à faire l'hypothèse que les femmes d'aujourd'hui ont par rapport à ces trois lieux de responsabilité une attitude cumulative, autrement dit qu'elles vont se sentir coupables *et* devant Dieu (pour peu qu'elles soient croyantes), *et* vis-à-vis d'autrui (par exemple, leurs enfants), *et* vis-à-vis d'elles-mêmes (n'arrivant pas à réaliser elles-mêmes leur bonheur). Le témoignage de Marie-Ève, cité en début de chapitre, en est d'ailleurs une illustration. Le triple commandement d'amour se change en triple malédiction quand on n'est jamais « à la hauteur ». On voit poindre derrière cette triple culpabilité écrasante un besoin urgent de réaffirmer le fondement de la Réforme : seule la Grâce sauve. Il n'est pas possible de se sauver soi-même trois fois, sur tous les fronts, mais cela n'est pas nécessaire : ce qui sauve, c'est l'amour de Dieu.
- 24- Je ne reviendrai pas en détail sur la lecture de genre de la dépression, évoquée en introduction, mais ma démarche reste basée sur une grille de lecture féministe des questions de santé : le vécu de la maladie est différencié selon le genre : hommes et femmes ne sont pas malades de la même manière, et cela ne tient pas uniquement à leurs différences sexuelles, biologiques, mais aussi aux différences de rôle social, de socialisation, d'éducation différenciée selon le sexe et de représentations de ce que sont le masculin et le féminin.
- 25- Paul BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, Paris, Seuil, 1980, p. 54.
- 26- Patrick CALAME et Frank LALOU traduisent par « iniquité ».
- 27- Traduction NBS. Dans la construction du texte hébreu, les deux termes « force » et « os » voisinent.
- 28- Ma traduction.
- 29- Tout comme la TOB, notamment.
- 30- En 6,8, 31,10 (expression semblable, même forme grammaticale, même sujet, même cause) et 31,11 (sujet : les os). Pour Reymond, le sens est inconnu, et pourrait être « être obscurci, troublé ». Diverses traductions sont proposées : être consumé (bibleworks), troublé (Calame et Lalou), rongé (TOB), épuisé (NBS), « mon œil dépérit » (Darby),...
- 31- Traduction reprise par Paul BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, *op. cit.*, p. 55.
- 32- *Ibid.*
- 33- Traduction NBS.
- 34- Janowski analyse très finement comment l'orant qui se lamente nous montre que pour être « vivant » il faut voir la lumière du soleil et de la vie. Bernd JANOWSKI, *Dialogues conflictuels avec Dieu*, *op. cit.*, p. 86.
- 35- Sur la victoire des dieux sur la mer primordiale, dans le monde sémitique, voir par exemple l'*Enuma Elish*, récit babylonien de la création, où Tiamat, l'abîme des eaux salées, est décrit comme une sorte de dragon aquatique (à comparer avec le Léviathan biblique), ou encore, dans les textes trouvés à Ugarit, le monstre appelé Yam (la Mer).
- 36- Cfr. *supra*, notes de traduction, p. 31.
- 37- Thomas RÖMER, *Psaumes interdits*, *op. cit.*, p. 18.
- 38- Martin ROSE, *Une herméneutique de l'Ancien Testament*, *op. cit.*, pp. 431-440.

- 39- « La *nèphesh* de Jonathan s'attacha à la *nèphesh* de David et Jonathan l'aima comme sa propre *nèphesh* ».
- 40- Martin ROSE, *Une herméneutique de l'Ancien Testament*, op. cit., p. 434.
- 41- WOLFF, repris par JANOWSKI, *Dialogues conflictuels avec Dieu*, op. cit., pp. 224-225.
- 42- *Ibid.*, p. 226.
- 43- La formule est de RÖSSLER, repris par Janowski.
- 44- Bernd JANOWSKI, *Dialogues conflictuels avec Dieu*, op. cit., p. 61.
- 45- *Ibid.*, p. 223.
- 46- *Ibid.*, p. 197.
- 47- Cité par JANOWSKI, *Ibid.*, pp. 199 et 200.
- 48- La maladie peut être comprise *comme conflit*, ce qui est manifeste lorsqu'on aborde la question des ennemis. Cf. JANOWSKI, *Dialogues conflictuels avec Dieu*, op. cit., pp. 217 ss.
- 49- John GOLDINGAY, *Psalms*, op. cit., p. 136.
- 50- Bernd JANOWSKI, *Dialogues conflictuels avec Dieu*, op. cit., p. 195.
- 51- Elle s'inscrit dans l'histoire d'un phénomène d'inculturation. Quand les missionnaires sont arrivés avec la Bible, la première réaction du peuple a été de prendre la Bible comme un « livre qui parle » et un nouveau set de divination. Beaucoup de guérisseurs, qui auparavant utilisaient les jeux divinatoires ancestraux ont commencé à utiliser la Bible pour identifier les causes de leurs problèmes et les solutions à y apporter.
- 52- Musa DUBE, « Divining Ruth for International Relationships », in : *Other ways of reading : African women and the Bible*, (ed. id), Atlanta-Genève, Society of Biblical Literature, 2001, pp. 179-191.
- 53- Préambule à la Constitution de l'Organisation Mondiale de la Santé, tel qu'adopté par la Conférence internationale sur la Santé, New York, 19-22 juin 1946; signé le 22 juillet 1946 par les représentants de 61 États. 1946; (Actes officiels de l'Organisation mondiale de la Santé, n° 2, p. 100) et entré en vigueur le 7 avril 1948.
[En ligne] <<http://www.who.int/about/definition/fr/print.html>>
- 54- *Les femmes et la santé : la réalité d'aujourd'hui, le programme de demain*, OMS, 2009.
[En ligne] <www.who.int/gender/documents/9789241563857/fr/>
- 55- Paul BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, op. cit., p. 61.
- 56- Thomas D'AQUIN, *Commentaire des psaumes*, op. cit., p. 81.
- 57- Notamment parce que chronologiquement c'est bien la première demande formulée (verbes du verset 2).
- 58- Marina MANNATI, « Les Psaumes. Introduction générale, psaumes 1 à 31 », op. cit., p. 120.
- 59- Sur le thème des ennemis, cf. *infra*.
- 60- André LACOCQUE, « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » psaume 22, p. 254.
- 61- Toutefois, une autre compréhension de ce verset est possible, nous y reviendrons lorsque nous étudierons de plus près les thèmes de la mort et du *sheol*.
- 62- Plus de 300 occurrences.
- 63- On trouve un troisième terme synonyme du lit en Job 7,13 : מִשְׁכָּב.
- 64- Louis MONLOUBOU, *L'imaginaire des psalmistes. Psaumes et symboles*. Lectio Divina 101, Paris, Cerf, 1980.
- 65- Si la personne qui garde le lit évoque une maladie, il faut noter que dans le psaume 6, le lit est aussi naturellement relié à une sémantique temporelle, celle de la nuit, que j'examine dans le passage « Deuxième terme : toute la nuit ».

- 66- Idée qui prévalait jusqu'à l'époque hellénistique.
- 67- Thomas RÖMER, *Psaumes interdits*, *op. cit.*, p. 20.
- 68- Bernd JANOWSKI, *Dialogues conflictuels avec Dieu*, *op. cit.*, p. 255.
- 69- Comme le dit Henri Persoz, « au 21^e siècle, avec tout ce que nous savons sur l'homme et sur le cosmos, avec tous les progrès des connaissances scientifiques et médicales, nous ne pouvons plus présenter (la) résurrection comme les penseurs chrétiens l'ont développée depuis plus de deux mille ans ». Henri PERSOZ, *Impensable résurrection*, Paris, Passiflores, 2012, pp. 14-15.
- 70- Bernd JANOWSKI, *Dialogues conflictuels avec Dieu*, *op. cit.*, pp. 286-287.
- 71- *Ibid.*, p. 287.
- 72- *Ibid.*, pp. 46-47.
- 73- *Ibid.*, figure 8, p. 47.
- 74- Je n'aborderai pas ici une analyse de la temporalité par l'approche grammaticale (les conjugaisons des verbes, et donc le repérage exhaustif de ce qui est à l'accompli et à l'inaccompli), mais resterai dans l'approche sémantique.
- 75- Pour les citations qui suivent : traduction TOB.
- 76- Traduction Calame et Lalou.
- 77- Notons toutefois que dans d'autres textes vétérotestamentaires, et même néotestamentaires, la nuit est au contraire, un moment de contact accru avec le divin, un moment où l'on voit juste et plus clairement, à travers les songes ou la visite de « messagers ».
- Martin ROSE, *Une herméneutique de l'Ancien Testament*, *op. cit.*, pp. 139-140.
- Cf. Ps 17,3 : la nuit, le Seigneur vient sonder le cœur de l'orant.
- 78- Reymond propose cinq sens pour le terme מַלְחָמָה :
- *malheur* (? en relation avec des gestes/paroles magiques) Es 58,9 ;
 - *malheur* (souvent en relation avec la méchanceté) Es 59,4 ;
 - *faute, méchanceté* Es 31,2 ;
 - *tromperie, objet sans valeur* Ps 36,4 ;
 - *foi dévoyée, idolâtrie* 1S 15,23.
- Calame et Lalou traduisent par « néant ».
- 79- Bernd JANOWSKI, *Dialogues conflictuels avec Dieu*, *op. cit.*, p. 131.
- 80- *Ibid.*, p. 132.
- 81- *Ibid.*, pp. 132-134.
- 82- *Ibid.*, pp. 148-152.
- 83- Psaumes avec des idées de vengeance : 5, 7, 9, 10, 13, 16, 21, 23, 28, 31, 35, 36, 40, 41, 44, 52, 54, 55, 58, 59, 68, 69, 70, 71, 137, et d'autres.
- 84- Thomas RÖMER, *Psaumes interdits*, *op. cit.*, pp. 60-61.
- 85- Ou que d'autres, comme Bourdieu, désigneront comme « la domination masculine ».
- 86- Le terme « genre » se rapporte aux différences socialement construites entre hommes et femmes et à la manière dont elles interagissent et déterminent les fonctions de chacun. Le comportement et les caractéristiques du « masculin » et du « féminin » ne sont pas innés mais il s'agit de constructions sociales, modifiables et variables selon l'époque, le contexte social, culturel et géographique, la classe sociale, etc. De plus, les relations entre le genre masculin et le genre féminin sont des rapports de pouvoir, où le masculin l'emporte (domination) sur le féminin (subordination). Cf. Le monde selon les femmes asbl, « Concepts de base », illustrations par Clarice, Coll. *Les essentiels du genre*, n°1, Bruxelles, éd. Le monde selon les femmes, 2007.
- 87- En matière de violences faites aux femmes, et notamment les violences conjugales et domestiques, le harcèlement moral ne doit pas être sous-estimé. Voir par exemple la campagne « Fred et Marie », Campagne de lutte contre la violence conjugale, 2012 (court-métrage 15 minutes), une initiative de la Fédération Wallonie-Bruxelles, de la Wallonie et de la CoCof.

88- Lyn M. BECHTEL, « Shame as a Sanction of Social Control in Biblical Israel : Judicial, Political, and Social Shaming », *Journal for the Study of the Old Testament*, February 1991, 16 : 47-76. p. 50.

89- Notamment, on peut émettre l'hypothèse que la honte est un sentiment davantage éprouvé par les femmes et les filles que par les garçons et les hommes.

90- Lyn M. BECHTEL, « Shame as a Sanction of Social Control in Biblical Israel », *op. cit.*

91- Précisons les termes : la *honte* est liée à la peur du rejet social, de l'exclusion, et résulte du sentiment d'être indigne, inférieur aux autres, parce qu'on est incapable de répondre aux attentes parentales et sociales internalisées ; alors que la *culpabilité* résulte de la transgression, réelle ou imaginaire, d'une loi ou d'une règle morale (faire souffrir, mentir, tromper, voler, tuer...). D'un point de vue sociologique, les deux vécus peuvent être suscités comme réponses à un comportement déviant, comme moyen de régulation sociale. Si la sauvegarde de la division genrée du pouvoir fait partie des nécessités de la structure sociale, celle-ci pourra utiliser la honte ou la culpabilité comme moyens de production et maintien des inégalités de genre.

92- On le voit par exemple en ce qui concerne les discours sur l'homosexualité. Alors que longtemps être homosexuel était « honteux » (d'où une riposte du groupe opprimé par le terme opposé de « fierté » (marche des fiertés, *gay pride*), il y a un glissement dans les discours homophobes, notamment les discours traditionnalistes des milieux d'églises tels que les discours liés à la « marche pour tous », en France : l'homosexualité n'est plus tant une situation honteuse que le fait de personnes qui ont fait le *mauvais choix* de vie.

93- Lyn M. BECHTEL, « Shame as a Sanction of Social Control in Biblical Israel », *op. cit.*, p. 52.

UN SENS POSSIBLE : HERMÉNEUTIQUE FÉMINISTE DU PSAUME 6

Le « *stimmungsumschwung* » comme moment de l'empowerment de l'orante

Au fil du déroulement du psaume, un changement se fraie un passage, qui va d'un sentiment de culpabilité à la longue plainte exprimant une souffrance qui semble sans fin et sans issue, puis vers un basculement : s'adossant à la certitude que YHWH entend, l'orante se redresse et chasse ses ennemis.

Mais qui sont-ils, ses ennemis ? L'exégèse féministe nous invite à y voir tous les ennemis concrets que peuvent avoir les femmes, ainsi qu'un ennemi plus global, sournois et coalisé pour le mal : cette entité sombre que nous appelons patriarcat. Il s'agit autant que possible d'adresser une double violence dont sont victimes les femmes en tant que femmes : la violence perpétrée par des individus et la violence structurelle¹.

La présence des ennemis dans ce psaume nous rappelle aussi à une réalité anthropologique évidente mais peut-être encore trop souvent négligée. Même si nous sommes tous et toutes pécheurs, nous ne sommes pas coupables de tout. Être pécheur n'empêche pas d'être victime. Se sentir coupable (de certaines choses) ne doit pas occulter ou dissoudre notre capacité à dénoncer les injustices. Comme le dit D. Bonhoeffer, c'est « une idée tout à fait contraire à l'esprit biblique que de s'imaginer que nous ne pouvons jamais souffrir innocemment, tant que quelque faute se cache en nous-mêmes. »² L'orante du psaume 6 exprime sa culpabilité et ses remords, mais exprime également qu'elle a des ennemis, qu'il y a dans son entourage des personnes malfaisantes. Force est de constater que cette attitude n'est pas toujours encouragée, notamment dans les églises luthéro-réformées, où l'ennemi n'est mentionné que rarement,

et toujours en lien avec l'appel à prier pour l'ennemi, à pardonner. Sur la croix, le Christ a prié pour ses ennemis et nous pensons devoir nous encourager les uns les autres à faire de même. Les psaumes de vengeance, pourtant omniprésents dans le psautier, nous embarrassent et nous avons le plus grand mal à faire nôtres ces prières³.

En reconnaissant la présence réelle d'ennemis, l'orante affirme que toute sa souffrance n'est pas due à son propre péché. C'est une étape nécessaire pour se remettre debout. Bien plus encore, il faut se demander si, en cas de détresse, la tendance de chercher en soi la faute, plus fréquente chez les femmes que chez les hommes, n'est pas aussi une blessure liée à la morsure du mal dont Dieu vient nous libérer : « le Satan accusateur peut entrer facilement par la porte de notre promptitude à nous accuser et il connaît, j'imagine, ce point faible des chrétiens »⁴, écrit ainsi Paul Beauchamp, qui ajoute que les psaumes nous invitent à lui refuser l'entrée.

Refuser l'entrée de l'Accusateur, ce n'est pas seulement chercher en soi la cause du problème, « la porte de notre promptitude à nous accuser », mais c'est aussi identifier les accusateurs concrets, destructeurs, qui sont dans nos vies : les ennemis, qu'il s'agisse de personnes réelles ou de systèmes symboliques et de constructions sociales. C'est, comme le fait l'orante, se redresser et dire : « Éloignez-vous, malfaisants ! » soit, du même mouvement, énoncer qu'on a des ennemis et refuser leur emprise sur notre vie.

Bien plus, il peut s'agir de regarder la « porte mal fermée » de notre faiblesse comme une chose dont nous ne sommes peut-être pas ultimement responsables. Dans l'univers du psaume, l'ultime source de l'être et de la vie, comme l'ultime jugement duquel dépend le seul verdict de culpabilité qui tienne, appartiennent à Dieu et à Dieu seul. Il y a dans tout psaume de supplication un préalable : une confiance qui se place en Dieu, par laquelle la personne se définit comme ultimement dépendante de Dieu. C'est cet acte de foi qui amène l'orante à porter sa plainte devant Dieu, inlassablement, le temps nécessaire, jusqu'au moment de recevoir la certitude d'être entendue par Dieu, et d'alors se redresser et dire : STOP !

La capacité à sortir de la lamentation, comme la capacité à sortir de la dépression, peuvent être lues alors comme une capacité à refuser tout ce qui détruit l'intégrité de la personne, y compris son intégrité relationnelle, sociale.

Les moyens de la libération sont ceux qui sont définis par les militantes de l'autodéfense féministe, une méthode de lutte contre les violences faites aux femmes qui sert à :

«- augmenter la confiance en soi, connaître ses limites, comprendre que l'on vaut la peine de se défendre et qu'on en a le droit ;

- repérer des situations potentiellement dangereuses, les évaluer et choisir sa stratégie en fonction des circonstances ;
- poser ses limites face à tout ce qui est désagréable et évitable ;
- se protéger et se défendre par tous les moyens contre les agressions que l'on n'arrive pas à désamorcer en amont. »⁵

Pour cela, une lecture féministe est nécessaire : sans analyse de genre, les méfaits du patriarcat sont minimisés, et les femmes restent enclines à chercher en elles-mêmes et dans leurs propres attitudes la cause des violences dont elles sont victimes.

Quand, dans le *stimmungsumschwung*, l'orante s'écrit « Éloignez-vous de moi, malfaisants ! », une limite claire est enfin posée : le mal est identifié (j'ai des ennemis ; la faute ne vient pas de moi, ne doit pas toujours être cherchée en moi) et on peut se défendre contre ses attaques (en posant ses limites, en disant à l'ennemi de s'écarter, de cesser de nuire). Il est remarquable que Dieu n'intervienne pas mais donne à l'orante la capacité de dire non elle-même. Dieu n'agit pas autrement qu'en écoutant, et c'est la propre force vitale de l'orante qui est éveillée dans la certitude que Dieu ne l'a pas abandonnée.

Lire le psaume 6 en ce sens, c'est aider les femmes, qui par leur éducation et leur socialisation sont mal préparées à résister aux agressions, et particulièrement aux agressions commises par des hommes et aux agressions du système patriarcal, à entendre que Dieu les entend, que Dieu est à leur côté, voire de leur côté, et que cela leur donne de prendre assez confiance en elles pour résister. C'est enlever le pouvoir aux forces d'oppression pour remettre le pouvoir là où il doit être : aux mains de Dieu, le pouvoir ultime, et aux mains de l'orante, de la femme exténuée, déprimée, culpabilisée et honteuse, le pouvoir du moment, le pouvoir du « maintenant », le pouvoir de résister et de reprendre vie.

J'ajouterai que cela n'est possible que parce que le cheminement de la lamentation a été respecté, que le droit de se plaindre (et longuement !) n'a pas été nié. Les psaumes de supplications sont là pour nous rendre attentifs à la nécessité de la plainte comme temps nécessaire et incompressible⁶. Car le moment où on sort de la plainte n'est pas à imposer par une logique extérieure (fais un effort, secoue-toi, arrête de te plaindre !) mais par Dieu, dans le creuset mystérieux du *stimmungsumschwung*.

Une reprise existentielle et littéraire du psaume 6

Inscrite dans une longue tradition de lutte de femmes, de réappropriation en groupe des savoirs et pouvoirs confisqués par l'oppression patriarcale, la théologie féministe se donne souvent comme un laboratoire

de construction en groupe. Guidée par ce modèle, mais aussi par ma préoccupation première de mettre la main à la pâte de la théologie pratique, pour une pensée s'affrontant à la vie de l'Église et de ses marges comme terrain concret du vécu spirituel et communautaire des personnes, j'aurais aimé en guise de conclusion, proposer ici une méthodologie de travail du psaume 6 en groupe, et des pistes d'animation afin de favoriser des partages bibliques permettant de faire émerger les prises de consciences et motifs découverts dans l'exégèse et le développement herméneutique que j'ai tenté de mettre en œuvre.

Il s'agirait de mettre à profit tout le potentiel du psaume de supplication comme miroir et d'en déployer tout le pouvoir d'interpellation, qui n'est jamais que le pouvoir d'interpellation des Écritures sur nos vies. Ce travail permettrait de réfléchir ensemble au sens de la plainte et à ce que peut être aujourd'hui, pour nous, le vécu de la libération dans la foi. Il ne m'a pas été possible de réaliser cette partie concrète du travail. Par contre, en référence aux femmes qui auraient pu participer à ce travail communautaire de réappropriation du texte, mais aussi aux quelques exégètes féministes, notamment africaines, qui guident mon travail et incitent à oser une exégèse qui redonne la voix aux expériences des femmes, j'ai décidé d'inclure ici une reprise littéraire du psaume 6, qui en décline poétiquement le mouvement, la structure, et les thèmes. Cette relecture est issue de tout le travail qui précède, et en tient lieu de première conclusion créative.

1- Les violences structurelles ne se limitent bien sûr pas à l'oppression des femmes par les hommes par le patriarcat, mais cela comprend également les violences économiques (un aspect pertinent pour une prise en compte des situations de *burn out* découlant des conditions de travail), les discriminations liées à l'origine raciale ou autre, à l'orientation sexuelle, au handicap, ainsi que les discriminations liées à la religion, dont il faut être conscient qu'elles peuvent être parfois le fait de chrétien-ne-s à l'égard des personnes, et particulièrement des femmes, d'autres confessions.

2- Dietrich BONHOEFFER, *Bible, ma prière*, op. cit., p. 121.

3- *Ibid.*, pp. 125-126.

4- Paul BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, op. cit., p. 29.

5- Irène ZEILINGER, *Non c'est non*, op. cit., p. 13.

6- Dire à une personne dépressive, ou d'ailleurs à toute personne en souffrance, qu'elle seule a en définitive le pouvoir de sortir du marasme, comme le font finalement nombre de livres de « développement personnel » est improductif : le plus souvent, de telles injonctions minent davantage la confiance en soi de celles et ceux à qui elles s'adressent. Au pire, on ajoute encore de la honte et de la culpabilité : « je ne suis même pas capable de m'en sortir et je ne peux compter sur personne ». La démarche proposée ici incite au contraire à donner à la personne en souffrance le temps et l'espace nécessaires pour se plaindre, et à le faire devant Dieu, à compter sur l'écoute de Dieu.

Supplications pour la femme qui pleure au fond de son lit

Une reprise contemporaine du psaume 6

Dieu !

Oh, Dieu, écoute !

J'ai peur de ta colère...

Que tu vas me punir, je le sais.

On a beau me dire que c'est démodé, un Dieu qui punit, que ça ne se fait plus, à notre époque,

et même Dieu, tout simplement, c'est démodé, une illusion, une béquille pour les gens trop fragiles.

On a beau me dire tout ça, moi je le sais, je le sens, que tu vas me punir...

Parce que je suis coupable.

Coupable jour et nuit, coupable nuit et jour, coupable nuit et nuit, de toutes ces choses-là dont je me sens coupable, sans cesse,

de n'être pas à la hauteur au fond, de ma vie.

Alors, du fond de ma vie, je crie.

Et c'est déjà du fond de ma mort, que je crie.

Ne te mets pas trop en colère, même si je mérite ta colère, oh Dieu, même si je mérite ta colère et toutes les colères, celle du directeur, celle des collègues, celle des amis, de la famille, des proches, des parents, du mari, de la compagne, celle des autres, de tous les autres, de toutes celles et ceux qui savent que je ne suis pas à la hauteur.

Et ma propre colère quand je songe à me jeter par toutes les fenêtres du monde, de tous les toits du monde, dans toutes les citernes du monde, dans toutes les fosses, quand je pense à tomber, mais peut-on tomber plus bas encore quand on est tout au fond ?

Je suis nulle, je suis moche, je suis faible,

et ma solitude est méritée comme une nuit sans fin.

Je suis celle qui n'a pas porté de bons fruits.

Je suis celle qui ne voit plus.

Je suis Hannah la stérile, je suis Léa la déprimée, je suis Marie-Ève qui n'ose pas se penser victime, je suis celle qui cherche sa propre histoire entre les grillages, je suis la femme sans enfants et la mère qui n'a pas assez de temps pour ses enfants et celle qui ne les voit pas grandir et celle dont le sein tarit, je suis celle qu'on dit stérile et celle qu'on dit abusive, celle qui est trop possessive et celle qui est trop absente, celle qui se sacrifie au lieu d'oser vivre sa vie, celle qui fait des erreurs, je suis l'enseignante que l'on chahute, l'employée déprimée, celle sur qui on ne peut jamais compter, je suis celle qui travaille trop, je suis celle qui ne travaille jamais assez, je suis la chômeuse, la profiteuse, la parasite, l'analphabète, la sans-papiers, je suis celle qui a fui trop de guerres et trop de misères, je suis celle qui ne sais pas pardonner, et je suis l'amante abandonnée et l'épouse incapable et la belle-fille pas comme il faut, je suis la fille illégitime, je suis celle que ses parents n'aimaient pas, je suis la gamine maltraitée, je suis celle que les colères de son père ont cassée en morceaux, je suis celle que son frère a violée, je suis celle qui aime de travers, là où il ne faut pas aimer, et celle qui n'aime pas assez quand il faudrait aimer encore, je suis l'infidèle et la trop fidèle, la séparée, l'abandonnée, la divorcée, celle qui retombe toujours dans les mêmes ornières, je suis la veuve et l'orpheline, et je suis celle qui ne va pas assez sur la tombe des pères, je suis le garçon manqué la fille manquée, je suis la velue, je suis la laide, la trop grosse,

l'aveugle, la sourde, la boiteuse, l'autiste, la maniaque, la mauvaise, l'égoïste et l'incapable, la coupable incapable, la coupable incapable, la coupable incapable, je suis les mots qui tournent en rond dans mon crâne et qui font mal, je suis celle qui se harcèle elle-même, celle qui ne peut pas s'empêcher de se faire du mal, celle qui s'est tailladé toutes les veines du cœur, celle qui pleure et saigne et qui a vu tant de docteurs et de thérapeutes qu'on ne les compte plus, je suis celle dont le psy s'endort tellement je suis ennuyeuse, je suis la brûlée, la desséchée, la rongée de chagrin, je suis la déprimée, la dépressive, la maniaque, la laide, je suis l'anorexique et la boulimique, la trop grosse et l'alcoolique, je suis celle qui boit trop et celle qui ne mange plus, je suis celle qui a tout raté, je suis l'arbre mort, je suis la désertée, je suis la désertique, je suis la sèche, je suis la noyée, je suis la morte-vivante, qui n'en finit pas de mourir à petit feu de cendres, et je suis celle qui n'entend plus les paroles de grâce...

Dimanche après dimanche, mon cœur reste sec à l'annonce du pardon, de ton pardon, ô Dieu.

Ton amour, ta fidélité, je les appelle, et je ne sais plus les entendre.

Perdue entre le trop et le jamais assez.

Je me révolte, marchande un peu : Allons, allons, viens me sauver, sinon, je ne serai plus là pour chanter ton nom...

J'essaie de te parler encore, et aussitôt, j'ai honte de ma colère.

Ne me punis pas...

Mais non, rien, le silence, le lourd silence du brouillard de mon cœur.

Dimanche après dimanche, mon cœur reste sec à l'annonce du pardon, de ton pardon, ô Dieu.

Je suis celle qui n'est plus capable de croire.

Au bord du gouffre. Épuisée.

Alors, je me retire.

Je me replie dans mon lit, je me replie dans ma tombe.

Rien.

Vide, je suis vide. Lassitude et douleur.

Une petite pluie grise et sans fin s'est abattue dans ma chambre.

Je suis sommeil et les pilules roses ne me font plus chanter, alors, je reste dans mon lit et j'attends, la mort finira bien par venir ?

Mais combien elle tarde, la délivrance !

Rien. Rien ne vient, seulement ce chagrin sans fond et le grand silence où mes pensées se cognent comme des folles se heurtant à tous les murs, je suis au fond du trou, de la citerne, et même au fond, je tombe encore.

Je suis le sans fin de ma souffrance.

Mais combien elle tarde, la délivrance !

Jusqu'à quand, jusqu'à quand ?

En moi tout est tari, sauf le gémissement insondable.

En moi tout est tari, sauf l'angoisse insondable.

Mes os tremblent.

J'étouffe.

Je suis sèche.

Je suis une fleur qui n'a plus d'eau.

Je suis la noire, l'étiolée, la solitaire, l'inutile, l'inconsolée, l'inconsolable.

La nuit est longue et l'eau stagnante du chaos vient me mordre les mains.

Plus ne m'est rien que le sanglot qui me ronge de part en part.

De nuit en nuit, le sommeil m'a fui.

Je ne sais plus ce que c'est que de dormir, je ne sais plus ce que c'est que le repos, et je ne sais plus ce que c'est que la paix, et je ne sais plus ce que c'est que de vivre. Je pleure, je pleure, je n'en peux plus de pleurer, je me sens bête et nulle et coupable de pleurer, mais je pleure, je pleure, je pleure, et mes larmes coulent pour n'être plus que ce grand fleuve de détresse qui se mord la queue. Mon lit est encerclé par les rivières de la mort.

Sans limites, sans repères, sans fin, sans fond, jusqu'à la noyade.

Soudain : Toi ! Tu entends.

Et je les vois : ils sont là,

Ils me regardent :

Mes adversaires !

Ils rient, ils se moquent, ils triomphent. M'abattre : voilà leur victoire.

Non !

Ne pas me laisser faire !

Puis

Soudain

Maintenant

Je suis debout, je dis STOP !

Reculez, éloignez-vous de moi !

Éloignez-vous de moi, malfaisants ! Car Dieu a entendu la voix de mes pleurs !

Dieu entend, Dieu tendre, fidèle, Dieu d'amour,

Dieu dit !

Oracle : « Ce n'est pas de ta faute, ce sont eux, les adversaires ! »

J'entends et tout est retourné.

J'entends et tout est neuf.

J'entends et tout revit.

J'entends la voix tendre de Dieu, son oreille tendue vers mes larmes, et je me niche dans son ventre. Il fait tiède, dans le ventre de Dieu. Je suis au sec après les déluges. Je suis au bord de la source, et il y a de l'eau claire pour toutes mes soifs. Mes larmes cessent.

Maintenant.

Reculez, reculez !

Que la honte soit sur vous, vous qui voulez me faire porter le poids du monde,

qui voulez que je reste dans l'ombre, le rang, obéissante, enchaînée,

Reculez, vous qui m'avez fait diminuée depuis toujours, amoindrie,

qui m'avez cantonnée au subalterne et à l'insignifiance,

à ma condition, à me plier à vos conditions, reculez !

Reculez, vous qui m'avez menacée, culpabilisée, manipulée, sifflée, insultée, violée !

Reculez, violents ! Reculez, malfaisants !

Reculez, vous qui vouliez me contraindre, me soumettre, me réduire à la honte de n'être jamais vivante, alors même que c'est vous, de contrainte en contrainte, qui m'avez appris à n'être que dans l'ombre, à mourir lentement !

Vous qui avez su si bien faire en sorte, depuis toujours, que je me sente coupable, moi. Oui, je vous vois, ennemis malfaisants, je vous vois, vous les adversaires, vous, les coupables !

Je ne suis ni mauvaise ni malade, ni faible ...

Oh, assez pensé, assez de se débattre, assez de « pourquoi » préfabriqués collés sur moi
comme des étiquettes, assez de charivari d'hormones et de tourments !
Assez de chercher en moi l'immensité de la faute ! ASSEZ !

Reculez, vous qui m'avez éduquée à être sage, bien sage, polie, gentille, belle et sans
défense, à devenir une bonne épouse, une bonne mère, et hors de ça point de salut,
Vous qui toujours m'avez fait taire,
Vous qui m'avez appris à ne savoir rien faire d'autre que sourire, servir, soigner, tou-
jours plus,
Jamais assez,
jusqu'à ce qu'épuisement s'ensuive,
jusqu'à ce que larmes s'ensuivent.
Vous qui avez fait en sorte qu'au bout du compte je ne sache que pleurer,
et qui alors m'avez dit d'avoir honte de pleurer.

Je dis votre nom : forces du mal !
Allez-vous-en, honteux,
Allez-vous-en vous qui m'avez jetée dans la poussière,
Allez-vous-en vous qui m'avez isolée derrière votre morale, vos conventions, vos pré-
jugés, vos privilèges à conserver rien que pour vous, maintenant, STOP !

Maintenant.

Car Dieu entend. Dieu entend.
Et Dieu recueillera ma peine,
Dieu recueillera ma peine dans ses mains de lumière.
Car je sais que je ne suis pas seule, je sais que toute la tendresse de Dieu m'entend,
Je sais son immense amour pour moi.
Et sans fin je chanterai son nom !
Dieu !

Alors, des ombres et des larmes,
de la nuit et du chaos,
de la peur et de la honte et de la peur,
qu'est-ce qui aurait encore prise sur moi ?

Rien. Voyez : maintenant, je suis debout, je suis libre.
Sans rien d'autre que l'oreille de Dieu qui a entendu mes larmes,
je m'adosse à cet amour et je dis, ferme et belle, et forte :

Non !

Non, c'est non !

Vous n'avez plus aucun pouvoir sur moi.
Reculez, honteux, maintenant !

Maintenant !

CONCLUSION

Quelle place pour la plainte dans nos cultes ? Quelle place pour la supplication des femmes en souffrance dans nos Églises ? Si je n'ai sans doute pas répondu ici à la question posée en introduction, je pense avoir montré combien la plainte, comme expérience anthropologique, a sa place dans la vie spirituelle des individu-e-s et des communautés.

La lecture des psaumes de supplications, et singulièrement du psaume 6 nous propose, comme j'en faisais l'hypothèse, quelques lignes directrices pour accompagner la plainte, quelques indices d'une façon juste de se tenir à côté du précipice où sont tombées les personnes en dépression, et spécifiquement les femmes. En guise de conclusion, je voudrais simplement lister ici quelques-uns de ces éléments.

Trop souvent encore, la plainte est vécue comme irrecevable par Dieu. Il faut pourtant revaloriser l'image de la personne qui ose porter sa plainte devant Dieu, notamment en montrant combien les psaumes nous présentent cela comme un chemin de confiance et de foi, qui est aussi un chemin de délivrance et de restauration de l'intégrité individuelle et sociale. Rendre sa place à la plainte, c'est rendre sa place à la prière. Il importe donc de redonner une place à la plainte, notamment une place cultuelle, comme le suggèrent des auteurs aussi différents que Paul Ricoeur et Lytta Basset. Une piste à explorer à cet égard est peut-être celle des cultes « pour personnes fatiguées et chargées »¹ qui existent par exemple en Suisse.

Plus spécifiquement, face à la dépression², il faut questionner notre rapport à la culpabilité. J'espère avoir suffisamment clairement montré en quoi le psaume 6 peut être lu comme un exemple de restauration de la capacité de ne pas « se sentir coupable de tout », et de rejeter loin de soi les voix de la culpabilité malsaine.

Comme nous sommes mal à l'aise avec la plainte, nous sommes mal à l'aise avec la notion d'ennemi. L'exégèse montre cependant que l'ennemi, dans le psaume, est une figure du mal, de ce qui entrave la vie des personnes, qui détruit leur intégrité, leur force vitale, et atteint le tissu social,... Une lecture féministe de cette question, mettant en évidence les aspects destructeurs des rapports de genre, comme rapports sociaux de sexes qui sont des rapports de pouvoir inégaux, discriminants, injustes, permet de réfléchir davantage à la question de l'ennemi. Il faut oser le dire : l'égalité entre hommes et femmes est loin d'être atteinte, et dès lors, pour toutes et tous, croyant-e-s ou pas, une des figures du mal reste le poids du patriarcat.

La prière du psaume nous donne des indications précieuses, par sa structure, sur la manière dont nous pouvons aborder le mal : oser prendre le temps de la plainte et de la supplication, ne pas gommer ces étapes nécessaires du chemin de guérison, et surtout puiser notre assurance dans la prière.

Espoir et confiance sont nos maîtres mots. Espoir et confiance que, comme Hannah se redressant hors de ses larmes, toute femme, toute personne, peut se redresser. Espoir et confiance que nous ne serons pas abandonné-e-s, que toujours Dieu écoute, Dieu entend, et qu'il y a, toujours, un *stimmungsumschwung*.

C'est notamment dans la recherche du sens du *stimmungsumschwung* que la lecture féministe peut montrer à la fois toute sa force et toutes ses limites. Que s'est-il passé pour l'orante qui lui permette de voir ses ennemis, c'est-à-dire de voir de la culpabilité, du mal, hors d'elle-même, après avoir commencé la supplication dans la position de la (seule) coupable, qu'est-ce qui l'a rendue, enfin, et soudain, capable et de prendre conscience du mal qui lui est fait par ce que peuvent représenter « les malfaisants » et de se redresser pour dire non à ces puissances de mort ? Il n'est pas interdit de penser que parfois, dans la certitude que « Dieu entend » la personne entend une réponse, intime. Mon travail du psaume, travail en profondeur, m'a amenée, dans la réécriture poétique, à formuler explicitement un tel oracle. Il s'est, en quelque sorte, imposé à moi. Sans doute, pour chacune, le cheminement approfondi avec le psaume 6, que ce soit dans la prière, dans le travail d'exégèse, dans la lecture communautaire, ou dans une combinaison de ces divers moyens, pourrait faire jaillir une même évidence que non seulement, Dieu a entendu, mais que Dieu a parlé. Dieu parle.

Mais que Dieu parle ne nous appartient pas. Ainsi, aussi fort que nous désirions aider Léa et les autres, la dynamique propre au psaume nous rappelle à l'humilité. Que le *stimmungsumschwung* ait lieu, que tout change, cela ne nous appartient pas. C'est, comme la foi, quelque chose que nous ne pouvons ni donner, ni communiquer, ni provoquer. Nous pouvons seulement tenter de faire notre part pour qu'il advienne.

C'est là que vient se déployer la Grâce, et c'est pour cela que nous entrons dans la louange : parce que le mot de la fin ne nous appartient pas.

1- Mt 11, 28.

2- Ainsi qu'aux problèmes connexes (*burn out*, états dépressifs, troubles bipolaires).

BIBLIOGRAPHIE

Outils et traductions

- Biblia Hebraica Stuttgartensia.
- REYMOND, Philippe, *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*, Paris, Le Cerf-Société biblique française, 2003.
- RÖMER, Thomas et MACCHI, Jean-Daniel, *Guide de la Bible hébraïque, La critique textuelle dans la Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Genève, Labor et Fides, 1994.
- Logiciel Bibleworks 6.0.
- En ligne : *La référence biblique*. Outil de comparaison de différentes traductions françaises de la Bible. [En ligne] <<http://djep.hd.free.fr/LaReferenceBiblique/Sommaire.asp>> (Consulté le 5 mai 2014).
- Nouvelle Bible Second, Édition d'étude.
- CALAME, Patrick, et LALOU, Frank, *Les psaumes, traduits et présentés*, Paris, Albin Michel, Spiritualités vivantes, 2009.
- MICHAUX, José-Willibald, *Traductions. Résonances*, Maredsous, Éditions de Maredsous, 2011.

Ouvrages généraux et littérature spécifique

- ALTER, Robert, *L'art de la poésie biblique*, Bruxelles, éd. Lessius, coll. Le livre et le rouleau, 2003.
- AUFFRET, Pierre, *La sagesse a bâti sa maison*, Fribourg/Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, coll. « OBO 493 », 1982, chapitre VI : « Essai sur la structure littéraire du psaume 6 », pp. 183-194 et « Note complémentaire sur la structure littéraire du Psaume 6 » *Biblische Notizen* 42, 1988, pp. 7-13.
- AUFFRET, Pierre, « Il a entendu, YHWH. Étude structurale du psaume 6 », in *E.T.R.*, 2007/4 (Tome 82), pp. 595-602.
- AUGUSTIN, *Les Commentaires des Psaumes. Enarrationes in psalmos*, Ps 1-16, DULAËY, M., BOCHET, I., BOUTON-TOUBOULIC, A.-I., HOMBERT, P.M., REBILLARD, E. (eds.), Thurnout, Brepols, 2009.
- AUWERS, Jean-Marie, et coll, *Psaumes de la Bible, psaumes d'aujourd'hui*, Paris, Cerf, 2011.
- BAIL, Ulrike, *Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung*

Tamars, Gütersloh, 1998. [En ligne] <http://www.ulrike-bail.de/Ulrike_Bail/Veroeffentlichungen_files/UlrikeBailGegen%20das%20Schweigenklagen.pdf> (Consulté le 2 mai 2014).

- BAIL, Ulrike, « 'O God, Hear my Prayer' : Psalm 55 and Violence against Women » in : *Wisdom and Psalms. The Feminist Companion to the Bible 2*, eds. Athalya Brenner and Carole Fontain, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, pp. 242-263.
- BAIL, Ulrike, « The Breath After the Comma, Psalm 55 and Violence against Women », *Journal of Religion and Abuse 3* (1999), pp. 5-18.
- BAIL, Ulrike, « The psalms », in SCHOTTROFF Luise (Sous la dir. de), *Feminist Biblical Interpretation : A Compendium of Critical Commentary on the Bible and related littérature*, 2012.
- BAILEY, Randall C., KIRK-DUGGAN, Cheryl, MASENYA, Madipoane (ngwan'a Mphahlele), SADLER, Rodney S. Jr, « African and African diasporan hermeneutics. Reading the Hebrew Bible as journey, exile and life through my/our place », in : *The Africana Bible. Reading Israel's Scriptures from Africa and the African Diapora*, ed. Hugh R. Page, Minneapolis, Fortress Press, 2010, pp. 19-24.
- BALDERMANN, Ingo, « Les enfants se découvrent eux-mêmes dans les Psaumes. Des interrogations d'enfants qui posent toutes les questions », in : *Revue Lumen Vitae*, Vol. LVI, n° 3 (2001), pp. 245-254.
- BAUKS, Michaela et NIHAN, Christophe (éd.), *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament*, Genève, MdB, Genève, Labor et Fides, 2008.
- BEAUCAMP, Evode, *Le Psautier*, Paris, J. Gabalda, 1976.
- BEAUCHAMP, Paul, *Psaumes nuit et jour*, Paris, Seuil, 1980.
- BECHTEL, Lyn M., « Shame as a Sanction of Social Control in Biblical Israel : Judicial, Political, and Social Shaming », in : *Journal for the Study of the Old Testament*, February 1991, 16: 47-76.
- BEGRICH, Joachim, « Das priesterliche Heilsorakel », in : *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Volume 52, Issue 1, November 2009, pp. 81-92.
- BONHOEFFER, Dietrich, *Bible, ma prière. Introduction au livre des Psaumes*. ["Das Gebetbuch der Bibel". Traduit par Henri Rochais]. Présentation de Georges Hourdin. [Aperçu sur la vie et l'œuvre de Dietrich Bonhoeffer, par Eberhard Bethge]. Paris, Desclée de Brouwer, 1968.
- BOURDIEU, Pierre, *La Domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.
- BRENNER, Athalya, « On reading the Bible as a feminist woman : Introduction to the series », in : *The Song of Songs*, éd. idem, Feminist Companion First Series, Sheffield, Academic press, 1993, pp. 11-27.
- BRENNER, Athalya, VAN DIJK-HEMMES, Fokkelien, *On Gendering Texts : Female and Male Voices in the Hebrew Bible*, Biblical Interpretation Series, Volume I, Leiden/New York/Köln, E. J. Brill, 1993.
- *Catéchisme de l'église catholique*, Mame-Librairie éditrice Vaticane, pour l'exploitation en France de la traduction française, 1992.
- CHARLIER, Sophie, « L'analyse de l'empowerment des femmes qui participent à une organisation de commerce équitable. Une proposition méthodologique », in : C. AUROI & I. YEPEZ (dir.), *Économie solidaire et commerce équitable. Acteurs et actrices d'Europe et d'Amérique latine*, Genève, Louvain-la-Neuve, UCL, Presses Universitaires de Louvain/IUED, 2006, pp. 87-109.
- CHARLIER, Sophie, *Genre et empowerment = empoderamiento = empouvoirement*, illustrations par Clarice, Coll. Les essentiels du genre n°10, Bruxelles, éd. Le monde selon les femmes, 2009.

- CHOURAQUI, André (La Bible traduite et présentée par André --), *Louanges*, Paris, Desclée de Brouwer, 1976.
- CHRISTENSON, Randall M., « Parallels between depression and lament », in : *Journal of Pastoral Care & Counseling*, 61, no 4, Wint 2007, pp. 299-308.
- COLL., « Mélancolie, paresse, déprime », *Chronique féministe*, n°43, avril-mai 1992, Université des Femmes.
- DELMAIRE, Danielle, HAINGUE, Marie-Aurore, MARTINI, Cécile, VERMEYLEN, Jacques, VILBAS, Jean (éd.), *Psaumes. Chants de l'humanité*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2010.
- DUBE, Musa, « Divining Ruth for International Relationships », in : *Other ways of reading : African women and the Bible*, (ed. id), Atlanta-Genève, Society of Biblical Literature, 2001, 179-191.
- ERBELE KÜSTER, Dorothea, « Le Psaume 57 comme Prière : L'apport de l'esthétique de la réception à l'exégèse biblique », in : *RSR* 4/77, 2003, pp. 497-511.
- ETXEBARRIA, I., ORTIZ, M. J., CONEJERO, S., PASCUAL, A. « Intensity of habitual guilt in men and women : Differences in interpersonal sensitivity and the tendency towards anxious-aggressive guilt », *Spanish Journal of Psychology*, 2009 ; 12 (2), pp. 540-554.
- GENRE, Ermanno, *La relation d'aide. Une pratique communautaire*, Genève, Labor et Fides, 1997.
- GENRE, Ermanno, *Le culte chrétien*, Genève, Labor et Fides, 2008.
- GIRARD, Marc, *Les psaumes. Analyse structurelle et interprétation*, Volume 1 : 1-50, Recherches, Nouvelle série-2, Montréal-Paris, Bellarmin-Cerf, 1984.
- GIRARD, Marc, *Les psaumes redécouverts : de la structure au sens*, Volume 1, Montréal-Paris, Bellarmin-Les Éditions Fides, 1996.
- GOLDINGAY, John, *Psalms, Vol. 1: Psalms 1-4, Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms*, Baker Book House, 2006.
- JANOWSKI, Bernd, *Dialogues conflictuels avec Dieu. Une anthropologie des Psaumes*, Genève, MdB, Labor et Fides, 2008.
- LACOCQUE, André, « Mon Dieu, Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? », in : id./ Paul Ricœur, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998, pp. 247-278.
- LE MONDE SELON LES FEMMES asbl, « Concepts de base », illustrations par Clarice, coll. *Les essentiels du genre*, n°1, Bruxelles, éd. Le monde selon les femmes, 2007.
- LUTHER, Martin, *Études sur les psaumes (Operationes in psalmos)*. Œuvres Tome XVIII, Genève, Labor et Fides, 2001.
- MAILLOT, Alphonse, et LELIÈVRE, André. *Les Psaumes : Trad., Notes et Commentaires*, (Volume 1), 2^e éd. entièrement rev. et mise à jour, Genève, Labor et Fides, 1972.
- MANNATI, M., « Les Psaumes. Introduction générale, psaumes 1 à 31 », *Les Cahiers de la Pierre-Qui-Virre*, n°26, Paris, Desclée de Brouwer, 1966.
- MARGUERAT, Daniel, BOURQUIN, Yvan, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*, Paris-Genève, Cerf et Labor et Fides, 1997.
- MARTILLA, Marko, *Collective Reinterpretation in the Psalms. A Study of the Redaction History of the Psalter*, Mohr Siebeck, Forschungen Zum Alten Testament II 13, 2006.
- MASENYA, Madipoane (ngwan'a Mphahlele), « Women, Africana Reality, and the Bible », in : *The Africana Bible. Reading Israel's Scriptures from Africa and the African Diaspora*, ed. Hugh R. Page, Minneapolis, Fortress Press, 2010, 33-38.

- MILLER, Patrick, « Trouble and woe : interpreting the biblical laments », in : *Interpretation*, 37, no 1, Ja 1983, pp. 32-45.
- MONLOUBOU, Louis, *L'imaginaire des psalmistes. Psaumes et symboles*, Paris, Cerf, coll. Lectio Divina, n° 101, 1980.
- NOUIS, Antoine, *La lecture intrigante. La Bible appliquée à vingt situations de vie*, Genève, Labor et Fides, 2012.
- PARMENTIER, Elisabeth, « L'Écriture vive. Interprétations chrétiennes de la Bible », *Le Monde de la Bible*, n°50, Genève, Labor et Fides, 2004.
- PERSOZ, Henri, *Impensable résurrection*, Paris, Passiflores, 2012.
- RICŒUR, Paul, « La plainte comme prière », in : André LACOCQUE/Paul RICŒUR, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998, pp. 279-304.
- RINGE, Sharon H., « When women interpret the Bible », in : Jacqueline E. LAPSLEY, Sharon H. RINGE, Carol A. NEWSOM, *Women's Bible Commentary*, Third Edition Revised and Updated, Westminster, Westminster John Knox Press, 2012.
- RÖMER, Thomas, MACCHI, Jean-Daniel, NIHAN, Christophe (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, MdB, Labor et Fides, 2004.
- RÖMER, Thomas, *Psaumes interdits. Du silence à la violence de Dieu*, Poliez-le-Grand (Suisse), Éditions du Moulin, 2007.
- RÖMER, Thomas, « Comment gérer la mort. Les réponses de la Bible hébraïque », in : J.-N. Pérès (éd.), *Pratiques autour de la mort, enjeux œcuméniques* (Théologie à l'Université 24), Paris, Desclée de Brouwer, 2012, pp. 63-80.
- ROSE, Martin, « Une herméneutique de l'Ancien Testament. Comprendre - se comprendre - faire comprendre », *Le monde de la Bible*, n°46, Genève, Labor et Fides, 2003.
- SERENI, Carole, SERENI, Daniel, *On ne soigne pas les femmes comme les hommes*, Paris, Odile Jacob, 2002.
- SCHÜSSLER FIORENTIN, Elisabeth, *Bread Not Stone. The Challenge of feminist biblical interpretation*, Boston, Beacon Press, 1984.
- TERRIEN, Samuel, *The Psalms : Strophic Structure and Theological Commentary*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003.
- THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur les psaumes*. Traduit du latin par Jean-Eric Stroobant de Saint-Eloy, préface Mark D. Jordan, Paris, Cerf, 1996.
- WAAIJMAN, Kees, *Psalmen bij ziekte en genezing*, Kampen, Kok, 1981.
- WEBER, Beat, « Le caractère poétique des psaumes et son incidence sur leur interprétation. Quelques considérations sur une approche littéraire des psaumes », in : *RevSR* 77, 2003, pp. 481- 496.
- WÉNIN, André, *Le Livre des Louanges. Entrer Dans Les Psaumes*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2001.
- WESTERMAN, Claus, *Der Psalter*, Stuttgart, Calwer Verslag, 1967.
- WESTERMAN, Claus, *Théologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2002.
- ZEILINGER, Irène, *Non c'est non. Petit manuel d'autodéfense à l'usage de toutes les femmes qui en ont marre de se faire emmerder sans rien dire*, Paris, éd. Zones, 2008.

Ressources en ligne et sitographie

- Institut National de Prévention et d'Éducation à la Santé. *Info-dépression.fr*. [En ligne] <<http://www.info-depression.fr>>. (Consulté le 30 avril 2014).
- BAIL, Ulrike, *Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars*, Gütersloh, 1998. [En ligne] http://www.ulrike-bail.de/Ulrike_Bail/Veroeffentlichungen_files/UlrikeBailGegen%20das%20Schweigenklagen.pdf. (Consulté le 2 mai 2014).
- BASSET, Lytta, *Guérir en Église. Un temps liturgique pour la plainte*, non daté. [En ligne] <http://www.experience-theologie.ch/fileadmin/user_upload/resources/Lytta_Basset-Guerir_en_Eglise.pdf>. (Consulté le 2 mai 2014).
- *Bibel in gerechter sprache*, [En ligne] <<http://www.bibel-in-gerechter-sprache.de>>. (Consulté le 2 mai 2014).
- OMS, *La définition de la santé de l'OMS*. [En ligne] <<http://www.who.int/about/definition/fr/print.html>>. (Consulté le 3 mai 2014).
- *Les femmes et la santé : la réalité d'aujourd'hui, le programme de demain*, OMS, 2009. [En ligne] <www.who.int/gender/documents/9789241563857/fr/>. (Consulté le 3 mai 2014).
- MULÉ, Christina M., *Why Women Are More Susceptible to Depression : An Explanation for Gender Differences*. [En ligne] <<http://www.personalityresearch.org/papers/mule.html>>. (Consulté le 3 mai 2014).
- SCHWACH, Jean, *Le document préparatoire UEPAL laisse une insatisfaction en moi*, billet publié sur internet le 11 février 2014. [En ligne] <<https://www.facebook.com/notes/uepal-en-d%C3%A9bat-b%C3%A9n%C3%A9diction-de-couples-mari%C3%A9s-de-m%C3%Aame-sexe/le-document-pr%C3%A9paratoire-uepal-laisse-une-insatisfaction-en-moi-de-jean-schwach/588889204531149>>. (Consulté le 30 avril 2014).
- The Star, *How 96% of women feel ashamed at least once a day*. [En ligne] <<http://www.the-star.co.ke/news/article-76594/how-96-women-feel-ashamed-least-once-day>>. (Consulté le 2 mai 2014).

ANNEXE

Notes sur le titre du psaume (verset 1)

Le psaume est un chant, *chir* ou *mizmor*, et cela se marque dans les versets introductifs : le psaume 6 est un *mizmor*. Certains psaumes, comme celui-ci, comportent en outre dans leur verset introductif des indications d'accompagnement musical : un instrument est précisé, ou un mode ou accord, ou encore parfois sur quelle autre mélodie, supposée connue du chantre, il convient de chanter le texte. Nombre d'exégètes s'accordent pour dire que l'indication *shemini* désigne probablement un instrument lié à une particularité modale (octave). La TOB, par exemple, traduit par « instrument à huit cordes ». E. de Putter propose ainsi une nomenclature des différents instruments mentionnés dans les psaumes : *githith* (psaumes 81 et 84), *'edouth* (psaumes 60 et 80), *shoushan* (psaumes 45, 60, 69 et 80) et *shemini* (psaumes 6 et 12)¹.

Toutefois, on pourrait penser qu'on a ici et une indication d'instrument (instruments à cordes) et une indication modale (la huitième serait « jouer à l'octave »). Il faudrait creuser plus avant la question en nous confrontant aux découvertes archéologiques et à une étude musicographique pour vérifier quelle indication est la plus pertinente dans le contexte de l'époque : soit le *shemini* désigne l'instrument (à huit cordes), soit la manière de jouer (« sur la huitième »). Certaines traductions résolvent la question en ne tranchant pas, et en gardant le terme hébreu².

Mentionnons aussi une autre hypothèse exégétique, signalée par Maillot et Lelièvre : « il pourrait s'agir de la désignation d'un temps liturgique : Psaume pour le 8^e jour, ou le 8^e mois »³. Cela n'est selon nous pas concordant avec l'usage en 1Chr 15,21. Maillot et Lelièvre se réfèrent à 1Rois 12, 32, où on est bien dans un contexte liturgique, mais sans indications musicales, et où on a affaire à *הַשְּׁמִינִי* et non à *עַל־הַשְּׁמִינִי*. Cette lecture du « huitième » comme une indication relative au temps liturgique est toutefois traditionnelle : on la trouve chez Thomas d'Aquin, qui relie « l'octave » à la fête des Tentes (Lv 23,36), célébrée pendant sept jours et un huitième, le plus sacré, dédié au culte et au service des pauvres. Thomas d'Aquin, dans son Commentaire, considère la signification cachée du chiffre 8 (qui désignerait la Résurrection)⁴. Nous laissons de côté les lectures allégoriques de ce type, y compris celles de la tradition juive.

Luther suivait ceux qui « d'un point de vue philologique ou historique »⁵ parlaient de cithare ou instrument à huit cordes. Et citons pour le plaisir le commentaire de Calvin, qui ne veut pas se prononcer trop avant sur l'octave, dont il ne sait pas « s'il serait convenable de dire si c'était une harpe à huit corde », et ajoute : « Combien qu'en une chose obscure et de petite importance, je laisse un chacun conjecturer en sa liberté ». Voilà qui nous incite sagement à ne pas trop nous inquiéter, finalement, de la traduction de ce terme !

1- E. DE PUTTER, *La musique dans les psaumes*, p. 201.

2- Darby, notamment, qui est souvent le plus littéral possible. Indiquant en note « huitième » et signalant l'hypothèse de l'octave.

3- A. MAILLOT et A. LELIÈVRE, *Les Psaumes. Commentaire. 1^{re} partie*, p. 47.

4- Thomas D'AQUIN, *Commentaire sur les psaumes*, op. cit., p. 80.

5- Martin LUTHER, *Études sur les psaumes*, op. cit., p. 177.

[illegible]

[illegible]

Notes personnelles

This image shows a single sheet of white paper with horizontal ruling lines. The lines are evenly spaced and run across the width of the page. There are no margins, text, or other markings on the paper.