

Le Cantique d'Anne : un dossier à rouvrir

1^{re} partie

par Christophe Desplanque

Maître en théologie

Introduction

On trouve en 1 S 2.1-10 un hymne de louange d'une rare beauté : l'auteur, avec beaucoup de talent, a su mettre les ressources multiples de la poésie hébraïque au service de la louange et de l'exaltation de YHWH. Plus précisément, le Cantique d'Anne (nous abrègerons désormais, en «C.A.») établit un lien profond entre la souveraineté de YHWH sur l'histoire et le cosmos et la miséricorde qu'il exerce en faveur des faibles et des opprimés. Cette théologie n'est pas sans rapport avec le cadre événementiel dans lequel s'inscrit le C.A. : Anne, la stérile, la méprisée, met au monde l'enfant inespéré, Samuel, fait capital dans l'histoire d'Israël puisque c'est par l'intermédiaire de ce dernier que sera instituée la monarchie.

Curieusement, ces aspects littéraires, historiques et théologiques ne tiennent qu'une place restreinte dans la bibliographie des études et exégèses de 1 S 2.1-10. Cela est aisément explicable :

Tout d'abord, le texte, difficile, semble avoir souffert de nombreuses fautes de transmission. C'est d'ailleurs une caractéristique du texte Masorétique (TM) de Samuel dans son ensemble (1). Aussi, comme le remarque J.T. Willis (2), la plupart des études consacrées au C.A. se sont limitées à cette – nécessaire – critique textuelle.

La deuxième raison est qu'un consensus presque unanime est réalisé quant à l'origine et à la date de l'hymne : il s'agit d'un psaume d'actions de grâces, d'époque royale, «un produit parmi d'autres de la lyrique du

(1) Pour une approche générale de la question, voir P. Kyle MacCarter, *1 Samuel*, The Anchor Bible, New York 1980, pp. 5-11.

(2) J.T. Willis, «The Song of Hannah and Psalm 113», *CBQ* 35, 1973, p. 139.

premier temple» (3), émanant sans doute du cercle des prêtres sadoci-des de Jérusalem. C'est la mention, au v. 10 du roi, «oint de YHWH», qui empêche la quasi-totalité des critiques de dater le C.A. de l'époque pré-monarchique. Il aurait été inséré dans le récit de l'enfance de Samuel à Silo (1 S 1-3) à une époque relativement tardive, et mis dans la bouche d'Anne en raison de la mention, au v. 5b, de la stérile qui devient féconde (4). Le débat critique est donc considéré comme clos (5), si tant est qu'il y en ait eu un (6).

Avant d'identifier le C.A. à un psaume d'époque royale, il convient toutefois de le soumettre à une *étude d'ensemble* et de juger si, à la lumière de ce que nous savons sur l'hymnologie de l'Ancien Testament (7), il peut ou non remonter à la période pré-monarchique. Mais auparavant, nous évoquerons un problème de critique textuelle concernant les versets qui précèdent et suivent immédiatement le cantique (1 S 1.28 et 2.11).

L'insertion de l'hymne dans le récit (8)

La grande majorité des critiques pense déceler une hésitation, dans les versions anciennes, sur le point d'attache précis du C.A. dans la trame narrative, ce qui indiquerait que ce dernier est un ajout rédactionnel (9).

(3) Ph. de Robert, *La formation de 1 Samuel 1-7*, thèse d'état, Strasbourg 1980, vol. I, pp. 61-65. Quelques-uns ont été jusqu'à dater l'hymne de l'Exil (P. Haupt, «The Prototype of the Magnificat», *ZDMG* 58,1904, pp. 617-632), ou même du second Temple! R. Tournay, «Le Cantique d'Anne. 1 Samuel 2.1-10», in *Mélanges D. Barthélémy*, Orb. Bibl. Orient., 1981, pp. 554-574.

(4) Cf. A.R. Johnson, *The Cultic Prophet and Israel's Psalmody*, Cardiff 1979, p. 323.

(5) A tel point que l'*Introduction Critique à l'Ancien Testament* (Intr. à la Bible, II), Paris 1973, p. 282, ne consacre que deux lignes au C.A.!

(6) Très rares en effet ont été les exégètes qui ont soutenu que le cantique pouvait remonter à l'époque pré-monarchique; on peut citer G. Bressan, «Il Cantico di Anna (1 S 2.1.10)», *Bibl.* 32,1951, pp. 503-541; 33,1952, pp. 67-89, mais sa démarche laisse souvent apparaître des présupposés dogmatiques; et K.A. Leimbach, *Die Bücher Samuel*, A.T. Bonn III,1, 1936, p. 25. Ce dernier ne donne aucun argument.

(7) Des auteurs comme W.F. Albright, et à sa suite F.M. Cross et D.N. Freedman, ont dégagé un certain nombre de critères de datation pour les pièces poétiques anciennes de l'A.T.: l'orthographe, les procédés stylistiques, les rapports avec la littérature ougaritique, l'emploi des noms et attributs divins, etc. sont les objets d'une recherche qui ne va pas sans rappeler, *mutatis mutandis*, les méthodes archéologiques. Voir le titre suggestif d'un article de D.N. Freedman: «Pottery, Poetry and Prophecy: an Essay on Biblical Poetry», *JBL* 96,1977, pp. 5-26.

(8) Le lecteur voudra bien excuser la technicité un peu sèche de ce paragraphe!

(9) L'idée est ancienne. Cf. P. Dhorme, *Les livres de Samuel*, Paris 1910, p. 24n, et H. St J. Thackeray, «The Song of Hannah and other Lessons for the Jewish New Year's Day», *JTS* 16,1914-1915, p. 183.

En effet, une expression se retrouve en 1.28 dans le TM et en 2.11 dans le grec (les LXX), avec cependant – il faut le noter – une petite différence :

TM, 1.28: *wayš'tahū šam la YHWH* (et ils se prosternèrent là devant YHWH).

LXX, 2.11: *kai katelipen auton ekei enôpion kuriou* (et elle le laissa là devant le Seigneur). La recension Lucianique des LXX (LXX^l) comporte le pluriel (*katelipon*): (Anne et Elqana) le laissèrent...

P.M. Bogaert (10) admet que «l'identité n'est pas rigoureuse». En effet, *šahāh*, «se prosterner», n'a rien à voir avec *katelipeîn*, «laisser, abandonner». Mais il s'agirait de deux variantes de la même leçon, que l'on trouve curieusement juxtaposées dans LXXXL, en 2.11: *kai katelipon enôpion kuriou ekei kai prosekunēsan tōi kuriōi* (ils le laissèrent là devant le Seigneur et se prosternèrent devant le Seigneur). Selon Bogaert, qui voit là une juxtaposition, une «confluence» des deux variantes, la *vorlage* du grec (c'est-à-dire le texte hébraïque dont disposait le traducteur des LXX) comportait *yš'tahū* en 2.11, après le C.A., contrairement au TM, ce qui appuie l'hypothèse d'une place mal assurée de l'hymne dans le récit.

Mais comment un verbe signifiant «se prosterner» aurait-il pu être traduit «ils le laissèrent»? Un fragment du livre de Samuel découvert à Qumrân, 4 Q Sam^a (11), manuscrit qui contient, entre autres, des fragments déchiffrables de 1 S 1.28-2.6, permet de résoudre le problème de façon plus sûre que par l'hypothèse des variantes. Frg. 1, Col. ii, lig. 4 (= 1 S 1.28b): *..wtz(b) hw šm wš'th* (w lyhwh...) (12). Si nous adoptons la reconstruction de Cross, il faut donc lire: «(et elle) le (laissa) là et elle se prosterna (devant le Seigneur).» En effet, les deux lettres *hw* placées avant *šm* ne peuvent être que le suffixe de la 3^e personne du singulier, rendu par *auton* dans le grec. Plusieurs remarques s'imposent:

– 4 Q Sam^a appuie le féminin singulier des formes verbales du texte grec, contre la 3^e p. pluriel de *yš'tahū* attestée par le TM. Anne est le sujet unique, ce qui rend inutile l'ajout explicatif du TM en 2.1 («Anne pria et dit»), ainsi que la mention d'Elqana en 2.11, tous deux absents du grec.

– Tout comme le grec, 4 Q Sam^a rapporte l'adverbe démonstratif *šam*, «là», au verbe signifiant «laisser, abandonner», ce qui procure un sens

(10) «Pour une Phénoménologie de l'appropriation de la prière. Le Cantique d'Anne dans le premier livre de Samuel, dans les *Antiquités Bibliques* et dans le Nouveau Testament», in *L'expérience de la prière dans les grandes Religions*, coll. Homo Religiosus 5, Louvain 1980, p. 249.

(11) Le fragment 1 de 4 Q Sam^a, celui qui nous intéresse, a été publié il y a vingt ans, provisoirement (!), par F. M. Cross, «A New Qumrân Biblical Fragment Related to the Original Hebrew Underlying the LXX», *BASOR* 132, 1953, pp. 20-26.

(12) La transcription est de Cross, *art. cit.*, p. 20.

plus satisfaisant que l'expression bizarre «ils se prosternèrent là» du TM en 1.28.

– Enfin, *last but not least*, 4 Q Sam^a atteste la présence de *deux verbes* et non d'un seul en 1.28 (de même, moins nettement il est vrai, que le TM, puisque ce dernier a conservé *šām* qui se rapportait originalement au verbe qu'il a perdu). La leçon de LXX^u en 2.11 n'est donc pas le cumul de deux variantes, mais la conservation de la leçon «longue» qui a toutes les chances d'être originale. Les leçons du TM en 1.28b et celle du grec (LXX^{A,B}) en 2.11 remontent donc à des séquences *distinctes* dans le substrat original. Ce ne sont pas des *variantes* de la même leçon.

Il reste à expliquer que l'équivalent hébreu de *katelipen* ait disparu du TM en 1.28, que LXX^B ait omis *prosekunēsen*, la traduction de *tiš'tahū*, et que *katelipen* ait été transposé en 2.11 par toutes les versions grecques. Nous examinerons ces problèmes dans l'ordre où nous les avons énoncés :

a) G. Bressan faisant déjà remarquer que le pendant hébraïque de *katelipon* pouvait être *ways'm'hū* (en l'occurrence, *watis'm'hū* puisque Anne est le sujet), du verbe *sūm* (traduit par *kataleipein* en Es 66.19) (13). *tiš'm'hū* étant très proche graphiquement de *tiš'tahū*, une faute d'haplographie a fait tomber le premier du TM et le second de la *Vorlage* des LXX.

b) En ce qui concerne le texte grec, la seule mention de la séparation d'Anne et de Samuel ne se justifiait plus *avant* l'hymne (14), puisque celui-ci était censé être chanté au sanctuaire. Aussi la notice de 1.28b a-t-elle été déplacée en 2.11.

Dernière énigme, celle que nous pose la recension Lucianique des LXX (LXX^u). La leçon originale est entièrement préservée en 2.11, mais elle est déjà présente sous la forme tronquée du TM, en 1.28! Bogaert n'explique rien en parlant de «double confluence» (15). En fait, cette répétition bizarre est une parfaite illustration de la théorie des trois substrats présents dans la recension Lucianique du livre des «Règles» (Samuel + Rois) (16):

– La strate *égyptienne* (la plus ancienne) est attestée par la présence de *katelipon* en 2.11. On trouve ce verbe (au singulier) dans les autres manuscrits des LXX.

13. G. Bressan, *art. cit.* (cf. n. 6), *Bibl.* 33/1952, p. 80. Le choix d'une autre racine par Cross, *ʿzb^h*, signifiant aussi «abandonner», est purement conjectural.

(14) A la différence de la mention *conjointe* de la séparation *et* de l'adoration, exprimée par le prosternement et le cantique qui suit.

(15) Bogaert, *art. cit.*, p. 249.

(16) F.M. Cross, «The History of the Biblical Text in the Light of the Discoveries in The Judaean Desert» *HTR* 57/1964, pp. 281-299. Cf. aussi Kyle McCarter, *op. cit.*, p. 7.

– Le substrat proto-lucianique, de souche *palestinienne* et d'époque intermédiaire, se décèle dans le parallélisme presque parfait de 1.28b dans 4 Q Sam^a et de 2.11 dans LXX¹. Seule diffère la place de *enôpion kuriou lyhwh* (devant le Seigneur).

– Enfin, la couche la plus récente (vers 300 ap. J.C.), fruit d'une harmonisation du texte, par Lucien, avec la tradition massorétique, est très aisément repérable dans la restitution exacte du TM en 1.28.

Au vu de l'apport précieux de 4 Q Sam^a, la reconstruction que nous proposons prend mieux en compte les divergences de l'hébreu et de ses témoins grecs que la solution traditionnelle de «l'ajout rédactionnel». L'argument textuel en faveur d'une insertion tardive du C.A. en 1 S 2 nous semble donc plus que fragile.

Le texte

Dans la traduction que nous proposons ci-dessous apparaissent quelques divergences par rapport au TM. Nous n'avons toutefois corrigé ce dernier, à l'aide des témoins grecs, latins et de 4 Q Sam^a, que lorsque la grammaire, le sens, le rythme ou l'harmonie structurelle l'exigeaient (17).

- v. 1 *Mon cœur exulte avec YHWH*
Ma corne monte avec YHWH (18)
Bouche ouverte (19) sur mes ennemis
Je me réjouis de ta victoire (20)
- v. 2 *Car (21) nul n'est saint comme YHWH*
Pas de juste comme notre Dieu

(17) Dans bien des cas, 4 Q Sam^a s'accorde avec les LXX (LXX¹) en particulier) contre le TM. E. CH. Ulrich l'a montré par une étude approfondie, *The Qumrân Text of Samuel and Josephus*, Harvard Semitic Monographs 19, 1978. Par contre, la tradition Massorétique est bien plus «conservatrice» que les traditions Égyptienne et Palestinienne dont sont issus les LXX. et 4 Q Sam^a. Les témoins grecs en particulier ont parfois tendance à gloser; ainsi, on y trouve, au v. 10 de notre Cantique, l'insertion de Jr 9,22-23. Ce texte a été ajouté au C.A. sur la seule base d'une proximité de vocabulaire!

(18) Ma corne: ma force, ma puissance (cf. infra, p. 38). L'expression se retrouve dans le dernier distique, à ce sens «écho» au premier, ce qui laisse déjà prévoir une disposition concentrique des strophes et des thèmes autour d'un «axe de symétrie» qui divise le poème en deux parties: le v. 6.

(19) Les ennemis sont engloutis et comme «dévorer» par la victoire du psalmiste. Il ne s'agit donc pas ici des paroles de triomphe proférées sur les vaincus. L'expression *har^kib^bpe'*, utilisée ici, à ce sens «d'engloutissement» en Ps 81.11,35.21,25; Es 5.14. Cf. Kyle McCarter, *op. cit.*, p. 72.

(20) *y^hšā'āh*, dans un contexte guerrier, signifie autant «victoire» que «salut»: YHWH sauve en donnant la victoire, ou plutôt en étant lui-même victorieux.

(21) En suivant le grec et Qumrân, nous avons reporté ici la préposition *ky* (car, parce que...) qui ouvrirait le 4^e stique du v. 1. Le rythme s'en trouve amélioré. De plus, *ky* en 1d faus-

*Non, nul n'est (saint) sinon toi
Pas de rocher comme notre Dieu (22).*

- v. 3 *Ne répétez pas de fières paroles,
Dans votre bouche, n'ayez point d'arrogance
Car YHWH est le Dieu des Connaissances
Et c'est bien lui qui fixe les actions (23).*
- v. 4 *Les arc des puissants sont brisés
Les faibles se ceignent de force*
- v. 5 *Les repus se louent pour du pain
Les affamés sont rassasiés (24)*

sait un jeu d'assonnances très marqué dans la première strophe : chaque stique y commence par la séquence vocalique (â + a + i).

(22) Le v. 2 est l'un des plus difficiles à reconstituer. Le TM a conservé 3 des 4 stiques que nous adoptons (a,c,d), de même le grec, mais ce ne sont pas les mêmes! (a,b,c). Au stique c, l'hébreu lit : «Il n'est point (= d'autres dieux) en dehors de toi» et le grec : «il n'en est point de saint (*hagios*) en dehors de toi.» Il est possible qu'*hagios* ait été accidentellement repris du stique a, mais la nuance de sens est faible, puisque *hagios* (*qadōš*) est dans les anciens chants de l'AT un attribut du divin. Si nous adoptons une fois encore la leçon longue, d'ailleurs attestée par 4 Q Sam^a, contre la règle qui veut que la *lectio brevior* soit la meilleure, c'est parce qu'il est fort probable que la reprise des mêmes mots au début (*ky 'eyn ...k...*) au milieu, et même à la fin de ces stiques (*ke'lohēnū*) ait entraîné des fautes d'haplographie qui ont fait tomber le stique b dans le TM et d dans la *Vorlage* du grec.

(23) Le nom divin «Dieu des Connaissances», *'el de'ōt*, n'apparaît qu'ici dans tout l'A.T. On ne le retrouve que dans les écrits Qumrâniens ; La *Règle de la Communauté* (1QS) III, 15, et les *Hymnes* (1QH) XII,10 ; I,26 ; frg. 3, 12s, citent 1 S 2,3 en paraphrasant (on trouvera la traduction de ces passages dans J. Carmignac et P. Guilbert, *Les Textes de Qumrân traduits et annotés*, vol. I, Paris 1961). La teneur de ces citations est toujours la même : le *Dieu des Connaissances* a fixé (verbe, *kwn*, dont est dérivé *tkn*, en 1 S 2,3d) toutes les actions des hommes, tout ce qui est et sera. Cette traduction de *tkn* par «fixer, régler» (les actions des hommes arrogants et qui se croient autonomes) convient mieux au contexte du C.A. que la traduction habituelle par «peser». P. Sacchi, un des rares exégètes qui aient utilisé l'évidence Qumrânienne pour éclairer ce distique du C.A., remarque à bon droit qu'«Anne ne rend pas grâce à Dieu de l'avoir rétribuée mais d'avoir manifesté en elle sa puissance» («1 QS III,15 sgg e 1 S II,3» *RSO* 44/1969, p. 3). Effectivement, dans les versets suivants (4 et 5), YHWH nous est montré comme celui qui détermine et renverse tous les rapports de force de la société humaine (force et faiblesse, richesse et pauvreté, fécondité et stérilité). De plus, *tkn*, avec YHWH pour sujet, prend ce sens de «fixer, ajuster» au v. 4 du Ps 75, très proche thématiquement du C.A.

(24) Le stique 5b, *ūr*ēbhim hādēlū 'ad*, a embarrassé la plupart des versions anciennes, qui se sont contentées de gloser ou de paraphraser. En effet, si l'on retient le sens courant de *hdl*, «cesser, s'arrêter», on doit traduire littéralement «et les affamés s'arrêtent jusqu'à...» (?) Les Massorètes ont essayé de rattacher *'ad* au stique suivant : «Même la stérile enfante sept fois.» Mais cela casse le rythme et la poésie hébraïque ne pratique pas l'enjambement ! La *Bible de Jérusalem* corrige *'ad* en *'abhōd* (travail), ce qui donnerait «les affamés cessent de travailler.» Mais D.W. Thomas, «Some Observations on the Hebrew Root HDL» *VTS* 4/1957, p. 14 et Ph. J. Calderone, «HDL-II in Poetic Texts», *CBQ* 23/1961, pp. 451-455, ont rapproché *hādēlū* de la racine arabe *hdl* (devenir gros, engraisser), attestée par le sobriquet *Hadlai* en 2 Ch. 28/12. *'d* peut de son côté être le substantif signifiant «la proie, le butin», et, par dérivation, la nourriture, de même que son synonyme *tereph*, cf. *ML* 3/10, *Ps* 111,5, *Pr* 31,15. Le stique est donc à traduire «Les affamés se gavent de nourriture» ; le parallélisme antithétique avec le stique précédent est ainsi restitué. La *Vulgate* atteste du reste cette traduction (*famelici saturati sunt*), de même qu'un écho néotestamentaire du C.A., le *Magnificat* :

*La stérile enfante sept fois
La mère riche en fils se fane.*

v. 6 *YHWH est celui qui fait mourir et revivre
Qui envoie au Sheol et en fait remonter (25).*

v. 7 *YHWH dépouille et enrichit
Il abaisse. Il élève, aussi*

v. 8 *Du sol, il redresse le pauvre
Du fumier, tire le mendiant
Pour les faire asseoir avec les grands
Et posséder un trône de gloire
Car à YHWH sont les piliers de la Terre
C'est sur eux qu'il a posé le monde*

v. 9 *Les pas de ses fidèles, il les garde
Mais les méchants se perdent dans les ténèbres :
Il fait grâce à celui qui le prie
Et bénit l'année du juste (26)
Car l'homme ne vainct pas par la force
YHWH le brise, son adversaire.*

v. 10 *Le Très-Haut (27) tonnera dans les cieux
YHWH jugera les confins du monde
Il donnera force à son roi
Elèvera la corne de son Oint.*

Le genre littéraire du C.A.

Notre texte revêt la forme d'un hymne de louange. On y retrouve un schéma de composition assez fréquent (28), avec quelques modifica-

(Luc 1,53) *peinōntas eneplēsen agathōn*. «Il a rassasié de biens les affamés». Calderone montre par ailleurs que cette traduction de l'expression *hādāl 'ad* s'applique avec bonheur à Job 14,6.

(25) L'idée de la souveraineté de YHWH trouve ici son expression ultime. YHWH est le maître de la vie et de la mort, c'est-à-dire de la totalité du créé. Ce verset sert de pivot entre les vv. 1-5 et les vv. 7-10, nous verrons plus loin pourquoi et comment.

(26) Ce distique est absent du TM, mais il est attesté par le grec et 4 Q Sam^a. D.N. Freedman, «Psalm 113 and the Song of Hannah», in *Pottery, Poetry and Prophecy*, Eisenbrauns 1980, p. 260, remarque à juste titre qu'il ne se trouve dans aucun autre texte biblique et a donc toutes les chances d'être original. Kyle McCarter, *op. cit.*, p. 70, pense aussi que le TM est lacunaire sur ce passage.

(27) Il faut comprendre *'h* comme la forme abrégée de *'elyōn*. «Le Très-Haut», et non pas comme la préposition suffixée «contre eux», à cause du parallèle très net avec Ps 18,14. On restitue ainsi le parallélisme des deux noms divins, *'elyōn* et YHWH, qui marquent le début de chaque stique.

(28) Cf. *Encyclopedia Judaica*, art. «Poetry», vol. 13, col. 677s, Jérusalem 1971. Cf. les Psaumes 29, 33, 96, 98, 100, etc.

tions: L'appel à la louange est ici remplacé par un cri de louange émanant du psalmiste lui-même (vv. 1s), comme en Ex. 15. L'adresse à l'auditoire ne commence qu'au v. 3. Puis vient la motivation de la louange, la description enthousiaste de l'œuvre salvatrice de YHWH (vv. 3c-9). Enfin, la conclusion amorce un retour au thème initial, ici par le rappel de l'expression «élever la corne», en même temps qu'elle ménage un passage à un autre motif de louange (ici, la bénédiction future du roi, «Oint de YHWH»). Cp Ex 15.17,21.

Avec les allusions répétées aux ennemis du Psalmiste, qui sont aussi ceux de YHWH (vv. 1, 4, 10), on peut préciser que cette pièce fut certainement composée à l'occasion d'une victoire militaire. Elle entretient de nombreux rapports avec le genre très ancien des péans de victoire, notamment sur le plan thématique. Passons-les rapidement en revue:

– L'incomparabilité de YHWH (v. 2). C.J. Labuschagne (29) a montré que cette vieille notion (Ex 15.11-13), Dt 32.12,39, etc.) est intimement liée à celle du salut apporté par YHWH à son peuple. Elle ne constitue pas une profession de foi monothéiste au sens «théorique», absolu, mais plutôt «pratique» du terme: YHWH est jugé bien supérieur aux divinités étrangères. L'élément de comparaison est donc toujours supposé (Ps 35.10, 40.6, 71.19, Dt 33.26), parfois même énoncé clairement (Dt 32.31). Dans ses attestations les plus anciennes, il s'agit d'une profession de foi collective: YHWH fut d'abord le sauveur d'un *peuple*. Il ne faut donc pas se méprendre sur le «je» du psalmiste qui entonne l'hymne: ce «je» a une valeur collective («Pas de Rocher comme *notre* Dieu», v. 2d; cp. Ex 15.1-2). Le salut est ici l'expérience d'un groupe en lutte, en guerre, à tel point, comme nous l'avons dit plus haut, que «salut» et «victoire» peuvent se dire par le même mot. Sur ce point on peut comparer I S 2.1 à Ha 3.13, Ps 68.20. Dans les psaumes de louange individuelle, plus tardifs, la notion de salut prend des connotations plus strictement «spirituelles».

Autre thème caractéristique des anciens chants de triomphe: l'attribution à YHWH *seul* de la victoire. G. Von Rad, dans son fameux essai sur la Guerre Sainte (30), voyait là une idée centrale, fondamentale: les ennemis sont avant tout ceux de YHWH, la victoire est son œuvre; Israël vient seulement «au secours» de YHWH (Jg 5.23). C'est là un des constituants primitifs de la foi d'Israël en YHWH (31).

Enfin, nous pouvons noter, avec J.T. Willis (32), la relation établie entre la victoire de YHWH et son contrôle souverain de la création,

(29) C.J. Labuschagne, *The Incomparability of YHWH in The Old Testament*, Leiden 1966, pp. 89-99, 135ss.

(30) G. Von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, AThANT, 20, Zurich 1951. Cf. Ex 15.1.3; Nb 23.22; 24.8; Dt 32.12.27.30.36.39; Ps 29.11; 68.22.29.35s.

(31) A. de Pury, «La guerre sainte Israélite», *ETR* 1981.1, p. 28.

(32) J.T. Willis, *art. cit.*, pp. 146ss.

relation sur laquelle nous reviendrons (Willis compare 1 S 2.8e-f et 10b à Ex 15.6,12; Dt 32.39-43, 33.26; Jg 5.4s,20; Ps 18.8-16; 29.3-9; 68.8-11,33-36; Ha 3.3-15). Une des expressions de ce pouvoir, l'image de l'abaissement au Sheol (C.A. v. 6) se retrouve en Dt 32.22,39; Ex 15.15; cf. le thème inverse en Ps 68.21, 23 (33).

Un chant de victoire, aux accents guerriers, est donc repris par une femme en reconnaissance de l'enfant qui lui a donné YHWH. Et de fait, la notion de salut revêt dans la forme actuelle du cantique un sens nouveau, bien que toujours collectif.

Le C.A. et les Psaumes Royaux

Quelques spécialistes, convaincus par la mention du Roi-Messie au v. 10 que le C.A. doit s'apparenter aux Psaumes Royaux (34), ont essayé de retrouver dans la phraséologie du cantique les traces d'une utilisation liturgique, d'un «Sitz im Kultus», en l'occurrence la cérémonie d'intronisation du monarque ou l'anniversaire de celle-ci. En ce moment privilégié, la Cour, le peuple et le roi lui-même magnifiaient par leurs chants la création d'un lien de filiation, l'adoption par YHWH de son Oint (cf. Ps 2.7).

A.R. Johnson (35) veut voir un arrière-plan cultuel à l'expression «élever la corne», *hārîm qeren*; l'emploi qui en est fait en 1 Ch 25.5-6 attesterait que certaines compagnies de prophètes ou de voyants, aux fonctions musicales et hymniques, qu'il appelle «Prophètes du Culte» (Cultic prophets) étaient chargés «d'élever la corne du roi», c'est-à-dire d'exalter sa puissance, lors du culte au temple. Mais ce passage des Chroniques est difficile à traduire. Littéralement, on y lit: «tous ceux-là étaient fils d'Héman le voyant du Roi, selon les paroles de Dieu, pour élever la corne. Dieu avait donné à Héman quatorze fils et trois filles...» Faut-il comprendre, avec la Tob (et Johnson): ... «Héman, le voyant du roi, qui lui transmettait les paroles de Dieu pour élever sa puissance»? La version Segond Révisée («Colombe») traduit: «... fils d'héman, qui était voyant du roi pour la cause de Dieu, afin d'exalter sa puissance», comprenant donc qu'Héman exaltait la puissance de YHWH et non celle du Roi. La Bible de Jérusalem interprète littéralement *qeren*: «aux

(33) J.T. Willis, *ibid.*

(34) On fait généralement entrer dans cette catégorie les Ps 2,18,20,21,45, 72,89,101,110,132, et peut-être 144.

(35) A.R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, 2^e éd., Cardiff 1952, p. 70. Dans un ouvrage plus récent, *The Cultic Prophet and Israel's Psalmody*, Cardiff 1979, p. 323, Johnson attribue le même contexte à l'expression «élever la corne» dans le C.A.

paroles de Dieu, ils sonnaient de la trompe.» Mais l'on aurait plutôt le terme *šophar*, et *hārīm qeren* n'a jamais ce sens.

Kyle McCarter rappelle, quant à lui, que la «corne» peut aussi désigner la *descendance*, toujours considérée comme une force et une bénédiction divines (Ps 132,17): cette traduction a l'avantage de mieux relier ce passage à la suite: «Ils étaient tous les fils d'Héman, le voyant du roi, selon la promesse que Dieu lui avait faite d'élever sa corne (= d'assurer sa descendance): Dieu donna à Héman quatorze fils et trois filles (36)...» Avec quelques réserves, Kyle McCarter adopte le même sens pour l'emploi de l'expression dans notre cantique, à cause bien sûr des circonstances dans lesquelles il a été chanté. Une expression stéréotypée du salut reçoit, cette fois encore, un sens nouveau dans la bouche d'Anne.

L'expression «élever la corne», en effet, est loin d'être exclusivement royale. Elle peut aussi s'appliquer au salut et à l'élévation du peuple, Ps 89,16-18, 148,14, du juste en général, Ps 112,9. En Ps 75,5s, un hymne qui offre beaucoup de parallèles avec le C.A., interdiction est faite aux méchants de se vanter et d'«élever leur corne» (cp. 1 S 2,1,3). L'analyse de Johnson nous semble donc peu fondée.

I. Engnell, de son côté, voit au v. 6 de notre cantique un moment particulier du rituel de l'intronisation, le fameux motif du *descensus-ascensus*, la «passion du roi (37)». Celui-ci est abaissé, humilié, puis élevé en gloire devant ses adversaires. Le v. 9a-b, qui identifie l'Oint à un *hasid*, un «fidèle» (mais le terme est au pluriel dans le TM, Engnell suit le *qeré*), confirmerait que nous sommes en présence d'un psaume royal classique, un psaume du «serviteur de YHWH».

Tout comme Johnson, Engnell se fonde sur une traduction contestable, en l'occurrence celle du v. 6b: «YHWH est celui qui est descendu au Sheol et qui en est revenu.» Il ne tient pas compte de la forme causative (hiph'el) des participes (cf notre traduction). En fait, il projette dans le texte un aspect du rituel d'intronisation, que l'école Scandinave, dont Engnell fait partie, s'est attachée à reconstruire, en faisant largement appel aux données de l'ancien Orient. Le roi y aurait joué le rôle du dieu «mourant et ressuscitant», image mythique du cycle des saisons héritée des religions ambiantes, cananéennes, babyloniennes... Nous ne pouvons pas suivre ici la démarche d'Engnell, car elle nous semble procéder d'une méthodologie erronée, déjà dénoncée au début de cet article; sur la seule base du v. 10, Engnell présuppose que le roi est le «sujet littéraire central», et que chaque strophe correspond à une phase du rituel d'intronisation (le v. 2 aurait été chanté par un chœur,

(36) Kyle McCarter, *op. cit.*, p. 71.

(37) I. Engnell, «Hannas Lovsang», *Svenkst Biblikst Uppsalgsverk*, 2^e éd., Stockholm 1962, I, pp. 879s.

le roi parlerait de lui-même, à la 3^e personne, au v. 10...). Examinons plutôt le parallèle biblique le plus direct du v. 6: Dt 32,39. Il joint à cette expression absolue de la puissance de YHWH, et de YHWH seul, l'affirmation de son incomparabilité (cp I S 2,2) et le rappel de sa fonction de juge omnipotent (Dt 32,36, cp I S 2,10b). Si le C.A. avait bien pour *Sitz im Kultus* un rituel d'intronisation, ce qui reste à prouver, ce serait celui de l'intronisation de YHWH (38)! On sait que l'exercice de la justice est la fonction royale par excellence, comme l'attestent notamment les psaumes royaux. Ps 72,8 affirme la domination du roi sur les extrémités de la terre, 'aphsé 'eres. Dans notre cantique, ce pouvoir est entre les mains de YHWH (39). La démarche d'Engnell est très «suggestive (40)», originale, mais elle ne rend pas justice aux données les plus évidentes du texte et de ses parallèles.

Nous disions plus haut que l'événement central de l'intronisation est l'adoption de l'oint par YHWH (41). Le roi *hérîte* des possessions de YHWH (Ps 2,8), de ses bénédictions (Ps 20,5; 21,3.5) et même de son trône! (Ps 110,1). Fait extrêmement curieux, dans le C.A., c'est avec les pauvres, les faibles, les opprimés que YHWH nourrit cette relation de père à fils: «Du sol, il redresse le pauvre – du fumier, tire le mendiant – pour les faire *asseoir* avec les Grands – Et *posséder* un *trône de gloire*.» Nous avons traduit par «faire... posséder» la forme hiph'il de *nāhal*, qui signifie précisément *hériter* (Ps 2,8). L'attribution du *trône de gloire* à d'autres qu'à YHWH lui-même (cf Jr 14,21; 17,12; qui mentionnent le «trône de gloire», et aussi Ps 9,5.8; 11,4; 45,7; 47,9; 89,15; 93,2; 97,2; 103,19) ou qu'à son Oint (Es 22,23, pour «le trône de gloire», cf aussi Ps 89,30.35.45; 122,5; 132,11.12, etc.) ne se rencontre nulle part ailleurs dans la littérature hymnique de l'A.T. Au v. 8c-d, le hiph'il de *yašabbh*, habiter, est associé par effet de chiasme au hiph'il de *nāhal*, hériter. Ces deux termes, très riches de sens, sont associés en Ex 15,17, verset dont la «couleur ougaritique» a été depuis longtemps remarquée (42). C'est d'ailleurs dans les textes d'Ougarit, plus encore que dans l'A.T. lui-même, qu'apparaissent les meilleurs parallèles lexicaux avec I S 2,8c-d:

Nous lisons en II AB VIII, 13-14 (il est question du Dieu Môt):
(hnty) mk. *ks'u. tbth* «Le fossé est le *siège* de sa *résidence*,
hh. 'ars. *nḥlih* (43) «Le Trou, son *Patrimoine* (44).

(38) Voir le texte d'intronisation du dieu Mardouk dans l'*Enuma Elish*, IV, 5-8, 13-18, où apparaissent de nombreux thèmes du C.A.: l'incomparabilité du dieu, son pouvoir d'abaisser et d'élever, sa royauté sur tout l'univers, le salut du fidèle et l'anéantissement de l'ennemi.

(39) Cf. W.F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, Londres 1968, pp. 18s.

(40) L'expression est de Willis, *art. cit.*, p. 139.

(41) Voir sur ce sujet G. Von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Genève 1962, p. 278.

(42) W.F. Albright, *op. cit.*, p. 23, n. 59.

(43) D'après A. Herdner, *Corpus des Tablettes en Cunéiforme Alphabétique*, vol. I, Mission de Ras-Shamra X, Paris 1963, p. 30.

Les trois termes soulignés se retrouvent en V AB F, 15-16, où il est question du lieu où séjourne le dieu Kothar-Khasis. Ils correspondent exactement aux racines *ks'* (trône), *yšbh* (habiter, siéger), et *nhl* (hériter) de I S 2,8. Dans les tablettes d'Ougarit, ils sont utilisés pour désigner l'héritage et le séjour des dieux, ce qui nous montre avec quelle force est exprimée, dans notre cantique, l'élévation des pauvres en dignité, leur adoption par Dieu, sinon leur entrée dans le champ du divin ! Ils prennent la place que tient le monarque dans les psaumes royaux, ce sont eux qui reçoivent les attributs et les prérogatives que Dieu donne à celui qu'il adopte (voir le Ps 2). Du côté de la littérature extra-biblique, les tablettes d'*El-Amarna*, par exemple, nous révèlent que le roi terrestre pouvait donner à ses serviteurs la lumière (E.A. 292.8ss), la vie (E.A. 74.53ss ; 80.31ss ; 215.16ss), et même la vie éternelle ! (149.24ss) (45). Rien de cela dans notre C.A.

Si l'on admet, avec Cross, Freedman (46), Albright (47) et d'autres encore (48) que la notion de royauté de YHWH a pu exister indépendamment de la royauté humaine, nous sommes amenés à ne voir de référence explicite à cette dernière, dans le C.A., qu'au v. 10. Comment expliquer ce changement de perspective ? Il n'est pas question de faire du v. 10 un ajout rédactionnel, ce serait faire abstraction de la structure extrêmement élaborée du C.A., à laquelle le v. 10 s'intègre parfaitement.

Il faut en définitive réinterpréter le v. 10 à la lumière de l'hymne tout entier, et ne pas se hasarder dans une démarche inverse. Nous avons dégagé jusqu'ici deux thèmes fondamentaux : la Royauté de YHWH et l'élévation des pauvres, des faibles, en dignité quasi-royale, de par l'intervention salvatrice de YHWH. On peut dire que la promesse finale annonce de manière abrupte une forme nouvelle de la présence de YHWH au milieu de son peuple : elle se réalisera en la personne de son *Oint*. L'emploi de la même expression, « élever la corne », au début et à la fin du C.A. indique une relation entre le salut *présent* (du point de vue d'Anne, qui « s'approprie » le cantique, la naissance d'un fils) et le salut *à venir* (un roi puissant pour Israël, ou un roi à la descendance nombreuse, ce qui constitue aussi un signe de force).

(44) La traduction est d'A. Caquot, *Les Religions du Proche-Orient Asiatique*, Paris 1970, p. 418.

(45) I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala 1943, pp. 76-83. Engnell relève d'autres exemples de la divinisation du monarque dans les textes de Mâri ou de Tell-Halâf. La nomenclature des textes d'El-Amarna est celle de J.A. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln*, Leipzig 1915.

(46) F.M. Cross, D.N. Freedman, « The Song of Myriam », *JNES* 14, 1954, p. 250.

(47) W.F. Albright, « The Oracles of Balaam », *JBL* 63, 1944, p. 227.

(48) Par exemple A. Caquot, « Le Psaume 47 et la royauté de Yahvé », *RHPR* 31, 1959, pp. 335s ; la relation vassal-suzerain sert à illustrer l'alliance entre YHWH et Israël bien avant l'époque monarchique.

Sur le plan strictement terminologique, la présence des termes *melekh* (roi) ou *māšiah* (Messie, Oint), ne constitue pas obligatoirement l'indice d'une période de composition monarchique. Dès l'époque des Juges, la présence des rois à la tête des cités cananéennes ont inspiré aux Israélites le désir de l'institution monarchique (Jg 8,22s ; 9,2.6.8.10.12.16) (49), de même que la connaissance des rituels qui l'établissaient (l'onction, cf. Jg 9,15). L'onction comme symbole de la royauté conférée à un vassal par son suzerain est attestée très tôt au Proche-Orient Ancien. Un des exemples littéraires les plus célèbres d'attestation de ce rite se trouve dans la lettre adressée par un roi de Canaan, *Addu-Nirari*, à son suzerain Egyptien (E.A. 51.4-9) (50).

Le C.A. et les psaumes du Règne de YHWH

Nous insistions ci-dessus sur l'importance du thème de la royauté divine dans notre cantique. Personne n'a à notre connaissance tenté de l'identifier à l'un de ces psaumes qui chantent la souveraineté de YHWH sur tout l'univers (Ps 47,93, 96-99), et ce n'est pas non plus notre propos. Mais une comparaison rapide pourra être utile pour mieux situer 1 S 2,1-10 sur l'échelle thématique et chronologique de l'hymnologie vétérotestamentaire.

Dans les psaumes du Règne, YHWH est souverain en tant que créateur. Dans son article consacré au Ps 47, A. Caquot parle d'une «cosmologisation» de la Royauté de YHWH (51). Et sur ce point, on pourrait très bien comparer 1 S 2,8e-f, à Ps 97,1-9, 93,1-4, 94,4-6, etc. A propos du Ps 47, chanté selon toute vraisemblance à l'occasion de la montée de l'Arche au temple de Jérusalem (52) Caquot note que les développements cosmogoniques ne procèdent pas de «l'historicisation» de données mythiques étrangères (l'intronisation de Mardouk, par exemple). Au contraire, c'est l'événement historique (la montée de l'Arche au temple) qui est interprété et exprimé en fonction du thème de la royauté universelle du créateur.

De même, aux Ps 93, 96, etc., on observe un glissement théologique intéressant par rapport aux anciens hymnes de victoire: En Ex 15,8.

(49) J.T. Willis, *art. cit.*, p. 148.

(50) A.R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff 1955, p. 12, n. 3. Texte cité aussi par R. De Vaux, «Le roi d'Israël, vassal de YHWH», in *Mélanges E. Tisserant*, vol. I, Rome 1964, pp. 131ss.

(51) A. Caquot, *art. cit.*, pp. 335s.

(52) A. Caquot a relevé les traces des différentes phases de la cérémonie aux vv. 2 (le battement de mains, cf. Ps 98,8), 6 (la montée de l'arche au son du šophar), 7 (la *halleluiah*, cri d'acclamation), 9 (proclamation de l'intronisation) du Ps 47.

10,17s, les images cosmologiques, inspirées parfois de la mythologie cananéenne (53), ne font qu'*illustrer* la victoire *historique* du sauveur d'Israël. À présent, c'est le règne de YHWH sur l'univers qui fait l'objet de la louange, il n'est plus obligatoirement lié à des circonstances historiques. Au contraire, le don de la Terre Promise, par exemple, est devenu une conséquence «logique» du règne de YHWH sur le monde et toutes les nations (Ps 95,7; 98,3; 99,6) (54).

Ce déplacement d'accent ne s'est bien sûr pas opéré instantanément, il est le résultat d'une lente évolution. P.C. Craigie situe un hymne tel que le Ps 29 à mi-chemin, chronologiquement, entre Ex 15 et les Psaumes du règne: s'il peut être identifié à un chant de victoire, il n'en intègre pas moins un topique de la mythologie cananéenne, la «voix» de YHWH (*qôl YHWH*), élément essentiel de la théophanie qui élargit aux perspectives universelles l'intervention de YHWH dans la bataille (55).

Quant au C.A., nous avons dit que sa structure s'organisait autour d'un distique central, le v. 6: dans la première partie, l'action divine se situe exclusivement dans l'histoire des hommes, sur les plans militaire (vv. 1,4), socio-économique (v. 5a-b) et même biologique! (v. 5c-d). Dans la deuxième partie seulement, la puissance de YHWH prend une forme d'expression «cosmologique»: les thèmes de la création (8e-f) et du jugement final de l'Univers (10a-b) répondent à ceux du renversement par YHWH de toutes les puissances temporelles (3) et de sa victoire sur les ennemis du psalmiste (v. 1), si l'on s'en tient à la disposition concentrique des strophes autour du v. 6.

Autrement dit, YHWH est vu ici comme sauveur avant d'être magnifié comme créateur. L'articulation des thèmes est inverse de celle que l'on rencontre dans les psaumes du Règne. De plus, en tenant compte de l'évolution décelée par Craigie dans la forme et le contenu de la louange d'Israël, il faut préciser que le C.A. doit être *antérieur* aux psaumes du Règne, que Caquot situe dans le cadre du culte du premier Temple (Les psaumes du Règne posent d'ailleurs un problème sérieux à la théorie qui veut que la théologie de la création ne se soit pas développée avant l'exil). Le C.A. serait plutôt proche d'un hymne «intermédiaire» tel que le Ps 29 (cf. 1 S 2,10 et Ps 29,3.11). Une remarque s'impose ici, à propos encore des Psaumes royaux, plus particulièrement du Ps 89: une étude de la structure de ce dernier tendrait à le rapprocher des psaumes du Règne, en ce qui concerne l'articulation thématique notamment: J.B. Dumortier (56) a bien montré qu'un hymne cosmique (vv. 6-15) précédait l'oracle royal (vv. 20-38), et

(53) Voir à ce sujet F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Harvard 1973.

(54) A. Caquot, *art. cit.*, p. 318.

(55) P.C. Craigie, «Psalm XXIX in the Hebrew Poetic Tradition» *VT* 22, 1972, pp. 150s.

(56) J.B. Dumortier, «un rituel d'intronisation: le Ps 89,2-38», *VT* 22, 1972, pp. 177-190.

qu'entre les deux s'insérait une théophanie de YHWH au milieu de son peuple (vv. 16-19). Les perspectives cosmiques précèdent ici encore les perspectives historiques, à la différence du C.A.

Essai de datation :

Il nous faut à présent tenter de situer avec plus de précision l'origine et la date probables du C.A. Sur le plan de la théologie biblique, nous pouvons le placer entre le ^{xii}e siècle (Ex 15, Jg 5) et les pièces lyriques de l'époque du premier temple (Psaumes royaux et psaumes du règne), datant au plus tôt du ^xe siècle.

Le style peut aussi servir de critère chronologique, notamment les effets de répétition. Selon Albright, on peut en distinguer deux formes. La plus ancienne, attestée dans les textes d'Ougarit, est le parallélisme répétitif, c'est-à-dire, la récurrence d'un mot ou d'un groupe de mots au sein d'un même distique, ou d'un distique à l'autre : par exemple, en Ex 15,11a.16, les distiques de rythme ternaire, sont bâtis sur le schéma abc-abd. Le cantique de Déborah (Jg 5), les oracles de Balaam (Nb 23-24), Dt 32-33, fournissent à Albright de nombreux autres exemples de ce procédé, de même que notre cantique (57) : Les deux stiques du v. 1 se terminent tous deux par *bYHWH*. C'est encore le tétragramme qui marque l'initiale de deux distiques consécutifs, 6a-b et 7a-b. Nous pouvons enfin examiner la structure remarquable du v. 2, que 4Q Sam^a nous a permis de reconstituer :

<i>'yn qdwš kYHWH</i>	abc
<i>W'yn sdyq k'lnhw</i>	ade
<i>W'yn qdwš bltkh</i>	abf
<i>W'yn swr k'lnhw</i>	age

Chaque stique partage un mot avec les trois autres, un autre avec le stique qui lui est symétrique, et enfin présente un mot unique.

Dans la littérature sémitique ancienne, à partir du ¹¹e siècle à peu près, l'usage du parallélisme répétitif cède petit à petit la place à celui de la paronomase et aussi de l'assonance, la répétition des sons et non plus seulement des mots. Absent de la littérature ougaritique, ce nouveau procédé de style a dû arriver relativement tard en Palestine. Notre cantique en offre quelques exemples (cf. la répétition de la séquence des voyelles au v. 1, déjà mentionnée, et les allitérations entre 7a-b et 8a-b.

(57) W.F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, pp. 4-25.

Le C.A. semble bien hésiter entre les deux formes de répétition que nous avons mentionnées, avec une légère prédominance, peut-être, en faveur de la première (ce que confirment les nombreuses affinités du cantique avec les écrits ougaritiques). La présence conjointe des deux procédés de style tendrait néanmoins à montrer que la date de composition du C.A. est plus ou moins proche de l'époque charnière évoquée par Albright, à savoir le 11^e siècle.

Les parallèles ougaritiques à 1 S 2,1-10 confirment la probabilité de cette datation relativement ancienne, puisque, comme on le sait, les textes de Ras-Shamra datent des 14^e-13^e siècles avant J.C. Au v. 2, qui développe le thème de l'incomparabilité de YHWH, nous lisons: «Il n'y a pas de Saint comme YHWH.» Or, à Ougarit, les *bn. qdš.* «fils de Sainteté», ou «les saints», comme le traduit J. Gray (58), apparaissent souvent en parallèle avec *elm.*, «les dieux». Toutefois, l'épithète *qdš.* proprement dite est réservée au dieu El; il est appelé *ltpn wqdš.* «Bienfaisant et Saint». Il faut donc comprendre 1 S 2,2a, «Il n'y a pas de dieu comme YHWH». De même, Freedman (59) traduit le *qodeš* de Ex 15,11 comme un singulier collectif, ce qui donne «Qui est comme toi, YHWH, parmi les *dieux*? – Qui est comme toi, terrifiant parmi les *saints*?».

Autre emprunt du C.A. à la phraséologie d'Ougarit, au v. 10a: «Le Très-Haut tonnera dans les cieux», cp. Ps 18,14. M. Dahood (60) cite un parallèle ougaritique: II AB V, 70, où le dieu Baal est celui qui «donne de la voix dans les nuées, lâche sur la terre les foudres». Dans le courant de l'article, nous avons mentionné d'autres rapprochements possibles avec les textes ougaritiques et il n'y a pas lieu de nous étendre davantage sur ce point.

Enfin, d'un point de vue intra-biblique cette fois, il serait utile d'examiner les parallèles directs du C.A. avec les Psaumes. Les liens sont nombreux, en particulier avec les Ps 113, 75, 132, 18, et, dans une moindre mesure, les Ps 9 et 89. G. Auzou estimait que l'auteur du C.A. avait composé une anthologie de vers tirés des Psaumes (61). On peut dire tout de suite que ce jugement ne tient pas compte de l'harmonie structurelle, de la cohésion remarquables de cette pièce (62), ni du fait que nombre de ses vers n'ont pas d'équivalent, direct ou indirect, dans l'A.T. Nous n'avons pas ici la place nécessaire pour exposer, une étude

(58) J. Gray, *The Legacy of Canaan*, VTS, Leiden 1957, p. 23, n. 2.

(59) D.N. Freedman, «Divine Names and Titles in Early Hebrew Poetry», in *Pottery, Poetry and Prophecy*, 1980, p. 81.

(60) M. Dahood, *Ras Shamra Parallels*, éd. L. Fischer, vol. I, Rome 1972, I 17 g-h.

(61) G. Auzou, *La danse devant l'arche. Etude du livre de Samuel*, Paris 1968, pp. 65s.

(62) Ph. De Robert, *La Formation de 1 Samuel 1-7*, vol. 1, p. 61, remarque à juste titre que même si le C.A. n'est pas «homogène» (plusieurs genres littéraires s'y trouvent mêlés), il ne peut s'agir d'une composition artificielle.

détaillée des «échos lyriques» (l'expression est d'A. Caquot) qui unissent le C.A. aux textes sus-cités. Deux faits majeurs peuvent cependant être relevés:

Tout d'abord, les ressemblances avec le C.A. sont presque toujours groupées, amalgamées et concentrées dans un nombre restreint de versets, souvent consécutifs, dans le psaume qui fait l'objet de la comparaison. Par exemple, les vv. 4-8 du Ps 75 présentent en les fusionnant des éléments dispersés aux vv. 3d, 8e, 3a-b, 1b, 10d, 7b de notre cantique. C'est là un signe de l'*antériorité* de l S 2,1-10 par rapport aux textes auxquels on le compare: il est naturel que l'utilisation d'un écho lyrique en suscite *immédiatement* d'autres, en provenance du même texte.

D'autre part, la phraséologie du C.A. est amplifiée, *développée* dans les passages parallèles (cp. l S 7,7b et Ps 75,7-8, 113,5-6; l S 2,8a et Ps 113,8, l S 2,5c et Ps 113,9, etc). Parfois, les notions théologiques elles-mêmes se trouvent modifiées: par exemple, la notion de salut, liée à des circonstances militaires dans le C.A., est «spiritualisée» en Ps 132,16. Ps 113,6 introduit le thème de l'omniscience de YHWH, absent du C.A., etc.

Loin d'être une anthologie, le C.A. a donc fourni, même partiellement, le matériau littéraire d'un certain nombre de compositions ultérieures, parmi lesquelles figure le *Magnificat* (Lc 1,46-55). Ce critère d'ancienneté, même *relative*, mérite d'être retenu.

Le critère stylistique que nous avons dégagé nous a permis de dater le C.A. dans le courant du 11^e siècle, certainement à l'époque pré-monarchique (Saül n'a été oint que vers 1030 avant J.C.), à l'époque de Samuel et du culte de Silo. Les nombreux parallèles que nous avons relevés avec les hymnes de l'époque des juges, avec la littérature ougaritique ne peuvent que confirmer notre hypothèse: il est improbable que le C.A. soit un produit de la cour royale ou du culte de Jérusalem (63).

Conclusion

En définitive, l'hypothèse retenue par J.T. Willis sur l'origine cultuelle du C.A. (64) nous semble la plus apte à rendre compte des

(63) Engnell lui-même («Hannas Lovsang», p. 880) reconnaît que le lien établi, dans le récit, entre le C.A. et Silo doit être pris en compte. Mais, fidèle à l'hypothèse que nous avons exposée, il suppose que le culte de Silo était, au temps où le C.A. a été composé, une annexe de celui de Jérusalem!

(64) *Art. cit.*, p. 151.

données fournies par le contenu du cantique, mais aussi par la place qu'il occupe dans le récit de l'enfance de Samuel : l'exaltation de la souveraineté de YHWH, thème fondamental de l'hymne, de même que l'événement d'ordre militaire qui semble avoir été à l'origine de sa composition, peuvent très bien être apparus dans le cadre cultuel de Silo, en rapport avec la présence de l'arche qui jouait un grand rôle dans les batailles qui opposaient Israël à ses voisins (1 S 4). Il est tout à fait envisageable que des adorants qui montaient au sanctuaire d'Ephraïm pour la fête annuelle d'adoration de YHWH (1 S 1,3) l'aient connu et utilisé. R. Martin-Achard cite parmi les significations théologiques de la fête du Nouvel-An (cf 1 S 1,3 ; 2,9d) « la royauté du Dieu d'Israël, la création du monde par YHWH et le jugement d'Israël et des nations par ce même Dieu (65) ». Ces trois notions, qui se retrouvent *presque* intégralement dans notre cantique (le jugement d'Israël est plutôt un thème prophétique), ont pris une grande importance lors du contact d'Israël avec la religion cananéenne, contact dont notre cantique a conservé des traces.

Le C.A. tient dans le livre de Samuel le rôle de son homologue néotestamentaire, le *Magnificat*, dans l'évangile de Luc : il montre la portée universelle de l'événement en apparence insignifiant dont il salue l'émergence : la venue miraculeuse d'un enfant, le gage de la fidélité de Dieu envers ceux qu'il aime.

C'est pourquoi on ne peut passer sous silence l'*intention* qui a pu favoriser l'insertion du C.A. dans la composition des récits de l'enfance de Samuel à Silo : Samuel sera le mandataire de YHWH dans l'établissement de la monarchie par l'onction de Saül, puis de David (66). Considéré dans le tout achevé du livre de Samuel, le C.A. fait bien figure de prophétie royale et messianique, en culminant sur la promesse concernant le Roi-Messie (67).

Mais l'*intention* littéraire ou théologique animant un texte de l'A.T. ne fait pas forcément abstraction de « l'historicité » des matériaux employés ! Pourquoi faire de cet hymne un psaume de l'époque royale, alors qu'une étude serrée de ses 10 versets, et de leurs parallèles connus, amène à le dater de l'époque pré-monarchique ? La prophétie royale du v. 10 n'a rien d'extraordinaire en un temps où tout Israël aspirait à un régime monarchique.

Il valait la peine de rouvrir le dossier du Cantique d'Anne, non pas qu'il y eût un grand enjeu théologique ou dogmatique à la clef (cela

(65) R. Martin-Achard, *Essai Biblique sur les Fêtes d'Israël*, Genève 1974, p. 100.

(66) H.J. Stoebe, *Das Erste Buch Samuelis*, Kat, Stuttgart 1973, p. 106s, rappelle l'importance que revêt la *place* du cantique, sa *visée* dans les récits se rapportant aux débuts de la monarchie.

(67) On peut remarquer, avec Thackeray (cf n. 9), p. 184s, que 2 S 22 (= Ps 18), situé à l'autre bout des livres de Samuel, fait « écho » au C.A. qui en constituerait presque l'ouverture hymnique.

aurait nui, du reste, à l'objectivité de notre démarche!), mais parce qu'il nous semble avoir été fermé et classé trop vite, tout simplement. C'est plus la *méthode* utilisée par les commentateurs du C.A. que les *résultats* auxquels ils sont parvenus (ceux-ci dépendant en grande partie de celle-là!) qui a suscité notre critique (68).

Le Comité Hokhma signale à ses lecteurs que l'article de R. Riesner, paru dans le numéro 21, a été publié premièrement, en anglais, dans *Gospel Perspective*, vol. I, Sheffield, 1980.

(68) Je rejoins ici une idée chère à tous les membres du conseil de rédaction de cette revue, à savoir la nécessité d'une saine méthodologie dans l'approche des textes Bibliques. Voir l'article de G. Pella, «Les doublets dans la Genèse: pour une nouvelle approche», *Hokhma* 10, 1979, pp. 39-41.