NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

81 Nº 9 1959

La Théophanie du Psaume 50 (49)

Edvode BEAUCAMP

p. 897 - 915

https://www.nrt.be/it/articoli/la-theophanie-du-psaume-50-49-1934

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La Théophanie du Psaume 50 (49)

SA SIGNIFICATION POUR L'INTERPRETATION DU PSAUME

La théophanie du psaume 50, pour les Pères, annonçait le premier ou le second avènement du Seigneur; là serait solennellement proclamé, avec l'abolition des sacrifices de l'ancienne loi, l'établissement d'une nouvelle alliance [1]. Il s'agirait donc, en définitive, d'une condamnation de l'ancien Israël et c'est ce que, par la suite, l'exégèse chrétienne a voulu seulement retenir. Les commentateurs modernes, négligeant l'élément positif de l'exégèse des Pères, à savoir la perspective d'un avènement du Christ, voient en effet, dans le début de ce psaume, la formidable mise en scène d'un jugement où le peuple élu aurait à entendre le « violent réquisitoire » de son Dieu. La théophanie perd alors toute dimension historique et eschatologique; elle devient une simple « fiction poétique » (Herkenne) servant à introduire la monition divine; son objet, c'est de faire prendre au sérieux la dure leçon qu'entend donner un auteur inspiré.

Les auteurs, cependant, cessent d'être d'accord lorsqu'ils veulent préciser la nature de cette leçon. Au jugement des anciens et plus spécialement de saint Augustin, le psalmiste proclamerait, à la place des sacrifices anciens, la nécessité d'un culte spirituel d'action de grâces. Cette position, longtemps tenue pour traditionnelle, — c'est encore la position de Bellarmin par exemple, — fut surtout défendue par les protestants, heureux d'y entendre un écho de la polémique des prophètes préexiliques contre le culte. Pour les catholiques modernes, il s'agirait d'une protestation, non tant contre le culte lui-

1. Dans les « Arguments sur les Psaumes », Eusèbe de Césarée résume ainsi l'exégèse unanime des Pères : « Abolition de la Loi de Moïse sur les sacrifices et proclamation de celle de l'Alliance nouvelle » (P.G., 23, 68 D) ce qui a donné le titre suivant dans les manuscrits latins : « Exortatio de sacrificiis Moysi legis et inductionis illius novi Testamenti legis » (dans Dom Salmon, *Tituli Psalmorum mss. lat.*, Collectanea Biblica Latina, XV, Roma, 1959, p. 49).

même, que contre un certain formalisme rituel. Des commentateurs récents, tels que Mowinckel et Weiser, voient sans doute plus juste en situant notre psaume dans la perspective d'un renouvellement de l'Alliance où, nécessairement, les prescriptions rituelles cèdent le pas à des obligations morales et sociales. De toute manière, le ton du discours semble aujourd'hui moins violent qu'on ne le supposait autrefois ; on hésite davantage, par exemple, à assimiler la monition du psalmiste aux violentes diatribes des prophètes contre les sacrifices (Mowinckel). Le P. Pautrel estime même que la première partie du discours ne contient aucun reproche (vv. 7-15) et que l'auteur ne cherche au fond qu'« à éclairer une conscience trop accessible au prétexte de tolérance, au péril de respect humain, de compromission et de complicité [2] ».

Mais le pli a été pris. Quoi qu'on pense sur le fond du problème, on continue à parler de « réquisitoire », de « *Strafrede* » et, inconsciemment, on en exagère la sévérité. Ainsi la même expression, dans un même contexte, sera traduite par : « je t'avertis » au psaume 81, 9 et ici par : « je témoigne contre toi ». En vertu de l'habitude acquise, on persiste également à donner pour prélude à ce « réquisitoire » une bruyante et terrifiante théophanie. Personne, sauf erreur, à l'exception de Cheyne, ne semble avoir songé à remettre en question le schéma classique que Calès présente comme suit : « Ce prologue décrit la théophanie de Yahvé venant juger le peuple coupable. Précédé d'éclairs et accompagné d'une formidable tempête, symbole de sa majesté et de sa colère, il descend sur la gracieuse colline de Sion. Et là, il convoque le ciel et la terre pour être témoins du jugement et attester l'équité de la sentence [3] ».

Il y a déjà un siècle, pourtant, Olshausen avait fait remarquer le manque de proportion d'une telle théophanie avec la teneur modeste du discours ; Podechard lui-même est obligé d'en convenir : « d'après ce début, on pourrait s'attendre à une catastrophe ; en fait, il s'agit d'introduire un avertissement de Yahvé à l'adresse de son peuple ». Personne n'a jamais nié la beauté d'une théophanie telle que celle du livre de Job ; au terme des discours, lorsque la discussion haletante a atteint son maximum de tension, l'arrivée de Yahvé dans la tempête a indiscutablement grande allure. Les critiques sont moins unanimes lorsqu'il s'agit de la théophanie de notre psaume ; certains ont pu écrire qu'on ne saurait imaginer « scène plus grandiose » ; mais d'autres, comme Duhm, n'hésitent pas à refuser au texte toute valeur poétique ; car, nous dit-il, il ne suffit pas d'aligner des formules poé-

2. *Immola Deo sacrificium laudis, Ps. 50, 15,* dans *Mélanges rédigés en l'honneur de André Robert,* Travaux de l'Institut Catholique de Paris, n° 4, pp. 234-240.

3. J. Calès, *Le Livre des Psaumes,* I, Paris, Beauchesne, 1936, p. 506.

tiques pour obtenir un effet poétique; il faudrait encore que ces formules fussent à l'échelle de grandeur du sujet traité et ici la proportion fait cruellement défaut.

S'ils avaient été plus sensibles à ce manque de proportion entre l'éclat de la théophanie et la teneur modeste de ce qu'ils croient être un « réquisitoire », les exégètes chrétiens auraient sans doute éprouvé quelque hésitation à reprendre pour leur compte une interprétation dont, en fait, on n'a jamais vérifié les bases. Il faut remarquer, en effet, que la tradition juive tout entière a compris exactement le contraire; Rashi, par exemple, a vu dans le psaume une prophétie sur la libération d'Israël et, pour Kimchi, la théophanie décrit le jour du jugement lors de l'avènement du Rédempteur; si bien que le Targum glose tout naturellement : « Le Dieu Fort a parlé et décidé de façonner la terre, depuis le lever du soleil jusqu'à son couchant. Le point de départ de la création c'est Sion, c'est pourquoi sa beauté est parfaite : Dieu s'est manifesté. Les justes diront, au jour du jugement : qu'il vienne notre Dieu, qu'il ne se taise point! Afin de venger son peuple. Le feu devant lui brûlera et l'ouragan autour de lui soufflera avec violence. Il appellera les anges supérieurs d'en haut et les justes de la terre d'en bas pour donner ampleur au jugement sur son peuple. Rassemblez-moi mes saints ceux qui, avec moi, ont contracté un pacte et qui ont observé ma loi; ceux qui se sont consacrés à la prière, laquelle égale l'oblation. Tous ses anges, alors, diront la victoire de sa justice : Dieu est juge pour l'éternité ».

Quoi qu'on pense du caractère assez généralement tendancieux de l'exégèse juive, le fait que, sans l'ombre d'une hésitation, elle ait vu un jugement divin en faveur d'Israël là où, spontanément, nous lisons sa condamnation, mérite d'être pris en considération. Ne cédons-nous pas un peu vite à des impressions superficielles? Le texte ne se comprendrait-il pas mieux, comme le veulent les Juifs, d'une libération d'Israël? C'est bien, en effet, la conclusion à laquelle nous arriverons, une fois que nous aurons établi les points suivants :

1°) Aucun des mots du texte ne saurait évoquer l'idée d'une condamnation du peuple élu.

2°) Le scénario d'un procès de Yahvé contre Israël qu'on présente ordinairement est en fait ici incohérent.

3° Cette théophanie ne peut s'expliquer que dans le cadre d'un renouvellement de l'Alliance où, à la suite d'une « réactualisation » du salut, se trouvent précisées les exigences qui en découlent.

1. EXÉGÈSE DU TEXTE D'APRÈS LE SENS ORDINAIRE DES MOTS

Si l'on donne aux mots le sens qu'ils ont partout ailleurs dans la Bible, si, en particulier, l'on tient compte de la résonance spécifique

qu'ils ont progressivement acquise en liaison avec le drame de l'Alliance, on obtient la représentation exactement inverse de celle que nous présentait le Père Calès ; le schéma qu'il nous proposait devient alors ceci : « (le prologue) décrit la théophanie de Yahvé venant faire justice à son peuple. Précédé d'éclairs et accompagné d'une formidable tempête, symbole de sa majesté et de la toute-puissance de son salut, Il descend sur la glorieuse colline de Sion. Et là, il convoque le ciel et la terre pour exécuter son dessein ; le ciel alors racontera l'œuvre de sa justice libératrice : on saura qu'il y a un Dieu qui sait juger ».

1 Yahvé a parlé et la terre a pris peur
du Levant jusqu'au Couchant.
2 Voici qu'éclate sa lumière depuis Sion la toute-belle ;
3* Qu'il vienne notre Dieu, qu'il ne se taise point[4] !

Yahvé parle et de l'Orient à l'Occident résonne l'écho de sa voix. Que l'on conserve le texte : « il a appelé la terre », ou que l'on corrige : « et la terre a tremblé », de toute manière l'idée est la même : Yahvé parle en maître sur la totalité de l'univers. A supposer que le Dieu d'Israël ait eu vraiment besoin d'affirmer ainsi sa puissance sur le cosmos au moment de condamner son peuple, on ne rencontre jamais, en semblable contexte, l'expression : « du Levant au Couchant ». La terre et les cieux, il est vrai, sont parfois invités à écouter les griefs et le verdict de Yahvé contre Israël, mais ces mots « terre » et « cieux » n'ont pas l'extension universelle de la formule « de l'Orient à l'Occident » et, en la circonstance, il est question des cieux et de la terre de Palestine souillés par le péché d'Israël. En quoi d'ailleurs le fait pourrait-il intéresser le reste de l'univers ?

La seule chose, en effet, qui pour la Bible mérite d'être connue d'un bout du monde à l'autre, c'est la force salvifique du Dieu dont Israël porte le nom et dont, même pécheur, il reste le témoin. On emploie donc à ce propos, et là seulement, l'expression « de l'Orient à l'Occident ». Ce qu'on doit savoir « du Levant au Couchant », c'est qu'il n'existe pas d'autre Dieu que Yahvé (*Is*, 45, 6) et c'est son grand nom qu'on doit craindre (*Is*, 59, 19-20 ; *Ml.* 1, 11). Car elle est à l'échelle de l'univers la gloire d'un Dieu qui sait relever la tête des pauvres, faisant fi de la puissance des grands (*Ps.* 113, 3), qui peut regrouper son peuple méprisé, dispersé au sein d'un monde hostile :

---

4. « Yahvé » pour « Dieu des dieux » ; l'accumulation des noms divins est ici étrange et suspecte ; elle pourrait s'expliquer par une première correction de Yahvé en Elohim à laquelle se serait ajoutée une dittographie.

« a pris peur » cor. pour « il a appelé », qui anticiperait maladroitement sur l'idée du v. 4 où d'ailleurs ce verbe est suivi de *'êl* et non de l'accusatif. Cependant, comme la tradition textuelle est ferme, on peut hésiter (Podechard).

« Voici qu'éclate sa lumière » lit. « il éblouit » ; on pourrait aussi lire l'impératif, voir *Ps* 80, 2.

Voici que je sauve mon peuple
des pays de l'Orient
et des pays du soleil couchant (*Za*, 8, 7; *Ps.* 107, 3).

Par contre Yahvé ne semble pas avoir considéré comme une opération particulièrement glorieuse d'avoir dû livrer son peuple infidèle entre les mains de ses ennemis (*Ez*, 36, 20). Car en ce cas, ce n'est pas lui le vainqueur, c'est le monde et, pour l'amour de son nom profané (*Ez*, 36, 23; *Is*, 43, 25; 48, 11), il lui faudra un jour obliger la terre à rendre gorge, à restituer ces fils coupables dont le péché aura été pardonné :

D'Orient je ferai revenir ta race
et d'Occident je te rassemblerai.
Au Nord je dirai : Rends-les!
et au Midi : Ne les garde pas! (*Is.* 43, 5-6).

Après avoir fait entendre une voix majestueuse au-dessus de l'univers, comme s'il allait entreprendre une action d'éclat en faveur de son peuple, voici que Yahvé laisse briller sa lumière. Ce verbe *hôfiaʿ*, que nous traduisons ainsi, ne se dit ailleurs de Dieu qu'en *Deut*, 33, 2; *Ps.* 80, 2; 94, 1; et c'est dans les trois cas pour en appeler à sa puissance salvifique. On retrouve encore le terme dans le livre de Job où, trois fois sur quatre, il possède le sens d'une manifestation bienfaisante et victorieuse de la lumière [5]. Ici cette lumière paraît d'autant plus chargée d'espérance qu'elle brille en Sion, d'où l'on attend obstinément une intervention de Yahvé (*Ps.* 14, 7; 20, 3; 110, 2). Le texte n'ajoute-t-il pas d'ailleurs que la ville sainte est parée comme en ses plus beaux jours? Sous le coup de la colère divine, Israël n'eût certes point chanté la beauté de Jérusalem, il n'aurait eu qu'à en pleurer la splendeur disparue :

Est-ce là la toute-belle,
la joie de l'univers? (*Lm*, 2, 15; cfr *1 M*, 1, 39; 2, 11).

L'idée de beauté, en effet, est liée à celle de bénédiction et de grâce, car le beau dans la Bible est attaché à l'événement bien plutôt qu'à l'être [6], à une intervention de Dieu plutôt qu'à un état de nature. Il est superbe le mont Sion lorsqu'il tient tête à la coalition des nations (*Ps.* 48, 3); il est magnifique cet Israël que Dieu mène comme un troupeau (*Za*, 9, 17); il est beau enfin ce roi qui chevauche pour la justice (*Ps.* 45, 3), qui trône dans la cité reconstruite (*Is.* 33, 17). Avec le péché évidemment, cette beauté des êtres que Dieu bénit s'évanouit; la prostitution de Juda ternit l'éclat de Jérusalem (*Ez*, 16, 14-15), comme l'orgueil flétrit la splendeur de Tyr (*Ez.* 27, 3-4; 28,

5. *Jb* 3, 4; 10, 3; 12, 22; dans le 4e cas, en 37, 15, il n'est question que de la lumière de l'éclair.

6. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Munich, 1958, Band I, p. 365.

12-17) et celle des pharaons (*Ez.* 31, 8). Ainsi donc, parler de l'inégalable beauté de Sion équivaut à annoncer la grâce prochaine de Yahvé et l'on chercherait en vain un hymne à la cité sainte qui ne célèbre en même temps le salut d'Israël [7].

A la pensée de l'éclatante manifestation de Yahvé en Sion, le poète s'écrie : « qu'il vienne notre Dieu, qu'il ne se taise point ». Les commentateurs ont du mal à imaginer que l'auteur inspiré ait éprouvé tant de hâte; eût-il moins hésité que Jérémie à se faire le hérault de la vengeance divine, s'il avait eu en vue le châtiment d'Israël? Aussi quelques-uns discernent-ils en ce vers la main d'un glossateur impatient qui, au lieu du jugement d'Israël, aurait attendu celui des nations. Autant dire que, bien avant le Targum, on interprétait notre théophanie dans le sens d'un salut prochain. D'autres cependant, comme Podechard, préfèrent adoucir le jussif et traduisent : « Il viendra notre Dieu, il ne peut plus se taire »; mais on a tort pour justifier semblable lecture de tirer argument du verset 21 : « Voilà ce que tu fais, et je devrais me taire! »; car, en ce vers, c'est le hiphil qui donne au verbe *ḥaraš* la nuance de « devoir se taire », alors que dans le prologue on a le qal et sous la forme classique *ʾal yèḥ*, « ne te tais pas », c'est-à-dire « agis! », appel pressant des élus persécutés au Dieu libérateur [8].

3b Devant lui le feu dévore,
la tempête autour de lui fait rage.
4 Il convoque là-haut les cieux, il appelle la terre,
afin de rendre à son peuple justice.
5 « Rassemblez-moi ceux qui me sont attachés,
qui, en un sacrifice, avec moi ont contracté alliance. »
6 Et les cieux racontèrent sa justice :
Dieu, lui, il sait juger [9].

Dieu intervient dans la fureur de l'ouragan; il appelle les cieux et la terre, il leur demande de rassembler ses élus. Qui veut-il ainsi intimider, en jetant dans le débat le poids de sa formidable puissance? Israël coupable, répond-on sans hésiter. Admettons donc que Dieu cherche à rassembler son peuple, en l'effrayant par la violence d'un ouragan qui, notons-le, d'ordinaire fait fuir (cfr *Is.* 17, 13); jamais, cependant, l'idée d'un rassemblement d'Israël ne se trouve liée de la sorte à la perspective d'un châtiment. Si le peuple se trouve convoqué, c'est pour un départ en guerre, pour une cérémonie liturgique, pour un renouvellement de l'Alliance, toutes circonstances où il pourra

7. *Ps.* 46; 48; 65; 68; 76; 122; 132; 147; *Tb,* 13; *Is,* 2, 2-5; 4, 2-6; 49, 14-23; 51, 3; 51, 17-52, 12; 54; 60; 62; 66, 9-16, etc.

8. Cfr *Ps.* 28, 1; 35, 22; 39, 13; 83, 2; 109, 1.

9. « Ceux qui me sont attachés » = *ḥasidîm*; « contèrent »; les modernes préfèrent lire le futur avec les versions; mais ils sont influencés par leur interprétation du mot justice.

prendre une conscience plus vive de sa cohésion; or la cohésion fait la force même de la vie, et pour la Bible la dispersion reste l'image de la mort [10]. D'une telle mort, les prophètes l'ont longtemps menacé avant qu'il n'en dût faire l'expérience; au fond de son exil alors, il attendra patiemment l'heure du rassemblement, signe par excellence du suprême pardon de Yahvé [11].

Notons d'ailleurs que Dieu se conduit différemment, en la matière, selon qu'il s'agit d'Israël ou des peuples étrangers. Il n'hésitera pas, par exemple, à convoquer solennellement les dieux des nations pour leur annoncer publiquement leur déchéance [12]; il fera de même monter contre Jérusalem les armées de l'univers coalisé, afin qu'elles y subissent une éclatante et décisive défaite [13]. C'est que les nations, à la différence d'Israël, ne sont pas seulement des coupables à punir; on les considère comme de dangereux ennemis qu'il faut empêcher de relever la tête. Il est donc naturel de les réunir afin de pouvoir, une fois pour toutes, les écraser en bloc, ce dont on n'aurait pas idée dans le cas d'Israël.

Notre texte, il est vrai, précise bien pourquoi Dieu convoque ciel et terre : « *ladîn 'ammô* »; mais on va un peu vite à traduire cette expression par : « pour juger son peuple », voyant sans hésiter dans un tel jugement l'énoncé du discours qui va suivre. Un jugement, en effet, est une décision, non une monition, c'est l'acte du juge qui justifie ou condamne, non l'effort du prophète ou du sage qui exhorte ou menace. De toute manière, l'expression ne peut signifier « faire passer son peuple en jugement », mais juger entre lui et des puissances étrangères hostiles; car, chez les anciens, l'accusation ne vient pas du juge; celui-ci joue bien plutôt le rôle d'arbitre entre le témoin à charge qui attaque et l'inculpé : « L'assemblée jugera entre le vengeur de sang et celui qui a frappé » (*Nb.* 35, 24). On le voit donc s'interposer entre deux parties, tel Moïse qui sépare deux Hébreux en train de se battre : « Qui t'a établi chef et juge sur nous? » (*Ex.* 2, 14), ou Lot qui protège ses hôtes contre la honteuse passion des Sodomites : « En voilà un qui est venu chez nous en étranger et qui fait le juge » (*Gn.* 19, 9). Il fait ainsi figure d'homme fort; on lui

10. C'est en ce sens que, dans la Bible, la poussière est symbole de mort. Voir, sur ce point, notre article: *Le Dynamisme vital d'un peuple que Dieu appelle,* dans *La Vie Spirituelle,* déc. 1958, p. 480.

11. Ainsi, avec le verbe *'asaph Is,* 11, 12; *Mi,* 2, 12; 4, 6; *So,* 3, 18; *Ez,* 11, 17; 34 passim; 37, 21, etc. Quelques auteurs, cependant, croient trouver en *Dt,* 31, 28 l'exemple d'un rassemblement du peuple en vue de sa condamnation; il s'agit, en réalité, d'un rappel des exigences de la loi; les menaces de mort qui l'accompagnent font oublier trop facilement aux yeux des commentateurs les promesses de vie qu'il contient et qui en constituent l'essentiel, comme nous le montrerons dans la troisième partie de cette étude.

12. *Is,* 41, 1; 43, 9; 45, 20; 48, 14; *Ps.* 82.

13. *Ez,* 38-39; *Il,* 4; *Za,* 14, 2; *Mi,* 4, 11-12, etc.

demande de résister à toutes les pressions, d'imposer silence aux violents, de relever la tête des humbles, soutenant en particulier ceux que la société laisse sans défense : la veuve et l'orphelin [14]. Comme ses voisins, Israël ignore notre conception d'une justice purement rétributive qui aurait à sanctionner les infractions à une loi positive; le jugement s'exerce normalement en faveur des opprimés, contre les mauvais qui voudraient en étouffer les cris [15].

Et, précisément, on pourra trouver confirmation de ce fait dans l'emploi ordinaire du mot « dîn ». Le verbe en effet a, sur 24 cas, dix fois le sens de « rendre justice à », 5 fois celui de condamner un oppresseur pour libérer une victime et une fois seulement celui de réduire des ennemis sans allusion nette aux bénéficiaires éventuels (*Ps.* 110, 6), le reste demeurant non précisé. De même, contre 5 emplois indéterminés, on trouve au substantif 12 fois l'idée d'une intervention en faveur d'un individu ou d'une partie de la société lésée dans leurs droits [16]. Notons enfin que si l'opération suppose en général un justifié et un condamné, Israël n'entre jamais dans cette dernière catégorie; avec le mot « dîn », il n'est nulle part question d'un jugement défavorable au peuple élu même coupable [17].

Il s'agit donc, en notre texte, de la justice que Yahvé entend rendre à son peuple; les mots « *šôphéṭ* » et « *ṣidqô* » que l'on rencontre un peu plus loin ne peuvent que confirmer ce sens. Comme pour

---

14. Voir, par exemple, le prologue et la conclusion des codes babyloniens, ceux de Lipit-Ištar et de Hammourabi, en particulier. Ce même type de justice est représenté en Canaan par les figures de Danel et de Keret. Le pharaon lui-même se présente comme « a kind-hearted mother, giving bread to the hungry. One who clothes the naked and comes to the cry of the wretched, a protector of widows » (*The Chronicle of Prince Osorkon,* dans *Analecta Orientalia,* 37, 1958, n° 260, p. 160). On pourrait encore apporter le témoignage de certains hymnes au soleil, dieu de la justice, ainsi : Pritchard, A.N.E.T., p. 389; Güterbock, *The Composition of the Hittite Prayers to the Sun,* dans *Journal of American Oriental Society,* oct. 1958.

15. Cfr *Ex.* 23, 6-9; *Dt.* 1, 17; 10, 17-19; *Jb.* 22, 5-11; 24, 1-6; 29, 12-17; 30, 25; 31, 16; 34, 19; 36, 6; *Ps.* 9, 8-13; 10, 18; 12, 6; 58; 68, 6; 72, 2-4, 12-14; 75, 8-11; 82; 94, 6; 113, 7; 140, 13; 146, 7-10; *Pr.* 14, 31; 21, 13; 22, 22-23; 28, 3; 29, 7, 14; 30, 14; 31, 8-9; *Is.* 1, 17, 23; 10, 2; 11, 3-4; 14, 30; 25, 4-5; 29, 19-21; 59, 4; *Jr.* 5, 28; 22, 3, 16; *Ez.* 34, 20-22; *Am.* 2, 6-7; 4, 1; 5, 11; *Za.* 7, 10. Contre pareille masse de textes, dont la liste n'est évidemment pas exhaustive, on aurait mauvaise grâce, pour soutenir l'existence dans la Bible d'un concept de justice égalitaire et distributive, de faire état de deux passages isolés, étroitement dépendants l'un de l'autre et dont le sens demeure discuté : *Ex.* 23, 3 et *Lv.* 19, 5 (voir H. Cazelles, *Etudes sur le Code de l'Alliance,* Paris, 1946, p. 87-88).

16. En *Jb.* 36, 17, le mot « dîn » pourrait viser une condamnation de Job; mais le texte n'est pas sûr et d'ailleurs le dicours d'Eliu, dans le cas, tend à faire du patriarche un oppresseur des faibles (vv. 19-21).

17. L'affirmation ne vaut que pour l'hébreu biblique, car dans le judaïsme postérieur, le mot « *dîn* » a bien servi à exprimer la condamnation d'Israël. Il n'en est que plus remarquable que le Targum ait laissé à ce mot, dans notre psaume, le sens de « faire justice à ».

« *dîn* », on trouve avec « *šaphaṭ* » 28 fois l'idée de dirimer un conflit, 24 fois celle de faire justice et 13 fois celle de condamner quelqu'un pour sauver une victime. Ici cependant, la nuance précise du mot échappe beaucoup plus souvent et l'on doit signaler le cas de 4 jugements simplement condamnatoires contre les nations et surtout de 14 contre Israël lui-même. Seulement ce dernier fait est rigoureusement circonscrit au livre d'Ezéchiel [18] et personne n'a jamais souligné une parenté quelconque entre notre psaume et le grand prophète de l'exil.

Si d'ailleurs il devait rester quelque hésitation à propos de « *šôphéṭ* », le sens de « *ṣidqô* » ne laisse aucun doute, il ne peut s'agir que d'une justice libératrice de Yahvé. Pour « *ṣêdêq yhwh* », en effet, le dictionnaire de Zorell et Semkowski ne donne aucun exemple de justice punitive et il définit l'expression : « Dei iustitia erga homines et nominatim erga populum Israel postquam cum hoc liberrime speciale foedus iniit (foedus amoris et gratiae ex parte Dei, obedientiae erga legem ex parte populi)». De fait, on parle bien souvent de justice de Dieu dans le psautier (33 fois avec « *ṣedaqah* » et 30 fois avec « *ṣedeq* ») et pas une seule fois cette justice ne vient châtier les élus coupables ; il ne manque pourtant point de psaumes où l'on se lamente sur le péché et sur ses conséquences, où l'on gémit sous le coup de la colère divine dont il a provoqué l'éclat. Les psalmistes n'eussent certes point chanté l'avènement de cette justice avec tant d'enthousiasme, au même titre qu'une réalisation de miséricorde et de fidélité [19], s'ils y avaient entrevu l'heure d'un sévère règlement de comptes ; comment, dans ce cas, la justice divine eût-elle pu paraître motif d'espérance pour le pécheur lui-même [20] ? Comment enfin la manifestation en eût-elle été retardée par les mauvaises dispositions des mortels :

> C'est pourquoi le jugement reste éloigné de nous,
> la justice s'écarte de nous [21] ?

Tant d'indices convergents devraient interdire à l'exégète de mettre sous le mot « *ṣêdêq* » l'idée d'une justice vindicative à moins qu'il n'ait pu en fournir positivement la preuve. On a malheureusement l'impression, à l'inverse, que les commentateurs cherchent d'instinct

18. Est-ce sous l'influence d'Ezéchiel qu'on trouve encore ce sens à Qumrân? Notons que l'aspect ordinairement salvifique du jugement exprimé par « *šaphaṭ* » a été depuis longtemps signalé par Koehler, *Theologie des Alten Testaments*, 1936, p. 14.

19. *Ps.* 35, 28; 40, 10, 11; 51, 16; 71, 15, 16, 24; 97, 6.

20. *Ps.* 51, 16; 85, 11, 12, 14; 103, 6, 17; 143, 1.

21. *Is.* 59, 9; cfr 59, 11 (où « justice » est remplacé par « salut » dans la Bible de Jérusalem) et v. 14; 56, 1 (où la LXX traduit ἔλεος); *Os.* 10, 12; *Mi.* 7, 9; le psalmiste demandera de même que son ennemi ne soit point l'objet de la justice de Dieu (*Ps.* 69, 28).

à retrouver notre actuel concept de justice, partout où le contexte n'impose pas l'évidence du contraire. C'est pourtant la logique de l'expression biblique qui « possède » ; logique dont la grande majorité des textes suffit à prouver la rigueur. Si l'on n'observe pas ce principe, on aura vite fait de tourner le dos, sans s'en apercevoir, au sens obvie des textes les plus simples. C'est sans doute ce qui s'est produit pour la théophanie du psaume 50 ; car, si l'on n'était point parti d'une conception à priori du mot « justice », on n'aurait jamais lu ce passage comme on l'a lu et on y aurait vu tout naturellement, comme la tradition juive, l'annonce d'une libération d'Israël.

II. L'INCOHÉRENCE DE L'IMAGE PROPOSÉE PAR L'INTERPRÉTATION COURANTE

Si on laisse aux mots le sens habituel qu'ils ont dans la Bible, notre théophanie forme un ensemble qui se tient très bien : Yahvé va sauver son peuple ; il montre sa gloire en Sion ; dans la fureur de l'ouragan, il convoque le ciel et la terre pour rendre justice à Israël ; il leur fera en effet rassembler les membres fidèles de son Alliance et le ciel pourra chanter l'œuvre de sa justice. Voilà qui est cohérent. Il n'en est pas de même si l'on suppose qu'il s'agit d'une condamnation d'Israël. Dans ce cas, le ciel et la terre sont convoqués afin de rassembler un peuple coupable que, par ironie, on appelle « pieux » et, une fois la sentence prononcée, les cieux proclament que Dieu est juste. Comme il est difficile d'admettre que l'image soit une pure construction de l'esprit, sans aucun rapport avec le développement d'une procédure élémentaire, les auteurs nous présentent la mise en scène d'un procès de Yahvé à son peuple et tentent de préciser le rôle que jouent, en l'affaire, les cieux et la terre. De ces derniers, ils font tour à tour des huissiers, des témoins ou des juges, les plus conciliants même leur donnent les trois fonctions à la fois. Mais, en fait, le rôle qu'on leur attribue ici est sui generis et n'entre dans aucune catégorie juridique connue ; pour en soutenir la légitimité, on ne saurait d'aucune manière s'appuyer sur les textes bibliques dont on apporte le plus souvent l'exemple : le scénario est incohérent.

Supposons d'abord que les cieux et la terre doivent être juges ou témoins, Dieu ne saurait leur demander d'aller chercher les accusés. Aussi Gunkel, s'appuyant sur le syriaque, propose-t-il de lire : « rassemblez-vous, mes fidèles », au lieu de « assemblez mes fidèles » ; tandis que Delitzsch, reprenant une vieille exégèse, voudrait que l'ordre fût adressé aux esprits célestes (cfr *Mt.* 24, 31). Normalement, en effet, le juge doit attendre que les plaignants se présentent devant lui ; quant au témoin, il amène de lui-même à ce dernier les gens qu'il a pris en faute, sans qu'on ait à le lui commander : « Si un

témoin injuste se lève contre un homme pour l'accuser de rébellion, les deux hommes qui ont ainsi un procès devant Yahvé comparaîtront devant les prêtres et les juges en fonction [22] ».

Il faut aussi choisir entre l'idée de juge et celle de témoin. En faveur de la première hypothèse, on fera valoir le fait que les cieux à la fin ont à proclamer la justice de Yahvé ; c'est en particulier la position de Podechard : « Dans le psaume, le rôle de juge est dévolu aux cieux et à la terre par les termes mêmes du v. 4, par le fait que c'est à eux de citer et faire comparaître les accusés (v. 5) et surtout de prononcer la sentence, en reconnaissant que le bon droit est du côté de Yahvé (v. 6) ». Malheureusement, au v. 6, il est dit expressément que Dieu est le juge : « *Elohim šôfeṭ* » et l'on devra corriger cette expression en : « *Elohe(y) mišpaṭ* » « un Dieu de jugement », c'est-à-dire « un Dieu qui a raison ».

Resterait à prouver que « *mišpaṭ* » puisse être traduit par : « qui a raison » ; de toute manière si le psalmiste avait voulu dire que les cieux et la terre comme juges affirment l'innocence de Yahvé, il aurait employé le terme technique, l'hiphil de « *ṣadaq* », « justifier » [23], et non l'expression « *nagad ṣêdêq* » qui n'a jamais ce sens. « *Nagad* » en effet signifie : « proclamer un fait » et non point « reconnaître les qualités d'un être ». Sans doute lui trouve-t-on assez souvent tel ou tel attribut de Yahvé pour complément, mais il s'agit moins alors de définir la nature du Dieu d'Israël que d'en célébrer la manière d'agir. L'on se passe ainsi d'une génération à l'autre le récit des exploits de Dieu pour son peuple (*Ps.* 9, 12 ; 40, 6 ; 64, 10 ; 71, 17 ; 145, 4), exploits où se manifeste sa puissance, où se révèlent son amour, sa fidélité, sa droiture, ce qui permettra de dire tout simplement : « raconter sa puissance » (*Ps.* 71, 18 ; 111, 6), « raconter son amour, sa fidélité, sa droiture » (*Ps.* 30, 10 ; 92, 3, 16). De même qu'en *Ps.* 22, 32 ; 97, 6, l'expression « raconter sa justice » n'a donc point le sens de : « proclamer qu'il est juste », mais de « narrer ce qu'a opéré sa justice ». Les cieux, dans ce cas, ne font point figure de juges mais de chantres de la gloire divine.

En notre psaume, d'ailleurs, c'est Yahvé qui conclut le débat ; c'est donc lui concrètement le vrai juge (Mowinckel). Même si au passé du texte massorétique, l'on préfère le futur des versions : « ils raconteront », l'on devra reconnaître qu'il n'est plus question des cieux et de la terre ni pendant ni après le discours et que c'est Dieu qui a le dernier mot en l'affaire.

---

22. *Dt.* 19, 16-17. Voir le rôle des témoins dans l'affaire de Nabot (*1 R* 21, 8-16) ou de la chaste Suzanne (*Dn* 13).

23. Terme qu'on rencontre en particulier dans l'expression « justifier le juste, condamner le coupable », cfr *Ex.* 23, 7-8 ; *Dt.* 25, 1 ; *1 R.* 8, 32 ; *Is.* 5, 23 ; *Pr.* 17, 15.

S'il s'agit d'une condamnation d'Israël, une seule solution demeure : les cieux et la terre seraient convoqués pour servir de témoins dans le procès que Yahvé intente à son peuple. Un certain nombre de textes parallèles pourraient donner consistance à semblable hypothèse. Mais en réalité, dans les passages auxquels on se réfère, les cieux et la terre ne sont point témoins de la manière dont on l'entend ici. On leur demande, par exemple, de tenir ce rôle lorsqu'Israël s'engage à suivre la loi de son Dieu (*Dt.* 4, 26; 30, 19; 31, 28), afin de pouvoir se porter plus tard accusateurs si le contrat n'est pas observé; ils sont alors témoins au même titre que la pierre qui a entendu les paroles de Yahvé (*Jos.* 24, 27), ou bien le livre où elles ont été enregistrées (*Dt.* 31, 26), témoins qu'il n'est pas question d'aller chercher au bout du monde ainsi que le supposerait notre psaume; Yahvé, en l'occurrence, se contente d'alerter les réalités présentes au moment de l'engagement et d'avertir ainsi son peuple : « Je prends à témoin contre toi le ciel, la terre, la pierre, le livre, etc. », formule qui fait précisément défaut dans la théophanie du psaume 50.

Il est vrai qu'ailleurs Yahvé convoque les cieux et la terre pour leur faire connaître les décisions qu'il a prises contre Israël :

> Ecoutez, nations...
> ce que je vais leur faire.
> Ecoute, terre! voici que j'amène un malheur
> contre ce peuple-là (*Jr.* 6, 18-19; cfr 22, 29; *Is.* 34, 1).

comme s'il tenait à mettre l'univers au courant du débat qui l'oppose à son peuple (*Is.* 1, 2; *Mi.* 6, 1; *Dt.* 32, 1). Cieux et terre, dans le cas, doivent-ils être vraiment considérés comme des témoins? Ne sont-ce point plutôt des auditeurs silencieux et consternés :

> Cieux, soyez-en étonnés,
> stupéfaits, pris d'une énorme épouvante (*Jr*, 2, 12)?

Ne faudrait-il pas comprendre que Yahvé communique ainsi à l'univers l'annonce du châtiment qui attend Israël, parce que les effets s'en feront sentir à travers le monde tout entier?

De toute manière, même si l'on devait encore parler de témoins, on remarquera que, dans tous ces textes, les cieux et la terre ne sont pas appelés à donner leur avis, comme ce serait le cas dans notre psaume. L'idée de témoins approbateurs de la conduite divine est une idée étrangère à la Bible : Yahvé décide seul du sort de son peuple. On a cru, certes, trouver l'exemple du contraire dans l'apologue de la vigne :

> Et maintenant, habitants de Jérusalem
> et gens de Juda,
> soyez juges, je vous prie,
> entre ma vigne et moi (*Is.* 5, 3).

Mais l'on notera que le prophète n'attend pas la réponse des gens

qu'il a ainsi interpellés et qu'il s'empresse de donner directement la parole à Yahvé :

> Eh bien! moi je vais vous apprendre
> ce que je vais faire à ma vigne (5, 5).

On fait aussi valoir que Dieu convoque Assyriens et Egyptiens sur la montagne de Samarie, afin de constater le mal dont la ville est remplie (Am 3, 9) ; seulement il n'est point question de leur demander réellement conseil ; Yahvé veut simplement leur expliquer pourquoi elles devront intervenir ainsi que lui-même l'a décidé, et lui seul :

> C'est pourquoi, ainsi parle le Seigneur Yahvé
> l'ennemi investira le pays ;
> ta puissance sera abattue
> et tes palais seront pillés (*Am.* 3, 11).

Bref, si les cieux et la terre sont pris à témoin des engagements d'Israël, si on les appelle afin qu'ils prennent connaissance des griefs de Yahvé contre son peuple, on ne voit nulle part qu'ils soient convoqués pour donner leur approbation à une décision divine au sujet de la nation élue. L'image resterait ainsi isolée dans le langage biblique et, avec vraisemblance.

III. LE RAPPORT DE LA THÉOPHANIE AVEC LE DISCOURS DE DIEU

Si elle va contre le sens des mots, si elle ne semble guère cohérente, l'interprétation ordinaire de la théophanie du psaume 50 paraît du moins avoir l'avantage de bien souder les six premiers versets au reste du poème. Comment en effet ces versets, s'ils célèbrent la reconstruction d'Israël, pourraient-ils logiquement préparer à une monition dont une partie au moins demeure assez sévère? Cheyne, de fait le seul exégète qui ait reconnu le caractère salvifique de notre théophanie, croit devoir en faire un hymne à part, sans aucun rapport avec le discours de Dieu qu'on lui aurait par la suite maladroitement ajouté. A vrai dire, cette solution radicale ne s'impose pas le moins du monde. Une théophanie annonçant, comme toute théophanie, le salut que Dieu assure à son peuple, se trouve fort bien à sa place avant un avertissement de Dieu, si dur soit-il ; il suffit de se situer dans la perspective liturgique d'un renouvellement d'Alliance.

Que doit-on d'abord appeler théophanie? Pour donner ce nom à une intervention divine, il ne suffit point d'en souligner l'éclat et la résonance cosmiques, il faut encore qu'on y découvre la révélation de l'absolue souveraineté de Dieu sur l'univers [24]. Tel n'est pas en

24. Dans son étude : *Le jour de Yahvé dans Joel* (*Rev. Bibl.*, janv. 1959), J. Bourke n'a pas isolé ce sens fondamental de la théophanie biblique ; il en résulte une certaine confusion, semble-t-il, l'auteur affirmant, par exemple, qu'il s'agit de ramener à l'ordre et à l'obéissance un Israël infidèle.

particulier le cas des textes où l'on voit Yahvé s'apprêter à punir son peuple, se lever en juge courroucé afin de faire sentir sur ses élus le poids de son autorité (*Is.* 2, 6-22). Qui dit théophanie biblique dit essentiellement épreuve de force contre le monde et cette épreuve de force, pratiquement, a pour expression classique et nécessaire [25] l'image de l'orage avec son tonnerre, son ouragan, ses éclairs. Avec le tonnerre, une voix aussi impérieuse que majestueuse se fait entendre (*Is.* 30, 30) : c'est le signal de l'entrée en scène du Dieu d'Israël. La nature alors s'arrête interdite (*Ps.* 76, 9) ; puis, sous le souffle de la tempête, les cieux s'écroulent, les montagnes tremblent sur leurs bases, tandis que brille l'éclair, flèche vengeresse d'un Dieu courroucé (*Ps.* 97, 3-4). Yahvé alors se présente comme une force qui sait s'imposer à l'univers, qui bouscule tout pour réaliser son dessein et, dans cette image, Israël a perçu l'irrésistible puissance d'un Dieu qui le prenait en main [26].

Cette description de l'orage où Yahvé s'affirme plus fort que l'univers, tout en exprimant une pensée spécifiquement biblique, n'en doit pas moins les éléments qui la composent à la littérature religieuse de Canaan. On y retrouve en effet, spécialement dans les passages les plus anciens du psautier (ainsi *Ps.* 29 ; 77, 17-20 ; 93, 3-4), les traits essentiels de la lutte du dieu créateur, affrontant la mer et ses monstres, avec pour armes l'ouragan et la foudre. Ce schème primitif ne disparut pas complètement avec le progrès de la réflexion théologique ; on en soupçonne encore l'influence dans le psaume 104, par exemple, où un orage théophanique précède la fondation de la terre (vv. 3-4) ; on pourra de même constater au psaume 148 que feu, grêle, ouragan, « ouvriers de la parole divine », sont mentionnés après les monstres marins et les abîmes, les vaincus du combat primordial, et avant le surgissement des montagnes (vv. 7-8).

Un élément nouveau et constant distingue cependant nos théophanies bibliques des mythes de Canaan : la victoire de Dieu sur les eaux y annonce toujours de quelque manière le salut d'Israël (cf *Ps.* 29, 11 ; 93, 5). Un des plus vieux chants de la Bible ne nous décrit-il point Yahvé accourant dans la tempête au secours de ses élus (*Jg.* 5, 1) ? Les adversaires du Dieu créateur, la mer et ses monstres, de-

25. Pour cette raison, *Mi.* 1, 2-5, ne figurera pas dans la liste des théophanies que nous analyserons ici, bien qu'on y retrouve quelques éléments épars de théophanies récentes : les montagnes qui fondent comme cire (*Ps.* 97, 5), les vallées qui s'effondrent (*Za.* 14, 4). Le cas d'ailleurs mériterait d'être regardé d'un peu près, le texte ne paraissant pas unifié ; après avoir annoncé, en effet, un jugement de tous les peuples et de la terre entière, le prophète par la suite ne parle plus que de Samarie et de Jérusalem.

26. Nous nous permettons de renvoyer, pour une étude d'ensemble, au chapitre III de notre livre : *La Bible et le sens Religieux de l'Univers*, à paraître **aux éditions du Cerf, chapitre intitulé : « L'univers annonce l'histoire ».**

viennent alors un symbole des puissances ennemies coalisées contre l'Oint de Yahvé (*Ps.* 18; 144; *Ha.* 3), contre la cité sainte (*Ps.* 46) :

> Il menace la mer, il la met à sec;
> Il anéantira tous ceux qui se dressent contre lui[27].

Plus précisément même on trouve ainsi unis dans une représentation semblable le début de l'histoire de l'univers et le début de celle d'Israël : la lutte première de Dieu contre l'océan évoque en effet, tout naturellement, le souvenir du passage de la mer Rouge ou celui du Jourdain (*Ps.* 77, 16-21 ; 114 ; *Is.* 51, 10) ; une victoire sur un monde hostile inaugurera dans les deux cas l'œuvre divine, si bien que Rahab, le monstre marin, put devenir un des synonymes de l'Egypte (*Ps.* 87, 4). Cette théophanie enfin, par où s'ouvrent l'histoire du monde et l'histoire d'Israël, en annonce aussi la conclusion ; le grondement des mers y préfigure la dernière invasion des nations contre Jérusalem (*Is.* 17, 12-13; 29, 6; 30, 27-30), comme la première victoire de Yahvé sur l'abîme laisse présager son ultime triomphe sur l'orgueil de l'univers coalisé (*Is.* 27, 1 ; *Ap.* 20).

Dans cette représentation archaïque d'un Dieu créateur luttant contre la fureur des eaux, Israël a lu toute son histoire. Dans le Dieu qui, dès l'origine, avait su imposer silence à l'orgueil d'un univers révolté, il a reconnu Yahvé, le Dieu qui le tira d'Egypte et qui, finalement le libérera du joug des nations. Cette image avait l'avantage de lui faire sentir l'absolue gratuité de l'action divine et les inéluctables exigences qui doivent en découler. Car, bousculant le monde pour venir le sauver, Yahvé enlève à son élu toute possibilité d'appui hors de lui-même :

> Il envoie de haut et me prend,
> il me retire des grandes eaux (*Ps.* 18, 16).

Pour échapper ici au danger, il faut saisir sans faiblir la main qui tire, il faut obéir aveuglément à celui qui vous secourt. L'orage a tout ébranlé, la terre, le ciel et les mers; il ne reste plus que Dieu. C'est la raison sans doute pour laquelle une sorte de confession négative (vv. 21-28) suit la magnifique théophanie du psaume 18; remis sur pied, « tiré des grandes eaux », l'Oint de Yahvé s'empresse de proclamer qu'il « garde la voie de Yahvé » : ce fut en partie la condition de son salut, c'en sera désormais la rançon.

L'idée d'un salut exigeant, où le « sauvé » s'en remet à l'entière disposition de son « sauveur », telle est la clef de deux théophanies célèbres qui ne furent pas toujours bien comprises, celle du livre de Job et celle de l'Exode. On pense souvent que Yahvé arrive au milieu de la tempête pour condamner les propos téméraires du juste souf-

27. *Na.* 1, 3-8; voir encore : *Ps.* 76, 9-10; 83, 16; 97, 3-6; *Is.* 59, 19; 64, 1; 66, 14-15.

frant; or, d'après l'auteur même du drame, ce n'est pas contre Job, c'est contre ses amis que « brûle la colère divine » (42, 7); eux seuls ont mérité réprobation et châtiment : « Vous offrirez pour vous un holocauste, tandis que mon serviteur Job priera pour vous. J'aurai égard à lui et ne vous infligerai pas ma disgrâce pour n'avoir pas, comme mon serviteur Job, bien parlé de moi » (42, 8). Yahvé ne condamne point son serviteur, il lui impose silence (40, 4-5; 42, 2-6); s'il manifeste sa toute-puissance sur l'univers ce n'est certes point pour l'effrayer, c'est pour lui montrer qu'il le justifiera quand et comme il voudra [28].

Quant à la théophanie du Sinaï, on ne saurait trouver meilleur commentaire que le chapitre 4 du Deutéronome : « Du ciel il t'a fait entendre sa voix pour t'instruire, et sur terre il t'a fait voir son grand feu, et du milieu du feu tu as entendu ses paroles. Parce qu'il a aimé tes pères et qu'après eux il a élu leur postérité, il t'a fait sortir d'Egypte... Sache-le donc aujourd'hui et médite-le dans ton cœur : c'est Yahvé qui est Dieu là-haut dans le ciel, comme ici-bas sur la terre, et nul autre. Garde ses lois et ses commandements que je te prescris aujourd'hui, afin d'avoir, toi et tes fils, honneur et longue vie sur la terre que Yahvé ton Dieu te donne » (4, 36-40). Cet orage du Sinaï, tout en rappelant la libération, fait sentir la nécessité d'obéir désormais sans réticence au Dieu sauveur; Israël devra garder vigilamment le contact sévère mais vivifiant de Yahvé; la crainte religieuse qu'inspire cette page de l'Exode est ainsi faite du souci obsédant d'adhérer à la volonté divine, exactement le contraire d'une peur qui mettrait en fuite : « Bannissez toute crainte! C'est pour vous éprouver que Dieu s'en est venu et pour que sa crainte vous demeure présente, vous gardant de pécher » (*Ex.* 20, 20).

Les théophanies bibliques annoncent donc l'irrésistible intervention de Yahvé en faveur de son peuple en même temps qu'elles font sentir à ce dernier la nécessité de prendre, sans réticence, la main qui le sauve et de se laisser aveuglément conduire par elle. Comprise ainsi, une théophanie est parfaitement à sa place en tête de notre psaume 50, car le discours qui suit, en fait, ne se présente point comme une condamnation d'Israël, mais comme un rappel des exigences qui accompagnent son salut :

> Qui offre l'action de grâces me rend gloire;
> à l'homme droit, je ferai voir mon salut (v. 23) [29].

---

28. C'est l'interprétation du livre de Job que nous avons proposée dans notre ouvrage : *Sous la Main de Dieu,* II, « La Sagesse et le Destin des Elus », Paris, 1957, ch. II, Job.

29. Cette traduction repose, il est vrai, sur une conjecture; mais celle-ci est communément admise. Au lieu de l'incompréhensible « *śam dèrèk* », « il place le **chemin », on lit : « tam dèrèk », « le parfait de chemin ».**

Un tel lien entre l'affirmation du salut et la conscience de ses exigences n'est pas une création de l'esprit; on ne saurait même y voir une thèse d'école représentative de tel ou tel courant d'idée au sein de la communauté juive; on se trouve au cœur de l'expérience de l'Alliance que, des siècles durant, vécut Israël; là s'exprime l'attitude de tout un peuple en face de son histoire, attitude que la liturgie, en plein accord avec les prophètes, avait eu pour mission de venir affermir régulièrement. Quelques auteurs, en effet, ont récemment mis en lumière l'existence d'une fête de renouvellement de l'Alliance, fête que de nombreux textes attestent fermement : *Dt.* 27; *Jos.* 8, 32-35; 24; *1 R.* 8, 54, 61; *2 R.* 11, 17; 23, 2-3; *Ne.* 8 [30]. On aurait là la meilleure explication de cet « aujourd'hui » qui scande les discours du Deutéronome et auquel fait écho le psaume 95 :

> Aujourd'hui, si vous pouviez écouter ma voix! (v. 7).

Mowinckel, Bentzen, von Rad, Weiser pensent devoir lire le psaume 50 dans cette perspective en même temps que les psaumes 81 et 95 (nous joignerions volontiers à la liste le *Ps.* 99 et *Dt.* 33); n'y rencontre-t-on pas, en effet, au v. 5, l'expression technique : « contracter alliance »? Il est regrettable que ces auteurs se soient arrêtés sur une si bonne route et qu'ils n'aient su retrouver le sens naturel de la théophanie du prologue; d'autant que certains d'entre eux reconnaissent le caractère cultuel des théophanies en général [31] et la théophanie du chapitre 19 de l'Exode, en particulier [32].

Constatons d'abord que le ton du discours de Dieu convient parfaitement à un renouvellement de l'Alliance; si l'on y reconnaît généralement le style des prophètes c'est qu'en fait, souvent, la parénèse *nomique ne diffère guère de la prédication prophétique et c'est l'une* et l'autre que l'on retrouve dans des expressions de ce genre : « Ecoute, mon peuple, je parle. — C'est moi Yahvé ton Dieu » (v. 7). Cette dernière formule, en particulier, revient comme un leitmotiv presque après chaque prescription de Lv 19. Yahvé voudrait-il ainsi rappeler qu'il est là présent, prêt à châtier durement si on ne lui obéit pas? Ne serait-ce point bien plutôt qu'il veuille souligner à quel titre il exige? S'il impose à Israël sa volonté, c'est parce qu'il est son Sauveur, c'est en tant qu'il l'a tiré de la servitude d'Egypte :

> Du fardeau j'ai déchargé son épaule...
> Ecoute, mon peuple, je t'avertis...

30. Certains même ont précisé le rôle que jouait le roi en l'affaire; ainsi Geo Widengren, *King and Covenant*, dans *Journal of Semitic Studies*, janv. 1957.

31. Cfr A. Weiser, *Die Darstellung der Theophanie in den Psalmen und im Festkult*, dans *Festschrift für Bertholet*, 1950, p. 513 ss.

32. Ainsi von Rad, *op. cit.*, p. 195. A propos de ce texte, on abandonne de plus en plus l'idée d'un mélange des traditions yahviste et élohiste, pour ne plus considérer qu'un noyau élohiste surchargé de gloses successives. Voir sur ce point G. Hölscher, *Geschichtsschreibung in Israel*, Lund, 1952, p. 311-313.

C'est moi Yahvé ton Dieu,
qui t'ai fait monter de la terre d'Egypte (*Ps.* 81, 7-11).

L'admonition du psaume 50, malgré tout, peut paraître brutale, au moins dans la deuxième partie (vv. 16-22) [33]; en fait elle ne l'est pas plus que dans les psaumes 81, 95 et 99. C'est qu'en effet, d'une manière générale, la Bible ne cherche point à minimiser les redoutables conséquences de l'engagement d'Israël : « Vous ne pouvez pas servir Yahvé, car il est un Dieu saint, il est un Dieu jaloux qui ne pardonnera ni vos transgressions, ni vos péchés. Si vous abandonnez Yahvé pour servir les dieux de l'étranger, il vous maltraitera à son tour et vous anéantira après vous avoir fait du bien » (*Jos.* 24, 19-20).

De durs rappels à l'ordre ne détonnent donc point dans le cadre liturgique d'un renouvellement de l'Alliance et c'est même en plein milieu de la liesse populaire que tombent, par exemple, les monitions sévères des psaumes 81 et 95. Car, pour contraignante qu'elle soit, la loi n'en doit pas moins être promulguée au cours de fêtes joyeuses : « Ne soyez pas tristes, ne pleurez pas... Car tout le peuple pleurait, en entendant les paroles de la loi... et tout le peuple s'en fut manger, boire, distribuer les parts et se livrer à grande liesse, car ils avaient compris les paroles qu'on leur avait proclamées » (*Ne.* 8, 9-18). Israël, de fait, a toujours fêté et compris le don de la loi comme l'un des événements majeurs de son histoire [34]; il y voyait le couronnement de sa libération, la consécration définitive de son appartenance au Dieu qui l'avait sauvé : « Fais silence et écoute, Israël. Aujourd'hui tu es devenu un peuple pour Yahvé ton Dieu » (*Dt.* 27, 9). Cette loi pouvait bien se présenter comme un choix redoutable entre la vie et le mort (*Dt.* 30, 15-20), mais quelle gloire pour l'élu d'avoir ainsi à ratifier personnellement tout ce que Yahvé avait fait pour lui! N'était-ce point comme si Dieu lui remettait entre les mains l'accomplissement de son dessein et de ses jugements :

Il révèle à Jacob sa parole,
ses lois et ses jugements à Israël.
Pas un peuple qu'il ait ainsi traité,
pas un qui ait connu ses jugements (*Ps.* 147, 19-20; cfr *Dt.* 4, 7-8).

Il paraît dès lors tout à fait naturel qu'une théophanie précède un énoncé de la loi, puisqu'en somme le don de cette loi doit prolonger l'œuvre du salut. Inutile par conséquent de chercher à donner aux mots

33. Il semble bien, en effet, que la tradition juive, dès le texte massorétique (cfr Kittel), ait cherché à en atténuer l'effet, en glosant au v. 16 : « Mais à l'impie Dieu déclare », marquant ainsi que le reproche ne s'adresse point à toute la communauté des « pieux ». Le vrai Israël nous est de plus en plus présenté comme pur, par nature; et lorsqu'on interprétera le psaume 45 comme un chant d'épousailles entre Yahvé et son peuple, on nous fera lire, avec le Targum : « oublie les impies de ton peuple », au lieu de « oublie ton peuple ».

34. von Rad, *op. cit.*, p. 195.

et expressions de notre prologue un sens que l'on ne leur retrouve nulle part ailleurs dans la Bible; si l'on y voit l'annonce du salut d'Israël, les six premiers versets du psaume 50 constituent une excellente introduction au discours de Dieu qui va suivre. Nous sommes là sur un terrain ferme, car, tandis qu'il n'existe pas de textes pour appuyer vraiment la mise en scène qu'on imaginait d'un procès de Yahvé contre son peuple, nous avons pu signaler la parenté étroite de notre psaume, lu dans la perspective d'un renouvellement de l'Alliance, avec les psaumes 81 et 95. A dire vrai, cependant, il s'en sépare sur un point important. Dans les deux derniers psaumes, le rappel de l'Alliance tombe au milieu d'une fête de la royauté de Yahvé alors qu'ici, il arrive au terme d'une intervention victorieuse de Dieu en faveur de ses élus. Il faut en conclure que, dans le premier cas, Israël existe; la liturgie fait revivre son passé, le pressant de demeurer fidèle à ses engagements; dans le second cas, le peuple de Dieu est à recréer; il attend le moment d'être rassemblé, pressentant les exigences auxquelles il aura à faire face. Nous serions ainsi après l'exil et cette page inspirée, de l'avis de Mowinckel lui-même, serait à lire dans la perspective du message du Trito-Isaïe.

Le psaume 50 regarde donc vers l'avenir et, de ce fait, le renouvellement d'Alliance qu'il nous présente prend valeur eschatologique. Aussi saint Athanase, saint Jean Chrysostome, Théodoret, saint Augustin, n'avaient-ils point tort d'y entrevoir l'avènement glorieux du Christ et la proclamation d'une nouvelle Alliance. C'est cette perspective juste qu'on a malheureusement abandonnée pour ne garder que ce qu'il y avait de contestable dans l'interprétation des Pères : la condamnation de l'ancienne loi et de ses sacrifices. Fuyant ainsi le sol ferme de la liturgie, avec ses larges visions historiques, l'exégèse chrétienne postérieure s'est enlisée dans « des problèmes » et n'a plus su voir dans notre psaume qu'un témoin important de quelque courant d'idée, de quelque discussion d'école. Puisse-t-on en revenir aux grands schèmes liturgiques fondamentaux, tel que le renouvellement de l'Alliance, car là s'exprime l'authentique vie religieuse d'Israël dont se nourrit le chant de l'Eglise!

Rennes (Ille-et-Vilaine) Fr. Evode Beaucamp, O.F.M.
43 Rue de Redon