

Le *Miserere*, psaume 51 (50)

Liminaire

Mis dans la bouche du roi David par le Psautier, au moment dramatique où il avoue l'adultère avec Bethsabée et le meurtre d'Urie, le Ps 51 (50 pour la Vulgate) a été considéré, tant dans le judaïsme que dans le christianisme, comme la prière de confession par excellence. Il fait en effet alterner le repentir de la faute et l'espérance de la mansuétude divine et a servi de modèle pour toute contrition.

Omniprésent dans la liturgie, mis en musique, il continue encore – parfois par son incipit latin, *Miserere* –, y compris dans la littérature contemporaine et la culture populaire, à dire la douleur et le regret du mal commis. Mais ce que révèle aussi ce Supplément, c'est que ceux qui l'ont chanté au cours des siècles y ont surtout lu la confiance dans la miséricorde de Dieu et la joie de celui qui a traversé l'épreuve et se sait accueilli par Dieu. Nul ne l'a mieux exprimé que ce jeune poète assassiné de Varsovie – Krzysztof Kamil Baczyński – que nous fait découvrir Sylvie Parizet dans le texte [75] : « je lance comme défi cette poignée d'air – l'alouette – dans le ciel et je laisse tomber la terre comme tombe une larme sur l'univers ».

Régis BURNET

RÉDACTION-ADMINISTRATION :

SERVICE BIBLIQUE CATHOLIQUE ÉVANGILE ET VIE
25, rue Gandon
75013 Paris
Tél. 01 42 22 03 89
www.bible-service.net

Directeur de la publication : Francis Bonnéric
Directeur de la rédaction : Régis Burnet
Secrétaire de rédaction : Anne Mars

Comité d'élaboration : Stéphane Beaubœuf,
Gérard Billon, Sylvie Parizet, Gilbert Dahan,
Jean-Noël Guinot, Annie Noblesse-Rocher

N° de Commission paritaire : 1217 K 82543
ISSN 0222-9714 © Éditions du Cerf/SBEV

Juin 2021

Supplément n° 196

N° d'éditeur 6779
Imprimé en France

Revue trimestrielle
publiée aux Éditions du Cerf,
24, rue des Tanneries
75013 Paris
www.editionsducerf.fr

Directeur général : Jean-François Colosimo

Principal associé :
Province dominicaine de France

Imprimé par MG Imprimerie
(84210 Pernes-les-Fontaines)

Rendre grâce et confesser sa faute, le psaume 51 (50)

Sophie RAMOND

professeur à l'Institut catholique de Paris

***L**a liturgie chrétienne a retenu sept psaumes auxquels elle donne le titre de « psaumes de pénitence » (Ps 6 ; 32 ; 38 ; 51 ; 102 ; 130 et 143). Parmi ceux-ci, le Ps 51 (le Miserere selon le premier mot de la Vulgate, numéroté Ps 50 dans la LXX et la Vulgate) est, en réalité, peut-être le seul à pouvoir être considéré comme une prière de repentance ou une prière pénitentielle. Une de ses caractéristiques, peu courante dans le Psautier biblique, est qu'il se présente, du début à la fin, comme une prière adressée à Dieu. Or, une prière pénitentielle peut être définie comme une adresse directe à Dieu, dans laquelle un individu ou un groupe, voire un individu au nom d'un groupe, confesse ses péchés et demande pardon ; elle se propose comme acte de repentance.*

L'en-tête de ce psaume établit un parallèle avec le repentir exprimé par David, après qu'il a commis un adultère, puis un meurtre, selon le récit 2 S 12. Ce titre est l'indice d'une activité

midrashique, soucieuse de nourrir la vie spirituelle : il propose d'entrer dans le psaume en s'identifiant au roi David, ici présenté comme modèle d'humilité et de confiance en Dieu.

1 Ps 51,1-2

¹ Du chef de chœur. Psaume de David.

² Quand le prophète Natan alla chez lui, après que David fut allé chez Bethsabée.

Rendre grâce et confesser sa faute, voilà le message central du psaume, l'expression qui le résume tout entier. La racine hébraïque (*yadah*), qui signifie « rendre grâce », mais qui est également utilisée dans le sens de « confes-

ser » ses fautes (voir Ps 51,5), avertit que ces deux attitudes spirituelles ne peuvent être vécues l'une sans l'autre. C'est pourquoi la prière du Ps 51 allie action de grâce pour la miséricorde de Dieu et aveu du péché. Elle

peut être divisée en deux parties, que sépare le verbe « créer » (v. 12). La première partie (v. 3-11) est axée sur le règne du péché, tandis que la seconde (v. 12-21) l'est sur le règne de la grâce. Des répétitions lexicales lient, toutefois, les deux parties : « purifier » (v. 4.12) ; « péché » (v. 5.7.15) ; « justice » (v. 6.16.21) ;

« aimer » (v. 8.18.21). Aux demandes de purification (v. 9.11-12) succèdent celles de retrouver la joie (v. 10.13-14) : l'allégresse à laquelle aspire l'orant ne peut être retrouvée que par un processus de purification. Celui-ci est œuvre de la justice divine, comme l'établit le centre du texte.

Le péché de l'homme

2 Ps 51,3-11

³ Aie pitié de moi, mon Dieu, selon ta fidélité ;
selon ta grande miséricorde, efface mes torts.

⁴ Lave-moi sans cesse de ma faute
et purifie-moi de mon péché.

⁵ Car je reconnais mes torts,
j'ai toujours mon péché devant moi.

⁶ Contre toi, et toi seul, j'ai péché,
ce qui est mal à tes yeux, je l'ai fait,
ainsi tu seras juste quand tu parleras,
irréprochable quand tu jugeras.

⁷ Voici, dans la faute j'ai été enfanté
et, dans le péché, conçu des ardeurs de ma mère.

⁸ Voici, tu aimes la vérité dans les ténèbres,
dans ma nuit, tu me fais connaître la sagesse.

⁹ Ôte mon péché avec l'hysope, et je serai pur ;
lave-moi, et je serai plus blanc que la neige.

¹⁰ Fais que j'entende l'allégresse et la joie,
et qu'ils dansent, les os que tu as broyés.

¹¹ Devant mes péchés, détourne-toi,
toutes mes fautes, efface-les.

Dans la première partie du psaume apparaissent trois binômes, qui sont en contraste les uns avec les autres : ce que Dieu possède, « fidélité » et « miséricorde » (v. 3) ; ce qu'il désire pour l'homme, « vérité-sincérité » et

« sagesse » (v. 8) ; ce que l'orant lui demande, sa pitié ou sa faveur, purification et salut, « allégresse » et « joie » (v. 10). « Pitié pour moi », sont les premiers mots de la prière, qui appellent le pardon, mais plus largement

le secours et la faveur de Dieu. Il est possible de les prononcer dans la reconnaissance de la fidélité et de la miséricorde divines. Ces deux attributs ne sont pas sans rappeler la définition même de Dieu apparaissant en Ex 34,6 : « *Seigneur, Dieu de miséricorde et de pitié...* » Ainsi, l'appel à la faveur divine, la nomination des attributs de fidélité et de miséricorde se renforcent-ils mutuellement pour dire l'engagement que Dieu prend en faveur des siens. L'orant motive ici sa demande de pardon en invoquant l'amour de Dieu, sa fidélité à l'alliance et l'abondance de ses tendresses. Le psaume ne s'ouvre donc pas avec la considération du péché, mais avec celle de l'amour divin.

Dans les v. 3-6 sont articulées la supplication pour obtenir le pardon (v. 3-4) et la confession de la faute (v. 5-6). La demande de pardon est à l'impératif, la déclaration de la faute à l'indicatif; les deux sont reliées par la particule « car » (*kî* en hébreu). Si la demande de pardon est à l'impératif, elle ne constitue pas un ordre. Elle s'articule à l'aveu du péché et s'appuie sur la conviction que Dieu a vraiment pour intention de pardonner. Elle est fondée, autrement dit, sur la reconnaissance d'une justice divine, dont l'ultime finalité n'est pas de condamner le coupable, mais de pardonner celui qui se repent.

Le v. 6 dit peut-être plus encore : « *contre toi, et toi seul, j'ai péché, ce qui est mal à tes yeux, je l'ai fait, ainsi tu seras juste quand tu parleras, irréprochable quand tu jugeras* ». L'orant reconnaît un péché, dont il sait qu'il affecte Dieu et s'attire un châtiment. Plus profondément encore, il a conscience de sa condition peccamineuse.

Pour dépeindre cette réalité, le psaume utilise une image temporelle, celle de l'origine, de la naissance, voire de la conception (v. 7). Mais celui à qui le psaume donne voix connaît qu'en réponse à son aveu, la divine parole fait la vérité et révèle une justice qui cherche à rétablir la relation. Le texte proclame ainsi que si son Dieu est un Dieu juste, il est aussi un Dieu qui pardonne.

Au v. 8, les deux expressions « *dans les ténèbres* » et « *dans ma nuit* » renvoient à l'intime de l'homme, mais aussi sans doute à ce qui est tenu secret, dissimulé. Là, Dieu travaille à faire la vérité, pour que l'homme acquière la sagesse et reconnaisse son propre péché. La demande de purification, aux v. 4 et 9.11, encadre l'aveu du péché et la reconnaissance de la condition d'être pécheur depuis toujours, tandis que le v. 10 anticipe la seconde partie du psaume : quand Dieu prononce une sentence de grâce, en donnant le pardon, l'homme reçoit une joyeuse nouvelle et il éprouve de l'allégresse au plus profond de lui-même.

Dans cette première partie, le psaume esquisse donc la prière d'un homme implorant le salut, parce qu'il sait, de foi, que Dieu est fidélité et miséricorde. Le texte utilise trois verbes de demande de pardon : « effacer » (v. 3.11), qui semble pris du langage commercial des dettes et qui fait peut-être allusion au livre divin où les péchés étaient censés être inscrits (Is 65,6; Jr 17,1...); « purifier » (v. 9) qui s'emploie pour la purification rituelle physique, légale ou morale (Lv 11,32; 12,7-8); « laver » que le livre de l'Exode utilise à propos des vêtements souillés qu'il faut rendre

propres pour participer au culte (Ex 19,10.14). Quant à l'hysope, c'est une allusion au rite de purification du lépreux au cours duquel on aspergeait sept fois le malade avec un bouquet d'hysope trempé dans le sang d'un oiseau immolé. Le péché est ainsi comparé à la lèpre : il est à l'âme ce que la lèpre est au corps. L'hysope est le symbole de la purification intérieure que Dieu seul peut opérer. Au v. 11, le suppliant demande à Dieu de cacher son visage, comme on le fait devant un lépreux, autrement dit de ne pas regarder ses péchés. En définitive, ce sont les catégories de pureté et d'impureté qui dominent. Or, l'impureté coupe de la sphère du sacré et elle est contagieuse. C'est pourquoi l'orant demande à Dieu, avec tant d'insistance, de le purifier et de restaurer son intégrité, de rétablir les conditions de proximité avec lui.

Aux trois verbes de pardon correspondent trois termes pour désigner la culpabilité :

« tort », « faute », « péché ». Le premier (v. 3.5.15) dénonce l'action de commettre un délit ou un crime ; il peut désigner la rébellion contre une autorité (2 R 3,5), ici contre la volonté divine. Il s'agit d'un acte délibéré qui brise une relation. Le deuxième (v. 4.7.11) évoque ce qui est pervers, tordu (Is 21,3) ou ce qui dévie du droit chemin (Is 19,14). Le dernier (v. 4.5.6.7.9.11.15) signifie ce qui manque le but (Jg 20,16). C'est le terme le plus usuel pour désigner le péché dans la Bible. La prière de supplication est donc insistante dans ce psaume, tant par l'abondance du vocabulaire relatif au péché que de celui pour demander d'en être purifié. Elle serait désespérée si elle n'était fondée sur la conviction de la fidélité et de la miséricorde divines, sur la reconnaissance de la justice de Dieu, qui s'exerce certes en sanctionnant, mais avec pour seule visée de rétablir la relation.

La grâce de Dieu

3 Ps 51,12-19

¹² Crée pour moi un cœur pur, Dieu ;
enracine en moi un esprit tout neuf.

¹³ Ne me rejette pas loin de toi,
ne me reprends pas ton esprit saint ;

¹⁴ rends-moi la joie d'être sauvé,
et que l'esprit généreux me soutienne !

¹⁵ J'enseignerai ton chemin aux coupables,
et les pécheurs reviendront vers toi.

¹⁶ Mon Dieu, Dieu sauveur, libère-moi du sang ;

que ma langue crie ta justice !

**¹⁷ Seigneur, ouvre mes lèvres,
et ma bouche proclamera ta louange.**

**¹⁸ Tu n'aimerais pas que j'offre un sacrifice,
tu n'accepterais pas d'holocauste.**

**¹⁹ Le sacrifice voulu par Dieu, c'est un esprit brisé ;
Dieu, tu ne rejettes pas un cœur brisé et broyé.**

Intervient quelque chose de nouveau dans la deuxième partie du psaume. Le verbe « créer » (*bara'* en hébreu) résonne de toutes ses forces au v. 12 : alors qu'au commencement (Gn 1) le souffle (*ruah*) de Dieu planait à la surface des eaux et que Dieu créait (*bara'*), la demande de l'orant est ici que soient créés (*bara'*) en lui un « cœur pur » et un « esprit (*ruah*) neuf ». Cette supplique manifeste la conscience qu'il est impossible pour l'homme de s'élever par ses propres forces du règne du péché au règne de la grâce : une telle recreation exige une action et un don de Dieu. Dans la Bible hébraïque Dieu seul est, au demeurant, sujet du verbe « créer » (*bara'*) ; mais ici la création – ou plutôt recreation – passe par une rénovation du cœur et de l'esprit humains (comme en Is 57,19 et Jr 31,22). Le verbe « créer » est mis en parallèle avec le verbe « renouveler » : ce qui est demandé à Dieu, c'est de renouveler, de rénover, de créer du neuf. Ainsi, après avoir demandé à être purifié et lavé, l'orant demande maintenant d'être transformé.

Trois fois donc est demandé le souffle ou l'esprit avec des impératifs, qui dessinent une succession : positif (« enracine », v. 12) – négatif (« ne me reprends pas », v. 13) – positif (« me soutienne », v. 14). Le premier

impératif demande un esprit « neuf », plus littéralement « qui soit stable, qui soit fermement établi » ; en soi le verbe utilisé est étrange, car il contient une nuance de stabilité quoiqu'étant associé à ce qui est mouvant et subtil, le souffle ou l'esprit. L'orant désire que soit renouvelé en lui un esprit constant. Le deuxième impératif appelle à ce que ne soit pas repris ou retiré l'esprit « saint », l'esprit qui procède de la sainteté de Dieu. Il est le don d'une fidélité bienfaisante accordé par Dieu aux humains. En fait, l'expression « ton/son esprit de sainteté » n'apparaît ailleurs qu'en Is 63,10-11, où elle nomme la puissance divine qui a soutenu le peuple au désert et contre laquelle ce dernier s'est rebellé. Dans le psaume, l'esprit de sainteté est désiré pour que soit retrouvée la proximité confiante avec Dieu, que le péché a abîmée. Le troisième impératif demande un esprit « généreux, noble ou bien disposé », afin d'en être soutenu. Ainsi, les deux requêtes d'être renouvelé et soutenu par un esprit ferme et généreux encadrent la supplique de ne pas être dépossédé de l'esprit de la sainteté de Dieu, qui est la marque de la divine proximité et l'impulsion droite de l'agir humain.

Ce n'est pas seulement un esprit neuf et généreux que l'orant sollicite, mais aussi un cœur

pur (v. 12). Cœur et esprit désignent la partie la plus profonde d'un individu, le cœur étant le siège de la raison et l'esprit celui de la vitalité. Esprit et cœur forment un mériisme (dire une chose par deux), qui dit en définitive tout l'être de l'homme, sa puissance de vie. La demande d'un « cœur pur » reconduit à la perspective d'une purification et d'une transformation qui ne peuvent venir que de l'action de Dieu. Les v. 15-17 s'ouvrent sur la formulation d'une promesse de venir en aide à d'autres pécheurs. L'orant exprime le désir de témoigner et de porter du fruit après avoir été recréé. Il s'engage à communiquer la sagesse qui lui a été donnée intérieurement. Mais cela ne peut se faire qu'avec l'aide de Dieu et c'est pourquoi l'orant demande encore d'être libéré « du sang », c'est-à-dire de tout homicide ou, plus largement, de tout type de violence. La requête peut s'entendre en deux sens, soit que l'orant supplie d'être épargné d'un danger qui le menace, soit qu'il implore d'être libéré d'une faute grave. D'aucuns lisent encore, dans le v. 16, la requête d'être libéré « du silence » (*middûmam*) et non « du sang » (*middamîm*), ce qu'il exprimerait alors serait la crainte de la rupture de communication avec Dieu, une forme de mort où la louange même n'est plus possible. Quoi qu'il en soit, c'est la manifestation de la justice de Dieu qui est en jeu dans cet acte de libération tant attendu, mais aussi la louange qui se tarit si la relation est rompue.

Le champ lexical de la parole est abondant dans ces versets : il est question d'« enseigner » (v. 15), de « crier » (v. 16), de « proclamer » (v. 17), mais aussi des organes de la parole, tels la « langue » (v. 16) et la « bouche » (v. 17). Le texte fait dire ici à l'orant ce qu'il lui fait accomplir dans les versets précédents, à savoir annoncer la justice divine, louer Dieu en rendant grâce pour sa fidélité et sa miséricorde. C'est ainsi que le psaume enseigne : il énonce ce qu'il faut désirer dire et faire, mais, dans le même temps, il offre les mots d'une prière de repentir.

L'expression de la reconnaissance et de la louange passe donc par des mots et non par des sacrifices. Le psaume pointe ici ce qui est important dans la relation à Dieu : *« le sacrifice voulu par Dieu, c'est un esprit brisé ; Dieu, tu ne rejettes pas un cœur brisé et broyé »* (v. 19). Le verbe « broyer », qui est aussi utilisé au v. 10 pour nommer l'action divine (broyer les os) à l'encontre du locuteur, et le verbe « briser » semblent tous deux suggérer une situation douloureuse, une proximité avec la mort. Éprouvé, accablé de douleurs, exposé au châtement divin, l'orant espère que sa misère est un sacrifice agréé par Dieu. Ainsi, les os broyés pourront danser (voir v. 10), ce qui évoque une restauration qui n'est pas sans rappeler celle promise par Ez 37,5 : *« ainsi parle le Seigneur Dieu à ces ossements : je vais faire venir en vous un souffle pour que vous viviez »*.

Réécriture

4 Ps 51,20-21

²⁰ Dans ta faveur, fais du bien à Sion,
rebâtis les murs de Jérusalem.

²¹ Alors tu aimeras les sacrifices prescrits,
offrande totale et holocauste ;
alors on offrira des taureaux sur ton autel.

La tonalité du Ps 51 est certainement pénitentielle. Pourtant, ici ou là, affleurent l'évocation de dangers et de menaces, la suggestion de la présence de criminels et de pécheurs.

Le scénario du psaume fait donc place à une situation d'épreuves, à des circonstances douloureuses, dont la perception est rendue plus aiguë encore par la conscience d'être pécheur.

Les traductions grecques et latines du psaume

Régis BURNET
professeur à l'Université catholique
de Louvain

Les articles qui vont suivre présentent les interprétations de commentateurs qui n'ont jamais lu le texte ici analysé. En effet, les auteurs chrétiens ne lisent que la recension grecque du texte (dans la Bible dite des Septante) ou la traduction latine (dans la Vulgate), et ce au moins jusqu'au ^{xvi}^e siècle et parfois bien après. Ces deux versions connaissent quelques petites différences assez significatives.

Concernant le v. 3 qui commence le psaume, le grec, et le latin qui le suit, intensifient la supplication du verset : « Aie pitié de moi, ô Dieu, selon ta grande miséricorde et ta grande compassion... » En outre, alors que l'hébreu parle des « transgressions », au pluriel, le texte grec évoque « la faute » (*anomia*), au singulier, ce qui a tendance à essentialiser le péché. La Vulgate le suivra dans cette voie : *dele iniquitatem meam*, « mets fin à mon péché ».

En revanche, dans le v. 7, alors que l'hébreu évoque la faute et le péché au singulier, le grec les met au pluriel, « dans les fautes j'ai été enfanté et, dans les péchés, conçu par ma mère », ce qui ne permet pas de supporter une théologie de *la* faute et *du* péché. Là aussi, le latin suit la Septante.

Le v. 16 connaît aussi une petite variation par passage au pluriel. La LXX traduit en effet : « Libère-moi des sangs, ô Dieu, Dieu de mon salut », ce que confirme la Vulgate, *libera me de sanguinibus*. Ces mystérieux sangs exciteront la curiosité des commentateurs, notamment au Moyen Âge.

La déstructuration du culte, suggérée par le v. 18, complète le tableau. En sa globalité, celui-ci pourrait cadrer avec le contexte de la domination néobabylonienne.

Les deux derniers versets (v. 20-21), toutefois, tranchent avec ce qui précède en nommant Sion, les murs de Jérusalem et les sacrifices prescrits, offrande totale et holocauste. Ils sont sans doute un ajout visant à actualiser le psaume au début de la période perse. Car, ils semblent suggérer que le culte a repris, mais que les murailles de Jérusalem ne sont pas rebâties. D'une certaine façon, cet ajout

prolonge la démarche pénitentielle. Le sacrifice intérieur, cœur et esprit brisés, trouve son expression dans le sacrifice rituel. Ces versets désormais conclusifs appellent dès lors une relecture du corps du psaume : c'est Israël qui prend conscience de son péché ; les « os broyés » du v. 10 sont le châtiment qu'il s'est attiré, la détresse qui s'est abattue sur lui. Mais c'est aussi la restauration nationale qui est espérée : le rétablissement de Sion et la reconstruction des murs de Jérusalem apparaissent dès lors comme portant à son achèvement le renouvellement du peuple.

Le psaume 51 (50) dans le Nouveau Testament

Éric MORIN

enseignant à l'École cathédrale-Collège des Bernardins,
directeur du Service biblique catholique Évangile et Vie

***L**a première réception du Ps 51 (50 dans la LXX et la Vulgate, nous choisissons cette numérotation) se fait dans le Nouveau Testament lui-même qui l'utilise à plusieurs reprises. Ces passages témoignent de la variété des usages littéraires que les auteurs peuvent faire des références et réminiscences.*

La liste de références possibles

Pour explorer les réminiscences du *Miserere* dans le Nouveau Testament, la première étape consiste à dresser une liste de références pouvant servir de base à cette étude. Le tableau récapitulatif à la fin du Nestle-Aland, une édition grecque du Nouveau Testament, joue parfaitement ce rôle de première approche. Cinq expressions du Ps 50 émergent dans les lettres pauliniennes et les évangiles : voici les textes (texte de la TOB).

Les références

Ps 50,6 : « Contre toi, et toi seul, j'ai péché ; ce qui est mal à tes yeux, je l'ai fait, ainsi tu seras juste quand tu parleras, irréprochable quand tu jugeras. »

Lc 15,18 : « Je vais aller vers mon père et je lui dirai : Père, j'ai péché envers le ciel et contre toi. » Dans la parabole dite du fils prodigue, le plus jeune fils prévoit de se présenter devant son père en reprenant les mêmes mots que le psalmiste : « j'ai péché contre toi ».

Rm 3,4 : « Dieu doit être reconnu véridique et tout homme menteur, selon qu'il est écrit : Il faut que tu sois reconnu juste dans tes paroles, et que tu triomphes lorsqu'on te juge. » Pour démontrer que toute personne est sous l'emprise du péché, Paul cite notre psaume non pas comme modèle de la confession qu'il convient de dire, mais pour donner la finalité de celle-ci.

Ps 50,7 : « Voici, dans la faute j'ai été enfanté et, dans le péché, conçu des ardeurs de ma mère. »

Jn 9,34 : « Ils ripostèrent : "Tu n'es que péché depuis ta naissance et tu viens nous faire la leçon !" ; et ils le

jetèrent dehors. » Après la guérison de l'aveugle-né, le témoignage de ce dernier est réfuté : étant aveugle, il est engendré dans le péché. Il semble à première vue qu'il y ait une thématique commune, mais les verbes ne correspondent pas : ici, Jean emploie le verbe *gennaô* (« engendrer ») qui lui est usuel, tandis que Ps 51,7 porte le *hail* qui est traduit de bien des façons dans la LXX, ici par *krissao* (« concevoir »), mais jamais par *gennaô*. Il faut donc écarter cette réminiscence trop lointaine.

Rm 7,14 : « Nous savons, certes, que la loi est spirituelle ; mais moi, je suis charnel, vendu comme esclave au péché. » Cette proposition de la 28^e édition du Nestle-Aland ne semble pas devoir être retenue : l'écart entre les deux textes est trop grand : Paul dit être vendu au péché, ce qui n'est pas la même chose que d'avoir été engendré dans (ou par) celui-ci.

Ps 50,14 : « *Rends-moi la joie d'être sauvé, et que l'esprit généreux me soutienne !* »

Mc 14,38 : « *Veillez et priez afin de ne pas tomber au pouvoir de la tentation. L'esprit est plein d'ardeur (τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον), mais la chair est faible.* » À Gethsémani, Jésus exhorte les disciples à veiller et prier, dit-il, car l'esprit est ardent, mais la chair est faible. Cet adjectif *prothumos* (« ardent ») est employé six fois dans la LXX. Trois fois dans les livres des Maccabées, deux fois pour traduire l'hébreu *nadib* (« généreux, noble ») et une fois pour traduire *chouoch* (« rapide »). Ainsi, même si la LXX ne traduit pas ainsi l'adjectif *nadib* du Ps 50,14, on peut considérer qu'il existe une possibilité, sinon une habitude, de traduction de cet adjectif par *prothumos* comme en Mc 14,38. Il faut donc en

déduire que Marc ou sa source traduit librement de l'hébreu.

Ps 50,15 : « *J'enseignerai ton chemin aux coupables, et les pécheurs reviendront vers toi.* »

Mt 22,15-16 : « *Alors les pharisiens allèrent tenir conseil afin de le prendre au piège en le faisant parler. Ils lui envoient leurs disciples, avec les Hérodiens, pour lui dire : "Maître, nous savons que tu es franc et que tu enseignes les chemins de Dieu en toute vérité sans te laisser influencer par qui que ce soit, car tu ne tiens pas compte de la condition des gens".* »

Mc 12,14 : « *Ils viennent lui dire : "Maître, nous savons que tu es franc et que tu ne te laisses pas influencer par qui que ce soit : tu ne tiens pas compte de la condition des gens, mais tu enseignes les chemins de Dieu selon la vérité. Est-il permis, oui ou non, de payer le tribut à César ? Devons-nous payer ou ne pas payer ?"* » Lorsque les opposants de Jésus s'approchent de ce dernier pour l'interroger sur l'impôt, ils commencent par le flatter en reconnaissant qu'il enseigne les chemins de Dieu, ce sont les mêmes termes que pour la promesse faite par le psalmiste une fois réconcilié avec le Seigneur.

Lc 22,31-32 : « *Le Seigneur dit : "Simon, Simon, Satan vous a réclamés pour vous secouer dans un crible comme on fait pour le blé. Mais moi, j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne disparaisse pas. Et toi, quand tu seras revenu, affermis tes frères".* » Lors du dernier repas, Jésus encourage Pierre à tenir bon dans la foi et à affermir ses frères quand il sera revenu ; c'est le même verbe qu'emploie le psalmiste promettant à Dieu qu'une fois pardonné il pourra faire revenir les impies vers le Seigneur.

Premières analyses

Ainsi, seuls six versets du Nouveau Testament reprennent d'une façon ou d'une autre le Ps 50. Exception faite de la citation de Rm 3, c'est la tradition synoptique qui comprend le plus de réminiscences du Ps 50 : deux fois, il s'agit de textes propres à Luc, une fois il est repris chez Marc, repris tel quel par Matthieu. À ce stade il ne semble pas possible de dire que ces réminiscences sont prises directement de la LXX ; pour au moins une d'entre elles, ce n'est pas le cas, Mc 14,38 citant Ps 50,14.

Seuls quatre versets du *Miserere* sont exploités par les auteurs du Nouveau Testament. Ils peuvent être classés par groupes de deux :

- les v. 5 et 6 qui appartiennent à la confession proprement dite ;

- les v. 14 et 15 qui participent à la demande du retour en grâce.

Ainsi le Ps 50 est présent dans le NT pour dire et la reconnaissance du péché, et l'œuvre de Dieu qui fait justice et miséricorde.

Il convient surtout de souligner en premier lieu le petit nombre de ces références au regard de l'importance que prit le psaume dans la tradition chrétienne post-apostolique, importance dont veut faire prendre conscience ce numéro des *Suppléments*. En parcourant les tableaux analytiques du Nestle-Aland, du simple point de vue statistique, nous ne sommes pas en présence du psaume le plus important, tant s'en faut, parmi ceux qui reviennent sous la plume des évangélistes et des rédacteurs des lettres.

Variété des phénomènes intertextuels

Schématiquement, on peut regrouper les phénomènes intertextuels en quatre groupes : le pastiche, la citation, la référence au sens strict et l'allusion. La citation est littérale et explicite, le pastiche, littéral et non explicite, la référence, non littérale et explicite, l'allusion, non littérale et non explicite. Afin d'appréhender une herméneutique d'ensemble, sans pour autant faire fi du détail, il convient de procéder par type d'intertexte.

À la simple lecture il apparaît qu'une seule de ces réminiscences constitue une véritable citation, annoncée comme telle : Rm 3,14 citant Ps 50,6.

Une citation (Rm 3,14)

Le paragraphe de la lettre aux Romains dans lequel est insérée cette citation constitue un texte d'interprétation difficile. Paul y enchaîne les questions rhétoriques, mais la cohérence de leur succession n'est pas facile à discerner ; à ceci vient s'ajouter une anacoluthe ! En effet, où est le *second point* attendu par la désignation d'un premier (Rm 3,2) ? Bref, Rm 3,1-9 est un casse-tête ! Paul veut y souligner l'avantage d'être juif qui consiste principalement dans le fait d'avoir reçu et cru les paroles de Dieu.

Rm 3,1-2 : « *Mais alors, quelle est la supériorité du Juif? [...] Grande, à tous égards!... C'est aux Juifs que les paroles de Dieu ont été confiées.* »

Définir l'extension précise de ces paroles n'est pas l'objet de cette étude ; s'agit-il des oracles prophétiques? De la Torah? Par-delà cette indétermination, c'est sûrement déjà la citation du Ps 50,6 qui dicte le choix du pluriel « *tes paroles* ». Notre psaume apparaît ainsi travaillant en amont le texte auquel elle vient donner autorité – le même phénomène est observable quand Paul cite Jr 9,22-23 en 1 Co 1,31, préparant le terrain dès 1 Co 1,26. Ce pluriel permet de formuler l'hypothèse selon laquelle Paul se sert de la LXX, le TM portant quant à lui le singulier.

Fidèle à l'enseignement des prophètes, Paul précise que la fidélité de Dieu à ses paroles n'est pas à la mesure de la fidélité de ceux qui les reçoivent ; ainsi en Rm 3,3 : « *si certains ne crurent pas* [sous-entendu : aux paroles], *leur infidélité suspendra-t-elle la fidélité de Dieu? Qu'il n'en soit pas ainsi!* » C'est là qu'intervient la citation de notre psaume qui atteste, avec l'autorité que revêt une citation, que Dieu est véridique dans ses paroles puisque l'on peut y reconnaître sa justice, laquelle consiste à ne pas suspendre sa fidélité.

L'argument d'ensemble de la lettre aux Romains consiste, entre autres, à montrer que la justice de Dieu réside dans la fidélité à l'égard de ses propres paroles, à l'égard de sa vérité, et que cette fidélité rend justes les croyants.

Ainsi le raisonnement de Paul, dans ce paragraphe, refait la jonction entre ces deux notions : la justice et la vérité. En Rm 1,18, le diagnostic sur l'humanité établit que les

humains tiennent « *la vérité captive de l'injustice* ». Cela interroge sur la nature même de ces deux concepts. Paul donne des précisions : la vérité dont il s'agit est celle de Dieu, la vérité qu'il est lui-même et que l'idolâtrie a échangée contre des mensonges, c'est-à-dire des idoles selon une terminologie qui vient de Jérémie (voir Rm 1,25) ; ce bouleversement de l'ordre des choses est une injustice puisque la louange et l'action de grâces qui reviennent à Dieu ne lui sont plus adressées (voir Rm 1,21). Or si le jugement divin doit se faire selon la vérité (voir Rm 2,2), c'est en obéissant à celle-ci que les humains échapperont à la colère (voir Rm 2,8). Justice et vérité vont bien de pair, comme notions théologiques.

La citation du Ps 50,6 offre un argument d'autorité pour attester de la pertinence de cette association de termes. Il faut que Dieu soit reconnu juste dans ces paroles... Lui qui aime la vérité (Ps 50,8 LXX), « *qui veut au fond de moi la vérité* », selon l'actuelle traduction liturgique. Sur le fond, pour Paul, la confession des péchés, au cœur de la démarche du Ps 50, est finalisée à l'établissement de la vérité, laquelle ne saurait être tenue captive de l'injustice du péché des hommes, particulièrement du premier qui génère tous les autres, l'idolâtrie. Cette vérité n'est autre que l'être même Dieu juste et fidèle.

Du point de vue formel, une telle compréhension de la citation en Rm 3 est dite métaphorique : elle transporte l'ensemble de son contexte d'origine dans le texte paulinien, et il s'agit possiblement de la version de la LXX ; le pluriel « paroles » le suggère et la compréhension d'ensemble le confirme.

Ainsi la vérité de Dieu l'engage-t-il à la fidélité à l'égard de ses paroles ; en retour cette vérité appelle la foi – fidélité de la part des humains et même en l'absence de celle-ci, il faut que Dieu soit reconnu juste et que sa vérité triomphe. Foi-fidélité, d'une part et vérité, d'autre part, apparaissent donc comme les deux pôles de l'Alliance.

Alors que dans le corpus johannique les termes de l'Alliance sont traduits par grâce et vérité (Jn 1,17), il semble que dans la lettre aux Romains, ils soient rendus par foi (fidélité) et vérité.

Autre enseignement, la portée de la citation est pleinement théologique et non pas anthropologique. Paul ne s'en sert pas pour une confession des péchés, cette dernière sera faite juste après, en Rm 3,10-15, à partir d'une chaîne de citations s'appuyant sur le Ps 14 (13). Mais il se sert du Ps 50 pour exprimer la nécessité théologique d'une telle confession.

Un pastiche qui invite à redire le psaume (Lc 15,18)

Ce n'est pas ce que fait l'évangéliste Luc qui recourt au même verset (Ps 50,6) pour exprimer la confession des péchés du fils prodigue revenant vers son père (Lc 15,18).

La comparaison avec la LXX du Ps 50 montre bien que Luc s'appuie sur cette confession exemplaire du pécheur devant Dieu (Ps 50,6). Plus qu'une citation nous avons affaire à un pastiche : les expressions sont littérales, mais le lien n'est pas explicite. Il est à chercher par le lecteur. Luc écrit à la

manière de et le lecteur-auditeur de la parabole qui reconnaît ce lien littéraire est ainsi invité à faire siennes les paroles du psalmiste pour vivre, devant Dieu, l'itinéraire de ce fils qui revient au père. Par ce procédé littéraire du pastiche, le même verset prend une portée anthropologique et permet à l'homme pécheur de se présenter devant Dieu. Réciter le psaume en question est une réponse appropriée à l'appel que lancent la parabole et l'ensemble de Lc 15 dans lequel, par deux fois, il est dit qu'« *il y a de la joie chez les anges de Dieu pour un seul pécheur qui se convertit* ».

Un pastiche pour parodier (Mt 22,15-16 = Mc 12,14)

On retrouve un autre pastiche de notre psaume dans les évangiles. Il s'agit de la controverse au sujet de l'impôt qu'il faut payer, ou non, à César (Mt 22,15-16 et Mc 12,14).

Marc et Matthieu insistent tous deux pour dire que les pharisiens (avec les Hérodiens selon Marc) s'approchent de Jésus en le flattant : « *il enseigne le chemin de Dieu* ». Enseigner le chemin de Dieu aux pécheurs est la promesse que fait le psalmiste : une fois pardonné, il saura, d'expérience, enseigner l'importance de ne pas pécher et de se conformer à la volonté divine.

En parodiant le Ps 50, les interlocuteurs de Jésus mettent implicitement les paroles de David dans la bouche de Jésus ; ils suggèrent ainsi qu'il n'est qu'un pécheur comme les autres, ils le rabaissent tout en donnant l'impression

de le flatter. Une telle parodie n'a de sens que dans la bouche des hérodiens, les pharisiens n'y voyant rien à redire. En effet, le projet des pharisiens est également d'être « *le guide des aveugles, la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres, l'éducateur des insensés* », etc. (voir Rm 2,19-20).

Ce détail permet d'expliquer cet étrange attelage de pharisiens et d'hérodiens que seul Marc nous présente par deux fois, unis contre Jésus (ici et Mc 3,6). Le texte devait initialement ne comporter que la mention des hérodiens, lesquels sont les seuls à s'intéresser à ce point à des questions politiques. Pour les pharisiens, peu importe l'état, tant que la Torah peut être vécue. Si cette hypothèse est exacte, l'ensemble Mc 12, après la parabole des vignerons homicides, rapportait trois controverses de Jésus sur l'esplanade du Temple : une avec les hérodiens, une avec les saducéens et une avec les pharisiens.

Possiblement c'est au niveau du Marc intermédiaire, pour reprendre la terminologie de M.-É. Boismard, qu'hérodiens et pharisiens furent associés, mettant ainsi en scène cette union des adversaires contre le Saint qui caractérise les temps apocalyptiques. Dans cette hypothèse toujours, ce serait alors Matthieu qui supprimerait la mention des hérodiens, focalisant l'attention sur les pharisiens, comme il le fait à plusieurs reprises (voir Mt 23). Selon cette hypothèse, le pastiche du Ps 50 prend toute sa virulence de parodie non plus littéraire, mais théologique : dans les temps apocalyptiques, les forces du mal s'uniront au-delà du vraisemblable, et cette unité se manifestera comme une trop pâle imitation du bien et de l'amour.

Deux allusions dans les récits de la passion (Lc 22,31-22 et Mc 14,38)

Deux allusions viennent compléter le recours au Ps 50 dans le NT : la première reprend cette promesse d'enseigner les chemins de Dieu aux pécheurs, mais le *projet narratif* n'est plus le même : c'est Jésus qui donne la promesse à Pierre de pouvoir agir de la sorte quand il aura fait lui-même l'expérience du pardon.

Simon n'a pas encore renié, mais Jésus lui annonce qu'il pourra faire sienne la prière du psalmiste, et qu'alors il pourra faire revenir ses frères : « *Simon, Simon, Satan vous a réclamés pour vous secouer dans un crible comme on fait pour le blé. Mais moi, j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne disparaisse pas. Et toi, quand tu seras revenu, affermis tes frères* » (Lc 22,31-32).

Si l'on se souvient que dans la parabole du fils prodigue le pastiche de ce psaume invitait le lecteur à faire sienne l'ensemble de la démarche du psalmiste, alors cette allusion indique que c'est la passion et la résurrection de Jésus qui vont rendre capable de tenir le rôle dessiné par le lecteur modèle de ce psaume de pénitence. La promesse faite à Simon-Pierre est alors programmatique pour tous les disciples. Rappelons qu'en termes d'analyse littéraire, le *lecteur modèle* est celui qui habite les pensées de l'auteur : ce dernier, en choisissant son style, son vocabulaire, ses images, pense que son lecteur sera capable de le comprendre, et ce faisant, qu'il parcourra l'itinéraire qu'il lui propose de faire par le fait même d'écrire et que le lecteur accomplira par l'acte de lecture. Quand l'écart est trop grand entre le lecteur modèle et le lecteur

historique (celui qui dit effectivement), cela s'appelle un échec de communication.

La seconde allusion va, semble-t-il, dans le même sens. C'est Jésus qui invite à la veille et permet de veiller avec lui qui, à Gethsémani, prie avec et pour nous : « *Veillez et priez afin de ne pas tomber au pouvoir de la tentation. L'esprit est plein d'ardeur, mais la chair est faible* » (Mc 14,38). Le thème de la veille est d'importance chez Marc, il constitue le terme de l'enseignement de Jésus : « *Ce que je vous dis, je le dis à tous : veillez* » (Mc 13,37) est-il demandé à la fin du discours eschatologique, juste avant le début du récit de la passion. Cette injonction à la veille fait écho au premier impératif de l'évangile selon Marc : « *Le temps est accompli, et le*

Règne de Dieu s'est approché : convertissez-vous et croyez à l'Évangile » (Mc 1,15). Conversion et veille ne sont que les deux termes d'une même disposition. Pour veiller, il est juste nécessaire de se retourner, de se convertir, pour accepter de regarder vers celui qui vient et non plus derrière soi.

Dans sa veille de Gethsémani, Jésus donne à ses disciples la possibilité de vivre ce mouvement et de s'associer à sa disposition. L'allusion au Ps 50 est une invitation à méditer le psaume pour que l'Esprit généreux soit donné à celui qui peut maintenant entrer, simultanément, voire paradoxalement, et dans la veille avec le Christ, et dans l'attente de son retour.

Conclusion

Si le Ps 50 n'est guère employé sous la plume des auteurs du Nouveau Testament, son usage s'avère assez complet du point de vue littéraire. Il va de la citation qui donne autorité à l'allusion qui invite à tenir un rôle. Ainsi, le Ps 50 permet les deux tenants, théologique et anthropologique, du pardon : Paul nous montre que vérité et fidélité de Dieu se révèlent dans la justice qui naît du pardon. Les évangiles synoptiques s'appuient sur le fait que le psaume tente de dresser le portrait de celui qui appartient au peuple de l'Alliance, ils montrent ainsi que c'est par sa mort et sa résurrection que Jésus permet à ses disciples de rejoindre ce rôle proposé.

La parodie dans la bouche des hérوديens, telle qu'elle est présentée par Marc, tend à s'interroger afin de savoir si Jésus, qui n'a pas connu le péché, coïncida avec le lecteur modèle de ce Ps 50. La réponse, avec crainte, doit être positive.

En effet, si le NT ne présente pas Jésus comme priant avec les mots du Ps 50, l'usage qui en est fait sous forme d'allusion en offre un indice. En effet, pour permettre à ses disciples de le rejoindre dans la veille et la capacité à affermir les frères, Jésus se présente comme celui en qui coïncident lecteur historique et lecteur modèle. Cette superposition des rôles suggère que Jésus demande pardon au Père de n'avoir que nos existences pécheresses à lui

offrir. Jésus, dans sa prière à Gethsémani, épouse la prière des pécheurs que ceux-ci ne savent et ne peuvent pas dire ; il épouse la prière des pécheurs pour que ceux-ci

épousent sa prière filiale et la générosité de l'Esprit. En méditant cela, on peut confesser, par la foi, la vérité – fidélité de Dieu.

Le psaume 51 dans la liturgie

Régis BURNET

Le Ps 51 a toujours été très familier des chrétiens, car il a été fréquemment utilisé dans la liturgie, soit en entier, soit par citation de certains versets. Dans la liturgie grégorienne, il était dit aux laudes (1^{er} office du jour) pendant la semaine en temps ordinaire et aux vêpres de la semaine en temps de carême et d'avent, lors des fêtes des Quatre-Temps, et pour toutes les vigiles (à part celles de Noël, de l'Épiphanie, de l'Ascension et de la Pentecôte). On le retrouvait également à plusieurs reprises pendant la Semaine sainte. Il était aussi récité dans les monastères après le repas du midi (*post prandium*) sauf lors des grandes fêtes. Le v. 9, *Asperges me, Domine, hyssopo, et mundabor*, « aspergez-moi avec l'hysope, Seigneur, et je serai pur » était utilisé dans toutes les cérémonies de bénédiction, souvent lors des processions, par exemple lors de la visite d'un évêque dans une paroisse, la bénédiction d'une cloche, la consécration d'une pierre d'autel, la pose de la pierre angulaire d'une église, la bénédiction d'un cimetière, d'une maison, d'une assemblée et de champs, etc.

Le v. 10, *Exultabunt Domino ossa humiliata*, « ils te loueront les ossements humiliés », était chanté lors de l'enterrement d'un défunt.

Le v. 17, *Domine, labia mea aperies. Et os meum annuntiabit laudem tuam*, « Seigneur, ouvre mes lèvres, et ma bouche publiera ta louange » (invitatoire) ouvrait la première « heure » de l'office des vigiles. Aujourd'hui encore, selon les habitudes liturgiques des communautés, elle ouvre la première des « heures » liturgiques (vigiles, laudes, prière du matin).

Dans la liturgie catholique, depuis la réforme Vatican II, ces usages sont plus ou moins conservés selon les communautés et les sensibilités. Dans le calendrier liturgique, le psaume est régulièrement chanté pendant les offices de Carême et un certain nombre de versets servent d'antienne de communion, notamment le v. 3 (« Efface, Seigneur, mon iniquité ») ou le v. 12 (« Crée-moi un cœur pur »).



Figure 1: Jean Colombe, *La Pénitence de David*, *Très-Riches Heures du duc de Berry*, 1485, f° 100v. Chantilly, musée Condé.

Lectures du psaume 50 par les Pères des premiers siècles

Jean-Noël GUINOT,
directeur émérite de l'Institut des Sources chrétiennes, Lyon

***L**e livre des Psaumes est l'un des textes du Premier Testament que citent le plus souvent les Pères. Ils l'ont aussi largement commenté, sous la forme d'homélies ou de commentaires suivis, verset par verset. Certains d'entre eux n'ont retenu pour la prédication qu'un choix de psaumes, d'autres ont jugé nécessaire de commenter l'ensemble du Psautier, de manière à procurer aux moines, mais aussi aux fidèles chrétiens en général, un guide de lecture qui leur permettrait d'entrer davantage dans l'intelligence d'un texte qui tenait une place importante dans les assemblées liturgiques, dans la vie quotidienne des moines et, dans une certaine mesure, dans la vie spirituelle de tout chrétien. De cette abondante exégèse du Psautier, seule une petite partie est aujourd'hui conservée. Les commentaires des Pères grecs nous sont en général parvenus en tradition indirecte, grâce aux extraits conservés dans les chaînes exégétiques, mais aussi grâce à des traductions latines anciennes (IV^e s.) d'homélies d'Origène ou de Basile de Césarée, ou bien grâce à l'utilisation de leurs commentaires par des Pères latins qui, comme Ambroise de Milan, lisaient le grec et pouvaient avoir directement accès à leur exégèse.*

Des commentaires sur le Ps 50 (nous respectons la numérotation de la LXX et la Vulgate) qu'avaient composés Origène (III^e s.) et Didyme l'Aveugle (IV^e s.), son successeur à la tête de l'école exégétique d'Alexandrie, peu de chose a été conservé. Dans ce cas précis toutefois, comme l'a montré Pierre Hadot, le témoignage fourni par Ambroise, dans son *Apologie de David*, est capital pour attester l'authenticité des fragments origénien et didymien transmis par les chaînes grecques. Celle des fragments caténiques des commentaires d'Eusèbe de Césarée (III^e-IV^e s.) et

d'Athanase d'Alexandrie (IV^e s.) sur le Ps 50 est, en revanche, plus incertaine. En ce qui concerne les commentaires antiochiens sur le Ps 50, la marge d'incertitude paraît nettement plus limitée, dans la mesure où nous disposons désormais d'une édition critique pour ceux de Diodore de Tarse (IV^e s.) et de Théodore de Mopsueste (IV^e-V^e s.), et d'une tradition manuscrite abondante et relativement satisfaisante pour celui de Théodoret de Cyr (V^e s.). D'autre part, ces commentaires témoignent d'une forme d'exégèse si particulière que le risque d'interpolation est dans ce cas limité.

Du côté latin, les pertes sont nombreuses également. L'exégèse du Ps 50 par Hilaire de Poitiers (IV^e s.) appartenait à une section, aujourd'hui perdue, de son interprétation du Psautier. Aux dires de Cassiodore, Jérôme (IV^e-V^e s.) avait consacré à ce psaume un petit traité qui, à ses yeux, ne manquait pas d'intérêt, mais dont aucune trace n'a été trouvée jusqu'ici. En revanche, l'explication linéaire qu'en fait Ambroise de Milan (IV^e s.), dans la seconde partie de son *Apologie de David*, dont P. Hadot a donné l'édition dans la collection « Sources chrétiennes » (SC 239), est intégralement conservée. On ne peut douter que ce commentaire ait influencé celui qu'en donne, à son tour, Augustin (IV^e-V^e s.), dans l'un de ses sermons au peuple de Carthage, et, plus tard encore, celui de Cassiodore (VI^e s.), qui, du reste, ne dissimule pas ce qu'il doit à ses devan-

ciers – Ambroise, Augustin et, peut-être Jérôme, dont il aurait lu le traité.

Dans leurs autres écrits, les Pères en général font rarement référence au Ps 50. On ne relève que de brèves citations ou allusions, chez Irénée et Tertullien, au II^e siècle, ou encore chez Grégoire de Nazianze (IV^e s.). Ce sont du reste presque toujours les mêmes versets qu'ils retiennent : la création d'un cœur pur et d'un esprit droit (v. 12), le sacrifice d'un cœur contrit et d'un esprit brisé (v. 18-19), l'interprétation de l'esprit/Esprit souverain (v. 14). Seul Grégoire le Grand (VI^e s.), dans ses *Homélies sur l'Évangile*, commente un peu longuement le verset fameux de la conception dans l'iniquité (v. 7), et, dans *Le Pastoral*, la demande faite à Dieu par David, conscient de sa faute (v. 5), de détourner les yeux de ses péchés (v. 11).

Les témoignages anciens et les Pères grecs

Le témoignage patristique le plus ancien sur le Ps 50 est celui de Clément de Rome (fin du I^{er} s.), dans son *Épître aux Corinthiens* (SC 167). Il ne s'agit pas là d'un commentaire, mais d'un exemple destiné à la communauté chrétienne de Corinthe, en proie à des divisions internes, pour exhorter chacune des parties à reconnaître humblement ses torts et à rétablir l'unité. David est pour Clément, avec d'autres prophètes, Abraham, Job et Moïse, l'une des figures exemplaires de « ces personnages si grands et si saints <qui>, par leur humilité et

leur abaissement sont pour nous des maîtres dans l'obéissance, et non pas pour nous seulement, mais pour les générations qui nous ont précédés, pour tous ceux qui ont accueilli les paroles de Dieu dans la crainte et la vérité ». Rien n'est dit du contexte historique du psaume, dont le titre n'est pas mentionné : au témoignage laudateur rendu par Dieu à David au Ps 88,21, Clément se contente d'opposer l'aveu par David de son péché dans le Ps 50, dont il cite intégralement les v. 3 à 19, et sa confiance en la miséricorde divine.

5

CLÉMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens*, 18 – fin du I^{er} siècle

* Ps 88,21

Que dirons-nous donc de David et du témoignage qu'il a reçu ? Dieu lui avait dit : J'ai trouvé un homme selon mon cœur, David, fils de Jessé, et je l'ai oint dans ma miséricorde éternelle* ! – Mais lui-même dit à Dieu : Aie pitié de moi, mon Dieu, dans ta très grande miséricorde, en ton immense compassion efface mon péché, etc.

Dans la suite de l'*Épître*, le v. 19 – « *Car le sacrifice pour Dieu, c'est un cœur contrit* » – est cité, une seconde fois, sans donner lieu davantage à un commentaire. Tout au plus, peut-on conclure de l'utilisation faite par Clément de ce psaume qu'il le tient pour un psaume de pénitence. Tel est le sens que lui reconnaissent majoritairement les Pères, en faisant crédit à son titre (v. 1-2). Ils l'entendent donc du repentir de David, à qui le prophète Nathan a fait prendre conscience de son double crime, l'adultère avec Bethsabée et le meurtre d'Urie. Tel est aussi le sens retenu par l'ensemble de la tradition chrétienne, que contribua probablement à imposer assez tôt l'utilisation liturgique du psaume.

Toutefois les exégètes de l'« école » d'Antioche de la première génération, Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste, ne partagent pas ce consensus, et donnent du psaume une exégèse fort différente, par là même originale au sein de la tradition patristique. Tous deux contestent, en effet, la validité du titre, dont le contenu du psaume prouve, à leurs

yeux, la fausseté : le psaume n'aurait rien à voir avec l'histoire rapportée au deuxième livre des *Règles* (= 2 S 12,1-15). Si David est bien l'auteur de ce psaume, il ne l'a pas composé pour confesser une faute personnelle : il prête seulement sa voix au peuple de Jérusalem, déporté à Babylone, en parlant à sa place (*ek prosôpou*), à la première personne, sous l'effet de l'inspiration prophétique. C'est donc le peuple juif en exil, qui, pour avoir pris conscience de ses fautes passées, implore de la miséricorde divine son pardon et son retour. Aussi s'agit-il moins d'un psaume de repentir, sinon en ce qui concerne le peuple, que d'une prophétie, destinée à se réaliser, longtemps après les règnes de David et de Salomon, à l'époque de Nabuchodonosor, avec la destruction de Jérusalem et du Temple, la déportation à Babylone et l'espérance du retour sur la terre de Juda. La singularité de cette exégèse, par rapport à la tradition de lecture du Ps 50 qui a prévalu en Orient et en Occident, justifie que soit cité ici *in extenso* le prologue du commentaire de Diodore de Tarse à ce psaume.

6

DIODORE DE TARSE, Prologue du *Commentaire sur le psaume 50* – env. 360-390

* Ps 50,1-2. Bersabée est le nom latin de Bethsabée

*Pour la fin. Psaume de David, lorsque le prophète Nathan fut allé le trouver, après que <David> fut allé trouver Bersabée**

Ils se sont fourvoyés ceux qui ont interprété le psaume, en se fiant à son titre, mais ils mériteraient d'être blâmés pour n'avoir pas compris le sens général du psaume ni découvert sa portée véritable, en l'interprétant de la sorte. La négligence dont ont fait preuve les auteurs du titre n'aurait pas dû entraîner des exégètes plus circonspects à s'engager sur une fausse piste ; un examen plus rigoureux de leur part aurait dû, au contraire, les conduire à corriger l'erreur des premiers. En effet, le psaume convient, de façon générale, à tout homme qui confesse sa faute et sollicite la bienveillance divine. D'où il ressort que les auteurs du titre ont commis l'erreur de penser que le psaume convenait plus directement à son rédacteur, entendons le bienheureux David, sous prétexte qu'il avait commis ce grand péché. Mais les derniers versets du psaume montrent que son argument a une portée générale, qui convient à la totalité d'un peuple et à une ville qui a été saccagée. En effet, on lit : *Fais du bien, Seigneur, en ton bon vouloir, à Sion, et que soient reconstruits les murs de Jérusalem*** ; et aussi, après la remise en état de la ville, cette demande : *Alors tu te plairas à un sacrifice de justice, à une oblation et à des holocaustes, alors on offrira en oblation sur ton autel de jeunes taureaux****.

** Ps 50,20

*** Ps 50,20-22

Comment donc n'est-il pas évident que la prophétie concerne manifestement Jérusalem qui, devenue captive, a besoin d'être reconstruite, ainsi que ses autels de sorte qu'eux aussi, à leur tour, soient restaurés pour permettre d'offrir à nouveau les sacrifices selon la Loi ancienne ? Quelle place y a-t-il pour appliquer ces mots de portée générale à quelqu'un qui confesse un péché personnel ? Qui peut, en effet, délaissier la demande qu'il fait monter pour son propre péché, au profit d'une prière en faveur d'une ville, d'autels et de sacrifices ? Ce psaume ne semble donc pas confesser un péché unique, mais paraît mis, pour ainsi dire, dans la bouche du peuple, emmené en captivité et séjournant à Babylone, qui, tirant profit de ses malheurs, demande à Dieu de faire cesser sa colère contre lui, de lui accorder des preuves de compassion à proportion de sa bienveillance divine, de redresser également les murs de la ville, entendons Jérusalem, de restaurer aussi les sacrifices, et de rétablir la ville dans son état antérieur de prospérité. Tel est l'argument du psaume.

Le psaume a donc pour Diodore une portée générale. S'il peut convenir à tout pécheur, qui prend conscience de sa faute, la confesse et supplie Dieu de lui accorder son pardon, dans son infinie miséricorde, il se rapporte d'une manière particulière au peuple juif en exil à Babylone. La dimension historique du texte est, du reste, toujours privilégiée par Diodore dans sa lecture du Psautier : par principe méthodologique, il cherche, le plus possible, à commenter les psaumes à l'intérieur du cadre vétérotestamentaire de l'histoire juive. En cela il s'oppose délibérément aux exégètes alexandrins, d'ordinaire plus enclins à dépasser le sens premier au profit d'un sens supérieur, avec la volonté manifeste d'y entrevoir une annonce ou une figure de ce qui se produira avec la venue du Christ. Tout à fait représentative de sa pratique exégétique est la manière dont il développe ici une argumentation rationnelle pour établir, à partir l'examen de la lettre du psaume, la

fausseté du titre que lui ont donné les « éditeurs » du Psautier. S'il est difficile d'établir avec certitude l'identité de ces exégètes qui, pour avoir manqué de rigueur dans l'analyse du contenu du psaume, se sont laissés abuser par un titre trompeur, on n'hésitera guère toutefois à voir en eux des émules de l'exégèse origénienne.

Le prologue de Théodore de Mopsueste sur le Ps 50 fait directement écho à celui de Diodore. À l'évidence le disciple doit beaucoup à son maître, d'autant que ce *Commentaire sur les psaumes* est le premier de ses traités exégétiques, une œuvre de jeunesse que l'auteur lui-même juge avec une relative sévérité. Malgré sa longueur, ce prologue mérite, lui aussi, d'être cité, car il confirme l'existence, en milieu antiochien, d'une tradition de lecture du Ps 50, qui, sans être aussi radicale chez des auteurs postérieurs, demeure néanmoins un des axes de leur interprétation.

7 THÉODORE DE MOPSUESTE, Prologue du *Commentaire du psaume 50* – env. 375

Le titre n'est pas de David, mais le psaume est bien de lui. Le psaume est une prophétie, et non une confession, comme le montrent les derniers versets : *Fais du bien, est-il dit, Seigneur, en ton bon vouloir, à Sion, et que soient reconstruits les murs de Jérusalem** et la suite. Sous le règne de David Sion n'a pas été détruite, pas plus que les murs de Jérusalem n'ont été abattus, ni que le culte rendu dans le Temple n'a cessé, ni que n'ont été supprimés les autels des sacrifices. Le bienheureux David ne se trouvait donc pas dans l'obligation d'adresser une supplication au sujet d'événements de cette nature, car son péché n'a nullement entraîné un malheur collectif pour le peuple. Il serait ridicule, en effet, de penser que sa qualité de prophète lui valait

* Ps 50,20

l'absolution de son péché, mais que la nation entière était châtiée à sa place, alors qu'elle n'avait aucunement pris part à son crime. De qui parle-t-il donc ici, sinon, à l'évidence, de tout le peuple qui, à cause de l'excès de ses impiétés et de ses fautes, a été emmené en captivité, après que la ville a été détruite de fond en comble, que le temple a été incendié, et l'autel des sacrifices entièrement rasé ?

David prophétise donc en tenant le rôle du peuple, et, dans sa prédiction, il fait ces déclarations pour leur enseigner qu'ils doivent se prosterner devant Dieu et confesser leurs fautes, ne pas désespérer du salut à cause du grand malheur qui les tient, mais attendre le secours de Dieu. En raison de sa bonté et de sa miséricorde, il l'accordera à ceux qui se repentent de leurs péchés, il remettra leurs fautes, les leur pardonnera et les délivrera du châtiment. C'est pourquoi il enseigne d'abord à demander le pardon des fautes, puis ajoute : *Fais du bien, Seigneur, en ton bon vouloir, à Sion, et que soient reconstruits les murs de Jérusalem** et la suite, en faisant la prédiction suivante : Si vous demeurez dans des sentiments de véritable repentance, vous obtiendrez le pardon et tout sera rétabli pour vous dans la situation antérieure et dans un état de splendeur étonnant, impossible à atteindre pour vous dans une contrée étrangère, mais que vous aurez la capacité d'atteindre après votre retour d'exil.

* Ps 50,20

C'est donc pour cela qu'il déclare aussi : *Contre toi seul j'ai péché*** et la suite, ce qui revient à dire : Je suis à tes yeux l'auteur de nombreuses iniquités. Cela encore est une preuve de mon inclination au mal, dit-il, et une démonstration de ta bonté. Car, si nous allions en justice et étions réciproquement soumis à un jugement, et si l'on produisait tes actions, alors, moi, je me montrerais un pécheur continu, mais toi, un bienfaiteur continu ; et puis, je serai jugé toujours ingrat et passible du châtiment que je subis présentement, mais toi, tu paraîtras agir avec justice quand tu m'envoies ces malheurs, de sorte que je n'aurai aucun argument juste à faire valoir contre toi, à moins que tu ne veuilles, avec ta bonté habituelle, détourner ton regard de mes fautes. Que ces paroles se rapportent aux Juifs, le divin Paul aussi en témoigne, dans le passage suivant où il discute du cas des Juifs. Il commence par dire : *Quelle est donc la supériorité du Juif**** ? Puis il montre en quoi elle consiste, et répond ensuite à l'objection qu'on peut faire en disant que beaucoup de Juifs ont été infidèles – aussi déclare-t-il : *Dieu doit être reconnu véridique, et tout homme menteur –, avant d'ajouter pour finir : Afin que tu sois justifié dans ce que tu dis, et que tu l'emportes si l'on te met en jugement**. Il énonce, en effet,

** Ps 50,6a

*** Rm 3,1

* Voir Rm 3,3-4

* Ps 50,6b

** Ps 50,7

*** Jr 5,8

clairement la grandeur de ses actions à l'égard des Juifs : ils ont été choisis avant toutes les nations, ils ont été marqués du sceau de la circoncision, ils ont reçu des lois divines, entre tous les hommes ils ont été jugés dignes des plus grands soins. Et si, après avoir bénéficié de si grands avantages, ils virent leur situation empirer [lacune et texte incertain] ; en effet, tous auraient-ils fait le choix du mal, cela ne constitue pas pour autant une mise en accusation de Dieu, mais montrera plutôt la véracité de la parole prononcée à leur sujet par le prophète David : *Afin que tu sois justifié dans ce que tu dis et la suite**. Par conséquent il est clair, comme le montre aussi la citation du bienheureux Paul, que David a prédit cela des Juifs, et non de lui-même, et que c'est d'eux qu'il ajoute aussi : *Voici que <j'ai été conçu> dans les iniquités***. En effet, ils ne se montraient pas seulement impies, mais se portaient aussi à toutes sortes d'intempérance – *Chacun hennissait après la femme de son voisin****, dit Dieu par la bouche de son prophète pour blâmer leur intempérance sans bornes –, c'est pourquoi les enfants nés de telles étreintes pourraient dire à juste titre : *Voici que <j'ai été conçu> dans les iniquités*.

La prophétie concerne <donc> le peuple séjournant à Babylone – et c'est en tenant le rôle de ceux qui confessent leur péché, demandent le pardon de leurs fautes et la délivrance de leurs malheurs, que David a prononcé ce psaume. S'il se trouve porter un titre différent, que personne ne s'en étonne : en aucun cas nous ne nous sommes montrés esclaves des titres, mais nous avons déclaré retenir ceux-là seuls que nous jugions véridiques. Du reste, nous avons dit à ce sujet tout ce qu'il fallait dans le prologue, avant d'aborder le commentaire linéaire.

Pour contester la validité du titre du psaume, Théodore ne se contente pas de reprendre la démonstration de Diodore, fondée sur la critique textuelle, il la prolonge en recourant, avec insistance, à l'argument historique. La preuve est ainsi faite que le psaume ne peut s'entendre que du peuple en exil à Babylone, et ne concerne en rien l'histoire de David avec Bethsabée. Il s'agit d'une prophétie, destinée à se réaliser bien plus tard, et non de l'aveu d'une faute personnelle. Le témoignage de l'Écriture vient du reste renforcer celui de l'his-

toire, puisque Paul atteste, en Rm 3,1 et suivants, que le texte du psaume concerne les Juifs, leurs infidélités et leurs violations de la Loi. Le prologue de Théodore est aussi, en grande partie, une explication anticipée de plusieurs versets du psaume, chaque fois rapportés au seul peuple juif en exil, sans même que soit indiquée, comme le fait pourtant Diodore, la possibilité pour tout homme pécheur de reprendre ce psaume à son compte. Une fois établi le caractère erroné du titre, et défini le véritable objet du psaume, Théodore s'en tient

strictement, lui aussi, à une interprétation vétérotestamentaire, sans jamais laisser entrevoir que certains versets pourraient être mis en relation avec des réalités néotestamentaires. Pour lui comme pour Diodore, ce psaume est donc à ranger dans la catégorie des psaumes « babyloniens », la plus fournie, selon le classement que propose Diodore dans la préface générale à son commentaire du Psautier.

Malgré l'estime que porte Théodoret aux deux grands docteurs d'Antioche – il défendit leur mémoire, quand Cyrille d'Alexandrie

voulut faire d'eux les ancêtres directs de l'hérésie nestorienne –, et malgré ce que leur doivent ses propres commentaires bibliques, il n'hésite pas à prendre ses distances par rapport à leur exégèse, voire à la contester, quand il juge inacceptable leur volonté d'enfermer leur interprétation dans les limites de l'histoire juive. Cette prise de distance s'affiche, dès son commentaire du titre du Ps 50, sans polémique apparente toutefois, avec le seul énoncé des trois axes de lecture qu'il retient pour expliquer le psaume.

8

THÉODORET DE CYR, *Commentaire du psaume 50* – env. 430-450

Le titre du psaume nous apprend clairement son sujet, et son contenu suffit à nous apprendre son sens dernier. Il faut toutefois savoir que le psaume comporte aussi la prédiction d'événements à venir. Voilà pourquoi il est intitulé *Pour la fin**, une expression qui fait voir que la prophétie trouvera son accomplissement. Mais que personne ne doute que le grand David, au moment où il manifestait son repentir, méritait de posséder la grâce de prophétie. En effet, d'autres psaumes aussi, dans lesquels il fait acte de confession, permettent d'en avoir la certitude. Ainsi, dans le Psaume 6, il a annoncé par avance le jugement dernier : *Il n'est pas possible*, dit-il, *que dans la mort on se souvienne de toi, et, dans l'Hadès, qui te confessa** ?* Et, dans le Psaume 31, il déclare bienheureux ceux qui, sans avoir eu à subir de peines, ont obtenu la rémission de leurs péchés, ce que seule la grâce du baptême a le pouvoir d'accorder. Qui plus est, dans le présent psaume, il nous apprend ouvertement qu'il n'a pas été privé de la grâce de l'Esprit : *Ton Esprit saint*, dit-il en effet, *ne me le retire pas*. Il n'a pas supplié que lui soit accordée la grâce de l'Esprit, mais qu'elle ne lui soit pas ôtée. Il était donc illuminé par le rayon de sa grâce, quand il a composé le présent psaume, et voyait par avance, avec des yeux de prophète, que le peuple dont il était le roi tomberait, lui aussi, dans le péché, qu'il serait réduit en esclavage pour en payer le prix, et vivrait en étranger à Babylone. Il l'a composé à la fois pour appliquer un traitement à ses propres blessures, pour procurer un remède adéquat au peuple, et, en vérité, à nous tous aussi qui, en raison de nos blessures, avons besoin d'un traitement.

* Ps 50,1

** Ps 6,6

Contrairement à Diodore et Théodore, Théodoret admet la validité du titre du psaume. D'une manière générale, du reste, il n'a pas à l'égard des titres des psaumes la défiance dont ceux-ci font preuve. Le Ps 50 concerne donc bien, selon lui, la faute de David, et c'est là, si l'on peut dire, son sens premier. Mais c'est aussi une prophétie relative au peuple en exil à Babylone – un second sens historique –, preuve que sa faute n'a pas privé David du don de prophétie. Enfin, le psaume peut s'entendre de tout homme pécheur, de tout chrétien (« *nous tous* »), qui confesse ses péchés et attend de la miséricorde de Dieu son pardon. Théodoret propose donc trois niveaux de lecture, selon qu'on entend le psaume de David, des Juifs exilés à Babylone, ou de tout pécheur. Son interprétation s'efforce, en effet, de faire droit à ces trois types de lecture, même si la dominante historique « babylonienne », héritée de ses modèles, reste forte, mais elle s'ouvre aussi – ce que le « prologue » ne dit pas – à une interprétation néotestamentaire, grâce à la lecture typologique de plusieurs versets du psaume. Théodoret choisit donc d'emprunter en exégèse une voie moyenne, un peu « hybride » par rapport

celle de ses modèles antiochiens, qui s'efforcent d'interpréter le texte dans le contexte historique pour lequel il a été écrit, en refusant qu'on puisse en détacher abusivement tel ou tel verset pour l'appliquer à une autre réalité. Voilà pourquoi, en cohérence avec leurs principes herméneutiques, ils ne reconnaissent qu'à un très petit nombre de psaumes une portée messianique, et que, s'agissant du Ps 50, ils le lisent exclusivement des Juifs en exil.

Aucun des autres Pères grecs, dans la mesure où l'on peut en avoir la certitude, ne semble avoir contesté la validité du titre du Ps 50, que tous entendent de la faute David. D'autre part, ni chez Eusèbe de Césarée ni chez Athanase, on ne trouve le moindre indice laissant supposer qu'ils auraient eu connaissance d'une exégèse proche de celle des anciens Antiochiens. Un passage des *Questions évangéliques* d'Eusèbe, concernant la faute de David, offre, en tout cas, une preuve certaine de la teneur générale de l'interprétation qu'il devait donner du psaume dans son commentaire du Psautier dont les chaînes ont conservé seulement des extraits.

9 EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Questions évangéliques*, VIII – env. 320

* 2 S 12,13

** Ps 50,6

Toutefois, quand il était entré en présence de Bersabée, au moment où le prophète Nathan vint vers lui*, [David] élève la prière qui est dans le Psaume 50, en disant : *Pour toi seul j'ai péché, et j'ai fait le mal devant toi***. En disant donc *Pour toi seul j'ai péché*, il ne dit pas « J'ai péché contre Dieu seul » ; en effet, son genre de péché n'est ni blasphème, ni parjure, ni une impiété telle que quelqu'un puisse croire qu'il a péché contre Dieu, mais, s'il faut le dire, il a péché grandement

contre Bersabée, et très grandement aussi contre Urie, et surtout contre sa propre âme. Pourquoi donc dit-il ici : *Pour toi seul j'ai péché ?* Eh bien, je pense qu'il dit cela : « Par toi seul mon péché a été connu. » Il ajoute donc ce qui est plus évident dans la phrase *Et j'ai fait le mal devant toi* : « Je n'aurais en effet aucune peur des hommes, si la peur de toi ne me pressait. »

C'est dans cette ligne générale d'interprétation que se situe l'exégèse des Pères latins, surtout représentée pour nous aujourd'hui par celle d'Ambroise (IV^e s.), d'Augustin (IV^e-V^e s.) et de Cassiodore (VI^e s.), leur émule à tous deux. Aucun d'eux ne met en doute la véracité du titre du psaume, qu'ils entendent du repentir de David après sa faute. De même, une fois rappelé le

contexte historique à l'origine du psaume de David – son adultère avec Bethsabée et le meurtre d'Urie –, chacun développe, dans son commentaire linéaire, une exégèse tour à tour morale, typologique ou doctrinale, en vue de l'instruction de l'auditoire ou de lecteurs chrétiens. L'exégèse occidentale du Ps 50 présente donc une tradition fortement unifiée.

L'exégèse latine

Ambroise de Milan

L'Apologie de David adopte la forme d'un plaidoyer à deux voix. On entend d'abord celle d'Ambroise qui assure la défense du coupable, en recourant à toutes les ressources traditionnelles de la rhétorique pour excuser son double crime, et n'y voir qu'un égarement passager, compensé par son repentir et une vie de vertu. Dans la seconde partie du traité, celle qui nous intéresse le plus ici, David se fait son propre avocat, en confessant sa faute et en implorant son pardon de la miséricorde divine : son plaidoyer n'est autre que le Ps 50, longuement commenté par Ambroise, verset par verset. Comme l'a établi Pierre Hadot

(1922-2010), auquel nous empruntons l'essentiel de cette présentation générale du traité, le commentaire d'Ambroise est amplement tributaire de ceux d'Origène et de Didyme, dont seuls témoignent encore quelques fragments grecs. Il revêt de ce fait une importance capitale. De sa lecture de l'épisode biblique et du psaume, Ambroise dégage d'abord pour les fidèles qui l'écoutent ou le liront, un enseignement moral, accessible à tous, à partir de l'exemple concret d'un pécheur qui reconnaît sa faute, s'en repent humblement et sollicité, avec confiance, le pardon de Dieu. Il en tire aussi, dans son commentaire, un ensemble de

réflexions sur la nature et l'origine du péché, sur la pénitence et le pardon, la justice de Dieu et la faiblesse de la nature humaine. Il ne s'en tient pas pourtant à une simple exégèse morale. En recourant à l'explication « typologique » et à une interprétation spirituelle, il relit l'épisode biblique et le psaume dans le sens d'une préfiguration du mystère du salut. Ainsi, la conscience qu'a David de la grandeur de son péché, que seule l'infinie miséricorde de Dieu peut pardonner, lui fait-elle déjà entrevoir le mystère du baptême et la rémission des péchés accordée à l'humanité tout entière, enfin libérée de la corruption inhérente à sa nature, mais aussi, dans une vision prophétique, le sacrifice du Christ, la conversion des nations et l'édification de l'Église. Ainsi Ambroise donne-t-il à son interprétation du Ps 50 une réelle dynamique interne : partant du péché de David, il invite son lecteur à entrer dans le mystère de l'Incar-

nation et de la rédemption opérée par le Christ.

La confession de David, autrement dit l'ensemble des v. 3 à 7 du psaume, que cite Ambroise avant de les reprendre ensuite un à un pour les commenter, occupe la première partie du commentaire. Ambroise souligne d'abord, comme tous les exégètes, la conscience qu'a David de la grandeur de son péché, que traduit sa demande réitérée d'obtenir de Dieu une miséricorde et une compassion équivalentes (v. 3). En revanche, à la différence des exégètes antiochiens qui, dans le désir exprimé par David d'être pleinement lavé de sa faute (v. 4), ne lisent aucune allusion au baptême, Ambroise pense que le prophète entrevoit déjà ce type de purification. Origène ou Didyme sont probablement à l'origine de cette interprétation, comme tendrait à le prouver aussi un fragment du commentaire d'Eusèbe.

10 AMBROISE DE MILAN, *Apologie de David* – 387-390

Il ne demande pas tant d'être lavé souvent que de l'être pleinement, afin que puisse être effacée la souillure qui s'est accumulée. Il savait que, selon la Loi, il existait assurément certains moyens de se purifier, mais il n'y en avait pas de complet ni de parfait. Aussi est-ce vers le moyen de purification qui est parfait que, de toute sa volonté, il se hâte, vers le moyen grâce auquel toute justice est accomplie : le sacrement de baptême, comme l'enseigne le Seigneur Jésus en personne. Car lorsqu'il vint auprès de Jean, le Baptiste lui dit : *C'est moi qui dois recevoir de toi le baptême et c'est toi qui viens vers moi* ! Le Seigneur répondit : *Laisse, pour l'heure ; c'est ainsi en effet qu'il sied que nous réalisons la justice totale* **. Et après que le Christ eut été baptisé, que l'Esprit saint fut descendu au-dessus de lui sous la forme d'une colombe, et que, du ciel, le Père eut marqué son Fils de son sceau, la justice totale fut réalisée. C'est pourquoi le prophète dit :

* 2 S 12,13

** Mt 3,15

Lave-moi abondamment de mes injustices et purifie-moi de ma faute. Quand en effet énormes sont la souillure et la tache, ce n'est pas un bain rapide, mais un bain répété qui les enlève.

L'aveu réitéré par David de son iniquité, de sa faute, de son injustice et de son péché conduit ensuite Ambroise à expliquer la dif-

férence de nature et de degré entre « iniquité » et « péché ».

11 AMBROISE DE MILAN, *Apologie de David* – 387-390

L'iniquité est antérieure, le péché lui est postérieur. L'iniquité, c'est la racine, et la faute est le fruit de la racine. C'est pourquoi il semble que l'iniquité se rapporte à la perversité de l'esprit, le péché à la faiblesse de la chair. L'iniquité est plus grave, en tant qu'elle est le principe des péchés, le péché est moins grave. Par suite, l'iniquité est remise par le bain baptismal, tandis que le péché est couvert par les bonnes actions et les bonnes œuvres le mettent en quelque sorte à l'abri de leurs ailes. Aussi David lui-même dit-il plus haut d'une manière excellente : *Bienheureux ceux dont les iniquités ont été remises et dont les péchés ont été couverts**. En effet la charité cache l'égarement et recouvre la multitude des péchés**. Un grand amour remet même, lui aussi, le péché, ainsi qu'il est écrit au sujet de la femme qui répandit des parfums sur le Seigneur : *Ses nombreux péchés lui ont été remis, parce qu'elle a beaucoup aimé****.

* Ps 31,1 = Rm 4,7

** 1 P 4,8

*** Lc 7,47

Une distinction similaire se lit dans les fragments attribués à Athanase, ce qui laisserait supposer une source origénienne ou alexandrine commune. Mais on ne retrouve chez Athanase aucun des exemples donnés par Ambroise de ce pardon des péchés qu'obtient « un grand amour », ni celui de la pécheresse de Luc ni celui de Pierre, qui lui fait suite, le péché de son triple reniement se trouvant « recouvert » par l'« amour sans mesure » dont il fait preuve dans sa réponse à la triple interrogation du Christ ressuscité (Mt 26,69-75).

Alors que tous les exégètes d'Antioche s'attachent, en Ps 50,6 – parfois très longuement

comme Théodore de Mopsueste –, à lever l'ambiguïté qui tient à la valeur, finale ou consécutive, reconnue à conjonction employée, le verset ne paraît présenter pour Ambroise aucune difficulté. Pourtant l'ambiguïté est la même en grec (*hōpos*) et en latin (*ut*) : elle n'est pas seulement syntaxique, mais aussi doctrinale. Reconnaître à la conjonction une valeur finale (« afin que »), ce serait laisser croire que David a péché dans le but de mettre en cause la justice de Dieu, et, par là même, que Dieu a besoin de se justifier ou d'être justifié. Tel n'est pas évidemment le sens du texte ! C'est au contraire l'aveu des

péchés, ceux de David ou ceux du peuple pour les Antiochiens, qui, par voie de conséquence, met en évidence la justice de Dieu.

Sur ce point les commentaires d'Ambroise et des Antiochiens se rejoignent.

12 AMBROISE DE MILAN, *Apologie de David* – 387-390

* Rm 3,5

** Ps 115,2

*** Ps 50,6 = Rm 3,4

* Ps 13,3 = Ps 52,4 = Rm 3,12

** 1 Jn 1,10

*** He 6,18

* Voir Rm 3,9

Voir les turpitudes de l'homme, c'est subir une injure ; nous savons que Dieu est le témoin de tout, et c'est devant ce témoin précisément que nous péchons. Et pourtant c'est en cela que le Seigneur notre Dieu est pleinement justifié, car *notre injustice met en relief la justice de Dieu** et notre mensonge proclame la vérité de Dieu. *Or si Dieu est véridique, tout homme est menteur***. En sorte que tu es justifié dans tes paroles***. Les paroles de Dieu sont pleines de vérité et de justice et c'est pourquoi est vrai tout ce que le Seigneur a dit touchant la fragilité humaine : que le cœur des hommes est enclin à l'iniquité, qu'il tend à la ruse ; et aussi ce qu'il a déclaré formellement, étant donné qu'il n'y a pas d'homme qui ne soit pécheur : *Tous, en effet, se sont détournés et se sont pervertis**. Pour cette raison, il triomphe quand il est jugé, car, avec la chute de tous dans le péché, il a fourni la preuve de tout ce qu'il avait dit quand il avait porté un jugement sur notre fourberie. En conséquence, si nous déclarons que nous avons commis l'iniquité, nous justifions le Seigneur dans ses paroles ; mais *si nous déclarons que nous n'avons pas péché, nous faisons de Dieu un menteur***. Pourtant *il est impossible qu'il mente****. Il est donc manifeste que nous sommes tous sous le joug du péché*. Quel crime monstrueux c'est donc pour l'homme que d'oser dire qu'il n'est pas pécheur !

Ces lignes paraissent directement servir d'introduction au commentaire du verset suivant – « *Oui, j'ai été conçu dans les iniquités et c'est dans les fautes que ma mère m'a mis au monde* » (Ps 50,7) – et en commander la lecture. Le

terme « péché originel » a beau n'être pas prononcé, c'est pourtant sur ce verset que se fonde la doctrine du « péché originel », qui connaîtra, en Occident surtout, une immense fortune.

13 AMBROISE DE MILAN, *Apologie de David* – 387-390

Avant notre naissance déjà la contagion nous souille et avant de jouir de la lumière nous contractons l'injustice qui vient de notre origine elle-même. C'est dans l'iniquité que nous sommes conçus – il n'a pas

précisé si c'est celle de nos parents ou la nôtre –, et c'est dans les fautes que chacun de nous est mis au monde par sa mère – mais ici non plus il n'a pas précisé si c'est dans ses propres fautes qu'une mère enfante ou s'il n'y a pas déjà certains péchés chez le nouveau-né. Mais prends garde, il se pourrait qu'il faille comprendre l'un et l'autre. L'être conçu n'est pas exempt d'iniquité, car ses parents aussi ne sont pas sans fautes. Et même si l'enfant qui n'a qu'un jour n'est pas sans péché, il est bien plus vrai encore que les jours où la mère a conçu ne le sont pas non plus. Nous sommes donc conçus dans le péché de nos parents et c'est dans leurs fautes que nous naissons. Mais l'enfantement lui-même a ses souillures et les organes de la génération, eux aussi, n'ont pas qu'une seule souillure.

Théodore de Mopsueste n'a pas les mêmes réticences qu'Ambroise : pour lui, l'iniquité dont il est question ne peut être que celle des parents, et en aucune manière celle des enfants. D'autre part, fidèle en cela à sa ligne d'interprétation, Théodore répète que ces mots ne peuvent pas être prononcés par David parlant de lui-même, puisque Dieu dit à son sujet : *« J'ai trouvé un homme selon mon cœur »* (Ac 13,22) ; ils le sont par le peuple en exil, qui reconnaît ses iniquités, héritées de ses pères de génération en génération, et

dénoncées par les prophètes. Ni Théodore ni Diodore ne parlent d'une « faute originelle », mais de « fautes ancestrales », que Dieu, dans sa miséricorde, a feint souvent de ne pas voir. Aussi est-ce cela que lui demandent de faire pour eux, une fois encore, les exilés de Babylone. Sur la question, Théodore ne partage pas exactement la position de ses maîtres : sans admettre explicitement l'existence d'un « péché originel », il tient du moins que la nature humaine, depuis l'origine, a ouvert une route au péché.

14 THÉODORET DE CYR, *Commentaire du psaume 50* – env. 430-450

Dès les temps anciens, dit-il [David], et dès le commencement, le péché domine la nature <humaine>, car la transgression du commandement a précédé le temps où Ève a conçu. C'est, en effet, après la transgression, après la punition divine et la privation du paradis, qu'Adam connut Ève sa femme, qu'elle se trouva enceinte et qu'elle enfanta Caïn. Ce qu'il veut dire, c'est donc que le péché a exercé sa domination sur nos ancêtres, et s'est ouvert dans notre race une route et un chemin d'accès. C'est ce que dit aussi le bienheureux Paul : *Puisque c'est par un homme que le péché est entré dans le monde et que, par le péché est venue la mort, dans la mesure où tous ont péché**.

* Rm 5,12

* Gn 8,21

Et c'est ce qu'a déclaré également le Dieu de l'univers en s'adressant à l'admirable Noé : *L'esprit [dianoia] de l'homme s'attache soigneusement au mal depuis sa jeunesse, tous les jours**. Toutes ces déclarations nous enseignent non que le péché possède une énergie naturelle (propre) – sinon nous serions exemptés de châtiment, si justement il possédait cette capacité –, mais que notre nature est encline à tomber, dans la mesure où elle est soumise au trouble qu'engendrent les passions. Néanmoins notre raison [jugement, *gnômè*] peut l'emporter si elle prend l'effort pour la seconder.

Il ne met donc pas en accusation le mariage, comme d'aucuns l'ont supposé, et il n'appelle pas l'union matrimoniale une iniquité, comme d'aucuns l'ont sottement supposé, en pensant que c'était le sens des mots : *Dans l'iniquité j'ai été conçu, dans le péché ma mère m'a porté/enfanté*. Mais il met en évidence la transgression dont nos parents ont eu l'audace, dès les temps anciens, et déclare que celle-ci est devenue la source de ces torrents (de péchés). Si eux, dit-il, n'avaient pas péché, ils n'auraient pas reçu la mort en punition de leur péché ; s'ils n'avaient pas été mortels, ils l'auraient emporté sur la corruption ; à l'incorruptibilité aurait été pleinement attachée aussi l'impassibilité ; et si l'impassibilité avait été le lot commun [*politeuoménès*], il n'y aurait pas eu de place pour le péché. Mais puisqu'ils ont péché, ils ont été livrés à la corruption, et, une fois devenus corruptibles, ils ont engendré des enfants de semblable nature ; et, à de tels enfants se sont attachés ensuite désirs concupiscent et craintes, plaisirs et chagrins, colère et envie. Contre ces passions et celles qu'elles engendrent, la raison mène la lutte : si elle l'emporte, on proclame sa victoire, et sa tête est ceinte de couronnes triomphales ; mais si elle est défaite, elle récolte la honte et en paie le prix.

La citation du texte d'Ambroise dispense de citer, dans sa totalité, le commentaire du ver-set par Augustin, dont on sait pourtant le rôle qui fut le sien, en raison même de sa notoriété, dans la diffusion de la notion de « péché

originel ». Pour lui, comme pour Ambroise, l'innocence n'appartient qu'à un seul enfant, le Christ, « parce qu'il n'est pas né de l'œuvre d'Adam ». D'où la nécessité du baptême des enfants, même en bas âge.

15

AUGUSTIN, *Discours sur les psaumes* 50 – 412-413

Pourquoi donc David [fils de Jessé] se dit-il conçu dans l'iniquité, si ce n'est parce que l'iniquité provient d'Adam ? Or ce lien même de la mort a crû avec l'iniquité elle-même. Personne ne vient au monde si ce

* Jb 14,5 (texte grec LXX)

n'est en traînant le châtiment, en traînant ce qui mérite le châtiment. Le prophète dit encore, en un autre endroit : *Nul n'est pur à tes yeux, pas même l'enfant dont la vie sur la terre n'est que d'un jour. Nous savons, en effet, que les péchés sont remis par le baptême du Christ, et que le baptême du Christ a la force de remettre les péchés. Si les enfants sont innocents en toute manière, pourquoi lorsqu'ils sont malades, leurs mères s'empressent-elles de les porter à l'église ? Qu'est-ce donc que remet ce baptême, qu'est-ce que remet ce pardon ? Cet enfant encore innocent, je le vois pleurer plutôt que se mettre en colère. Qu'efface le baptême ? De quoi délivre cette grâce ? Elle délivre de la transmission du péché.**

Ajoutons que tous ces exégètes, Augustin, comme Ambroise, mais aussi Théodore et plus tard Cassiodore, prennent soin d'affirmer qu'il ne faut pas voir dans ce verset une condamnation du mariage et des relations sexuelles entre époux. Leur volonté est de prévenir ainsi l'utilisation du verset en un sens hétérodoxe par certains groupes gnostiques ou encratites (refusant les relations sexuelles). Avec ce verset, dont ce survol trop rapide de l'exégèse patristique, depuis Ambroise – en réalité depuis Origène – jusqu'à Cassiodore, veut au moins souligner l'importance, s'achève pour l'auteur de l'*Apologie*, la confession de David. Sa lecture du psaume prend alors, dès le verset suivant (Ps 50,8), une autre dimension, prophétique celle-là. Est-ce à dire que dans le temps où David reconnaissait son

péché, en faisait l'aveu, manifestait humblement son repentir, et avait conscience d'appartenir à une humanité marquée par le péché, il aurait été privé de la grâce prophétique ? Les Antiochiens, on l'a vu, contestent une telle affirmation. Ambroise n'aborde pas directement la question, mais le fait qu'il voit, dans le désir de David d'être lavé de son péché (Ps 50,4), l'attente pressentie d'une purification supérieure à celle de la Loi, paraît indiquer qu'il conserve, à ses yeux, dans une certaine mesure, le don de prophétie. Toutefois, tout se passe comme si sa longue confession le faisait bénéficier « brusquement » (*subito*), non plus seulement d'une vue encore lointaine des réalités futures, mais d'une illumination prophétique qui lui en offre la claire vision.

16

AMBROISE DE MILAN, *Apologie de David* – 387-390

Alors qu'il prononçait ces paroles et confessait les immondes souillures des péchés de l'individu et des péchés de l'espèce, brusquement, la splendeur de la vraie réalité et l'éclatante blancheur de la grâce spirituelle brillèrent à ses yeux. Car s'élevant au-dessus de la simple figure, il vit, dans l'esprit prophétique, les sacrements mêmes des

* Voir Ct 2,5

** Voir 1 Co 13,12

mystères célestes dont Moïse a préfiguré le type dans la Loi. Aussi, blessé de la blessure d'amour*, et pris du désir ardent de découvrir la vraie réalité, il tendit son regard jusque dans les régions supérieures de son esprit, et sa vue plongeant dans le lointain du futur, il discerna les trésors de sagesse et de science contenus dans le Christ. Il vit à l'avance le sacrement du baptême et, frappé d'admiration devant la grâce, il s'écria brusquement : *Voici que tu as aimé la vraie réalité ; tu m'as révélé ce qui est indéterminé et caché en ta sagesse.* [...] Par là, il désigne les choses qui n'avaient encore été manifestées à personne. [...] C'est pourquoi, voyant ces choses, il dit : *Voici que désormais ce n'est pas dans l'ombre, ce n'est pas en figure, ce n'est pas dans un symbole, mais c'est en réalité que la lumière, devenue manifeste, resplendit.* [...] Ce n'est pas dans un miroir, ce n'est pas en énigme**, c'est face à face que tu te montres à moi, ô Christ ; je te saisis dans tes mystères. Voilà les vrais secrets de ta sagesse, qui purifient les secrets de l'esprit.

Cette claire vision du mystère baptismal, Ambroise prend soin de le souligner, n'entraîne pas l'abolition de la figure « sacramen-

telle » qu'en offre l'Ancien Testament, mais la porte à sa pleine réalisation dans l'Évangile.

17

AMBROISE DE MILAN, *Apologie de David* – 387-390

Tu m'aspergeras avec l'hysope et je serai purifié ; tu me laveras et je serai plus blanc que neige. – D'une manière excellente, à la fois il n'abolit pas les sacrements de l'Ancien Testament et il enseigne qu'il faut leur préférer les mystères de l'Évangile. Il demande que l'hysope le purifie, conformément à la Loi, mais il désire ardemment être lavé, conformément à l'Évangile, et il estime qu'il devra être plus blanc que la neige s'il est lavé. Il était aspergé du sang d'un agneau, à l'aide du bouquet d'hysope, celui qui avait coutume d'être purifié par le baptême figuratif. Mais il est lavé celui dont les fautes sont effacées par le flot de la source éternelle et il est plus blanc que neige celui dont la faute est remise.

Tous les Pères – à l'exception naturellement de Diodore et de Théodore – fournissent du verset la même interprétation, en y ajoutant, comme Ambroise, plusieurs citations scriptu-

raires, dont celles d'Is 1,16 (Ambroise, Augustin, Théodore) et de Mt 17,12 – l'épisode de la Transfiguration – (Ambroise, Augustin) pour attester de la blancheur éclatante de cette puri-

fication. Augustin est seul à rappeler les vertus thérapeutiques prêtées à l'hysope dans le traitement des affections pulmonaires, mais c'est afin d'en tirer un enseignement moral, le poumon étant symboliquement considéré comme le siège de l'orgueil.

La vision prophétique dont bénéficie David, selon Ambroise, lui fait désirer aussi l'infusion

de l'Esprit saint, qui opère en l'homme la purification du cœur et le renouvellement de l'âme, et fait de lui un homme nouveau. C'est en ce sens qu'il choisit de lire les v. 12 à 14 du psaume, tout en sachant que d'autres exégètes les entendent seulement de l'esprit humain, d'une conscience droite, et non de l'Esprit saint.

18 AMBROISE DE MILAN, *Apologie de David* – 387-390

Chez celui dont le cœur est pur, l'esprit est renouvelé en son intérieur. Car les entrailles sont comme l'intérieur de l'âme. [...] Les entrailles de l'âme, ce sont les exercices de découverte des sens <de l'Écriture>, les bonnes pensées, la pratique des vertus, la constance, enfin ce que l'on appelle en grec *ennoiai*, les conceptions. Mais l'Esprit droit, c'est-à-dire celui qui dirige bien, qui mène dans la voie droite, c'est *l'Esprit de vérité** ou, à tout le moins, la droite conscience de l'homme qu'aucun péché n'a fait dévier, ou l'esprit qui est en l'homme. Nous n'avons pas voulu omettre ce que pensent d'autres auteurs, mais, à notre sentiment, puisque ce texte parle des mystères et qu'y est exprimée la grâce du renouvellement futur, c'est l'infusion de l'Esprit saint qui y est demandée.

* Jn 15,26

Au nombre des « autres exégètes », dont Ambroise mentionne l'interprétation, sans la faire sienne, on compte nos trois Antiochiens. En effet, Diodore et Théodore notent que le mot « esprit » désigne ici l'« intention droite » (*proairesis*), et Théodore déclare plus nettement encore : « Par *esprit* (v. 12) il ne désigne pas l'Esprit très saint, mais l'élément qui pousse à user de la raison (*to logikon*) », et aussi : « Ici encore (v.14) il a appelé *esprit de souveraineté* la raison qui détient le pouvoir absolu de commander (*ton autokratora logismon*) ». Toutefois, si « l'esprit saint » (v. 13), dont David supplie qu'il

ne lui soit pas retiré, est entendu par Diodore et Théodore de la grâce que procurait aux Juifs la présence de Dieu dans son Temple et que désirent recouvrer les exilés de Babylone, il s'agit bien, cette fois, pour Théodore de « la grâce de l'Esprit très saint ». Il voit là, du reste, la preuve que la grâce prophétique n'a pas été retirée à David après sa faute : « Sa supplication n'est pas celle d'un homme qui cherche à recouvrer ce dont il a été privé, mais qui demande instamment à ne pas en être privé et à ne pas être exclu de la providence divine. » Cassiodore sera sur ce point d'un avis opposé.

Aucun de ces exégètes, en tout cas, ne pourrait suivre Ambroise, quand il prolonge l'explication de ces versets, en reprenant,

avec prudence toutefois, une interprétation trinitaire avancée par Origène.

19 AMBROISE DE MILAN, *Apologie de David* – 387-390

Qui croyons-nous que désigne l'*Esprit souverain* ? La plupart rapportent l'*Esprit droit* au Seigneur Jésus qui a effacé le péché du monde et rénové tout le genre humain par l'effusion de son sang. Et c'est pourquoi il a été dit aussi : *Et renouvelle un esprit droit dans mes entrailles*. Pour ce qui est de l'Esprit saint, à propos duquel le prophète dit : *Ne me retire pas ton Esprit saint*, c'est de l'*Esprit de vérité** qu'ils entendent, mais par l'*Esprit souverain*, ils entendent Dieu le Père. [...]. Certainement, c'est bien là l'Esprit qui est notre conducteur et notre guide, capable de diriger notre esprit, de stabiliser notre amour, de nous entraîner là où il veut, de nous mener dans la voie d'en haut. Il en est aussi pour estimer qu'il s'agit de l'esprit de l'homme qui est en lui. L'Apôtre dit à son sujet : *Qui, en effet, parmi les hommes, connaît ce qui est de l'homme, si ce n'est l'esprit qui est dans l'homme*** ? Mais celui qui peut connaître toutes choses, celui que ne peuvent tromper les secrets de l'homme***, celui-là peut tenir la souveraineté dans l'homme.

* Jn 15,26

** 1 Co 2,11

*** Voir Ps 43,22 et *passim*

C'est en définitive, selon Ambroise, le mystère du salut, s'accomplissant avec l'incarnation et la kénose librement consentie du Verbe divin, que la vision prophétique donne à David de contempler. Le Christ est à la fois le sacrifice agréé d'un Dieu qui « *ne réclame pas d'holocaustes pour le péché* » (Ps 39,7-8

= He 10,6-7) et le véritable David. Ambroise irait même volontiers jusqu'à penser que la confession par David de son iniquité – son adultère avec Bethsabée et l'homicide d'Urie – pourrait avoir été une manière de « participer lui aussi à la rémission des péchés et à la grâce du mystère ».

20 AMBROISE DE MILAN, *Apologie de David* – 387-390

À ceci s'ajoute que pour anéantir le péché, le Christ a revêtu l'humilité, a broyé son cœur, parce que le Seigneur a préféré le sacrifice aux holocaustes pour le péché, que l'on avait coutume d'offrir conformément à la Loi. [...]. C'est donc à bon droit qu'ici également il déclare : *Car si tu avais voulu des sacrifices, je t'en aurais certes offert... un cœur broyé et humilié, Dieu ne le méprise pas**. Et comme je l'ai dit

* Ps 50,18-19

** § 76

auparavant**, il est certain que s'accorde bien avec le mystère le fait que le Seigneur Jésus, ici encore, semble parler à la première personne, de la même manière que plus haut il a fait cette déclaration, en faisant clairement reconnaître que c'était bien lui qui parlait, là aussi, à la première personne. Car c'est bien lui le vrai David, David à la main forte, vraiment humble et doux, premier et dernier : premier par l'éternité, dernier par l'humilité, lui par l'obéissance de qui la faute du genre humain a été effacée et la justice rendue. Jésus, dis-je, la fin de l'ombre et de la Loi, est venu lui-même, comme maître d'humilité, apprendre aux orgueilleux et à ceux qui étaient gonflés par l'enflure de leur cœur qu'il faut passer de ces dispositions à la douceur et à l'humilité.

Dans ces conditions, comment peut-on faire entrer en compte le péché dans la figure de ce mystère, alors que précisément dans le mystère lui-même se trouve la rémission des péchés ? À moins, peut-être, que David n'ait confessé son iniquité et le péché qu'il avait commis pour participer lui aussi à la rémission des péchés et à la grâce du mystère.

Le commentaire s'achève avec la vision prophétique de l'Église venue des nations, nouvelle Jérusalem, dont les « murs spirituels » sont fondés et édifiés « sur la confession de la doctrine des apôtres » (voir Ep 2,20 ; Ap 21,14), et celle du sacrifice spirituel du Christ et des saints martyrs, comme autant de « jeunes taureaux » (Ps 50,21). Voilà jusqu'où Ambroise parvient, au terme de son traité, à entraîner son lecteur ! En partant de l'enseignement moral qui occupe l'exégèse de la première partie du psaume, il l'amène ensuite progressivement à partager la contemplation spirituelle du prophète, dont témoigne, à ses yeux, la seconde partie du poème. On mesure alors d'autant plus la distance qui sépare cette exégèse de la lecture historico-littérale qu'en font les exégètes antiochiens. On a sans doute là l'un des exemples les plus

représentatifs de l'opposition entre deux formes d'exégèse, celle d'Antioche et celle d'Alexandrie.

Augustin

Prononcé à Carthage en 412 ou 413, le *Sermon* d'Augustin sur le Ps 50 offre, lui aussi, un commentaire linéaire du psaume. L'exégèse pratiquée par l'évêque d'Hippone s'apparente pour le fond à celle d'Ambroise, même s'il ne s'agit ici plus d'un traité, mais de la prédication d'un pasteur, qui commente, avec une relative brièveté, les versets du psaume qu'on vient de chanter. La différence de genre littéraire est pourtant moins grande qu'il n'y paraît, car l'*Apologie de David*

serait, en partie, la réécriture par Ambroise d'une série d'homélies sur le sujet. Dès l'exorde, Augustin indique clairement la clef de lecture qu'il retient : il s'agit d'un psaume à la fois de pénitence et d'espérance, car le pécheur, si grand que soit son péché, est invité à ne pas désespérer du salut.

Il en commente ensuite brièvement le titre, en rappelant l'histoire de la faute de David, rapportée au livre des Rois, tout en notant que le psaume ne fait mention ni de l'adultère avec Bethsabée, ni du meurtre d'Urie. Après avoir souligné, à l'adresse de son auditoire, la canonicité du livre des Rois, il tire de l'épisode une série d'enseignements pour éviter tout malentendu. Évidemment, il ne s'agit pas d'imiter la conduite de David ni de trouver là une excuse à ses propres fautes, mais d'imiter la conscience qu'a David de son péché et le repentir qu'elle suscite. L'histoire a une portée morale : elle invite à « éduquer son regard », afin d'éviter la concupiscence à laquelle entraîne la faiblesse de la chair, à se défier aussi du bonheur ou du pouvoir qui feraient croire, à celui qui les possède, que tout lui est permis ; mais elle invite tout autant à ne pas désespérer du salut. Voilà pourquoi, dit Augustin, cette histoire est « souvent lue et chantée dans l'Église », sans doute moins le récit des Rois que le rappel qu'en fait le titre du psaume. David est alors plus qu'un exemple. Pour les chrétiens qui lisent et chantent ce psaume, il joue un rôle comparable à celui que tint pour

lui le prophète Nathan : il invite chacun à prendre conscience de ses péchés, à s'en repentir humblement et à mettre sa confiance en la miséricorde de Dieu.

Le caractère redondant de l'appel de David à la miséricorde divine (Ps 50,3), souligné par tous les exégètes, trouve pour Augustin sa justification dans la distinction qu'il établit entre un péché commis « par ignorance » – celui de Paul persécutant les chrétiens – et un péché commis « sciemment » – David n'ignorait pas le Décalogue – qui nécessite une miséricorde encore plus grande. Dès le commentaire de ce verset est introduit le thème du Dieu et/ou du Christ médecin, qui parcourt tout le sermon. L'attitude du prophète Nathan (2 R 12,2), qui fait prendre conscience à David de sa faute (Ps 50,5), est rapprochée par Augustin de celle du Christ à l'égard des Juifs et de la femme adultère (Jn 8,4), renvoyés à leurs propres péchés. En faisant preuve de miséricorde envers la femme, Augustin prend soin de le souligner, le Christ n'agit pas contre la Loi, dont il est l'auteur par Moïse interposé, mais se comporte comme un empereur qui a le pouvoir de se montrer indulgent.

Le côté paradoxal de la déclaration « *Devant toi seul, j'ai péché* » – car la faute dont s'est rendu coupable David est de notoriété publique – « *afin que tu sois justifié dans tes paroles* » (Ps 50,6), doit s'entendre, selon Augustin, de Dieu qui, seul, est sans péché, et comme une prophétie de la passion du Christ.

21 AUGUSTIN, *Discours sur les Psaumes 50 – 412-413*

Il voit que le juge à venir doit subir un jugement, que le juste doit être jugé par des pécheurs, et que, dans ce jugement, il n'y avait rien en lui qui puisse faire l'objet d'un jugement. Seul, en effet, l'homme-Dieu, parmi les hommes, a pu dire avec vérité qu'il remportait la victoire : « Si vous trouvez en moi un péché, dites-le ! » [...] En effet, tu surpasses tous les hommes, tous les juges, et celui qui se croit juste est injuste devant toi. Toi seul juges avec justice, toi qui as été jugé injustement, *toi qui as le pouvoir de déposer ton âme et as le pouvoir de la reprendre**. Tu remportes donc la victoire lorsque tu es jugé. Tu surpasses tous les hommes, parce que tu es plus que les hommes, et que par toi les hommes ont été créés.

* Jn 10,18

De l'exégèse d'Augustin sur Ps 50,7, il a été question plus haut. D'autres versets attestent de sa connaissance du commentaire d'Ambroise, mais ses priorités ne sont pas toujours identiques aux siennes, lorsque deux interprétations pour un même verset entrent en concurrence. Ainsi, contrairement à Ambroise,

Augustin entend-il d'abord de l'esprit de l'homme l'« *esprit droit* », que David demande à Dieu de rétablir en lui (Ps 50,12), ou l'« *esprit souverain* », qu'il souhaite voir affermi en lui (Ps 50,14), avant de mentionner que « d'autres exégètes » l'entendent du Saint-Esprit et de la Trinité.

22 AUGUSTIN, *Discours sur les Psaumes 50 – 412-413*

* Ps 50,14

** Jn 4,24

Quelques-uns ont entendu ces paroles de la Trinité*, Dieu étant considéré en lui-même, abstraction faite de l'économie de la chair, car il est écrit : *Dieu est esprit*** . En effet, tout ce qui n'est pas corps et qui cependant existe, ne peut être qu'esprit. Quelques-uns entendent donc qu'il est question ici de la Trinité : dans l'« *esprit droit* » le Fils, dans l'« *esprit saint* » le Saint-Esprit et dans l'« *esprit souverain* » le Père. Que cette explication soit exacte, ou que le prophète [David] ait voulu parler de l'homme lui-même en disant : *Rétablis dans mes entrailles un esprit droit* [...], ni l'une ni l'autre de ces deux opinions ne sont hérétiques.

Augustin est, en revanche, le seul exégète latin avec Cassiodore à relever l'étrangeté de la traduction latine faite sur le grec de la

Septante en Ps 50,16 : « *Délivre-moi des sangs* » (de *sanguinibus*). Emprunterait-il à Jérôme cette remarque linguistique ? Ce pluriel insolite

pourrait faire entendre les nombreuses iniquités qui, aux dires de Paul, relèvent de « *la corruption de la chair et du sang* » (1 Co 15,50). Toutefois, comme le même Paul affirme la résurrection de la chair et son incorruptibilité future (1 Co 15,53), on aurait là une prophétie destinée à s'accomplir après la résurrection. Augustin en vient donc à voir, comme Ambroise, dans les derniers versets du psaume, une série d'annonces prophétiques : dans les sacrifices de la Loi (Ps 50,18) la figure de l'unique sacrifice du salut, dans la restauration de Jérusalem (Ps 50,20) une figure de l'Église, et dans l'offrande de « *veaux* » une métaphore, l'innocence de l'âge nouveau ou la libération du joug de la Loi.

Cassiodore

Bien que fortement tributaire de l'exégèse d'Ambroise et de celle d'Augustin, le commentaire de Cassiodore sur le Ps 50 n'est pas sans intérêt, et seule la place manque ici

pour en faire état comme il le mérite. Relevons seulement trois points :

- le v. 7 est ouvertement entendu du « péché originel », auquel les enfants seraient assujettis (*originali peccato infantes obnoxii*) malgré leur incapacité à se rendre coupables d'une faute, et suivi d'une longue attaque polémique contre les pélagiens, qui « pensent pouvoir, sans le secours de la grâce de Dieu, concevoir ou accomplir par eux-mêmes quelque chose de bon » ;
- le v. 14 est rapporté au « Fils de Dieu » (« *ton salut* »), le Christ par qui le salut a été apporté aux nations, et suivi de l'interprétation trinitaire signalée par Ambroise et Augustin, mais ici reprise avec insistance ;
- le v. 21 est entendu selon l'allégorie, les « jeunes taureaux/veaux » placés sur les autels pouvant désigner le jeune âge sur lequel ne pèse pas encore « le joug du péché », ou les prédicateurs de l'Évangile – dont l'évangéliste Luc représenté par un taureau –, ou encore « ceux qui ont offert leur propre vie en sacrifice d'agréable odeur sur les saints autels ».

23

CASSIODORE, *Explication du psaume 50* – milieu du VI^e siècle

En effet, notre père Augustin, traitant de ces figures évangéliques, appelle quelque part « jeune taureau » le Seigneur en personne, lui qui s'est offert en sacrifice [*hostiam*] pour le salut de tous. C'est pourquoi, que l'on entende le terme des tout jeunes hommes, ou des prédicateurs, ou des martyrs, tels sont cependant les « jeunes taureaux » que le prophète a pu promettre pour les autels du Seigneur, eux dont il savait qu'ils convenaient à la religion chrétienne.

L'Inscription de Gaudiosus

Régis BURNET

Découverte dans une tombe de la basilique remontant au IV^e siècle de San Saturnino à Cagliari en Sardaigne, cette inscription latine (comprenant quelques lettres grecques) reprend le Ps 50. De manière assez surprenante, la citation du psaume précède le texte de l'épithaphe rédigée par le père d'un certain Gaudiosus qui était *optio draconarius* (un sous-officier porteur de l'étendard) dans l'armée byzantine, mort à l'âge de 24 ans. Elle remonte probablement au VI^e siècle. Le texte porte *ab iniustitia mea* (« de mon injustice ») et *a delicto meo* (« de ma faute »), ce qui diffère de la Vulgate, qui dit *ab iniquitate mea* (« de mon iniquité ») and *a peccato meo* (« de mon péché »). Il nous rappelle que de nombreuses versions du texte latin préexistaient à la Vulgate et circulèrent longtemps en concurrence avec elle.

24 Inscription de Gaudiosus – VI^e siècle (apr. 534)

*Miserere mei d(eu)s secundum magna(m) / misericordiam tuam et secundum / multitudinem miserationum
tuarum / dele iniquitatem meam amplius laba me / ab in(i)ustitia mea et a delicto meo munda m<ea=AE> /
hic iacet b(ona)e m(emoriae) Gaudiosus <v=B>(ir) d(evotus) optio / drac{c}onarius n(umer)o dr(omonarium) S
(ardorum) qui <v=B>ixit annis / p(lus) m(inus) XXIII quie<v=B>it in pace sub d(ie) / XVI K(alendas) A(u)gustas
ind(ictionis) primae / o mi{c}hi patri tuo qui tal(em) dolor(em) ost/endisti*

Aie pitié de moi, ô Dieu ! selon ta grande miséricorde ; et efface mon iniquité selon la multitude de tes bontés. Lave-moi davantage de mon injustice ; et purifie-moi de ma faute.

Ci-gît Gaudiosus de bonne mémoire, homme pieux, optio draconnaire, de l'unité des marins de Sardaigne qui vécut environ 24 ans et s'endormit dans la paix le 16 des calendes d'août de la première indiction. Hélas pour moi, ton père, qui montra une si grande douleur.

LE MISERERE, PSAUME 50 (51)

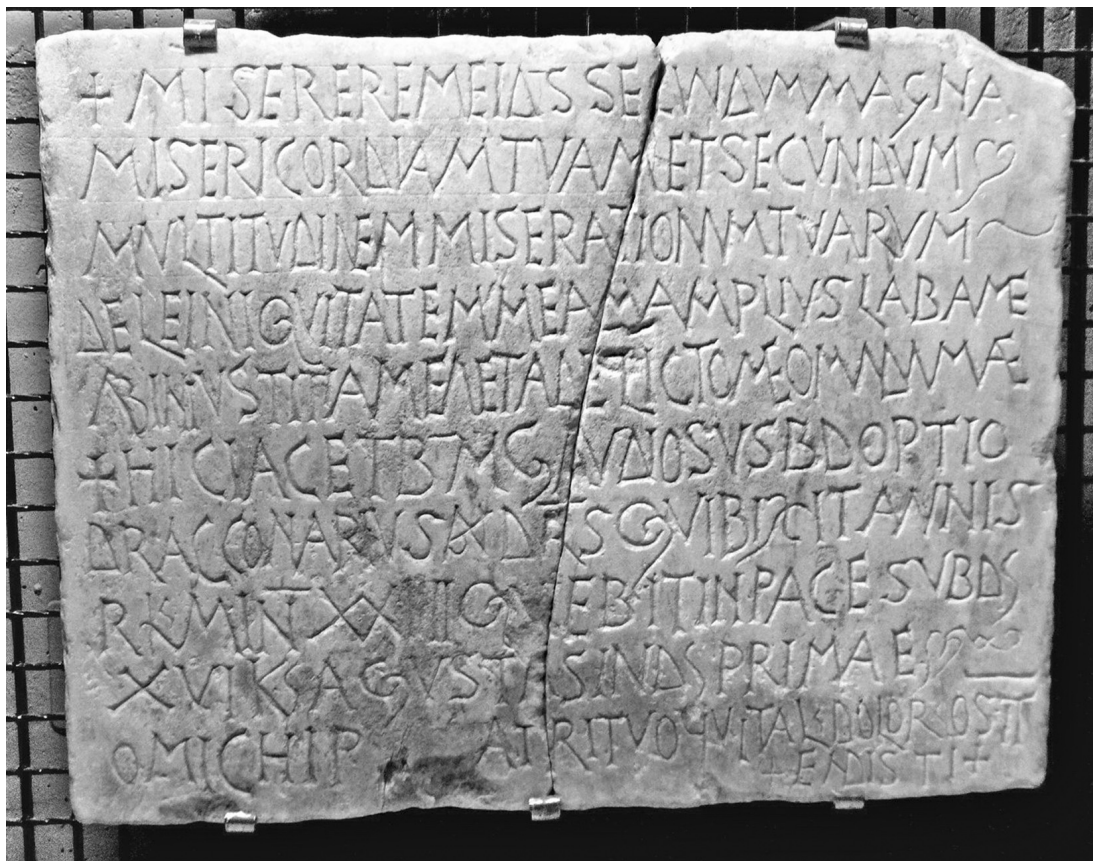


Figure 2 : L'inscription de Gaudiosus. Cagliari, musée Archéologique.

Le psaume 51 (50) selon les rabbins : volonté bonne et faiblesse de l'homme

Jean-Pierre ROTHSCHILD
directeur de recherche au CNRS,
directeur d'études à l'EPHE (PSL)

Comme l'indique son deuxième verset, le Ps 51 de la Bible rabbinique est attribué au roi David après qu'il a commis l'adultère avec Bethsabée et envoyé son mari Uri à la mort, que le prophète Nathan lui en a adressé ses remontrances et qu'il lui a prédit la mort de l'enfant né de cette union interdite (2 S 11-12). C'est donc un texte de repentir et d'imploration du pardon. On peut y distinguer trois parties qui paraissent suivre une progression psychologique : après deux versets d'intitulé et de situation, les v. 3 à 7 sont une demande du pardon divin, accompagnée de la confession de la faute ; comme un approfondissement, les v. 8 à 14 expriment le repentir et la prière à Dieu de purifier l'âme du pécheur ; en forme d'aboutissement, les v. 15-19 offrent une réflexion sur le rôle de la parole humaine, propre à exhorter les pécheurs et à assurer le véritable culte de Dieu ; une prière pour l'édification de Jérusalem est l'objet des deux versets conclusifs.

Le Ps 51 dans la vie religieuse juive

Ce psaume n'a pas en tant que tel d'emploi fixe dans la liturgie juive. Certains rites le mettent cependant en relation, d'une part, avec la lecture supplémentaire de la « Vache rousse » (Nb 19), l'un de quatre *shabbatôt* particuliers précédant la Pâque, d'autre part avec la péricope *Kî tâvô* (Dt 26,1-28,69) du cycle annuel de la lecture du Pentateuque, lue dans la période de prépa-

ration au Nouvel An (*Rosh ha-shânâh*). Ces associations ne font pas l'objet de justifications dans des sources aisément repérables, mais on peut en conjecturer quelques-unes : le chapitre de la Vache rousse expose les principes du rituel de purification, auquel réfère directement le v. 9 du psaume (« *Puisses-tu me purifier avec l'hysope, pour que je sois pur !* ») ; c'est pour la même raison, sans

doute, que d'autres traditions, recommandant la lecture de psaumes appropriés aux diverses circonstances de la vie, regardent la récitation du Ps 51 comme indiquée non seulement dans le cas du pécheur repentant, mais aussi pour qui est atteint d'une « impureté rituelle » (dérivée du contact d'un mort ou d'un écoulement corporel). Quant à la péricope *Kî tâvô*, elle comporte deux sujets principaux, la prescription du formulaire d'offrande des prémices et des dîmes et le choix proposé entre l'obéissance à la Loi et les bénédictions qui s'ensuivent, et son refus, avec

les conséquences funestes de celui-ci; on peut avancer qu'en conjonction avec le moment de sa lecture dans le cycle annuel, l'aspiration du psalmiste à la prière sincère et au repentir ont été jugés consonants avec la période de l'année dans laquelle a lieu cette lecture biblique et avec le thème du choix de l'obéissance et des bénédictions qui s'ensuivent.

C'est davantage la tradition d'interprétation de plusieurs versets qui nous retiendra ici, formant comme l'esquisse d'une psychologie rabbinique de la conversion et de la pureté du cœur.

Au fil du texte

V. 5 : le regret de la faute, crainte et amour

L'état du pécheur qui aspire au pardon est pénible (v. 5) : « *Car je reconnais mes fautes et mon péché est sans cesse sous mes regards* » ; il s'agit d'une rumination incessante, dans l'anxiété (Rashi, en Champagne, 1040-1105) et le remords (David Qimhi, Narbonne, v. 1160-v. 1235). Prolongée au-delà du pardon, elle serait *a priori* un mal, le signe d'un

manque de confiance en Dieu ou d'une maladie de l'âme : le fidèle est en effet tenu de croire que, s'il s'est repenti de manière sincère et complète, sa faute est abolie, voire convertie en mérite (selon les commentaires courants à propos de la place prééminente du pécheur repentant par rapport au juste qui n'a jamais failli ; Talmud de Babylone, traité *Berakhot* 34b). Les rabbins de l'époque de la Mishna se divisent pourtant sur ce point :

25 Talmud de Babylone, traité *Yoma* 86b

Les fautes pour lesquelles on s'est repenti le jour des Expiations, on ne s'en repentira plus une autre année ; si [pourtant] on y est retombé, il faut s'en repentir une autre année. À qui, n'y étant pas retombé, s'en repent à nouveau, s'applique le verset : *Comme le chien retourne à son vomissement, ainsi le sot rabâche ses inepties**. R. Éliézer b. Jacob dit [au

* Pr 26,11

contraire] : à plus forte raison est-il louable [dans son repentir s'il se repent aussi des fautes anciennes], comme il est dit : *Car je reconnais mes fautes et mon péché est sans cesse sous mes regards.**

* Ps 51,5

Maïmonide (Espagne puis Égypte, XII^e s.), dans le célèbre chapitre consacré au repentir de son code de droit rabbinique *Mishnêh Tôrah*, suit ce second avis : il est vrai, juge-t-il, que le pardon est déjà acquis ; mais un repentir renouvelé a le même mérite qu'une offrande gratuite, non plus le prix à payer de la réparation, mais l'élan désintéressé d'un pur regret, non plus inspiré par la crainte, mais par l'amour.

V. 12 : de qui la pureté du cœur dépend-elle ?

L'initiative humaine et la force du « penchant au mal » d'après la liturgie quotidienne. Les mobiles du repentir selon la tradition rabbinique demandent qu'on s'y arrête. Le v. 12 (« *Crée-moi un cœur pur, Seigneur, et renouvelle en moi une âme juste* ») paraît requérir de Dieu même la bonne intention de ne plus pécher. Appartiendrait-il donc à Dieu de purifier le cœur de l'homme ? Or, l'un des principes de la pensée rabbinique est que l'homme est libre : « Tout est dans les mains du Ciel, sauf la crainte du Ciel » (Talmud de Babylone, *Berakhot* 33b, etc.) et les penseurs médiévaux n'ont pas manqué de compter le déterminisme parmi les doctrines philosophiques incompatibles avec l'enseignement révélé. Pourtant, l'idée que la bonté de l'homme dépende de Dieu apparaît bien des

fois dans le *siddur* (rituel quotidien). Pour n'en donner que les trois formules les plus marquantes, dès les bénédictions du lever le fidèle demande : « et contrains notre [mauvais] penchant à se soumettre à toi » ; dans l'office du matin, avant la profession de foi « Écoute, Israël » (*Chema'*, Dt 6,4 etc.), il prie encore : « et mets en nos cœurs de comprendre [...] d'observer [...] toutes les paroles de ta Loi avec amour [...] attache notre cœur à tes préceptes, consacre-le à l'amour et à la crainte de ton nom » ; enfin, dans la triquotidienne « prière » par excellence, ou « dix-huit bénédictions », en cinquième position, il formule : « Ramène-nous, notre Père, vers ta Loi, rapproche-nous, notre Roi, de ton culte, fais-nous revenir à toi d'un retour entier », terminant par : « Béni sois-tu, qui veux [notre] retour (*teshuvâh*) » (où le contexte ne permet pas de comprendre : « qui agréas notre retour »).

L'apparente contradiction entre ce type de demandes et le principe du libre arbitre, fondement de la justice et de la rétribution, se résout ainsi : il est vrai que l'homme est libre de se tourner ou non vers Dieu ; toutefois, du fait même de sa démarche, celui qui prie est déjà animé à quelque degré d'une intention bonne ; cependant, dans sa faiblesse, il a besoin du secours d'en haut contre le « penchant au mal », une force psychique interne, mais indépendante de ce moi qui pense et qui veut, laquelle ne se réduit pas forcément à la

concupiscence charnelle et contre laquelle (Talmud de Babylone, *Sukkah* 52b) la volonté livrée à elle-même est impuissante. C'est sur ce fond de doctrine, formé à l'époque même où s'écrivait le rituel, que se comprennent les commentaires ultérieurs de cette bénédiction qui l'expliquent, chacun à sa manière, comme une demande de secours divin à un premier mouvement de l'homme bien intentionné, mais trop faible pour vaincre le penchant au mal, y relevant en particulier l'apostrophe « notre Père » désignant celui qui, à la fois, connaît la faiblesse de son enfant et a le devoir de l'aider.

« Crée-moi un cœur pur » : une aide nécessaire. Il en va de même avec notre verset « *Crée-moi un cœur pur, Seigneur, et renouvelle en moi une âme juste* ». Le verbe « renouvelle » (*'hadesh*) du second hémistiche est ambigu. Il existe, en effet, deux sortes de « nouveautés » : la création *ex nihilo* (*'hiddush ha-'olam* signifie : la création du monde) et, dans cette optique, le verset formulerait la demande d'une « âme » neuve, étrangère à l'ancienne âme pécheresse, une aspiration d'autant plus douloureuse qu'impossible, à

fuir (à nier) son propre passé. Ou bien il s'agit seulement de la restauration d'un état primitif qui s'est dégradé (Lm 5,21 : « *Renouvelle pour nous les jours d'autrefois* »). Cependant, même selon la seconde interprétation, semblerait encore attendue de Dieu, à s'en tenir aux mots, une intervention touchant au principe du gouvernement de l'homme par soi. Ce n'est pourtant pas le cas puisque, cette fois aussi, la situation l'indique : le pécheur David qui formule l'imploration ou le pénitent qui la reprend à son compte sont déjà, par ce fait même, engagés dans un processus de recherche de Dieu et de repentir, fût-ce encore de manière formelle et superficielle.

C'est dans cette perspective qu'il faut lire les commentaires du verset en question. Entre les plus courants, Rashi se montre laconique : « *Crée-moi un cœur pur, Seigneur : pour que je n'achoppe plus* », rappelant cependant à l'essentiel, qui n'est pas de l'ordre de l'état psychologique, mais de la conduite. Plus explicites sont Abraham Ibn Ezra (v. 1092-v. 1167, né à Tudèle en Espagne, ayant parcouru l'Europe), contre son habitude, et David Qimhi, suivant la sienne.

26

ABRAHAM IBN EZRA, *Commentaire des Psaumes* – milieu du XII^e siècle

Parce que [le psalmiste] a évoqué [au v. 7] qu'il avait été « créé dans [ou : avec] la faute », c'est-à-dire que c'est la concupiscence innée qui l'avait conduit à pécher, il prie Dieu de l'aider contre son penchant afin qu'il ne pèche plus à nouveau ; c'est là le « cœur pur ».

27 DAVID QIMHI, *Commentaire des Psaumes* – début du XIII^e siècle

Mon intention est bonne désormais ; mais toi, aide-moi à m'y tenir, prête appui à mon cœur et mon âme afin qu'ils soient purs et que le penchant au mal ne me domine plus : c'est là [ce que le verset nomme] « création » et « renouvelé ».

Ibn Ezra fait référence à la notion d'un penchant mauvais dominant en l'homme (Gn 8,21 : « le penchant de l'homme est mauvais

dès son enfance ») par l'intermédiaire implicite d'un passage du Talmud qui établit ce rapport :

28 Talmud de Babylone, traité *Sukkah* 62a

* Ps 51,12

Le mauvais penchant porte sept noms [...] [le roi] David l'a appelé « impur », comme il est dit : *Crée-moi un cœur pur, Seigneur**, ce qui implique qu'il puisse être impur.

David Qimhi distingue expressément l'intention », propos délibéré de l'homme, de son « penchant » selon Ibn Ezra (dont la théorie du psychisme n'est plus celle des rabbins du Talmud), enraciné dans la concupiscence, et il neutralise les verbes « créer » et « renouveler » sans s'en expliquer : comprendre que libérer l'intention du penchant (autrement, irrésistible), c'est pour ainsi dire lui donner naissance ? Ainsi, d'après ces commentateurs, la liberté de l'intention appartient à l'homme ; cependant il ne saurait se conformer (au moins : se conformer sans défaillance) à cette intention sans l'aide divine. Telle est la position fondamentale des rabbins regardant le retour à Dieu, selon la maxime : « À celui qui vient se purifier, on vient en aide [d'en haut] » (Talmud de Baby-

lone, traité *Shabbat* 104a) ; l'initiative doit venir de l'homme et, si elle est sincère, elle recevra toujours une réponse.

V. 17 : dire la louange de Dieu

Un cas particulier de cette assistance se présente au v. 17, « [Mon] Seigneur, ouvre mes lèvres, ma bouche dira ta louange », le verset le plus connu de ce psaume, prononcé trois fois par jour, qui sert d'introduction aux « dix-huit bénédictions ». Les commentateurs entendent diversement cette « ouverture [des] lèvres ». Rashi, « pardonne-moi, [pour] que je sois autorisé à dire ta louange », donne ainsi à « ouvre mes lèvres » le sens de

« permettre de parler » : puisse-je, bien que pécheur, te prier, humble demande par laquelle l'orant se remet à l'esprit sa situation

vis-à-vis de Dieu. Ibn Ezra est lapidaire : « aide-moi à dire ta louange », Qimhi, plus prolix :

29 DAVID QIMHI, *Commentaire des Psaumes* – début du XIII^e siècle

[Toi qui] es au-dessus de tout, *ouvre mes lèvres* quand ma bouche chantera ta justice, c'est-à-dire, que [Dieu] lui insuffle l'esprit de sainteté en plaçant dans sa bouche les paroles du cantique, comme à l'origine [dans leur spontanéité première ?], c'est le sens d'*ouvre mes lèvres*, une [demande d']aide divine.

Qimhi exprime bien, ainsi, que la bonne volonté première de l'homme est nécessaire, mais qu'elle a besoin du concours divin.

Sur cette base, des commentateurs plus récents indiquent diversement de quelle aide il s'agit dans ce verset, une partie d'entre eux retournant la formule littérale d'appel à Dieu en injonction d'abord adressée à l'homme. Ainsi Menahem ben Aaron b. Zerah (Espagne, XIV^e s.) : l'aide est demandée afin que la parole qui sera prononcée soit vraiment la louange de Dieu, c'est-à-dire que la bouche et le cœur soient à l'unisson ; Jonathan Eybeschütz (Pologne, Bohême, Allemagne, 1690-1764) : le fidèle se met en condition pour prier, en prenant conscience de ce que le rôle des lèvres est normalement d'arrêter les vaines paroles et que celles qu'il va à présent prononcer sont les seules dignes de l'être, à la gloire de Dieu ; Jacob Tswi Mecklenburg (Allemagne, 1785-1865) : si l'homme se représentait véritablement, au moment de prier, devant qui il se trouve, il serait annihilé par ce sentiment au point qu'il ne pourrait par ses propres moyens recouvrer

l'usage de la parole ; Jacob Isaac Rabinowicz (de Biala, Pologne, 1847-1905) : quand il se met à prier, il songe que Dieu seul le met en mesure d'être là et lui donne des forces, il peut ainsi exprimer une louange du fond du cœur. Quelques-uns suggèrent tout de même une impossibilité première de l'homme : David Abudirham (Espagne, première moitié du XIV^e s.) : si « *l'homme dispose ses pensées, c'est Dieu qui lui accorde de les exprimer* » (Pr 16,1) et, dans notre verset, l'affixe personnel (« *mon Seigneur* ») indique que celui qui prie s'adresse à Dieu en tant qu'exerçant sa providence personnelle sur lui ; Tsadoq ha-Kohen de Lublin (Lituanie, 1823-1900) : la parole humaine seule n'est pas capable de s'élever jusqu'à Dieu ; la capacité de prier est envoyée par le Ciel ; le sentiment même de cette déficience en provient ; toutefois l'idée s'infléchit vers celle d'un effort de l'homme : s'il est vrai que tous les malheurs qui lui adviennent n'ont d'autre but que de l'amener à prier véritablement, alors, qu'il s'efforce d'y parvenir avant d'avoir besoin d'eux pour cela.

V. 18-19 : le vrai sacrifice digne d'être agréé, ou la sincérité

La recherche d'un cœur sincère s'exprime encore aux v. 18-19, « *Tu n'agrees pas [toujours] le sacrifice [...] les sacrifices [qui conviennent] au*

Seigneur sont une âme brisée, un cœur brisé et contrit » ; elle prend ici la forme du thème du véritable culte qui sera agréé, plus connu, du reste plus développé, par la rude apostrophe du prophète Isaïe :

30 Is 1,11-17

Que m'importe la multitude de vos sacrifices ? dit le Seigneur. Je suis saturé de vos holocaustes de bœufs, de la graisse de vos victimes ; le sang des taureaux, des agneaux, des boucs, je n'en veux point. Vous qui venez vous présenter devant moi, qui vous a demandé de fouler mes parvis ? Cessez d'y apporter l'oblation hypocrite, votre encens m'est en horreur : néoménie, sabbat, saintes solennités, je ne puis les souffrir, c'est l'iniquité associée aux fêtes ! Oui, vos néoménies et vos solennités, mon âme les abhorre, elles me sont devenues à charge, je suis las de les tolérer. Quand vous étendez les mains, je détourne de vous mes regards ; dussiez-vous accumuler les prières, j'y resterais sourd : vos mains sont pleines de sang. Lavez-vous, purifiez-vous, écarter de mes yeux l'iniquité de vos actes, cessez de mal faire. Apprenez à bien agir, recherchez la justice, rendez le bonheur à l'opprimé, faites droit à l'orphelin, défendez la cause de la veuve.

Il n'a été que trop courant d'opposer, dans un certain type de polémique religieuse, cette invective du prophète au matérialisme du culte sacrificiel qu'aurait continué, après la destruction du second Temple, sous une autre forme, le ritualisme des pharisiens. On notera toutefois que le judaïsme rabbinique n'est pas fermé à ce type de critique, puisque les versets en question font partie de la lecture biblique complémentaire (*hafiârâh*) du *shabbat* le plus sombre de l'année, précédant le jeûne du 9 ab, le « *shabbat* de la Vision », nommé, par exception, d'après ce texte complémen-

taire (Is 1,1-27, « *Vision [Oracle] d'Isaïe fils d'Amoç...* »), ce qui témoigne de l'importance qu'on lui accorde.

En continuité avec ce qui précède (la prière étant regardée comme le succédané des sacrifices après la destruction du Temple), il s'agit encore une fois de l'aptitude de l'homme à se montrer constant au-delà du bon mouvement initial qui le pousse à supplier, prier, sacrifier. Tout ce psaume est donc traversé par la question de la persévérance dans la pureté du cœur, d'abord, un instant, atteinte : David qui, impressionné par les remontrances du pro-

phète et craignant pour son fils, s'est tourné d'un élan vers Dieu, n'a pas tardé à reconnaître qu'il ne saurait surmonter seul le retour du mauvais penchant lequel, sans secours divin, reprendrait le dessus ; davantage, il a éprouvé sa démarche même de pénitent, sa prière, son sacrifice, sans cesse menacés par l'insincérité :

routine, intérêt personnel, hypocrisie. Implorant l'appui divin, il reçoit à trois siècles de distance – ou bien, le pénitent qui prie en reprenant ses mots reçoit – une réponse d'Isaïe : l'état apparent ou réel du cœur se juge d'après la conduite, à quoi faisait écho Rashi sur Ps 51,12, cité plus haut.

En contexte : au-delà de la prière de demande, la prière d'acceptation

Mais la narration de 2S 12,19-24, contexte du Ps 51, peut inspirer un autre épilogue :

31 2 S 12,19-24

David, voyant ses serviteurs chuchoter entre eux, comprit que l'enfant était mort, et il leur dit : « L'enfant est mort ? – Il est mort », répondirent-ils. Alors David se releva de terre, prit un bain, se parfuma et changea de vêtements, puis se rendit à la maison de Dieu et se prosterna [...]. [Devant l'étonnement de ses serviteurs] il répondit : « Alors que l'enfant vivait, j'ai jeûné et pleuré, car je pensais : Qui sait ? le Seigneur pourra me faire la grâce de laisser vivre cet enfant. Maintenant qu'il est mort, pourquoi jeûnerais-je ? Puis-je le faire revivre ? J'irai le rejoindre, mais lui ne reviendra pas près de moi. » David réconforta sa femme Bethsabée.

Ainsi son repentir et l'épreuve l'ont-ils fait accéder au niveau de l'acceptation de la justice divine et de la prière désintéressée, inspirée non plus par la crainte, mais par

l'amour ; malgré les supplications du roi, l'enfant était mort et lui « *se rendit à la maison de Dieu et se prosterna* ». Témoin David Qimhi sur ce passage (v. 20) :

32 DAVID QIMHI, *Commentaire des Psaumes* – début du XIII^e siècle

Un homme est tenu de réciter une bénédiction à l'occasion du mal [qui le frappe], de reconnaître [qu'il vient] de Dieu et de l'accepter avec sérénité, tout comme il bénit à l'occasion du bien, selon qu'il est dit :

* Ps 101,1

Je veux chanter la bonté et la justice** ; si [je rencontre] la bonté, je chanterai, si la justice, je chanterai ; et encore : *Je lèverai la coupe du salut, et proclamerai le nom de l'Éternel ; J'ai éprouvé détresse et douleurs ; j'ai proclamé le nom de l'Éternel**.

** Ps 116,13 puis Ps 116,3-4

Le roi David devient ainsi le modèle de l'acceptation du jugement divin, dont le judaïsme rabbinique a fait une obligation formelle. Dieu lui avait répondu, non sans doute de la façon qu'il avait espérée, mais

d'une manière inattendue, qui l'avait grandi et affermi. Or, c'est aussi d'après la dynamique de ce récit que résonne le Ps 51 qui lui est explicitement associé.

L'exégèse médiévale

Gilbert DAHAN
directeur de recherches émérite
au CNRS (UMR 8584) et à L'EPHE, Paris

Les commentaires des Psaumes sont nombreux au Moyen Âge et appartiennent aux trois « genres » de l'exégèse médiévale : exégèse monastique, exégèse des écoles, exégèse universitaire (voir le Supplément n° 124, septembre 2002). Même s'ils subissent fortement l'influence de saint Augustin et de Cassiodore, les commentateurs médiévaux renouvellent l'approche, du point de vue tant de la forme (qui intègre tous les progrès liés à l'enseignement) que des idées (avec les évolutions de la pensée aux XII^e et XIII^e s.). Le Ps 51 ne fait évidemment pas exception à la règle, d'autant qu'il fait partie des sept psaumes de la pénitence (les Ps 6, 31, 37, 50, 101, 129, 142) et que la liturgie l'utilise abondamment, notamment les jeudi, vendredi et samedi saints.

La place du psaume, sa structure et son objectif

Alors que pendant le haut Moyen Âge, le lieu principal de l'enseignement est le monastère, avec l'essor urbain des XI^e-XII^e siècle se développent les écoles en ville, dépendant le plus souvent des évêchés. Ces écoles modifient les structures de l'enseignement de l'Écriture, en adoptant des procédures nées dans les matières

profanes, notamment d'un point de vue formel. On peut mettre au rang de celles-ci l'étude de la place du psaume et de sa structure. Plusieurs commentateurs du psaume voient une signification dans sa numérotation (rappelons que dans la vulgate c'est le Ps 50), comme Géroch de Reichersberg (env. 1092-après 1167, chanoine) :

33

GÉROCH DE REICHERSBERG, *Commentaire des Psaumes* – milieu du XII^e siècle

Ce psaume occupe la cinquantième place : c'est le même nombre que celui des jours de la Pentecôte et il signifie la joie que le pénitent éprouve du fait du pardon. Cela est signifié par la cinquantième année, dite année jubilaire, c'est-à-dire pleine de jubilation, dans laquelle le peuple retrouvait l'héritage perdu et l'esclave sa liberté*. Ainsi, par la pénitence on

* Voir Lv 25,8-18

reçoit l'héritage perdu du paradis et l'on revient à la liberté précédente. En effet, l'homme vaincu par le désir charnel est vendu dans le péché, puisque tous ceux qui pêchent deviennent des esclaves du péché. Dans le nombre cinquante, dix est multiplié par cinq : après les cinq âges du monde est généré le Christ, salut des hommes, et <l'on a> le dix de la vie par lequel est donné l'Esprit saint, rémission des péchés.

À travers ces considérations sur le nombre 50, on perçoit les thèmes principaux du psaume : la pénitence, le pardon, le péché et le salut. Les commentateurs exploitent aussi la place du psaume parmi les sept psaumes pénitentiels

(c'est le quatrième) ; on lira ici le commentaire de Gilbert de La Porrée (après 1085-1154), un maître majeur du XII^e siècle, dont le travail sur le psaume sera assez répandu sous le nom de *Media Glossatura* (« Glose moyenne ») :

34 GILBERT DE LA PORRÉE, *Commentaire des Psaumes* – env. 1120

Ce quatrième psaume pénitentiel est proposé aux faibles, non pour qu'ils y trouvent des excuses à leurs péchés, mais pour qu'en voyant qu'un homme puissant, qui était dans une prospérité oisive, était tombé, ils soient pris de crainte et, considérant leur faiblesse, ils ne visent pas l'oisiveté de la prospérité et détournent leurs yeux de la légèreté. Ainsi le dit l'Apôtre : *Fuyez la fornicatio**. Mais s'ils sont tombés, qu'ils ne désespèrent pas, mais qu'ils examinent l'exemple de celui qui se relève. Il faut savoir que le travail du repentir comme on le lit dans ce psaume n'est pas aussi difficile que dans les autres psaumes pénitentiels. [...] Ici est recommandée seulement l'humilité du pénitent, puisqu'un roi n'a pas résisté à un humble prophète qui le réprimandait, mais il s'est déclaré coupable devant un peuple qui avait l'habitude de redouter son jugement.

* 1 Co 6,18

Pierre Lombard (env. 1100-1160, maître parisien, dont le commentaire complétant la Glose et Gilbert de La Porrée sera appelé *Magna Glossatura*, « la grande Glose », et sera très utilisé) constate aussi que ce psaume est plus utilisé que les autres psaumes de la pénitence, parce qu'il expose un genre modéré de supplication et que ce qu'il promet peut être plus facilement accompli que ce qu'annoncent les autres

psaumes (inonder son lit de pleurs chaque nuit, Ps 6 ; des plaies purulentes, Ps 30, etc.). Thomas d'Aquin reprendra cette idée.

Les commentateurs étudient la structure du psaume. Plusieurs reprennent la division en cinq parties de Cassiodore ; mais la manière dont ils caractérisent chacune d'elles s'affranchit de ce texte fondateur. Il en est ainsi de Géroch de Reichersberg :

35 GÉROCH DE REICHERSBERG, *Commentaire des Psaumes* – milieu du XII^e siècle

Ce psaume est divisé en cinq parties, parce qu'il concerne la pénitence pour les fautes des cinq sens. La première est : *Aie pitié de moi, Dieu* [v. 3], qui traite de la disculpation du pénitent. La deuxième : *Tu m'aspergeras avec de l'hysope* [v. 9], de la confiance en la miséricorde. La troisième : *Tourne ton visage* [v. 11], de la vénération de la Trinité. La quatrième : *J'enseignerai aux injustes* [v. 15], de la prédication future du pénitent. La cinquième : *Agis avec bienveillance* [v. 20], où est notée l'acceptation de la pénitence.

La « division du texte » est l'une des trois parties de la leçon universitaire ; l'étude de la structure connaît alors une grande complexité, avec une série de subdivisions. Ainsi Thomas d'Aquin divise-t-il le psaume en deux parties, la première dans laquelle David implore la miséricorde divine, la seconde (v. 15) dans laquelle il promet de se corriger ; la première partie est également divisée en deux : David demande la remise de sa faute, puis la restauration de la sainteté et de la grâce (v. 5) ; la seconde partie comporte également deux subdivisions : la promesse de David concerne le présent (v. 15) et le futur (v. 20). Mais chacune de ces subdivisions est elle-même subdivisée. Cette méthode permet d'éviter une paraphrase stérile et de dégager immédiatement les thèmes les plus importants.

Nicolas de Gorran († 1295, dominicain au couvent Saint-Jacques, confesseur de Philippe le Bel) considère qu'il y a trois parties dans la supplication du pénitent, qui demande le pardon, la fin de la misère présente (v. 16), l'obtention de la patrie céleste. Chacune est subdivisée.

L'exégèse des écoles applique aux textes bibliques un schéma d'introduction (en latin *accessus*) comprenant plusieurs rubriques, dont les principales sont l'auteur, le titre, l'intention et le style (*modus agendi*). L'une de ces rubriques est celle qui concerne la finalité (*intentio*) du livre étudié. On la retrouve au début de plusieurs commentaires du Ps 50, et déjà dans le commentaire attribué à Bruno le Chartreux (env. 1030-1101), qui fut maître à Reims avant de se retirer dans la solitude des montagnes de Chartreuse :

36 BRUNO LE CHARTREUX, *Commentaire des Psaumes* – env. 1040-1060

Il faut noter que l'offense de David, sa pénitence et la rémission de son péché nous sont proposées pour notre utilité : afin que, quand nous aurons constaté qu'un si grand homme, à ce point avancé en sainteté, est si gravement tombé, nous qui sommes d'une extrême faiblesse et n'avons aucune confiance en nous-mêmes, nous craignons toujours

la chute et nous en gardions de toute manière ; et si nous tombons comme il le fit, ou même bien plus gravement, alors nous serons ramenés à la pénitence par son exemple, pleurerons en considérant notre péché et tâcherons de faire réparation à Dieu de toutes les façons [possibles], priant avec une très grande affection pour qu'il nous soit remis, et ainsi nous obtiendrons le pardon.

Dans les autres commentaires, l'intention est plus rapidement définie : « Inciter les pécheurs à la pénitence » (Hugues de Saint-Cher, Nicolas de Gorran), « inviter les

pécheurs à la pénitence salutaire, à l'exemple de David, et que nul ne s'exalte dans la prospérité ou ne présume de sa vertu » (Ludolphe le Chartreux).

L'histoire

Le psaume est précédé par un titre qui expose les circonstances dans lesquelles il a été composé par David. Tous les commentateurs

développent cette donnée, en renvoyant au récit de 1 S 11 et 12. Gilbert de La Porrée donne un résumé sobre et complet :

37

GILBERT DE LA PORRÉE, *Commentaire des Psaumes* – env. 1120

On lit dans le livre des Rois que David, alors qu'il régnait dans la prospérité, vit Bethsabée, la femme d'Urie, en train de se laver ; il la désira et coucha avec elle. Se rendant compte qu'elle était enceinte, il rappela Urie, qui était à l'armée, pour que, s'il allait auprès de sa femme, l'on croie qu'elle était enceinte à la suite d'une union avec lui. Cependant, Urie refusa, tant que le peuple du Seigneur souffrait dans le camp. Le roi écrivit donc à Joab, chef de l'armée, pour qu'il place Urie à une place du combat où il serait tué. Ayant reçu cette lettre <cause> de sa mort, Urie la donna à Joab. Celui-ci fit comme le lui avait ordonné David et Urie trouva la mort. Ainsi, comme David avait caché son adultère, le prophète Nathan, envoyé par Dieu, vint le voir et lui demanda son jugement à propos d'un riche qui, alors qu'il avait cent moutons, s'empara de la seule brebis que possédait son voisin pauvre. Comme David jugea que cet homme méritait la mort, Nathan répondit : Tu as agi de la même manière ; alors que tu avais de nombreuses épouses et concubines, tu as volé la seule qu'avait Urie. David fit donc pénitence et donna ce titre selon cette histoire.

Ce récit met en relief les fautes commises par David ; adultère, homicide, tromperie. Selon Hugues de Saint-Cher (dominicain, † 1263), sous la direction duquel est composé au couvent parisien de Saint-Jacques, probablement

entre 1230 et 1240, un commentaire portant sur l'ensemble de la Bible, la *Postille*, le psaume précédent (Ps 50,18-20) énonce déjà les crimes dont va se rendre coupable David et qu'il confesse ici :

38 HUGUES DE SAINT-CHER, *Postille* [Commentaire] sur les psaumes – env. 1230-1250

Aie pitié. Dans le psaume précédent, trois choses sont reprochées principalement au pécheur : le vol, l'adultère, la tromperie. [...] David, conscient de cela, répond ici : *Aie pitié de moi, Dieu*, autrement dit : je suis un voleur, volant la brebis de mon voisin ; un adultère, connaissant Bethsabée d'une manière illicite ; un trompeur, exposant à la mort Urie innocent. Suivent trois verbes qui correspondent à ces trois vices. *Détruis mon injustice*, qui peut être référé à la tromperie ; *lave-moi de mon injustice*, pour ce qui est de l'homicide ; *purifie-moi de mon péché*, pour ce qui est de l'adultère. Or, le prophète confesse deux choses ici. D'abord, il avoue qu'il est misérable, en disant : *Aie pitié* ; dans les Proverbes* on a : *Le péché rend les gens misérables*. Pareillement, que quiconque espère le pardon et la miséricorde de Dieu dise à l'exemple de David : Écoute ma voix, Seigneur, avec laquelle j'ai crié vers toi : *Aie pitié de moi* et écoute-moi ; Za 12** : *Le Seigneur protégera <les habitants de> Jérusalem et celui qui sera tombé sera ce jour-là comme David, et la maison de David comme la maison de Dieu et comme un ange au regard de Dieu*. Puis, il reconnaît que Dieu est miséricordieux, en disant : *Selon ta grande miséricorde*, et non comme Caïn, qui dit : *Mon injustice est trop grande pour que je mérite le pardon****.

* Pv 14,34

** Za 12,8

*** Gn 4,13

Au XIV^e siècle, le franciscain Nicolas de Lyre (env. 1270-1349, maître à Paris) compose un commentaire sur toute la Bible, également appelé *Postille* et qui sera très diffusé jusqu'au XVII^e siècle ; même s'il comporte une partie spirituelle, il accorde une impor-

tance majeure au sens littéral (y compris à partir de l'hébreu). Le Ps 50 y est tout entier expliqué en fonction de l'histoire de David ; il en est ainsi dans le commentaire du v. 16, qui renvoie à deux châtiments subis par celui-ci :

39 NICOLAS DE LYRE, *Postille sur les Psaumes* – première moitié du XIV^e siècle

Ma langue exaltera ta justice. On sous-entend tempérée par la miséricorde, et ainsi fut-il dans l'intention, car, bien que David n'ait pas subi alors la peine de mort qu'il avait méritée dans sa propre personne, il l'eut cependant dans la mort de son fils, né de Bethsabée, comme on le voit en II Règles 12*. Avec cela il subit une persécution sévère de la part de son fils Absalon, suscitée contre lui en punition de son péché, comme cela est dit au deuxième livre des Règles, chap. 12 : *Je susciterai contre toi des maux issus de ta maison***.

* 2 S 12,15-19

** 2 S 12,11

Quelques explications textuelles

Les exégètes médiévaux veillent à ne laisser subsister aucune obscurité dans le texte qu'ils étudient. Pour le Ps 50, on signalera très rapidement certaines difficultés et les réponses apportées, avec un seul exemple à chaque fois.

Hugues de Saint-Cher expose le problème du v. 6 sous forme d'une objection (introduite par un *contra*) ; il y répond dans une assez complexe :

40 HUGUES DE SAINT-CHER, *Postille [Commentaire] sur les psaumes* – env. 1230-1250

* la note qui suit

En toi seul j'ai péché. Argument contraire : il a bien péché contre Urie et contre tout le peuple. Réponse : lis le commentaire* et il n'y aura pas d'objection. Ce verset se lit sur trois plans : il s'adresse à la Trinité, au Fils c'est-à-dire au Christ, au Père. Note donc qu'on pèche envers quelqu'un de trois manières : ou bien par rapport à un jugement (par rapport au juge qui punit) ; ou bien par comparaison (par rapport à quelqu'un qui n'a pas péché) ; ou bien par rapport à l'offense (par rapport à celui qui subit l'offense). [...] On ne peut pas dire à la Trinité, au Christ ou au Père, *en toi seul j'ai péché*, c'est-à-dire tu es le seul que j'aie offensé : il a offensé Urie et le peuple. [...] L'explication doit se faire selon le premier mode, on s'adresse à Dieu-Trinité. Je dis purifie-moi parce que c'est à toi qu'il appartient de purifier et de laver, toi à qui il appartient de punir, parce qu'envers toi seul j'ai péché : il n'y a personne au-dessus de moi, qui suis roi, que toi, qui puisses punir. Note que trois qualités font le bon juge : la puissance, la science, la justice.

Au v. 8, les commentateurs s'interrogent sur les incertitudes et les secrets de la sagesse divine. Pour Nicolas de Lyre, il s'agit des « futurs contingents », terme utilisé par les

médiévaux pour désigner les événements à venir dont le déroulement est incertain, mais qui n'échappent pas à la connaissance divine :

41 NICOLAS DE LYRE, *Postille sur les Psaumes* – première moitié du XIV^e siècle

Tu m'as fait connaître les choses incertaines et cachées de ta sagesse. Aux secrets de la sagesse divine appartiennent les futurs contingents, parmi lesquels figurent la promesse faite à David à propos de la succession du royaume dans ses fils et l'origine du Christ dans sa descendance ; c'est comme si <David> disait : il convient que ces choses s'accomplissent, elles ne le seront pas si tu ne me pardonnes pas mon péché.

Au v. 9, ils identifient l'hysope d'après les rites de l'Ancien Testament (voir ci-après le texte de Bruno de Segni). Et au v. 16, ils

expliquent le pluriel de « sangs », *libera me de sanguinibus*. Ainsi Thomas d'Aquin :

42 THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur les Psaumes* – 1273

Délivre-moi des sangs. Selon la Glose, ce mot sang n'est pas employé au pluriel, mais le traducteur a voulu l'utiliser pour exprimer la pluralité du péché. Et cela se rapporte à la concupiscence de la chair, qui est la chair et le sang [...]. Ou bien il faut dire que David avait commis un péché d'adultère et d'homicide ; et dans l'un et l'autre il est question de sang.

Thèmes théologiques

Les commentaires bibliques renvoient aux thèmes théologiques suscités par le texte ; il ne s'agit pas de développements en bonne et due forme, mais plutôt d'un éclairage ponctuel (y compris dans les « questions » de l'exé-

gèse universitaire, qui n'ont que rarement la complexité des questions spécifiquement théologiques). On observera aussi que l'accent n'est pas toujours sur les mêmes points que dans l'exégèse contemporaine. Trois sujets

ont entraîné des considérations théologiques : le péché originel, la justification par la grâce, les sacrifices. Il y a peu de réflexions théoriques sur le péché en général ou sur la pénitence et le pardon, même si ces notions sont évidemment évoquées.

Le péché originel

Le v. 7, « *Voici, j'ai été conçu dans les iniquités et ma mère m'a enfanté dans le péché* », est compris comme se référant au péché originel. Les exégètes contemporains ne sont plus unanimes pour recevoir cette interprétation, mais elle est majoritaire dans les commentaires médiévaux, comme elle l'était chez les Pères. On citera deux textes à ce sujet, et d'abord le commentaire de Gilbert de La Porrée :

43

GILBERT DE LA PORRÉE, *Commentaire des Psaumes* – env. 1120

* Ps 50,14

J'ai été conçu dans les iniquités. Que dit le prophète, dont la conception dans le mariage ne fut pas un péché ? Il dit qu'il a été conçu dans les iniquités parce qu'il tire son iniquité et le châtement qui lui est dû d'Adam, en lequel tous ont péché. Ce qui vient de la semence corporelle, je ne dis pas qui doit mourir, mais qui est déjà mort par le péché, ne peut exister sans le lien du péché et de la mort, et seul peut être innocent celui qui n'est pas né de l'œuvre du désir, comme le Christ.

Mais c'est surtout chez Thomas d'Aquin que l'explication est la plus claire (le mot « actuel » désigne le péché commis réellement par une personne) :

44

THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur les Psaumes* – 1273

* Rt 4,17

** Rm 5,12

Car dans les iniquités j'ai été conçu et ma mère m'a conçu dans les péchés. <David> expose ici la racine de la faute. La racine de toute faute actuelle est le péché originel, qui fut contracté par la souillure des premiers parents ; cette souillure était dans le père et la mère de David lui-même. Quant à son père il dit : *dans les iniquités j'ai été conçu*, iniquités non actuelles, car il fut né ou engendré non de l'adultère, mais du mariage et du saint Jessé, comme le rapporte le livre de Ruth* ; mais il fut conçu dans le péché originel, car tous naissent dans le péché : *Par un seul homme, le péché est entré dans le monde, et la mort par le péché***. Cependant, étant donné que le péché originel est unique, pourquoi dit-il <au pluriel> *dans les iniquités* ? Il faut répondre que le péché

* Voir Rm 7

originel est unique dans son essence, pour ainsi dire, mais qu'il est multiple en réalité, car il donne l'occasion de commettre tous les autres péchés : *Le péché qui est dans ma chair a fait son œuvre**. Et cela diminue la faute, ce qui revient à dire : quoi d'étonnant si je pèche, car j'ai été conçu dans les péchés. Quant à la mère, il déclare : *ma mère m'a conçu dans les péchés*. Mais les parents de David n'étaient-ils pas purifiés du péché originel par la circoncision ? Il faut dire que le baptême et la circoncision purifient l'âme de la faute originelle, mais que le foyer demeure encore, et que la circoncision s'accomplissait dans la chair et que l'homme engendre des fils charnels selon la chair. Et c'est pour-quoi il était nécessaire que le fils nouveau-né soit circoncis, comme est baptisé maintenant celui qui est né de parents baptisés.

La justification par la grâce

Un autre thème théologique est exposé dans la seconde partie du Moyen Âge (il sera

au centre des discussions au XVI^e s.), celui de la justification par la grâce. Il est rapidement mentionné dans la *Postille* de Nicolas de Lyre :

45 NICOLAS DE LYRE, *Postille sur les Psaumes* – première moitié du XIV^e siècle

Le psaume est divisé en deux parties. Dans la première, David demande le pardon [*remissionem*] de sa faute ; dans la seconde, le rétablissement [*restitutionem*] : *Asperge-moi*. Bien que, dans les faits, les deux soient identiques, puisque le péché n'est pardonné que par la grâce justifiante, ils diffèrent néanmoins dans le principe, puisque le pardon de la faute concerne la tache, qui est effacée, la justification la grâce, qui est acquise.

Dans ses remarques critiques sur la *Postille*, Paul de Burgos (ou Paul de Santa Maria, 1353-1435) reproche à Nicolas de Lyre

d'avoir mis sur le même plan la grâce justifiante et le pardon du péché :

46 PAUL DE BURGOS, *Additio* à la postille de Nicolas de Lyre sur le Ps 50 – env. 1420

À propos de l'affirmation de la *Postille* : « Bien que dans les faits les deux soient identiques. » De ce que la faute n'est pardonnée qu'au moyen de la grâce justifiante, il ne s'ensuit pas que la justification par la grâce et le

pardon de la faute soient la même chose dans les faits, comme semble le prétendre la *Postille*. C'est plutôt le contraire : en effet, puisque la grâce justificante est la cause du pardon du péché, il s'ensuit que la justification par la grâce se comporte à l'égard du pardon de la faute comme la cause par rapport à l'effet, et ainsi il y aurait une différence, puisqu'une même chose n'est pas sa propre cause. La vérité de cela est que, si l'infusion de la grâce et le pardon de la faute sont considérés selon la substance de l'acte, ils sont une même chose, puisque Dieu accorde la grâce et pardonne la faute. Mais s'ils sont considérés du point de vue de l'objet, ils diffèrent selon la différence entre la faute, qui est enlevée, et la grâce, qui est accordée. Voir Thomas d'Aquin, *Somme théologique* la-IIæ, question 113.

Le franciscain Matthias Döring (env. 1390-1465) prendra la défense de Nicolas de Lyre dans sa réponse aux objections de Paul de Burgos.

Les sacrifices

À la fin du psaume (v. 18-19 et 21) est posé le problème des sacrifices : les offrandes d'animaux et les holocaustes, qui semblent

méprisés par Dieu aux dépens d'un cœur contrit et humilié, seront pourtant acceptés dans la Jérusalem future. Il y a donc l'opposition entre le rejet des sacrifices de l'Ancien Testament, déjà exprimé par les Prophètes (voir Is 1,11-14, Jr 6,20...), et une valorisation dans la cité idéale. Bruno le Chartreux énonce avec clarté les termes du débat, soulignant que les sacrifices ont été ordonnés par Dieu sous l'Ancienne Alliance :

47

BRUNO LE CHARTREUX, *Commentaire des Psaumes* – env. 1040-1060

Vous ne prendrez pas plaisir aux holocaustes, c'est-à-dire aux sacrifices légaux. Et il faut noter que Dieu a, d'une certaine façon, pris plaisir aux holocaustes dans l'Ancien Testament ; car autrement il aurait vainement prescrit par Moïse de les accomplir. Mais il prenait plaisir aux holocaustes afin qu'ils fussent des signes des sacrifices à venir dans la nouvelle loi et que, ce que l'intelligence des faibles esprits ne pouvait pas comprendre spirituellement, elle le désignât de quelques manières par l'image des sacrifices légaux, de peur qu'elle ne soit complètement étrangère à la foi de la grâce future. Et il ne prenait pas plaisir aux holocaustes au point de remettre par eux les péchés si la foi dans les sacrifices signifiés par eux en étant absente. Et c'est pourquoi il dit Vous

ne prenez pas plaisir aux holocaustes, c'est-à-dire en sorte que vous remettiez les péchés par eux. Il faut bien noter que David, étant sous l'ancienne loi, en laquelle il était prescrit d'offrir des holocaustes, ne les a pas offerts, et cela non par négligence, mais il les a abandonnés pour instruire les fidèles qui seraient sous la grâce du Nouveau Testament; afin que, étant déjà par la foi un homme du Nouveau Testament, il suggérât aux fidèles qui seraient dans le temps du Nouveau Testament, qu'ils ne doivent nullement offrir de tels sacrifices qui, les choses signifiées étant advenues, devaient être totalement abolis.

La problématique est la même chez Thomas d'Aquin : les sacrifices matériels de l'ancienne Loi annoncent les sacrifices intérieurs de la nouvelle et permettent de ne pas faire d'offrandes aux idoles.

48 THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur les Psaumes* – 1273

Moi, je te promets l'enseignement et la louange, car ce sacrifice t'honorera, mais le sacrifice charnel tu ne l'acceptes pas; et c'est pourquoi il dit : *Si tu avais voulu un sacrifice, c'est-à-dire charnel, je te l'aurais offert, mais tu ne prendras pas plaisir aux holocaustes.* En sens contraire, Dieu ne veut-il pas des sacrifices charnels ? Si Dieu n'approuve pas ces sacrifices, pourquoi a-t-il donc ordonné de les offrir dans l'ancienne Loi ? Réponse. Il n'a pas ordonné de les offrir pour lui, mais parce qu'ils étaient une figure du vrai sacrifice intérieur par lequel le Christ s'est offert et qu'ils sont des signes du sacrifice intérieur, en tant que l'homme offre son âme à Dieu. Et d'autre part, que ces sacrifices furent établis pour des esprits grossiers, qui n'avaient pas la connaissance de Dieu; aussi convenait-il qu'ils honorent et connaissent Dieu dans les réalités matérielles, afin qu'ils n'immolent pas des sacrifices aux idoles vers lesquelles ils étaient portés. Mais, parce que David savait par l'Esprit saint que le sacrifice du cœur était agréé par Dieu, il ne lui offrit pas alors de sacrifices matériels.

L'interprétation christique

D'une manière générale, les Psaumes sont étroitement reliés au Christ, soit que les paroles de David soient interprétées comme

des paroles du Christ (le cas le plus évident est celui du Ps 22), soit que David apparaisse comme une figure du Christ, soit que les Psaumes annoncent des événements qui seront accomplis par le Christ. C'est cette troi-

sième possibilité qui apparaît le plus souvent à propos du Ps 50. On le voit par exemple avec le commentaire de Bruno de Segni (ou d'Asti,

bénédictin, † 1123), qui applique au Christ plusieurs affirmations de David, tout en restant dans le cadre même du récit :

49 BRUNO DE SEGNI, *Commentaire des Psaumes* – début du XII^e siècle

* Voir Ps 117,2

Selon ta grande miséricorde (v. 3) : Dieu a fait et fera beaucoup d'actions miséricordieuses ; mais celle-ci fut au-dessus de toutes les autres par laquelle il racheta le monde et détruisit le péché originel par son propre sang. C'est la miséricorde dont il est dit ailleurs : *Puisque sa miséricorde a été confirmée sur moi**. A été confirmée, parce que cette miséricorde a été éprouvée. <David> demande donc que cette miséricorde soit faite pour lui, parce qu'il a reconnu que son péché était au-dessus de tous les autres. *Tu m'aspergeras d'hysope* (v. 9) : Hysope est mis ici pour sang, puisque le sang de l'agneau qui avait été immolé était aspergé d'hysope. Qu'est-ce donc *Tu m'aspergeras d'hysope* si ce n'est « tu m'aspergeras du sang de ton Fils » ? [...] Que pouvons-nous entendre d'autre si ce n'est l'hysope avec laquelle avait lieu autrefois l'aspersion, selon le précepte du Seigneur ? C'était le sang de l'agneau qui signifiait cet agneau qui enlève les péchés du monde, par le sang duquel nous sommes aspergés et purifiés du péché originel. *Tu donneras joie et bonheur* (v. 10). Cette joie fut complète quand notre Sauveur descendit en enfer et tira de ces lieux ténébreux David avec tous les autres saints. [...] *Et les os humiliés exulteront*. On croit en effet que David fut l'un de ceux qui ressuscitèrent avec le Seigneur ; ce n'est donc pas sans raison que les os sont dits exulter, eux qui furent si longtemps humiliés dans la poussière.

David s'adresse donc au Christ et de la sorte est un exemple pour nous. L'interprétation de David comme figure du Christ pose problème, surtout si les person-

nages de Bethsabée et d'Urie complètent l'allégorie ; c'est déjà le cas chez Cassiodore. Bruno le Chartreux expose bien la difficulté, même si on peut trouver sa solution peu convaincante :

50 BRUNO LE CHARTREUX, *Commentaire des Psaumes* – env. 1040-1060

Il faut bien noter qu'il n'y a pas de déshonneur à ce que l'Église, la vierge et chaste épouse du Christ, soit figurée par l'adultère Bethsabée, le Christ exempt de péché par le pécheur David, et par Urie,

innocent aussi et injustement tué, le diable nuisible et justement tué par la mort de Dieu. En effet, ce n'est pas plus déshonorant que le fait, pour le nom du diable, d'être souvent transcrit en lettres d'or, au lieu que celui de Dieu l'est à l'encre noire ; puisque ni la bassesse de l'encre n'entache Dieu d'aucun déshonneur ni le haut prix de l'or n'attribue au diable un quelconque honneur.

Géroch de Reichersberg donne également cette interprétation typologique :

51 GÉROCH DE REICHERSBERG, *Commentaire des Psaumes* – milieu du XII^e siècle

On demande pourquoi David est donné comme figure. Il faut savoir que Dieu a choisi le peuple israélite, qui fut l'ombre du peuple chrétien, comme figure pour le genre humain tout entier. En effet, tout ce qu'il a fait, même sans le savoir, a annoncé d'avance le futur. [...] David fut donc une figure du Christ, Bethsabée de l'Église, Urie porta l'image du diable. Et de même que celle-là, quand elle se lavait dans la fontaine de Cédron dépouillée de ses vêtements, plut à David et mérita les embrassements royaux et que son mari fut tué par un ordre venant du roi ; de même, l'Église, c'est-à-dire l'ensemble des fidèles purifié des impuretés des péchés par le lavage du saint baptême, fut unie au Seigneur Christ et le diable fut réduit à néant par le combat des Apôtres [...]. De même que Bethsabée n'a pas subi l'union de son premier époux après avoir été unie à David, de même l'Église n'a pas été unie au diable après qu'elle fut venue au Christ, attente des nations [...].

Géroch reprend pour conclure la même comparaison avec l'encre que Bruno.

Distinctiones

On mentionnera rapidement les commentaires sous forme de *distinctiones* ; la *distinctio* est une forme propre au Moyen Âge, qui consiste à énumérer les significations spirituelles de mots de l'Écriture en s'appuyant sur la

tradition d'exégèse ; des recueils de *distinctiones* sont rédigés dès le dernier tiers du XII^e siècle ; ils ont pour objet de fournir des matériaux aux prédicateurs. De la fin du XII^e siècle au milieu du XIII^e apparaissent des commentaires com-

posés essentiellement de *distinctiones*, principalement sur les Psaumes. Seuls quelques mots ou quelques idées sont pris en considération. Par exemple, dans le commentaire du Ps 50 de Prévostin de Crémone (env. 1150-env. 1210, maître à Paris), les mots suivants sont l'objet de *distinctiones* : *prospérité, péché, nier le péché, miséri-*

corde, se laver, conception, sagesse, vérité, homme, lèvres. Pour chacun est donnée une série de significations avec à chaque fois une citation scripturaire. On trouve la forme de la *distinctio* dans certains commentaires, en marge ou intégrée au texte. Voici un exemple dans le commentaire de Hugues de Saint-Cher :

52 HUGUES DE SAINT-CHER, *Postille [Commentaire] sur les psaumes – env. 1230-1250*

Davantage, lave-moi de mon injustice... Lave mon âme, que tu as scellée à ton image, c'est-à-dire le corps que tu as racheté. On est lavé – au moyen de la contrition, Jer 4 [14] : Lave ton cœur de la méchanceté ;
– au moyen de la confession, Is 43 [26] : Raconte si tu as quelque chose, et tu seras justifié ;
– au moyen de la bonne action, Ps 26 [6] : Je laverai mes mains parmi les innocents ; Lc 11 [41] : Donnez l'aumône et tout vous sera pur ;
– au moyen de la grâce du baptême, Is 1 [16] : Lavez-vous, soyez purs ;
– au moyen du sang répandu, Ap 7 [14] : Voici ceux qui ont lavé leurs robes.

On voit de quelle manière ces *distinctiones* ont pu être utilisées dans la prédication ; on en a un exemple avec les *Sermones aurei* sur le Psautier de Philippe le Chancelier (env. 1170-1256, maître à Paris) : ces sermons développent quelques points dans chaque psaume, à partir d'une *distinctio*. Pour le Ps 50, un premier ser-

mon (sermon 104) s'attache à l'abondante miséricorde de Dieu (v. 3), un second sermon (sermon 105) à propos de « *Crée en moi un cœur pur* » énonce les quatre opérations du diable opposées aux quatre opérations de l'Esprit saint ; mais nous sommes dans les deux cas bien loin du texte du psaume.

LE MISERERE, PSAUME 50 (51)

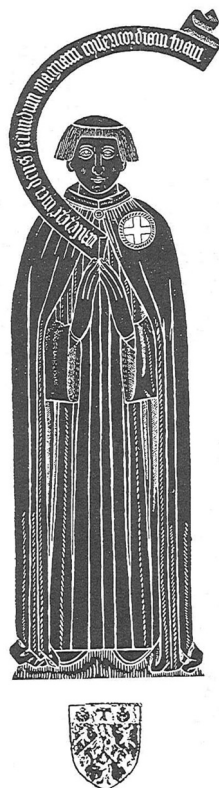


Figure 3: Plaque funéraire de cuivre de Roger Lupton († 1540), prévôt d'Eton College. Oxford, Ashmolean Museum.
Roger Lupton porte un phylactère citant le premier verset du Ps 50.

Le psaume 51 (50) chez les Réformateurs

Annie NOBLESSE-ROCHER
professeur d'histoire médiévale et moderne
à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg

S'il est un verset qui devait susciter l'intérêt des Réformateurs protestants, c'est bien ce verset du Ps 51, 11 : « Ô Dieu, crée en moi un cœur pur... » Cette prière est une question cruciale pour les Réformateurs protestants. Dieu pourrait-il vraiment créer en l'homme un cœur pur, alors qu'ils sont intimement persuadés que le péché originel enferme l'homme dans une incapacité à contribuer lui-même à sa sainteté ? Martin Luther, Martin Bucer et Jean Calvin, que nous évoquons ici à travers leurs commentaires du Ps 51, en sont persuadés. Pour autant cette prière en appelle à la grâce, la seule grâce, qui peut délivrer l'homme du poids insoutenable du péché d'Adam. Il faut qu'Adam sorte, dit Luther ! Comprendons : le péché originel.

La question posée par ce psaume est donc, selon eux, beaucoup plus grave que celle de l'obéissance à des observances qu'on a négligées, voire de graves fautes comme celles commises par David : il y va de la vie de notre âme. Mais tout de même : que faire de ces « cérémonies extérieures », de cette piété apparente que Martin Luther soupçonne et dénonce chez ses adversaires, partisans d'une ascèse qui permet à l'homme de collaborer avec Dieu ? Selon leur sensibilité, les Réformateurs n'ont pas tous compris de la même manière ce verset et même ce psaume. À côté de la lecture radicale de Martin Luther, qui n'envisage que la dichotomie du péché et de la grâce seule, celle de Martin Bucer laisse place à un désir de sanctification qui contre-

balance l'anéantissement dans le péché originel. Quant à Jean Calvin, il pose la redoutable question de la foi comme une nouvelle forme d'œuvre...

Luther : il faut qu'Adam sorte et que Christ entre !

Martin Luther a commenté à plusieurs reprises le Psautier. Dès 1515/1516, il donne des cours devenus les *Dictata super psalterium*, puis il rédige un volumineux commentaire qu'il travaillera jusqu'en 1545, les *Operationes in psalmos*. C'est en 1517, l'année réformatrice, celle de la publication des *95 thèses contre la scolastique*, qu'il commente les sept Psaumes de la pénitence (« Die

Sieben Busspsalmen»). Parmi ceux-ci, figure le Ps 51. C'est une œuvre de jeunesse, encore dans l'impulsion du mouvement initial de la Réformation qui est présenté ici.

Un cœur repentant pour Luther n'a sous les yeux que son péché : « Aucun homme ni aucune créature ne saurait me venir en aide ni me reconforter, ma détresse est si grande,

car mon mal n'est ni corporel ni temporel. » Le péché de David est plus que la somme de tous les péchés, il s'agit du péché originel qui nous concerne tous. Ce péché-là seule la grâce divine peut y remédier ; aucune observance n'est en mesure de l'amoindrir, pire, elles le renforcent par cette fausse confiance en soi qu'elle donne à l'homme :

53 Martin LUTHER, *Les Sept Psaumes de la pénitence* – 1517

La grâce première est que l'homme commence à se laver et à se purifier ; là demeurent, voire retombent ceux qui regardent uniquement au péché réel extérieur et, ce faisant, perdent la grâce, et deviennent pires qu'avant : Il faut qu'Adam sorte de nous et que Christ entre en nous, qu'Adam soit anéanti et que Christ seul règne et soit en nous ; c'est pourquoi cette ablution et cette purification sont sans fin ici-bas [*en raison du péché originel*]. Car, même de nos bonnes œuvres, que nous accomplissons au commencement et d'une façon croissante, Adam ferait des péchés et les réduirait à néant, si Dieu ne regardait à cette grâce commencée et à cette ablution.

L'homme a tendance sans cesse à se recroqueviller sur lui-même, dans une sorte de nombrilisme, dirait-on aujourd'hui, ne recherchant, tordu, que son selfie, sa propre

image. Le v. 11 : « *Et renouvelle un esprit droit au tréfonds de moi* » invite l'homme à rechercher la rectitude, pour diriger son regard vers Dieu et non plus sur soi.

54 Martin LUTHER, *Les Sept Psaumes de la pénitence* – 1517

Courbé est l'esprit de la chair et d'Adam, qui en toutes choses se courbe lui-même, recherche son bien ; cet esprit est inné en nous. L'esprit droit, c'est le bon vouloir, dirigé sans détour vers Dieu, [il] ne recherche que Dieu seul ; il faut qu'il soit régénéré et infusé par Dieu au tréfonds de notre cœur, afin qu'il n'y ait pas la moindre tromperie dans notre esprit, mais que du plus profond de lui-même la volonté de Dieu soit aimée

La question principale pour Martin Luther est la fausse sécurité des œuvres et de la piété apparente, les œuvres satisfaisantes :

55 Martin LUTHER, *Les Sept Psaumes de la pénitence* – 1517

Voici, tu aimes la vérité, les choses intérieures et cachées de ta sagesse, tu me les as révélées (v. 7). Cela signifie : la justice extérieure et la piété apparente sont pure tromperie, sans fondement ni vérité, parce qu'elles recouvrent le péché intérieur et qu'elles ne sont qu'une image de la justice véritable et fondamentale. Tu es ennemi d'elles, mais les hommes les aiment ; c'est pour cela aussi que tu aimes la vérité intérieure, mais eux la fausseté extérieure, toi le tréfonds, eux l'apparence. L'aspect extérieur de cette sagesse réside en ce que l'homme estime servir Dieu et s'approcher de lui par de nombreuses paroles, méditations, œuvres, par tout ce qui, en apparence extérieure, est visible à tout un chacun et qu'il lui est possible de faire, c'est-à-dire aussi nombreux que sont les gestes et les manières. En tout cela on recherche Dieu, mais entièrement à rebours, et extérieurement, mais l'aspect intérieur de la sagesse n'est autre que se connaître soi-même en son tréfonds et, par conséquent, se haïr soi, être sans cesse mécontent de soi, et tendre vers Dieu, l'aimer avec humilité, et s'abandonner.

Bucer et la sanctification

En 1553, paraît un commentaire du Psautier en français, la *Familière Déclaration*. Il s'agit de la traduction française, partielle, du volumineux commentaire des Psaumes du Réformateur strasbourgeois et hébraïsant Martin Bucer. Celui-ci avait en effet, dès 1529, rédigé un commentaire de plus de 600 pages, qui sera la source et le modèle de ceux plus tardifs de Wolfgang Musculus ou de Jean Calvin. Le Commentaire bucérien connu plusieurs éditions augmentées qui s'appuient toutes avec une grande expertise sur la *Biblia rabbinica*, texte hébraïque doté de commentaires juifs médiévaux, publiée à Venise dès 1517/1518. Pour les Églises réformées persécutées, cette *Familière Déclaration* permet aux pasteurs du Royaume d'avoir accès à un commentaire savant, dont on a gommé l'aspect éru-

dit, notamment les mentions de l'hébreu et des références aux travaux bibliques des humanistes, pour en faire un instrument de travail pour les prédicateurs et de méditation pour les fidèles. Le texte biblique de la *Familière Déclaration* est inspiré des travaux de l'humaniste Jacques Lefèvre d'Étaples. Comme de tradition dans les commentaires réformés, on commence par un « argument », un résumé du psaume qui indique souvent le *scopus*, le sens théologique du psaume. Ici l'argument présente le psaume comme une prière de confession des péchés, suivie d'une annonce, comme une prédication, de la miséricorde divine, avant de s'achever par une prière. En somme, ce Ps 51 est un petit culte de repentance à lui seul, peut-être comme pouvait le vivre un fidèle protestant, à demeure, faute de pouvoir se rendre au temple, sous les persécutions.

56 Martin BUCER, *Familière Déclaration du Livre des Pseaumes* – 1553

C'est une oraison d'un pauvre pécheur reconnaissant à bon escient ses fautes et péchés, par laquelle l'homme fidèle implore le bon Esprit de Dieu, par lequel toute perverse cupidité est réprimée, par lequel on s'étudie à suivre de grande affection la justice, qui est le vrai effacement des offenses et péchés. Et alors il se présente à enseigner ces mêmes choses aux autres, et à annoncer la grande bonté de Dieu, qui font devoir d'une vraie repentance. Finalement il ajoute une prière pour la restauration de la vraie Jérusalem, qui est l'Église.

Parmi tous les Réformateurs, Martin Bucer est celui qui insiste le plus sur la nécessité d'une sanctification, dans la vie quotidienne, qui peut être l'expression même de la foi. Certes, en bon luthérien, Martin Bucer dépeint l'homme comme irrémédiablement pécheur, mais en bon « bucérien », il lui demande d'accomplir avec la même radicalité

la recherche de la sainteté. Pour Martin Bucer, l'Esprit saint est l'acteur principal de notre sanctification. Le Strasbourgeois ne regarde pas à la Croix du Christ, comme l'aurait fait Martin Luther, ici, mais il prêche la soumission à l'Esprit de rectitude. C'est cet Esprit qui fit jadis défaut à Saul quand celui-ci, pris de folie, rejeta la parole de Dieu (1 S 16, 14-23).

57 Martin BUCER, *Familière Déclaration du livre des Pseaumes* – 1553

Ô Dieu crée en moi un cœur pur... Notre Dieu requiert que nos parties intérieures soient saisies de vérité, c'est-à-dire d'une justice certaine et entière, en sorte qu'il n'y ait aucune perverse pensée tant petite soit-elle, qui ait lieu dedans nous. Il requiert que nous soyons entièrement droits, saints, bons et justes, nous qui parce que nous sommes faits et conçus, et sommes pour tout pervers, souillés et perdus. Il montre quel est le vrai lavement des péchés, et en quelle sorte il se fait. Car, quand Dieu nous donne un cœur pur et quand il renouvelle en nous un esprit entier, droit et ferme, par lequel nous prenons plaisir sinon à des choses saintes et bonnes, qui servent à la gloire de Dieu et au salut du prochain : nous pouvons dire alors que nous sommes vraiment nettoyés et purgés. C'est un même esprit qu'il appelle saint, droit et ferme. Certains disent « principal », d'autres, « prompt », d'autres « franc » : mais c'est toujours ce même saint Esprit. Il est saint parce qu'il vient du Saint et sanctifie ; il est assorti, ferme et prompt parce qu'il enseigne des choses droites et les fait suivre constamment. Il est libéral et franc, parce qu'il garnit les dits et faits des fidèles d'une

singulière facilité et bonne grâce. Il me semble que David a ici prié pour être soutenu d'un esprit franc, libéral, allègre, prompt et volontaire à tout bien.

Jean Calvin

Le commentaire bucérien a été la source des principaux commentaires de la Réforme, en particulier de celui de Jean Calvin, rédigé en 1558. Jean Calvin use de la richesse rhétorique et stylistique de la belle langue française du XVI^e siècle comme moyen pour interpréter le psaume. Il dresse ainsi, à titre d'exemple, une antithèse entre « l'entrée » de

David en Bethsabée et celle de Nathan, la première relevant du comble du péché, la seconde de la survenue de la grâce. Mais ces procédés sont souvent accompagnés de remarques philologiques, comme celle sur « laver » : Calvin mentionne une « leçon » difficile de ce terme et considère, d'un point de vue exégétique le terme comme une « métaphore ou similitude » fréquente dans l'Écriture :

58 Jean CALVIN, *Commentaire sur le livre des Pseaumes* – 1558

Multiplie de me laver de mon péché. Quant à ce que certains pensent que ce mot hébreu [*herev*=laver] soit un nom, non pas un verbe, cela est un peu éloigné de l'usage de la Langue. Combien toutefois que le sens retournerait toujours à même point, c'est à savoir que Dieu le lave abondamment et avec multiplication et redoublement. Néanmoins j'aime mieux cette façon de parler, laquelle approche plus de la propriété de la Langue [...]. Quant à la métaphore et similitude de laver, nous savons qu'elle se trouve souvent dans les Écritures. Car parce que les péchés sont comme des ordures et immondices qui nous souillent, nous rendent pollués et infects devant Dieu, la rémission de ceux-ci à bon droit est nommée lavement. Et cette doctrine doit servir tant à nous faire avoir en admiration la grâce de Dieu qu'à engendrer en nous une haine et détestation du péché.

La position de Calvin sur les rites semble ici beaucoup moins radicale que celle de Luther. Même si seul le sang du Christ sur la Croix

nous purifie, cependant les rites et signes extérieurs des sacrements sont nécessaires comme supports de la grâce invisible.

59 Jean CALVIN, *Commentaire sur le livre des Psaumes* – 1558

Il fait maintenant mention d'Hysope, faisant allusion aux cérémonies de la Loi : non pas qu'il mît sa confiance dans ce signe extérieur de sa purification, mais parce qu'il savait que rien n'est recommandé dans la Loi sans cause. Car vu que les sacrifices étaient alors les sceaux de la grâce de Dieu, à bon droit il cherche en eux le témoignage de sa réconciliation : comme aussi il nous faut appuyer notre foi sur de telles aides, toutes les fois que nos esprits sont ébranlés [...] Car combien qu'il ne nous faut pas chercher ailleurs notre purification que dans le sang du Christ, toutefois parce que la grâce spirituelle ne peut s'apercevoir des yeux, ni toucher de la main, il est impossible que nous puissions être assurés en conscience que Dieu nous est propice, sinon que nous soyons aidés par les signes externes.

Jean Calvin pose une question redoutable, qui est peut-être encore d'actualité : admettons que nous rejetions toute œuvre et que seul le sacrifice de repentance suffise à nous réconcilier avec Dieu : si l'homme est en dette vis-à-vis de Dieu par sa repentance, si c'est elle qui obtient de Dieu le pardon pour le pécheur, cette repentance n'est-elle pas une nouvelle œuvre ? Non, répond le Réformateur, qui au

passage lance une flèche aux « papistes », partisans d'une synergie de la grâce et du libre arbitre, comme Jacques Sadolet, l'évêque de Carpentras avec lequel il a rompu le fer sur cette question, ce modèle de repentance que nous propose David est un anéantissement de l'esprit, un dépouillement total, qui laisse l'homme nu devant Dieu, et enfin capable de recevoir la grâce divine.

60 Jean CALVIN, *Commentaire sur le livre des Psaumes* – 1558

David dit : *les sacrifices* afin de mieux exprimer que pour tous sacrifices, le seul sacrifice de repentance suffit. S'il eût dit que cette sorte de sacrifice est de bonne odeur, les Hébreux auraient pu chercher une cavillation* et dire qu'il y en a toutefois d'autres sortes qui ne plaisent pas moins à Dieu, comme nous voyons qu'aujourd'hui les Papistes mêlent leurs œuvres avec la grâce de Dieu, afin que la rémission des péchés ne soit pas gratuite. Ainsi donc David, expressément, afin d'exclure toute imagination de satisfactions a ici affirmé que l'humilité d'esprit et l'anéantissement comprennent en soi tous les sacrifices que Dieu approuve. Au reste, en nommant cela, les sacrifices de Dieu, il semble vouloir taxer obliquement les hypocrites, qui estiment les sacrifices seulement à leur fantaisie, en imaginant qu'ils méritent

* Un argument spécieux

pour rendre Dieu propice. Ici toutefois se présente une question difficile : car si l'esprit affligé est accueilli par Dieu pour ses sacrifices, il s'ensuivra que nous obtenons pardon par repentance : et si c'est ainsi, le pardon ne sera plus gratuit. Je réponds que David ne traite pas ici quelle récompense les hommes apportent à Dieu, ou par quel mérite ils obtiennent rémission de leurs péchés : mais bien au contraire en opposant l'esprit affligé à toutes imaginations de récompense, il a voulu expressément montrer comment les hommes en eux-mêmes sont destitués et dépourvus de tout bien : comme aussi l'anéantissement de l'esprit ne tend à autre chose qu'à dépouiller de tout l'homme ; donc quand l'esprit est vraiment contrit, tous mérites tombent bas, tellement que les hommes n'imaginent plus de pouvoir apporter de leur côté rien de récompense à Dieu.

Les traductions versifiées du psaume 51 (50) aux XVI^e et XVII^e siècles

Stéphane BEAUBŒUF
Institut catholique de Paris

Sous l'impulsion de Jean Calvin, et à l'imitation de ce que Luther avait réalisé, la traduction des psaumes s'intensifia du côté de la Réforme, puis, très vite, du côté catholique. De nombreuses questions littéraires se posèrent alors : fallait-il s'inspirer du texte hébreu ou du texte latin ? Comment fallait-il rendre la prosodie ancienne dans une langue moderne ?

61 Fra Paolo SARPI, *Histoire du concile de Trente* – 1619

En ce temps-là [1558], le nombre des réformés s'étant fort augmenté en France, cela enfla leur courage. Et au lieu que durant tout l'été le peuple de Paris avait coutume d'aller les soirs prendre le frais, et ses divertissements, dans une certaine plaine, près du Faubourg Saint-Germain, ces religionnaires se mirent à chanter les psaumes de David en vers français : nouveauté, qui du commencement fut tournée en risée, mais qui ensuite, amassa quantité de gens à chanter. Si bien que le nombre de ces psalmistes croissant de jour en jour, le nonce du pape en porta ses plaintes au roi [Henri II], comme d'une chose pernicieuse, d'autant que les mystères de la religion, qui n'étaient célébrés auparavant dans l'Église, que par les prêtres, et les religieux, se profanaient dans la bouche de la populace, par l'usage de la langue vulgaire, qui était une invention des luthériens. Remontrant que si l'on n'y remédiait promptement, toute la ville serait bientôt luthérienne. Le roi commanda d'informer contre les principaux auteurs. Mais comme Antoine, roi de Navarre, et Jeanne sa femme, étaient du nombre, sans rechercher plus avant, l'on se contenta de défendre ces assemblées pour l'avenir, sous peine de vie.

L'expérience religieuse inédite évoquée dans ce récit, qui se déroula durant le mois de mai 1558 au Pré-aux-Clercs, témoigne bien du succès rapide qu'a rencontré le projet liturgique de Calvin. Dès 1537, celui-ci avait souhaité que les fidèles puissent disposer d'une version des Psaumes capable d'émouvoir et d'élever les cœurs, sur le modèle des paraphrases versifiées de Luther. C'est sous sa direction que parurent en 1539 les premiers psaumes mis en vers par Clément Marot et accompagnés de mélodies, dont le Ps 51, première étape d'un long travail qui aboutira, en 1562, à la parution de l'édition intégrale du « Psautier huguenot », Psautier officiel de Genève. Clément Marot n'ayant pu traduire qu'un tiers des psaumes, le reste fut confié à Théodore de Bèze ; au moins trois musiciens sont à l'origine des mélodies (Guillaume Franc, Loys Bourgeois et Pierre Davantes). Bientôt se multiplient les harmonisations proposées par les grands compositeurs de l'époque, comme Pierre Certon ou Clément Jannequin, et plus tard Claude Goudimel ou Claude Lejeune. L'aspect musical a sans aucun doute largement contribué au succès de l'ensemble du projet (c'était le but) : les mélodies, dont certaines rappellent encore les hymnes grégoriens célèbres à l'époque, sont en général composées dans le style simple et accessible de la chanson populaire. La dimension littéraire s'inscrit quant à elle dans le cadre d'un renouveau de la traduction et de l'interprétation des textes bibliques, marqué par la volonté d'un retour à la *veritas hebraïca*, volonté expresse du côté protestant, mais présente aussi du côté catholique, où les

débats sont vifs à ce sujet. Le cas des psaumes est particulièrement sensible, non seulement parce qu'il touche de près les fidèles, mais aussi parce que le Psautier de la Vulgate, texte officiel de l'Église traduit sur la Septante, se montre souvent assez éloigné de l'original hébreu. Le projet de permettre aux fidèles d'accéder au sens de cet original pouvait cependant s'autoriser du travail de Jérôme qui, un millénaire plus tôt, avait aussi proposé une version faite sur l'hébreu, qui n'a toutefois jamais connu d'usage liturgique. Cette version, avec d'autres, comme celle de Sante Pagnini, était présente au XVI^e siècle dans les éditions polyglottes qui rendaient le texte hébreu accessible aux poètes désireux de relever le défi d'une traduction en vers.

Ils furent nombreux, pour plusieurs raisons. La traduction en vers français des œuvres poétiques de l'Antiquité était à la mode à cette époque ; c'est ainsi que Clément Marot lui-même, par exemple, a traduit les deux premiers livres des *Métamorphoses* d'Ovide. L'émulation s'explique aussi par l'aspect religieux de l'affaire, qui permettait aux poètes, en touchant un large public, d'atteindre une respectabilité et une notoriété plus grandes. Mais ce qui encouragea de manière décisive la multiplication de ce genre de traduction fut la volonté du roi Henri III, animé d'une piété nouvelle à partir des années 1580, de contrer sur ce terrain l'initiative de la Réforme en dotant les catholiques d'un Psautier en vers français capable de concurrencer celui de Genève. Philippe Desportes mena à bien cette entreprise et parvint à livrer en 1603 un Psautier complet,

qui à son tour fut mis en musique par de nombreux et grands compositeurs, par exemple Eustache du Caurroy; le Ps 51 fait partie des premiers qu'il a traduits et qui parurent en 1587. Avec sa version nous retenons ici celle de Jean-Antoine de Baïf, qui acheva dès 1573 une traduction complète en vers mesurés, et celle de Blaise de Vigenère, qui publia la sienne, elle aussi « en prose mesurée ou vers libres », en 1588. Au siècle suivant l'exercice est devenu courant; après la traduction d'Antoine Godeau, parue en 1648, qui détrôna celle de Desportes et dont nous ne donnons qu'un court échantillon, c'est celle de Pierre Corneille, assez réussie, qui retiendra notre attention: c'est en 1670 qu'il fit paraître ses traductions du bréviaire romain, parmi lesquelles le Ps 51.

Les premiers versets du psaume, jusqu'au 8, suffisent à donner une idée de la manière dont chacun de ces poètes a résolu les difficultés qu'implique la traduction poétique d'un poème en langue étrangère. On peut dire que les difficultés de la traduction en général sont dans ce cas poussées à l'extrême, dans la mesure où la force d'un texte poétique dépend autant de la forme des mots que de leur sens, à la différence de la prose, dans laquelle cette forme joue un rôle beaucoup moins important. Si les équivalences de sens sont plus ou moins faciles à trouver, la forme

est quant à elle bien plus difficile à transposer, les ressources esthétiques des langues variant considérablement de l'une à l'autre. La gageure, pour le traducteur poète, consiste à trouver, dans son propre cadre culturel et en suivant les pratiques et les modes littéraires de son époque, une adéquation entre forme et sens équivalente à celle que montre l'original. Dans le cas des psaumes, le devoir religieux de fidélité au sens du texte sacré constitue un enjeu supplémentaire, qui se double d'une autre difficulté: quel texte traduire? l'hébreu ou le grec, présent en filigrane dans le latin de la Vulgate? Comme nous allons le voir, cette alternative crée paradoxalement un espace de liberté pour les poètes qui, dans un même texte, ont recours tantôt à l'un, tantôt à l'autre. Pour le Ps 51, on constate une prédominance du grec, même chez Clément Marot; parmi les auteurs que nous citons, ce sont les catholiques Baïf et Desportes qui se montrent finalement les plus proches de l'hébreu. Pour permettre au lecteur de mesurer plus facilement le degré de fidélité auquel ils parviennent et de repérer les choix qu'ils opèrent, nous avons mis en gras les mots qui sont plus ou moins directement issus de l'original, et en gras italique ceux qui proviennent de la version grecque, là où elle diffère de l'hébreu; le contraste avec les autres mots permet ainsi de mieux voir comment chacun, à sa manière, résout le problème esthétique.

62

Clément MAROT, *Les Psaumes en vers français* – 1562

(3) Miséricorde au pauvre vicieux,
Dieu tout-puissant, selon ta *grand'*clémence:
Use à ce coup de ta bonté immense,

- Pour **effacer mon fait pernicieux.**
 (4) **Lave-moi** Sire, et relave **bien fort**
De ma commise **iniquité** mauvaise
 * sale **Et du péché** qui m'a rendu si ord*,
Me nettoyer d'eau de grâce **te plaise.**
 (5) Car **de regret mon cœur vit en émoi,**
Connaissant, las ! ma grand'faute présente :
Et qui pis est, mon péché se présente
Incessamment noir et laid **devant moi.**
 (6) **En ta présence à toi seul j'ai forfait,**
 * de sorte **Si* qu'en donnant arrêt** pour me défaire,
Jugé seras avoir **justement** fait,
Et vaincras ceux qui diront du contraire.
 (7) Hélas **je sais,** et si l'ai toujours su,
Qu'iniquité prit avec moi naissance :
 J'ai d'autre part certaine connaissance,
Qu'avec péché ma mère m'a conçu.
 (8) **Je sais** aussi que **tu aimes** de fait
Vraie équité dedans la conscience.
 Ce que n'ai eu, **moi à** qui tu as fait
Voir les secrets de ta grand'sapience.

La version de Marot montre bien à quelles contorsions conduit la double contrainte du mètre (ici le décasyllabe, généralement privilégié à l'époque) et de la rime (liée à l'organisation strophique du poème). Pour s'y plier, il est nécessaire d'ajouter des mots à l'original, tout en respectant la contrainte opposée, celle de la fidélité au sens primitif. Pour que les ajouts soient ainsi bien contrôlés, la seule solution consiste à élaborer des périphrases et à développer les métaphores déjà présentes dans le texte en jouant sur les possibilités qu'offre la synonymie. Ainsi, au v. 3, on peut constater que, si la rime est aisée à trouver avec les mots « clémence » et « immense », issus de l'original,

elle l'est moins pour le reste du verset : la traduction périphrastique de « *mon péché* » (au singulier, suivant le grec) par « mon fait pernicieux » fournit une solution pour faire écho à « au pauvre vicieux », traduction périphrastique de « *de moi* ». « Use de ta bonté » permet d'obtenir le bon nombre de syllabes en développant le mot « *selon* » dans le sens du moyen d'effacer, ce qui n'est pas aberrant, mais le parallélisme hébraïque disparaît. Au v. 4, la répétition « relave », tirée de « *abondamment* » traduit par « bien fort », offre le nombre de syllabes adéquat, tout comme la périphrase « ma commise iniquité mauvaise », traduisant le simple « *iniquité* », mais qui frise le pléonasme.

Pour le reste, Marot complète son décasyllabe en développant la métaphore du nettoyage de la saleté : « qui m'a rendu si ord » (qui fournit en outre la rime à « bien fort ») n'ajoute pas grand-chose au sens, tout comme « d'eau de grâce », qui a aussi le mérite de proposer une deuxième traduction du premier verbe du texte, « *aies pitié* », qu'on peut rendre aussi par « *fais-moi grâce* ». Enfin, la traduction de l'impératif « *purifie* » par la périphrase verbale « nettoyer te plaise », sans surcharger le sens, fournit la rime à « mauvaise ».

Au v. 5, Marot joue sur l'aspect psychologique de la situation du psalmiste : l'« émoi » est causé par le sentiment de culpabilité qu'exprime le verset ; la reprise de la métaphore de la saleté (« noir et laid ») permet une nouvelle fois de respecter le mètre. Au v. 7, les compléments apportés à l'original sont tous tirés du mot

« *voici* », traduit par « je sais », qui se développe en « j'ai d'autre part certaine connaissance ». La répétition de « je sais » au v. 8 est conforme à l'original ; dans ce verset, on peut repérer une autre tendance des traducteurs, qui consiste à ajouter des liens logiques là où le texte paraît en manquer ; l'expression « ce que n'ai eu » permet d'atténuer l'absence de lien entre le v. 7 et le v. 8 : dans la situation où il se trouve, le psalmiste peut dire qu'il n'a pas eu en sa conscience la « vraie équité » (mis pour « *vérité* ») qu'il sait pourtant que Dieu aime.

Dans tous ces versets, on peut constater, pour finir, que Marot suit constamment la Vulgate, ce qui se voit bien aux v. 3, 5, 6 et 8. La *veritas hebraïca* n'est exceptionnellement respectée que dans ce dernier verset, où le complément « dedans la conscience » est bien relié à ce qui précède et non à ce qui suit.

63

Jean-Antoine DE BAÏF, *Psautier en vers mesuré* – 1573

(3) Par ta grande pitié merci de moi Seigneur :

Par ta grande clémence, efface mes péchés.

(4) Viens-t'en fort me laver, viens me netir du tout
Des forfaits et méfais que j'ai.

(5) Mes erreurs je connais. Sans me donner repos
Mon malfait revenant s'offre devant mes yeux.

(6) C'est toi seul à qui seul j'ai le péché commis !
J'ai forfait, et devant tes yeux !

C'est pour faire que sois juste connu d'effet
En ton parler, et net lorsque tu jugas.

(7) Vois-moi né vicieux : enclin à mal je suis
Conçu par ma mère en péché.

(8) Vois, qu'aimas et te plut dans le profond de moi
Planter tes vérités, jusque dedans le cœur.
D'un très rare savoir non découvert à tous
Tu m'as fait le secret savoir.

La traduction du Psautier en vers mesurés, composée par Jean-Antoine de Baïf (1532-1589), poète catholique, amis de Ronsard et membre de la Pléiade est remarquable à plus d'un titre : non seulement elle parvient, grâce à l'absence de rime, à être d'une grande littéralité, en suivant presque constamment l'hébreu, mais elle est aussi l'occasion d'une expérience poétique unique dans toute l'histoire de la littérature française.

Baïf est en effet connu pour avoir élaboré un système poétique fondé sur l'alternance réglée des syllabes longues et des syllabes brèves, sur le modèle de la poésie grecque et latine. Ce qui ici, à première vue, ressemble à des strophes composées de trois alexandrins et d'un octosyllabe, est en réalité une succession de strophes « asclépiades », composées de trois trimètres non cadencés (c'est-à-dire complets) et d'un dimètre non cadencé ; un trimètre est un vers composé de

trois mètres, en l'occurrence, ici, d'un épitrète quatrième (- - - ~) puis de deux antispastes dont le premier est constitué d'un iambe (~ -) suivi d'un trochée (- ~) et le second de deux iambes. Ceci donne pour chaque trimètre la succession suivante : - - - ~ / ~ - - - ~ / ~ - - - ; le dimètre conclusif consiste en un épitrète quatrième suivi d'un antispaste à deux iambes, ce qui donne : - - - ~ / ~ - ~ - . Pour se rendre compte de l'effet produit, il suffit de lire en traitant les longues et les brèves comme des blanches et des noires en musique, donc en s'arrêtant plus longtemps sur les syllabes que nous avons soulignées. Le mieux est peut-être d'écouter la mise en musique de certains de ces psaumes par Claude Le Jeune, parue en 1606. Voir par exemple la belle interprétation d'Olivier Schneebeli de « Muze honorons l'illustre et grand Henry ».



Claude LE JEUNE, *Muze honorons l'illustre et grand Henry*, par Les Pages et les Chantres et le Centre de musique baroque de Versailles, dir. Olivier Schneebeli, enregistré en 2002, éd. Alpha.

Vous pouvez écouter cette version en scannant le QR-code sur votre smartphone.

Le système de Baïf produit une musique qui se révèle aujourd'hui encore très originale, surtout en raison de la souplesse de son rythme, et qu'Olivier Messiaen, à cause de cela, appréciait beaucoup.

64

Philippe DESPORTES, *Pseaumes de David mis en vers français* –1603

(3) Ô Dieu, par ta clémence ayes de moi pitié,
Et me sois favorable :
Suivant tes grands bontés purge la mauvaïté,
Et les transgressions d'un pécheur misérable.

(4) **Lave-moi davantage, et te plaise effacer**
 Cette tache épandue :
 (5), **Car je connais *ma faute*, et la vois sans cesser,**
 Qui s'offre épouvantable à mon âme éperdue.
 (6) **À toi seul j'ai péché, j'ai fait mal devant toi :**
 Et l'horreur de mon vice
Te fera trouver juste au propos de ta loi :
Et vaincras l'insensé *qui reprend ta justice*.
 (7) **Voilà, j'étais souillé dès que je fus reçu**
 Dans ce val de misère :
 Je me suis vu **coupable aussitôt que conçu,**
 Et couvais **le péché** dans les flancs de **ma mère.**
 (8) **La vérité te plaît,** tu veux qu'en nos esprits
 Ferme elle s'enracine :
 C'est pourquoi **les secrets** bénins **tu m'as appris,**
 Et les détours cachés **de ta haute doctrine.**

La traduction du catholique Philippe Desportes, qui obtint un succès immense, était estimée pour son caractère « doux-coulant », et très appréciée de François de Sales et de sainte Jeanne de Chantal, qui emportait toujours ce livre quand elle allait aux champs. Desportes est soumis aux mêmes contraintes que Clément Marot, et recourt à des solutions semblables. Le Ps 51 fait partie des réussites de l'ensemble. Malgré les ajouts inévitables (qui parfois introduisent tout de même des éléments étrangers,

comme le « val de misère » du v. 7), Desportes parvient par moments à une assez grande littérarité, comme aux v. 3, 5 ou 6. Au v. 8, on peut noter qu'il introduit, comme Marot, un lien logique, mais différent (« c'est pourquoi »). Relevons aussi le fait étonnant qu'il est le seul, pour le début du psaume, à renoncer à la version pourtant si célèbre de la Vulgate, au profit de l'hébreu ; c'est assez inattendu de la part de celui qui devint le représentant officiel de la réaction catholique au Psautier huguenot.

65 Blaise DE VIGENÈRE, *Le Psautier de David torné en prose mesurée* – 1588

(3) **Aye merci de moi mon Dieu,**
selon ta *grand'miséricorde*.
Et par tes immenses bontés,
efface de moi *mon offense*.
 (4) **Lave-moi d'abondant encor**
de mon forfait ; et me nettoie
de ce péché que j'ai commis.

(5) Car je reconnais bien *ma faute*;
 et mon délit incessamment
 se présente devant ma face.
 (6) C'est toi seul que j'ai offensé,
 et ai fait mal en ta présence ;
 pour te rendre justifié,
 et véritable en tes paroles ;
 et qu'on te trouve droiturier
 quelque jugement qu'on en fasse.
 (7) Voici que je fus engendré
 en iniquités ; et ma mère
 en péché aussi me conçut.
 (8) Et voici que tu as aimé
 la vérité, les beaux secrets
 de ta profonde Sapience,
 tu me les as manifestés.

Contrairement à Desportes, Vigenère considère que la défense de la foi catholique implique le refus du texte hébreu ; il s'exprime ainsi dans l'épître au roi qui précède sa traduction : « la plus authentique version de toutes, et plus approuvée, a été celle que les Églises grecque et latine ont toujours tenue, des Septante comme on les appelle, qui divinement inspirés montrent en plusieurs endroits et passages coupés court, et fort ténébreux, plutôt prophétiser que traduire ». Il accuse ensuite les massorètes d'avoir corrompu le texte, et poursuit ainsi : « la plupart de nos séparés ont eu plus cher de les ensuivre [les massorètes], que de se retenir à l'union et universel consentement de l'Église. Que s'ils n'eussent été si volontaires et faciles à s'en distraire ; et de se détraquer hors du beau grand chemin frayé, pour chercher de fausses adresses d'une vaine gloire et affectation d'être réputés plus savants, quand ils viendraient à dire quelque

chose inaudite et nouvelle au peuple ; ou pour en fortifier leurs particulières opinions ; à la vérité ils méritaient beaucoup de louange, de s'être ingérés et mis en devoir de nous représenter cette excellente et divine poésie hébraïque, par des vers tissus de nombres et cadences, assez plus délectables à ouïr, plus commodes à réciter, plus faciles à apprendre par cœur et les retenir, et plus propres à mettre en musique, pour les chanter et jouer sur les instruments, qu'une simple prose et oraison du tout solue, qui ne peut pas avoir le même air, ni si bonne grâce ». Constatant ensuite qu'il est toutefois malaisé de respecter les contraintes de la rime et du mètre sans toucher au sens du texte et risquer le sacrilège, il explique : « Il m'a semblé devoir tenir un moyen chemin entre-deux ; non du tout destitué de mesures, cadences et nombres, ni du tout astreint aussi aux lois et règles étroites de la poésie. » C'est ainsi qu'il opte pour le vers libre, donc sans

rime, mais au rythme très soigné et alternant tout de même les finales féminines et masculines, peut-être pour permettre une mise en

musique plus facile. Par ce moyen, il se montre le plus littéral de tous nos auteurs.

66 Antoine GODEAU, *Paraphrase des Psaumes de David, en vers françois* – 1656

(3) Grand **Dieu** prête l'oreille à **mes** tristes demandes,
Laisse-toi fléchir à mes pleurs,
Et sur le plus grand des **pêcheurs**,
Fais reluire aujourd'hui **tes grâces** les plus *grandes* ;
De ses sales désirs **purge** ma volonté,
Sur l'état où je suis jette un regard propice,
Et sans considérer ce que peut ta justice,
Regarde seulement ce que peut **ta bonté**.

La version de Godeau, évêque de Vence, qui remplaça celle de Desportes, renonce décidément à la littéralité : c'est une véritable paraphrase, assez belle, mais qui introduit tant d'éléments étrangers qu'il reste finalement

très peu du texte original. Le seul v. 3 suffit à s'en rendre compte. On peut noter en outre qu'à son époque, l'alexandrin est devenu le mètre roi, détrônant le décasyllabe.

67 Pierre CORNEILLE, *Les Sept Psaumes pénitentiels* – 1670

(3) Prenez pitié de moi, Seigneur,
Suivant ce qu'à d'excès votre miséricorde ;
Souffrez qu'en ma faveur son torrent se déborde
Et désarme votre rigueur.
Au lieu de ces punitions
Que doit votre justice à mon ingratitude,
Jetez sur **mon péché toute la multitude**
De vos saintes compassions.
(4) **Daignez de plus en plus laver**
De **mes iniquités** les infâmes souillures :
Vous avez commencé de guérir mes blessures ;
Hâtez-vous, Seigneur, d'achever.
(5) Je ne me trouve en aucuns lieux
Où d'un si noir **forfait** l'image ne me tue,

Et de quelque côté que je porte la vue,
 Elle frappe aussitôt mes yeux.
 (6) **Je n'ai péché que contre vous,**
Mais aussi j'ai péché, Seigneur, à votre face :
Ainsi vous serez juste, et si vous faites grâce,
 Et si vous jugez en courroux.
 (7) Que puis-je après tout que pécher,
 Si **c'est par le péché que j'ai vu la lumière,**
Et si c'est en péché que m'a conçu ma mère,
 Par où puis-je m'en détacher ?
 (8) C'est par cette seule bonté,
 Qui tire du pécheur l'**aveu** de sa faiblesse,
 Et qui **m'a révélé ce que votre sagesse**
A de plus sainte *obscurité*.

Nous concluons avec Corneille, qui montre en cette version son talent habituel. Pour obtenir des vers complets, il ne développe pas seulement les métaphores présentes dans le texte (il en ajoute même), mais décompose les notions et obtient ainsi des éléments qu'il peut relier par des rapports syntaxiques serrés, en jouant sur les symétries et les oppositions ; l'import-

tance de cet aspect conceptuel se voit bien au v. 3, ainsi qu'aux v. 7 et 8, où sont ajoutés des liens logiques qui rendent le texte presque argumentatif, alors que l'original ne propose pas à cet endroit de liaisons explicites. Le rythme enfin, en faisant alterner alexandrins et octosyllabes, produit un ton lyrique bien adapté au caractère de la pièce et plutôt efficace.

Réécritures et exégèse au xvii^e siècle

Simon ICARD
chargé de recherches au CNRS,
Laboratoire d'études des monothéismes

Les traductions évoquées au chapitre précédent s'insèrent dans une entreprise d'appropriation du texte biblique passant à la fois par des traductions et des interprétations. Comprenant que le latin peut constituer un obstacle à la compréhension du texte, des traductions et des paraphrases voient le jour. L'exégèse, quant à elle, multiplie les controverses de part et d'autre (catholique contre réformé, réformé contre catholique), même si l'on rejoint parfois l'autre bord sur la manière d'interpréter les textes.

En 1665, deux frères, Antoine Le Maistre (1608-1658) et Louis-Isaac Le Maistre de Sacy (1613-1684), en publient chacun une traduction, l'une d'après le texte hébreu, l'autre d'après celui de la Vulgate. La traduction des sept psaumes de la pénitence selon l'hébreu

était déjà parue dans une première version en 1650, dans les heures dites « de Port-Royal », un recueil de textes liturgiques en français avec le latin en regard, recueil dirigé par Sacy, dont le succès éditorial considérable laisse présumer un usage répandu parmi les catholiques dévots.

68 Antoine LE MAISTRE, *Les Sept Psaumes de la pénitence* – 1651

Ayez pitié de moi, mon Dieu, selon l'étendue de votre miséricorde. Et effacez tous mes crimes : selon la grandeur et la multitude de vos bontés.

Lavez-moi toujours de plus en plus de toutes les taches de mes péchés : et purifiez-moi de mes offenses.

Car je reconnais mes crimes : et mon péché est toujours présent devant moi.

J'ai péché contre vous, et devant vous seul ; j'ai fait des actions criminelles devant vos yeux, pardonnez-les-moi, Seigneur, afin que vous soyez reconnu fidèle dans vos promesses, et irréprochable dans vos jugements.

Vous voyez que j'ai été engendré dans l'iniquité : et que ma mère m'a conçu dans le péché.

Je n'ignorais pas que vous vouliez que l'on fût à vous, et du fond du cœur : et vous m'aviez même inspiré en secret la connaissance de votre sagesse.

Purifiez-moi donc avec l'hysope, et alors je serai pur ; lavez-moi, et je deviendrai plus blanc que la neige.

Faites-moi entendre une parole de consolation et de joie : et toutes les puissances de mon âme que vous avez abattues et humiliées, tressailliront d'allégresse.

Détournez vos yeux pour ne voir plus mes offenses : et effacez tous mes péchés.

Mon Dieu, créez un cœur pur en moi : et renouvez l'esprit de justice, et de vertu au fond de mon âme.

Ne me rejetez pas de devant votre présence : et ne retirez pas de moi votre saint Esprit.

Rendez-moi la joie de votre assistance salutaire : et fortifiez-moi par un esprit qui me fasse faire le bien d'une volonté pleine et parfaite.

J'apprendrai aux pécheurs vos voies et votre conduite : afin qu'ils se convertissent, et qu'ils reviennent à vous.

Ô Dieu, ô Dieu mon sauveur, délivrez-moi de la peine que méritent mes actions sanguinaires : et ma langue publiera hautement votre équité et votre justice.

Seigneur, ouvrez mes lèvres : et ma bouche annoncera vos louanges.

Si vous aimiez les sacrifices, je vous en offrirais : mais les holocaustes ne vous sont pas agréables.

Le sacrifice que vous demandez, mon Dieu, est un esprit abattu d'affliction et de repentance : vous ne rejetez pas un cœur contrit et percé de douleur et de regret.

Seigneur, répandez vos bénédictions et vos grâces sur Sion : et bâtissez les murs de Jérusalem.

Vous aimerez alors les sacrifices de justice, les offrandes et les holocaustes : alors on vous offrira des victimes sur votre autel.

En 1670, Pierre Corneille publie une double traduction des psaumes de la pénitence, en prose et en vers, encadrant le texte en latin. Pour le *Miserere*, Corneille fait le choix de stances s'ouvrant et se refermant par deux

octosyllabes autour de deux alexandrins. Chaque strophe correspond à un verset du psaume et s'achève par une pause, ce qui permet au lecteur de suivre le rythme liturgique de la psalmodie. En raison des contraintes

métriques, la traduction est parfois contractée, souvent amplifiée, ce qui oriente le poème vers le genre de la paraphrase, assez courant au XVII^e siècle. Le psaume est reformulé et amplifié, afin qu'en soient proposées à la fois une explication et une méditation. Publié en 1648, le recueil des *Paraphrases versifiées sur les Psaumes* par Antoine Godeau (1605-1672), évêque de Vence, connu de nombreuses rééditions et fut mis en musique.

Dans son *Explication sur les Psaumes* publiée en 1611, le cardinal Robert Bellarmine (1542-

1621) interprète les v. 9 et 10 du *Miserere* de manière typologique. Il voit dans l'aspersion avec de l'hysope une figure du baptême. Il considère David comme un prophète qui annonce l'accomplissement de la purification. Sa lecture est marquée par la controverse avec les protestants au sujet de la justification : d'une part, sa conception du baptême implique l'effacement du péché, et non la seule fin de son imputation ; d'autre part, il voit dans la crainte une disposition qui prépare le pécheur à recevoir l'amour qui rend juste.

69

Robert BELLARMINE, *Explication sur les Psaumes* –1611

Sur le verset 9. [David] découvre ici l'un des mystères incertains et cachés de la sagesse divine : au temps du Nouveau Testament, les hommes devront être aspergés d'eau pure dans le baptême et être parfaitement justifiés. Il fait allusion à une cérémonie décrite au chapitre 19 du livre des Nombres, où il est dit que trois choses étaient nécessaires à l'expiation : la cendre d'une vache rousse immolée en holocauste, l'eau mêlée aux cendres et l'hysope dont on aspergeait l'eau. La cendre de la vache rousse signifiait la mort du Christ, l'eau le baptême, l'hysope la foi. En effet, l'hysope est une herbe humble, ayant ses racines dans la pierre. Et bien, de même que dans cette expiation typique l'eau purifiait, mais en tirant sa force des cendres de la vache abattue et en étant aspergée par l'hysope, de même, l'eau du baptême purifie également, mais en tirant sa force de la mort et du mérite du Christ et en étant appliquée par la foi. Ce sont vers ces expiations tantôt figuratives, tantôt figurées, que David se tourne lorsqu'il dit : *Asperge-moi avec l'hysope, et je serai purifié*. En effet, il cherche à obtenir cette purgation, qu'il avait connue figurée par l'expiation de l'eau aspergée d'hysope, et dont il avait prévu et prédit qu'elle devait être accomplie dans le baptême. Pour montrer que Dieu est l'auteur de cette première expiation, il dit : *Asperge-moi avec l'hysope* et non : « Que le prêtre m'asperge avec l'hysope. » Pour démontrer que l'expiation du baptême serait parfaite au point d'enlever vraiment les péchés, de telle sorte que non seulement ils ne sont

plus imputés, mais qu'ils n'existent plus, et non seulement d'enlever les péchés, mais aussi de répandre une grâce abondante, il ajoute : *Tu me laveras et je serai blanchi plus que la neige.*

[Sur le v. 10] Voici l'effet et le signe d'une justification parfaite : quand l'Esprit rend témoignage à notre esprit que nous sommes fils de Dieu. Ce témoignage que le prophète avait éprouvé en lui autrefois, il cherche de nouveau à l'obtenir en disant : *Tu accorderas la joie et l'allégresse à mon oreille.* Cela signifie : lorsque tu m'auras parfaitement lavé, ajoute encore ce bénéfice de me pourvoir admirablement d'une joie intérieure comme signe de rémission de mon péché. Cette joie sera comme un bon messager que je percevrai agréablement par l'oreille de mon cœur. Dans le texte hébreu, il y a un verbe unique : *tashmi'eni*. À sa place, nous avons : *Tu accorderas à mon ouïe*. Il signifie proprement : « Tu me feras entendre. » C'est pourquoi le sens est le suivant : tu me feras entendre la voix intérieure de l'Esprit saint, qui m'arrosera de joie et d'allégresse. Alors, *mes os humiliés exulteront*, c'est-à-dire alors mon âme brisée et détruite par l'esprit de crainte exultera après avoir repris ses forces. Dans le texte hébreu, nous avons : « Et alors exulteront les os que tu brisas. » De là, nous comprenons que l'esprit de crainte, qui accable et humilie le cœur, vient de Dieu et dispose à l'esprit d'amour, qui justifie l'âme. Par les os, on entend les forces de l'esprit et non les os du corps, car il est dit peu après : *Dieu, tu ne mépriseras pas un cœur contrit et humilié.*

Dans ses vingt sermons sur le Ps 51, *La Pratique de repentance*, publiés en 1631, le pasteur Nicolas Vignier, pasteur à Blois, interprète lui aussi le v. 9 de manière typologique : l'hysope est la figure du sang du Christ et David avait en vue la purification signifiée par la cérémonie de

l'aspersion. Son explication est tournée contre le recours des catholiques aux sacramentaux, comme l'eau bénite, et contre leur doctrine du purgatoire. Dans son commentaire du v. 10, il s'interroge sur la relation entre prédication de la Parole et témoignage de l'Esprit.

70

Nicolas VIGNIER, *Pratique de repentance ou sermons sur le psaume 51 – 1631*

[Sur le v. 9] David, non content d'être purgé de son péché par l'aspersion de cette hysope mystique, demande d'être tout lavé du sang de Jésus-Christ, afin d'être entièrement pur et net : *Lave-moi, et je serai plus blanc que neige.* Car le mot *laver* emporte [implique] cette abondante largesse que Christ a faite de son sang, ruisselant en la croix de

cinq endroits de son corps, pour signifier qu'il ne nous voulait pas seulement arroser légèrement, mais aussi nous laver tout entiers, comme étant de nous-mêmes entièrement sales. Ce qui était figuré aux enfants d'Israël par la mer Rouge. Car la passion de notre Seigneur Jésus-Christ est vraiment comme une mer de sang, en laquelle sont lavés tous les élus, qui sont, qui ont été, et qui seront jusqu'à la fin du monde. [...] Ô Seigneur, lave-moi, dit David, du sang de ton Agneau sans macule, figuré par toutes ces aspersions et lavements que tu nous as ordonnés en ta loi, et je serai plus blanc que neige. D'où nous pouvons voir comme les fidèles sous le vieil Testament usant de ces cérémonies externes s'élevaient plus haut et regardaient aux choses signifiées par icelles, attendant toute leur sanctification de Christ, comme de celui qui est *la fin de la loi en justice à tout croyant* [Rm 10,4]. Et quelle honte donc qu'il y ait des chrétiens si grossiers et charnels, que de constituer leur sanctification ou purgation de leurs péchés en un arrosage externe de certaine eau salée, qu'ils appellent *eau bénite*. Ne pourraient-ils pas avec autant de raison, remettre toute la loi cérémoniale, laquelle n'ayant été ordonnée que pour un temps a pris maintenant fin ? [...] Ramener les cérémonies des juifs ou remettre en usage celles des païens, c'est ou renier que Jésus-Christ soit venu, puisque les figures sont encore nécessaires, ou nier qu'il ait fait une parfaite purgation de nos péchés par soi-même : puisqu'on a besoin ou d'une purgation par eau en cette vie, ou d'une purgation par feu après la mort, en vue d'une certaine chambre d'enfer qu'ils nomment purgatoire. Non, non, *le sang de Jésus-Christ nous purge de tout péché* [He 9,14].

[Sur le v. 10.] Mais considérons un peu plus particulièrement les paroles de David : *fais-moi entendre joie et liesse*. Et par qui ? Nathan ne lui avait-il pas dénoncé que Dieu avait fait passer outre son iniquité, et lui avait pardonné son péché ? Oui, certes. Mais tous les témoignages des hommes ne sont rien, sans le témoignage intérieur du Saint-Esprit. Dieu a bien commis aux hommes l'administration de sa parole : mais pour l'administration de son Esprit qui donne consolation à nos cœurs, et paix à nos consciences, il l'a réservée à soi-même. [...] Ainsi, les fidèles peuvent bien pleurer et lamenter leurs péchés, peuvent bien se plaindre de la dureté et insensibilité de leurs cœurs, de l'angoisse et détresse de leurs consciences, mais pour cela, il n'y a point de consolation en eux, jusqu'à ce que le Consolateur vienne, qui dit à leurs âmes les paroles de paix, de merci, et par conséquent de joie et de liesse. Car la rémission des péchés est une

action cachée en Dieu. [...] Mais, direz-vous, de quoi sert le ministère de la Parole, de quoi servent les consolations des serviteurs de Dieu, tirées de cette Parole ? De beaucoup, mes frères. Car le ministère de la Parole prononcée par la bouche des serviteurs de Dieu, pour témoigner au pécheur repentant la rémission de son péché, est suivi infailliblement du témoignage conforme du Saint-Esprit, suivant cette promesse du Seigneur : *À quiconque vous pardonnerez les péchés ils seront pardonnés. Ce que vous aurez délié en terre sera délié au ciel* [Jn 20,23 et Mt 18,18]. Et cela se voit ici clairement en David. Nathan, sur sa confession et repentance, lui avait annoncé la rémission de son péché. Et néanmoins il est si troublé pour la souvenance d'icelui, qu'il ne la sent pas encore. Mais quoi que s'en soit, le Saint-Esprit justifie enfin le ministère de Nathan, et fait entendre au cœur de David ce que Nathan avait fait entendre à ses oreilles.

LE MISERERE, PSAUME 50 (51)



Figure 4: Francesco di Stefano, dit Il Pisellino, La Repentance du roi David, tempera sur bois, 1445-1450. Le Mans, musée Tessé.

Le Miserere en musique

Gilbert DAHAN

Dans la liturgie grégorienne, le Ps 51 était utilisé plusieurs fois. On le chantait lors de la semaine avant Pâques, le jeudi (office de laudes), le vendredi (office de laudes) et le samedi saints (3^e nocturne) ; il était aussi chanté lors du temps de carême. La psalmodie était différente à chaque fois, mais le principe toujours le même : pour tous les versets, une note centrale avec des écarts sur les notes voisines, notamment pour conclure chaque verset. Le psaume était utilisé aussi dans les offices des morts : pour le transport du défunt et à l'office de laudes, il était chanté en alternance par le chœur et par un clerc ; l'intonation est un peu plus ornée que lors de la Semaine sainte. Bien entendu, à l'inverse de l'usage juif, le chant du psaume commence au v. 3, Miserere – cela vaut pour toutes les œuvres étudiées dans cette partie.

Josquin Desprez (env. 1440-1521)



cette version en scannant le QR-code sur votre smartphone.

Josquin DESPREZ, *Miserere*, 1501-1504, par The Hiliard Ensemble, dir. Paul Hillier, enregistré en 1990, réf. RCA - 500 7 49960 2. Vous pouvez écouter

Le motet est, au XVI^e siècle, la forme la plus fréquente de la musique religieuse. Même s'il paraît difficile de le caractériser d'un point de vue formel, on peut dire généralement qu'il s'agit d'une mise en musique à plusieurs voix d'un texte latin scripturaire ou liturgique. L'un des auteurs les plus notables de motets est Josquin Desprez, parmi les représentants majeurs de l'école franco-flamande,

qui fit évoluer considérablement l'écriture musicale. Il a composé une centaine de motets, dont de nombreux sur des textes du Psautier. Son *Miserere* date du début des années 1500 (entre 1501 et 1504), quand il est au service d'Ercole d'Este, duc de Ferrare, lequel entretient une chapelle de trente chanteurs. Le motet, à 5 voix (*cantus* = soprano, *altus* = alto, 2 ténors, basse), comprend trois parties (v. 3-9, 10-16, 17-21) ; le texte suit le psaume latin, mais *Miserere mei Deus*, « Aie pitié de moi, Dieu », est répété constamment, notamment à la fin de chaque partie, à la manière d'un refrain. L'autre caractéristique est que le premier ténor chante uniquement *Miserere mei Deus*, en psalmodie (presque sur une seule note), sur tous les degrés de la

gamme de l'aigu au grave pour la première et la troisième parties, du grave à l'aigu pour la deuxième. Les autres voix le rejoignent sur la dernière de ces notes, avec le même rythme. On a de la sorte une synthèse de la psalmodie liturgique et de la polyphonie qui caractérise la période de la Renaissance. Les paroles *Miserere mei Deus* sont à chaque fois mises en valeur ; on observera par exemple le

début, avec les entrées successives des ténors 2 et des basses, puis des sopranos et des altos, en canon à la quinte ; les voix graves se rejoignent à l'entrée des ténors 1 égrenant le thème psalmodique. De même au début de la deuxième partie, après un échange entre ténors 2 et basses sur *Auditui meo...*, les trois autres voix reprennent *Miserere mei Deus*.

Le Psautier de Genève (1562) et ses suites

Alors que l'Allemagne protestante a rapidement adopté pour sa liturgie les cantiques de Martin Luther, le protestantisme de langue française met quelque temps à se constituer un livre de chants populaire. Après diverses tentatives, c'est chose faite avec le Psautier de Genève publié en 1562 et immédiatement

reproduit par de nombreux imprimeurs. Les Psaumes sont donnés dans la traduction de Clément Marot, complétée par Théodore de Bèze ; la musique est due à plusieurs compositeurs ou maîtres de chant, actifs à Genève et Lausanne entre 1540 et 1560. Le Ps 51 est précédé de l'introduction suivante :

71 Les Pseaumes de David – 1562

Après la mort d'Urie, David, connaissant son péché, demande pardon à Dieu et qu'il lui envoie son Esprit pour le garder de plus pécher et s'offre à instruire les autres et prier pour Jérusalem, qui est la vraie Église.

La traduction est celle de Marot. Elle comprend 10 strophes, de 8 vers décasyllabiques (la dernière strophe n'a que 4 vers). La musique est de Loys Bourgeois (env. 1510-env. 1560), de Genève, qui eut une grande part dans la préparation du Psautier. Comme les autres mélodies, celle-ci est simple (et donc facile à retenir) ; elle est encore

utilisée aujourd'hui, avec des paroles différentes (« Pitié pour moi, Seigneur, dans ta bonté »). Du reste, la traduction de Clément Marot a fait l'objet de diverses adaptations, dont la plus célèbre est celle de Valentin Conrart et Marc-Antoine de La Bastide (publiée en 1679), qui a servi jusqu'au XX^e siècle :

72

Valentin CONRART, *Les Psaumes en vers français* – 1679

Miséricorde et grâce, ô Dieu des cieux,
 Un grand pécheur implore ta clémence :
 Use en ce jour de ta douceur immense
 Pour effacer mes crimes odieux.
 Ô Seigneur, lave et relave avec soin
 De mon péché la tache trop profonde,
 Répands sur moi dans un si grand besoin
 Toute ta grâce où mon espoir se fonde.

Écrits à une seule voix pour être chantés par l'assistance, les Psaumes seront harmonisés à plusieurs voix, notamment à 4 voix par Claude Goudimel (1565), de 4 à 8 voix par Pascal de L'Estocart (1583) et par Jan Pieterszoon Sweelinck (1604, 1613, 1614), à 3 voix par Claude Le Jeune (1617).

Le succès du Psautier de Genève incita les catholiques à produire une version concurrente. Après Philippe Desportes (1546-1623), ce fut Antoine Godeau (1605-1672) qui proposa la plus répandue ; après une jeunesse mondaine, il fut évêque de Grasse et de Vence et composa une paraphrase des

Psaumes (voir « Réécritures et exégèse au XVII^e siècle », p. 86) avec l'intention explicite de donner aux fidèles catholiques l'équivalent des Psaumes huguenots, et donc une invitation à mettre son texte en musique. Une première tentative, à 4 voix, due à Jacques de Gouy (1650, Ps 1–50), fut jugée trop complexe. Une autre mise en musique, par Artus Aux-Cousteaux (1656), s'inspire des mélodies de Genève ; elle sera modifiée et complétée par Thomas Gobert (1661 et plusieurs autres éditions). Mais en 1686, après la révocation de l'édit de Nantes, le Parlement interdit l'usage des Psaumes français de Godeau.

Gregorio Allegri



Vous pouvez écouter cette version en scannant le QR-code sur votre smartphone.

Gregorio ALLEGRI, *Miserere*, 1638, par The Tallis Scholars, dir. Peter Phillips, enregistré en 1980, éd. Gimell.

Le *Miserere* de Gregorio Allegri (1582-1652) est connu notamment par l'anecdote qui raconte que Mozart, âgé de 14 ans, le copia de mémoire après l'avoir entendu. Ses œuvres, essentiellement religieuses, furent composées pour le chœur de la chapelle du pape, dont il était l'un des chanteurs. Composé pour 5 voix *a capella*, il est fait de deux éléments alternés :

un verset polyphonique, avec un même rythme pour toutes les voix et des ornements en fin de phrases (v. 3a, 4, 6, 8, 10, 12, 14, 16, 18, 20, 21) ; pour les versets polyphoniques, un sur deux est pour 4 voix (solistes ?) ; les versets

suivants sont chantés par la voix de ténor en grégorien : une voix sur une note, sauf la fin, le rythme étant lié au texte (v. 3b, 5, 7, 9, 11, 13, 15, 17, 19). On observe que la première voix de soprano a une tessiture élevée inhabituelle.

Le grand motet

Durant le règne de Louis XIV, le motet va prendre un développement considérable. On parle alors de « grand motet ». Il est particulièrement lié à la chapelle royale de Versailles, lieu de culte privé de la famille royale, réorganisé en 1683, dont le personnel musical est dirigé par les plus grands maîtres (parmi lesquels Delalande, Campra ou Mondonville) ; pendant la messe basse sont chantés un grand motet, un petit motet et le *Domine salvum fac regem*, « Seigneur, protège le Roi ». Le grand motet est aussi l'une des formes de prédilection du Concert spirituel, fondé en 1725 par le compositeur Anne Danican-Philidor (dans le salon des Suisses, aux Tuileries, à Paris) ; il propose, les jours de fêtes religieuses, des concerts publics, où la musique sacrée n'occupe pas la seule place. Le grand motet est une mise en musique en plusieurs parties de textes latins (le plus souvent psaumes, mais aussi *Magnificat*, *Te Deum* et quelques autres pièces liturgiques) faisant appel à un effectif important (solistes, chœur généralement à 5 voix, orchestre). Il s'oppose ainsi au petit motet, dont les paroles peuvent être tirées de la liturgie ou de la poésie religieuse et qui utilise une formation réduite : des chanteurs so-

listes (ou un petit chœur), quelques instruments solistes et la basse continue. Le *Miserere* est l'un des psaumes les plus fréquemment mis en musique dans le cadre du grand motet : on en connaît plus d'une vingtaine. On présentera ici trois œuvres illustrant le genre ; plusieurs autres sont intéressantes et d'une grande beauté, comme celles de Sébastien de Brossard (1655-1730), André Campra (1660-1744), Nicolas Bernier (1665-1734) ou Charles-Hubert Gervais (1671-1744).

Jean-Baptiste Lully (1632-1687)



Jean-Baptiste LULLY, *Miserere* (LWV 25), 1664, par La Chapelle royale, dir. Ph. Herreweghe, enregistré en 1986, éd. Harmonia Mundi. **Vous pouvez écouter**

cette version en scannant le QR-code sur votre smartphone.

Si les opéras et les divertissements pour le roi constituent la partie la plus connue de l'œuvre de Jean-Baptiste Lully, sa musique religieuse est tout aussi importante ; on lui

doit notamment 12 petits motets et 11 grands motets. Le *Miserere* date probablement de l'hiver 1664 et a été vivement admiré par les contemporains ; madame de Sévigné disait à son sujet : « Je ne crois pas qu'il y ait d'autre musique dans les cieux. » Il est écrit pour petit chœur, c'est-à-dire pour un ensemble de solistes (2 dessus = sopranos, bas-dessus = mezzo soprano, haute-contre, taille = ténor, basse), grand chœur (mêmes voix, avec en plus basse-taille = baryton), ensemble instrumental à 5 parties (notamment les cordes, ainsi que des flûtes et des hautbois), la basse continue étant assurée par l'orgue et le violoncelle (ou équivalent). Lully suit de près le texte latin du psaume, chaque verset constituant une unité (mais l'ensemble est suivi, sans coupures), du v. 3 (*Miserere*) au v. 21. L'écriture est variée : solistes, petit chœur et grand chœur se succèdent à l'intérieur d'un même verset. Il y a quelques passages plus spécifiquement confiés à des solistes (dessus, v. 7 ; bas-dessus, v. 13 ; ténor, v. 17 ; basse, v. 5, 15, 16) ; on a quelques duos (ténor-basse, v. 9 ; dessus-bas dessus, v. 10, 14). Le petit chœur chante les v. 12 et 19 et partage le reste (v. 3, 5, 6, 8, 11, 15, 18, 20, 21) avec le grand chœur. Les instruments interviennent seuls dans la *Symphonie* introductive, les brefs intermèdes qui précèdent les v. 6 et 9 et dans quelques ritournelles. À écouter l'œuvre, on a une impression de grandeur et de variété dans l'écriture : passages en contrepoint et homophonie, échanges entre petit et grand chœur... On est frappé par la manière dont Lully s'efforce de « traduire » le texte en confiant aux solistes

les affirmations à la première personne (*Amplius lava me ab iniquitate mea*, « Davantage lave-moi de mon iniquité », *Quoniam iniquitatem meam ego cognosco*, « Parce que moi je connais mon iniquité », *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum*, « Voici, j'ai été conçu dans les iniquités », *Redde mihi laetitiam*, « Rends-moi la joie », etc.) et en insistant sur quelques expressions : *secundum magnam misericordiam*, « selon ta grande miséricorde » (v. 3), le *contra me*, « contre moi », répété par le grand chœur, les mélismes sur *impij*, « les impies » (seront convertis), contraste rythmique aux v. 18-19 entre *holocaustis*, « les holocaustes », et *sacrificium Deo spiritus contribulatus*, « un <vrai> sacrifice pour Dieu est un esprit contrit ». Au-delà d'une traduction » par la musique, on a ainsi des éléments d'exégèse.

Marc-Antoine Charpentier (env. 1645-1704)



Marc-Antoine CHARPENTIER, *Miserere des Jésuites* (H 193), 1683-1695, par la chorale des Jeunesses musicales de France et l'orchestre de l'Association des concerts Padeloup sous la direction de Louis Martini, enregistré en 1958, éd. Pathé, 33 DTX 228.



Marc-Antoine CHARPENTIER, *Miserere des Jésuites* (H 193), 1683-1695, par le Chœur de Namur et l'ensemble La Fenice sous la direction de Jean Tubery, 2000, éd. Erato/Warner Classics, Warner

Music UK Ltd. **Vous pouvez comparer les deux versions (très différentes dans leur interprétation) en scannant les QR-codes sur votre smartphone.**

Marc-Antoine Charpentier est un disciple du grand compositeur italien Giacomo Carissimi (1605-1674) à Rome ; à son retour d'Italie, il se heurte à l'hostilité de Lully, mais est apprécié de la famille royale. Maître de musique chez les jésuites, à Saint-Louis (Paris), il compose de la musique religieuse (messes, *Magnificat*, antiennes, *litanies*, leçons des ténèbres, etc.), mais aussi des drames religieux pour divers collèges et des « histoires sacrées », petits oratorios en latin. On lui doit aussi des œuvres profanes (musique de scène, pastorales, airs sérieux et à boire...). Il a mis en musique 80 psaumes, dont deux fois le *Miserere*. On examinera ici rapidement la version qui porte le n° H 193 dans le catalogue de ses œuvres et est appelée souvent *Miserere des Jésuites* (1683-1685). L'œuvre est pour plusieurs solistes (soprano, bas-dessus, haute-contre, ténor, basse), un chœur à 6 voix (3 dessus = sopranos, bas-dessus = mezzo, haute-contre, ténor, basse) et un ensemble d'instruments (2 dessus = violons, basse continue). Les instruments ont une plus grande importance que chez Lully, en dehors même du *Prélude* : ils échangent souvent avec les voix et jouent des intermèdes. Comme la quasi-totalité des grands motets postérieurs, le *Miserere* de Charpentier comprend plusieurs mouvements séparés (il y a une note explicite avant le n° 6 : « Après une petite pause »). On peut identifier ainsi 10 parties.

1. Après le prélude instrumental, un solo de basse, *Miserere* (v. 3), dont les paroles sont reprises par le chœur et conclues par les instruments. 2. Le v. 4, *Amplius lava me*, est chanté par les dessus et le haute-contre ; le caractère orné de la mélodie du début fait supposer qu'il s'agit de solistes ; une partie au rythme différent *Quoniam iniquitatem* regroupe les voix, avant que le premier haut-dessus ne chante le v. 6 *Tibi soli peccavi*, « En toi seul j'ai péché », dans un dialogue avec les instruments, l'ensemble du chœur concluant avec *Ecce enim* (v. 7) suivi d'une partie instrumentale. 3. Le v. 8, *Asperges me*, suit sans interruption et commence par un solo de dessus, encore une fois en dialogue avec les instruments. 4. Il s'agit d'un trio (haute-contre, ténor, basse) accompagné par le *continuo*, qui conclut cette partie ; on remarque les mélismes sur *exultabunt*, « ils exulteront ». 5. *Averte faciem tuam*, « tourne ton visage », v. 11 : la première partie est homophonique, la seconde contrapuntique ; ici aussi, il y a une conclusion instrumentale assez importante. 6. V. 13, *Ne proicias me*, duo de bas-dessus et haute-contre, solo de dessus *Redde mihi letitiam* (v. 14), puis *Docebo iniquos* (v. 15), ensemble du chœur, avec une conclusion lente, *Et impii ad te convertentur*, « Et les impies se convertiront à toi ». 7. Solo de basse en introduction (*Libera me*, « libère-moi »), en dialogue avec les instruments, puis partie « Guay » par le chœur (*Et exultabit lingua mea*, « Et ma langue exultera ») avec une mélodie ornée. 8. V. 17-18, *Domine labia mea aperies*, « Seigneur, tu ouvriras mes lèvres », chœur avec solos de bas-dessus et de ténor.

9. *Sacrificium Deo*, «Un sacrifice pour Dieu», solos de bas-dessus, puis duo de 2 dessus.
 10. V. 21, *Tunc acceptabis sacrificium*, «Alors tu accepteras un sacrifice», chœur, mettant en valeur les mots *tunc* et *holocausta*. L'œuvre souligne le sentiment de contrition qui émane des paroles ; le dernier morceau est surmonté de l'indication «dévôt». Il y a des essais descriptifs sur quelques mots. Mais on est frappé par l'harmonie et le climat de douceur qui s'en dégagent et font de ce *Miserere* l'un des plus beaux mis en musique.

Michel-Richard Delalande (1657-1726)



Michel-Richard DELALANDE, *Miserere* (S120), 1687, par The Choir of New College Oxford et The King's Consort, sous la direction d'Edward Higginbottom, 1990, éd. Erato Disques. **Vous pouvez écouter cette version en scannant le QR-code sur votre smartphone.**

Michel-Richard de Lalande ou Delalande est l'un des compositeurs majeurs de la fin du règne de Louis XIV et de celui de Louis XV ; il est l'un des quatre sous-maîtres de la Chapelle royale, puis son seul directeur. En dehors de quelques intermèdes (dont *Les Fontaines de Versailles*) et pièces instrumentales, il est surtout l'auteur de musique religieuse, notamment pour la Chapelle royale ; on lui doit plus de 70 grands motets, dont le *Miserere*, dont il existe – en plus de petits motets pour une voix – deux

versions, la première datant de 1687, la seconde de la fin de sa vie (env. 1715-1720). Il ne sera question ici que de la première. Elle est pour 5 solistes (2 dessus = sopranos, haute-contre, taille = ténor et basse-taille = baryton), un chœur à 5 voix (dessus, haute-contre, taille, basse-taille, basse – c'est la composition habituelle des chœurs à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e), un ensemble instrumental à 5 parties (des cordes ; les parties supérieures pouvant être doublées par des flûtes et des hautbois). L'œuvre utilise l'ensemble du psaume (v. 3-21) et comprend 15 parties. On distingue plusieurs solos (appelés «récits») : pour soprano (n° 1, *Miserere*, suivi du chœur ; n° 2, *Amplius lava me* ; n° 6, *Asperges me*), haute-contre (n° 9, *Ne proicias me* ; n° 12, *Domine labia mea*), baryton (n° 3, *Tibi soli peccavi*, suivi du chœur ; n° 11, *Libera me* ; n° 14, *Sacrificium Deo*) ; il y a également un trio (n° 4, *Ecce enim in iniquitatibus*) et un quatuor (n° 8, *Corumdum*) ; en dehors de ses interventions après les solos des n° 1 et 3, le chœur chante les v. 8 (n° 5, *Ecce enim*), 11 (n° 7, *Averte faciem tuam*), 15 (n° 10, *Docebo iniquos*), 18 (n° 13, *Quoniam si voluisses*) et 20-21 (n° 15, *Benigne fac*). Cette répartition est fidèle au contenu du psaume, puisque les «récits» des solistes mettent en musique les déclarations à la première personne et les chœurs les passages ayant une portée plus générale. Les instruments ont ici aussi une place importante, en dehors même des passages qui leur sont réservés : la symphonie initiale, le prélude au n° 8, l'introduction au récit de baryton au n° 14. On relèvera le dialogue d'une grande douceur (marqué «tendrement» dans la partition) entre une flûte et la voix de

soprano au n° 2 et un violon et la même voix au n° 6 ; l'accompagnement étoffé de la voix de baryton puis du chœur au n° 3 ; les interventions sur un rythme de danse (« loured ») au n° 5 ; le dialogue animé dans le récit de haute-contre (n° 9) ; l'accompagnement élaboré du chœur au n° 10 ; l'échange avec la voix de baryton au n° 11 et ses changements de *tempi* ; au n° 12, l'accompagnement de la voix de haute-contre par le continuo est complexe ; les instruments jouent un rôle majeur dans le chœur final

(n° 15). Du reste, il convient de remarquer que ce chœur résume bien l'esprit de l'ensemble de l'œuvre : si les passages recueillis sont nombreux, comme il convient à un psaume de la pénitence, les moments plus gais ne manquent pas, comme toute la partie « vivement » de ce chœur final. L'œuvre est ainsi d'une grande richesse, tant par son écriture variée que par la suggestion d'émotions diverses, de la contrition (surtout au début) à la joie.

Honegger, *Le Roi David*



Arthur HONEGGER, *Le Roi David* (H 37), 1921, par le Rotterdam Conservatory Ensemble and Choir, dir. Wiecher Mandemaker, exécuté le 5 mars 2012

dans la Jurriaanse zaal à De Doelen (Rotterdam).

Vous pouvez écouter la captation de ce concert en scannant le QR-code sur votre smartphone.

Même si les mises en musique du *Miserere* sont plus rares aux XIX^e et XX^e siècles, il faut relever l'utilisation que fait du psaume Arthur Honegger (1892-1955) dans son poème symphonique (ou oratorio) *Le Roi David*. Créée d'abord pour le théâtre populaire de Mézières (canton de Vaud, Suisse) en 1921, puis, réins-

trumentée, à Paris en 1924, l'œuvre, en trois parties, retrace l'ensemble de la vie de David, depuis sa condition de berger jusqu'à sa mort. Utilisant divers types d'écriture (y compris le choral), elle vise un large public et a remporté un grand succès. Le livret est du poète vaudois René Morax, créateur du théâtre du Jorat. Le Ps 51 est utilisé dans la troisième partie, « David roi et prophète », dont le début, après un cantique de louange, est consacré à l'épisode avec Bethsabée ; un narrateur résume l'épisode (d'après 1 S 11 et 12, 15-20). Le chœur (à 2 voix) chante un « psaume de pénitence » : il s'agit de Ps 51,3-4 :

73

René MORAX, *Le Roi David* – 1921

Miséricorde, ô Dieu, pitié,
Selon ta grande compassion
Veuille effacer ma transgression.

Lave-moi jusqu'au fond de mon iniquité,
Purifie-moi de mon péché
Miséricorde, ô Dieu, pitié!

Le narrateur rappelle l'envoi de Nathan à David et le chœur (à 4 voix) chante le Ps 51,7 :

74 René MORAX, *Le Roi David* – 1921

Je fus conçu dans le péché,
C'est dans le mal que je suis né.
Et tu voudrais une âme pure,
Une âme forte et sans souillure
J'ai péché, j'ai péché,
J'ai grandement péché!
Tu m'as instruit dans ta sagesse
Et j'ai failli dans ma faiblesse.
Miséricorde, ô Dieu, pitié!
Lave-moi de mon iniquité.

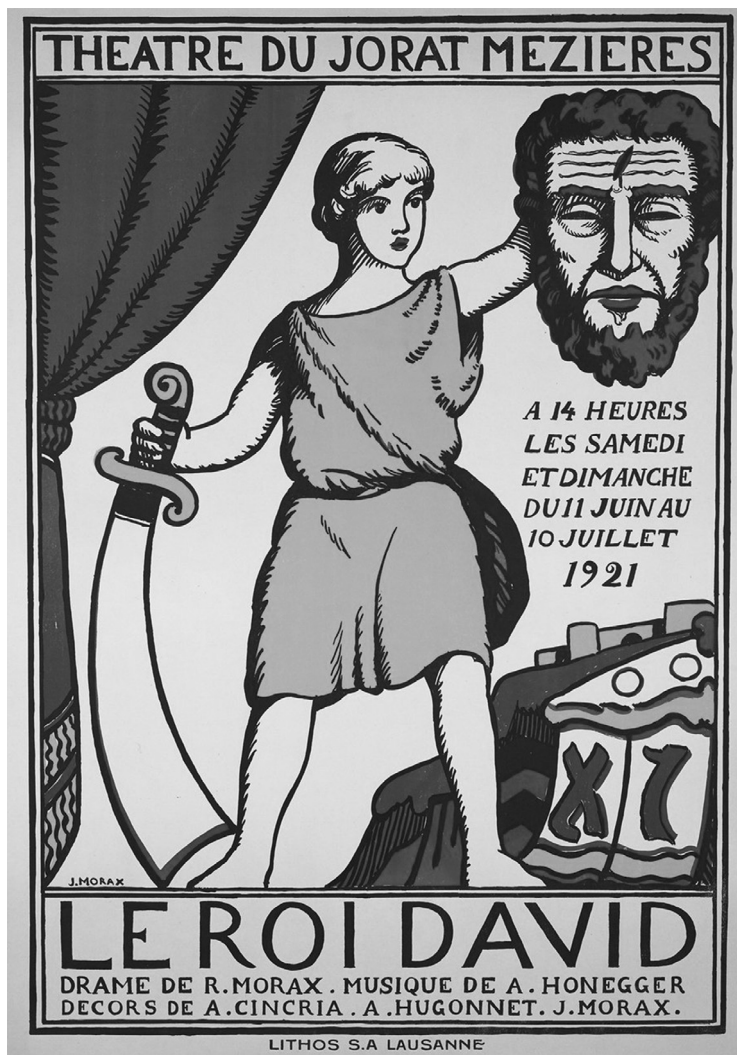


Figure 13: Jean Morax, affiche pour les premières représentations du *Roi David*, de R. Morax et A. Honegger, 1921.

Quelques allusions au *Miserere* dans la littérature du xx^e siècle

Sylvie PARIZET
professeur de littérature comparée
à l'université de Paris Nanterre – EA 3931

Recenser ce qu'on peut considérer être des « réécritures d'épisodes bibliques » dans la littérature n'est pas toujours chose aisée, et pose un certain nombre de questions d'ordre méthodologique. À quel moment peut-on dire que l'on a affaire à une reprise de tel ou tel passage de la Bible ? Quels critères retenir ? Le nom propre est un indicateur fiable. Adam et Ève, Caïn et Abel, Abraham, Isaac, Jacob, Job, Judith, Bethsabée, Judas, Ponce Pilate : tous ces noms, dans un poème ou un roman, font signe, la plupart du temps, vers les récits bibliques auxquels ils sont associés. Cet indicateur a néanmoins ses limites, d'autant plus s'il s'agit d'un prénom couramment porté à l'époque considérée, comme David ou Marie aujourd'hui... L'Esther de Sandor Marai décevra celui qui ouvrirait ce roman en songeant à la Bible : rien, vraiment rien, hormis le prénom de l'héroïne, n'y rappelle le destin de la figure de l'Ancien Testament. On peut aussi, lorsqu'on s'intéresse à la postérité des récits bibliques, tenter de cerner ce que l'on a coutume d'appeler des mythèmes : une haute tour construite par des hommes, un frère qui en tue un autre, un individu enfermé trois jours dans le ventre d'une baleine... Même si le mot « Babel » n'est pas nommé, même si les protagonistes des récits en question ne s'appellent ni Caïn ni Jonas, on reconnaît aisément la trame biblique de ces œuvres dès lors que ces éléments clés des récits apparaissent.

Dans le cas du *Miserere*, et aux siècles où on pratique le genre de la paraphrase, ces questions ne se posent guère, puisque la réécriture est revendiquée comme telle. Et les reprises de ce psaume abondent, tel le *Miserere* de Chapelain (1636) ou celui de d'Autreval (1698), pour ne citer que la seule littérature française. L'article qui leur est consacré dans ce numéro montre toute la richesse de ces

paraphrases. Il est encore, aux XVIII^e et XIX^e siècles, des écrivains qui revendiquent cet héritage, comme Andrés Bello, qui offre à la littérature vénézuélienne son *Miserere* en 1809, tout en insérant des fragments du Ps 51 dans d'autres poèmes parus plus tard. Mais au XX^e siècle, lorsque les écrivains reprennent des épisodes bibliques pourtant fondés sur un récit structuré, comme l'histoire de

Noé ou celle de la tour de Babel, ils le font, le plus souvent, par allusions, en fragmentant et en disloquant le récit – sans compter les phénomènes de transposition ou d'inversion de motifs qui en subvertissent le sens. Recenser ce qu'on pourrait appeler des reprises du Ps 51 dans ce contexte s'avère délicat : quels critères retenir ? Quelle que soit la méthode employée, un constat s'impose : la moisson est peu abondante. Il faudrait mentionner, à cet égard, l'affaiblissement d'une certaine forme de pratique religieuse qui fait que les psaumes, en particulier, sont moins récités, tout du moins dans le contexte chrétien occidental, même si le *Kyrie* reste connu de beaucoup de chrétiens qui ne pratiquent plus guère. Le cas du poème « Asperges me » de Verlaine, antérieur à la période qui retient ici notre atten-

tion, est emblématique de ce mode de connaissance liturgique de la Bible. Le v. 9 et le v. 3, si importants au début de la messe, conduisent Jean-Louis Backès (voir bibliographie) à montrer que Verlaine, dans ses *Liturgies intimes*, paraphrase ainsi, non le psaume, mais un ensemble constitué des deux versets que rapproche la liturgie romaine en latin : *miserere mei et asperges me*. Si la moisson des œuvres inspirées du *Miserere* semble peu abondante, elle est qualitativement très riche en ce siècle marqué par les tragédies des guerres mondiales. C'est au poète polonais Baczyński, mort à vingt-trois ans lors de l'insurrection de Varsovie, qu'il revient d'offrir à la littérature, au printemps 1940, une magnifique et poignante reprise du *Miserere* bien différente du genre de la paraphrase :

75

Krzysztof Kamil BACZYŃSKI, *Miserere* – 1940

1

Nous sommes là, plantés sur une terre tragique.
Le champ de bataille fume : décoction de souvenirs et de songes fracassés.
Avec des questions visqueuses et sanglantes,
nous enlevons les casques soudés à nos têtes.
Nos têtes – roses rouges – nous les attacherons aux cimiers des générations.
Je vois : le temps envahi des panaches de fumée,
Je vois le temps : acropole couverte d'herbes, forêt vierge.
Hâte-toi, dernier Caïn, jette-toi sur le dernier Abel,
Étrangle-le !

2

Au retour des funérailles du dernier homme,
je lance comme défi
cette poignée d'air – l'alouette – dans le ciel
et je laisse tomber la terre comme tombe une larme sur l'univers.

On est loin, ici, du « psaume de pénitence » : seule compte la détresse devant l'horreur du désastre. C'est l'insupportable souffrance de la destruction, à l'état brut, qui se fait cri de révolte, évoquant Job plus que David. Ce *Miserere* semble ne même plus pouvoir faire appel à la notion de pardon en cette période de fins dernières. La référence à Caïn et Abel, très novatrice et intéressante, interroge avec force sur la responsabilité de l'homme dans cette guerre qui le mène à un désespoir placé sous le signe du *Miserere* – le titre du poème appelant ici l'intégralité du psaume, comme en un jeu de présence-absence. Mais le « dernier Caïn », appelé à se jeter sur le « dernier Abel » pour parachever l'œuvre de destruction, a ici le dernier mot. C'est bien de meurtre qu'il s'agit. Écho à la faute de David, qui porte en son âme le poids de la mort d'Urie le Hittite ? La miséricorde du Ps 51, sur cette « terre tragique », a-t-elle encore un sens ? Dieu ne semble guère présent à ces funérailles du « dernier homme », et le poète, qui lance un défi « dans le ciel », a pour seule consolation de demander à l'univers d'accueillir cette poignée de terre, ultime larme sur laquelle se clôt le poème.

S'intéresser aux références du Ps 51 est l'occasion, aussi, de se plonger dans l'œuvre de l'immense romancière suédoise Birgitta Trotzig. Cette descendante d'une longue lignée de pasteurs luthériens, qui s'est convertie au catholicisme, ne cesse de faire référence aux Écritures, qu'elle connaît et pratique intimement. Et si son œuvre est tout entière écrite sous le signe de la Bible, le *Miserere*, comme le note Christina Bergil, y tient une

place de choix (voir bibliographie). On évoquera ici trois romans respectivement parus en 1957, 1961 et 1972, et magnifiquement traduits par Jeanne Gauffin.

C'est le v. 9 du *Miserere*, évoqué plus haut à propos de Verlaine, et intégralement cité, qui sert d'épigraphe au *Destitué* (*De Utsatta*, 1957). Le lecteur est ainsi invité à lire le récit qui s'offre à lui – la vie d'un pasteur de la fin du XVIII^e siècle en cette Scanie que se disputent alors âprement le Danemark et la Suède – sous le signe du Ps 51. Dans ce village où règne « la misère des fermes, une misère repliée sur elle-même, qui moisit dans les pluies d'automne, comme le vieillard qui meurt recroquevillé », où « les gens vont affamés dans les fermes obscures », et où « les bêtes tournent vers eux leurs grands yeux résignés et bombés par la faim » (p. 27), le sort d'Isak Graa n'est guère plus enviable que celui de ses ouailles. Mais si « sa vie sent aussi la misère et la peur », du moins est-elle celle d'un juste. Et c'est bien dans cette seule dignité qui lui reste (« que possède le juste dans sa pauvreté ? il possède la justice », p. 29-30) que le croyant sera atteint : injustement accusé de trahison, puis destitué de sa charge, il errera, mendiant rejeté de tous, avant d'être interné à l'asile d'aliénés, trahi par son propre fils. Les références bibliques abondent dans ce récit dont la trame évoque l'histoire de Job, mais qui est nourri de références à la Passion et au psaume 22, faisant de ce pasteur une figure christique, et de son fils un nouveau Judas. Si certains critiques voient dans la fin du roman, par le « En toi, je suis ressuscité » (p. 255) qui le

clôt, une forme de triomphe de la lumière, le caractère insoutenable des maux qui s'abattent sur le destitué tout au long des deux cent cinquante pages du récit pourrait inciter à dire que ce sont les ténèbres qui règnent en maître dans cette œuvre où le protagoniste ne cesse d'en appeler, mais en vain semble-t-il, à la miséricorde de Dieu.

Quatre ans plus tard, dans *La Ville et la Mer* (*En Berättelse Från Kusten*, 1961), c'est la fin d'un récit plus insoutenable encore qui semble venir répondre à l'épigraphe du *Destitué*. L'effroyable parcours de la petite Merete, née là encore en Scanie, un vendredi saint du XV^e siècle, conduit le lecteur, qui accompagne l'héroïne au fond de ces ténèbres, vers ces temps d'épidémie sur lesquels se clôt le roman. Alors que les enfants meurent, emportés par un terrible mal, des scènes de pénitence (« tous savaient qu'au fond d'eux-mêmes ils portaient le poids d'une trahison, d'une faute impardonnable » ; « certains avouaient et faisaient pénitence ; les autres non », p. 287-289), en laquelle on retrouve David, font écho à l'ultime cri de détresse : « Aie pitié ! » Deux motifs essentiels du Ps 51 se trouvent mêlés ainsi au cœur de cet avant-dernier chapitre. Mais si « la terre et les pierres et le cœur de l'homme appellent la

rédemption » (p. 290), le dernier chapitre, loin de faire éclater la miséricorde de Dieu, montre les villageois lapider la pauvre bossue, bouc émissaire d'un village en proie à la folie de ce qu'il croit être le jour du Jugement dernier.

C'est toujours en Scanie, mais au XX^e siècle cette fois, et avec pour toile de fond les tragédies qui l'ensanglantèrent que Trotzig plonge son lecteur dans les ténèbres de la maladie psychique qui ensevelit le protagoniste de *La Maladie* (*Sjukdomen*, 1972), au désespoir de son père (« Il était une fois un père qui aimait son fils », p. 235), rongé par une culpabilité qui ferait presque du roman entier un psaume de pénitence. Nul Dieu ne vient sauver le fils, qui finit par commettre l'irréparable lors d'une crise de folie, mais, à la fin du récit, le père aimant enlace son fils meurtrier, juste avant que ce dernier ne meure d'une crise cardiaque, terrifié par l'arrivée des policiers venus l'arrêter. Le roman se termine sur l'image du corps du fils mort, et, quelques lignes plus loin, par ces mots : « Corps de Jésus Christ. Aie pitié ! » Dans cette longue et terrifiante description de la misère humaine, la miséricorde du Père reste de l'ordre de la Foi, mais l'amour du père est là, émouvant et pur dans son imperfection même.

Le *Miserere* dans la culture populaire

Régis BURNET

Dans la culture populaire du xx^e et du xxi^e siècle, l'éloignement des références religieuses repéré dans l'article précédent rencontre son aboutissement. Le plus souvent réduit à son titre, qu'une mauvaise traduction du latin identifie désormais avec la « misère » (ou son équivalent anglais *misery*), il n'est plus que le symbole d'une profonde dépression. C'est ainsi que le comprend le chanteur italien Zucchero (né en 1955) dans une chanson écrite en 1992, après son divorce, alors qu'il connaissait la solitude et l'abattement. Malgré les quelques références religieuses, il n'y a plus d'appel à la divinité, uniquement un apitoiement sur soi :



Vous pouvez écouter cette chanson interprétée par Zucchero et Luciano Pavarotti au Royal Albert Hall en 2004 en scannant le QR-code sur votre smartphone.

76 ZUCCHERO, *Miserere* – 1992

Miserere, miserere
Miserere, misero me
Pero' brindo alla vita !

Ma che mistero, e'la mia vita

Un menzognero !
Ma dove sono e cosa faccio
Come vivo ?
Vivo nell'anima del mondo
Perso nel vivere profondo !

Miserere, misero me
Pero'brindo alla vita !

Io sono il santo che ti ha tradito
Quando eri solo

E vivo altrove e osservo il mondo
Dal cielo
E vedo il mare e le foreste
Vedo me che....
Vivo nell'anima del mondo
Perso nel vivere profondo !

Miserere, misero me
Pero'brindo alla vita !

Se c'e' una notte buia abbastanza
Da nascondermi,nascondermi
Se c'e' una luce,una speranza
Sole magnifico che splendi dentro di me
Dammi la gioia di vivere che ancora non c'e'

Miserere, miserere
Quella gioia di vivere (che forse)
Ancora non c'e
Miserere, miserere/Miserere, pauvre de moi/,Mais je vais trinquer
à la vie !//Quel mystère est ma vie ?//Un menteur !/Où suis-je et
que fais-je ?/Comment est-ce que je vis ?/Je vis dans l'âme du
monde/Perdu dans les profondeurs de la vie !//Miserere, pauvre
de moi/,Mais je trinque à la vie !//Je suis le saint qui t'a trahi/
Quand tu étais seul/Et je vis ailleurs et je regarde le monde/Du
ciel/Et je vois la mer et les forêts/Je me vois.../Je vis dans l'âme du
monde/Perdu dans la vie profonde !//Miserere, pauvre de moi/,
Mais je trinque à la vie !//S'il y a une nuit assez sombre/Pour me
cacher, me cacher/S'il y a une lumière, un espoir/Magnifique
soleil qui brille en moi/Donnez-moi la joie de vivre qui n'est
pas encore là.//Miserere, miserere/Cette joie de vivre/
Est encore à venir

Le groupe australien de Ska-jazz Cat Empire propose une méditation encore plus mélancolique sur le mot *miserere* en faisant le tableau de personnages aux confins de la folie.



Vous pouvez écouter cette chanson en scannant le QR-code sur votre smartphone.

77 CAT EMPIRE, *Miserere* – 2004

Did you ever see a man
 who did walk down the street
 white robe with no shoes on his feet
 and on top of his head place a box with two slits
 and the sign from his neck said
 'I do not exist'
 or a woman who could not remember her name
 did stutter and stutter
 again and again
 and saw you and called you her son
 her eyes said,
 'my being is gone
 but still I'm not dead' ?
 Miserere

Avez-vous déjà vu un homme/qui marchait dans la rue/en robe blanche, sans chaussures aux pieds/et sur sa tête, une boîte avec deux fentes/et le panneau sur son cou disait : /« Je n'existe pas »/ ou une femme qui ne se souvenait pas de son nom/bégayait et bégayait/encore et encore/elle t'a vu et t'a nommé son fils/ses yeux disaient : /« Mon existence a disparu,/mais je ne suis pas encore morte » ?/Miserere

Comme d'autres productions culturelles emblématiques, le *Miserere* d'Allegri a tendance à devenir une référence à part entière, totalement détachée de son contexte original. Ainsi la chanteuse Katherine Jenkins écossaise proposa-t-elle en 2004 une sorte d'hommage à l'œuvre du compositeur italien en adaptant une mélodie par-dessus un enregistrement du *Miserere* qui joue ainsi le rôle de faux-bourdon ou de basse continue.

78 Katherine JENKINS, *Miserere* – 2004



Katherine JENKINS, *Miserere*, album « Première », 2004, éd. Universal Classics. Vous pouvez écouter cette chanson en scannant le QR-code sur votre smart-phone.

Cette même fonction autoréférentielle se retrouve dans le thriller *Miserere* de Jean-Christophe Grangé (Albin Michel, 2008) qui commence par l'assassinat d'un chef de chœur qui était en train de faire répéter le fameux morceau d'Allegri. Si des extraits du psaume servent parfois d'épigraphe, ils sont par défaut attribués au compositeur italien (on n'évoque pas le psaume) qui devient en quelque sorte l'origine même du texte. Un peu comme *La Cène* de Léonard de Vinci a tendance à devenir la représentation de la scène, la pièce d'Allegri a tendance à devenir le *Miserere*.

Pour aller plus loin

J.-L. BACKÈS, « Psaumes », dans Sylvie PARIZET (dir.), *La Bible dans les littératures du monde*, Paris, Éd. du Cerf, 2016.

K. K. BACZYŃSKI, « Miserere » (1940), dans *Testament de feu*, trad. du polonais C.-A. du Bord et C. Jezewski, Paris/Orbey, Arfuyen, 2006. L'auteur remercie Danièle Chauvin, qui a découvert cette référence, et lui en a commenté la version originale.

C. BERGIL, « Birgitta Trotzig », dans Sylvie PARIZET (dir.), *La Bible dans les littératures du monde*, op. cit..

S. MARAI, *L'Héritage d'Esther* (titre original, *Eszter Hagyateka*, écrit en 1938, publié en 1939), trad. du hongrois par Zéno Bianu et Georges Kassai, Paris, Albin Michel, 2001.

B. TROTZIG, *Le Destitué*, trad. J. Gauffin, Monaco, Éd. du Rocher (Motifs), 2008.

B. TROTZIG, *La Ville et la Mer*, trad. J. Gauffin, Paris, Gallimard (Du monde entier), 1965.

B. TROTZIG, *La Maladie*, trad. J. Gauffin, Paris, Gallimard (Du monde entier), 1977.

Miserere : une traversée

David SENDREZ
professeur au Collège des Bernardins

Un homme a entre les mains des morceaux qui ne veulent pas tenir ensemble. Absolument unique demeure l'assignation : ils sont bien à lui, chacun de ces morceaux ; ils sont inaliénables et constituent le contenu d'une même existence. Pourtant, cette existence n'est plus un tout, ou elle ne l'est plus tout à fait. Incontestablement sienne, elle pèse et adhère plus que jamais, car cet homme demeure un sujet, ce qui le condamne à rester malgré lui le suppôt de morceaux qu'il regarde pourtant avec étonnement : comment peuvent-ils lui appartenir, si dissemblables et dissonants ? Ils lui font honte. Ils le coincent dans une impasse. Impossible de poursuivre comme autrefois, quand autrefois a volé en éclats. En éclats persistants, qui ne sont pas dispersés par la rupture, mais rappellent en permanence cet avant qui n'est plus à quelqu'un que la brisure sépare intimement de lui-même.

Son parcours peut être représenté. Il peut sans doute être expliqué. Le biographe prétendra situer le lieu quasi géographique de l'égarement, tel un point sur une carte indiquant le début de l'errance, ou la frontière d'une zone blanche, à moins que ce ne soit une forêt inextricable. En réalité, une fois engagée une certaine décision, une fois admise une certaine omission, une fois franchi un enchaînement de gestes et de paroles et de mouvements plus secrets encore, la trajectoire se dédouble d'abord, se ramifie davantage encore, vers l'aval, mais aussi vers l'amont, et la direction devient confuse, quant au but bien sûr, mais aussi quant au départ. Il arrivera que l'observateur décrive obstinément un objectif évident, qu'il se fasse l'exégète du moteur et du mobile véritables. Il verra un motif unique, froid et éla-

boré ou bien soudain et véhément. Il verra, croit-il, les deux points par lesquels passe une seule ligne droite. Pour sa part, s'il cherche à comprendre où il en est, par quels chemins il est passé, l'observé déclarera son échec et avec le sien il dénoncera aussi celui du cartographe.

Un homme est entré en conflit avec lui-même. Il est son accusateur ; il est aussi sa victime. Il est désorienté parce qu'il est désemparé. Dieu ! Il appelle Dieu ! C'est un cri de détresse dont on ne peut préjuger la véritable tonalité. Dieu est-il l'ultime recours ? Ou bien se tient-il comme le juge implacable dont l'irréprochable droiture arrache des gémissements à ceux qui ne peuvent s'appuyer sur une telle pureté ? Qui montera sur la montagne du Seigneur ? L'homme au cœur pur, aux mains innocentes.

Qui est-il ? Où est-il ? Ne reconnaît-on jamais son innocence avant de l'avoir perdue ? Est-elle toujours ce dont on fait le deuil ? Lorsque l'Innocent rencontrera l'histoire, il sera jugé et condamné. Le motif aurait dû se répéter : celui de cette brisure ramifiée, celui du morcellement qui défigure définitivement la clarté d'une matière, la régularité d'une surface, la solidité d'une épaisseur. L'histoire aurait alors sombré dans la totale fermeture à la grâce. Tel ne fut pas le cas : là où le péché a abondé, la grâce a surabondé.

Un personnage est désigné. David, après que le prophète Nathan lui eut montré ce qu'il voulait ignorer : l'accusation de sa conscience. Le *Miserere*, dans la quasi-narration ébauchée, nous représente le roi tentant de se reprendre, ou plutôt n'y parvenant pas. Le pardon demandé à Dieu est aussi une demande d'effacement. Alors que les actions et les choix du pénitent ne tiennent pas ensemble et le divisent en manifestant d'insurmontables contradictions, il voudrait, pourtant, le roi, pouvoir se situer d'un côté et tenir loin de lui l'autre côté. L'occasion de ce conflit interne renvoie au deuxième livre de Samuel. Il s'agit d'une intrigue mêlant passion érotique et arcanes du pouvoir politique et militaire. La rivalité amoureuse est ici asymétrique, car ce que veut et peut l'un, l'autre ne peut le soupçonner ni l'imaginer. À cette particularité près, le thème est connu et traverse la littérature mondiale. Il touche ce point de jonction si opaque propre à l'humaine animalité, mélange indistinct de passivité et d'action, d'aliénation et de liberté. Nul besoin d'être roi. David, par sa situation émi-

nente, produit devant tous, à une plus grande échelle, le lot commun, le trouble ordinaire. Déjà pontife par son onction royale, le voilà représentant du peuple devant Dieu aussi par le fait que son élévation ne l'éloigne pas des luttes intimes de la conscience que chacun connaît. L'homme, c'est-à-dire tout homme, lorsqu'il veut se reprendre et s'y efforce, n'est-il pas conduit à reconnaître qu'en vérité il ne cesse d'échapper à lui-même ? Non, nul besoin d'être roi pour que jaillisse cette supplication de l'homme à la conscience blessée, et blessée par elle-même.

C'est une communauté d'expérience et de destin qui réunit l'écrivain sacré et le lecteur, croyant ou non, du Ps 51. De là, sans doute, vient qu'il nous invite à une longue traversée, dont certaines étapes sont plus inattendues que d'autres. Les contributions réunies ici ménagent au lecteur de belles surprises.

La traversée commence par frayer sa trajectoire dans l'épaisseur du Livre, suivant une indication fournie par les premiers versets du texte, juste avant que la prière ne s'élève : « *Psaume de David. Quand le prophète Natan alla chez lui, après que David fut allé chez Bethsabée.* » Une intertextualité plus ample devait être honorée. La richesse du lexique hébreu pour désigner ce dont l'orant se repent renvoie à divers procédés de purification et de pardon. Les décrire implique de convoquer plusieurs recueils de l'Ancien Testament (Sophie Ramond), plusieurs courants aussi, et des registres littéraires différents (le livre de l'Exode, le Lévitique, Isaïe). Plus d'un domaine et plus d'un schéma de l'expérience

religieuse est concerné. On trouve, par exemple, le registre de la maladie et le schéma de la guérison-purification, ou encore le plan moral accompagné de l'imaginaire commercial de la remise de dette. L'une des demandes à Dieu du psalmiste, celle de la création d'un cœur pur, oriente vers le livre de la Genèse et la qualité incomparable de l'agir divin identifiable à l'usage exclusif d'un verbe particulier pour le décrire. Cet agir, les prophètes en attendent une rénovation radicale des profondeurs insondables de l'être humain, que le courant apocalyptique élargit à un renouvellement de l'histoire et du monde.

Le Nouveau Testament est à son tour exploré (Éric Morin). Parmi les six utilisations reconues du Ps 51, la plus étonnante est peut-être le pastiche, commun à Mt et Mc, qui voit les adversaires de Jésus s'adresser à lui d'une manière qui l'identifie au pécheur personnifié par David. Cette observation exégétique est d'une grande portée, dans la mesure où elle nous montre Jésus, celui qui est sans péché, assumer la position du pécheur en face de Dieu, ouvrant ainsi la voie à une réalisation inédite de la fidélité de Dieu. Nous aurons à y revenir en conclusion.

L'épaisseur du Livre est plus grande que ne le laisse penser sa reliure, car il charrie une partie de sa trajectoire. Quelle est-elle, cette trajectoire ? D'abord celle que dessinent les traductions anciennes du Livre, lesquelles furent et demeurent des références, du fait de leur réception, des arbitrages interprétatifs dont elles portent la trace, des variantes du texte qu'elles attestent. Le Livre n'est pas un texte unique normatif, mais un ensemble de

traditions et de traductions regardées comme relevant de ce qui se propose à recevoir comme Révélation. Celle-ci est donc immédiatement une transmission supportée par le divers des leçons du texte, linguistiquement et théologiquement plurielle. La distinction toujours délicate entre Tradition et traditions se joue déjà à ce niveau originaire et fondateur. En entrant par le Ps 51, le lecteur voit s'ouvrir le Livre et, en même temps que le Livre, le faisceau de textes et de trajectoires qui le constitue.

L'originalité de ce dossier est qu'il ne s'arrête pas au texte massorétique, à la Septante et à la Vulgate parmi d'autres versions latines anciennes, puisqu'il embrasse avec un certain détail les traductions réalisées à l'usage des fidèles, à partir du XVI^e siècle (Stéphane Beaubœuf et Simon Icard), apportant ainsi au lecteur des informations peu connues. Le grand intérêt du soin et de l'amplitude avec lesquels la question des traductions est abordée est le lien sans cesse établi avec l'interprétation théologique du texte.

En effet, la précision des observations relevées par les contributeurs et le nombre important des extraits permettent de mieux comprendre non seulement les difficultés inhérentes à toute entreprise de traduction, mais aussi, dans le cas particulier du texte sacré, la qualité directement théologique des choix opérés, aussi lorsque ces choix ont pour ambition d'honorer le génie d'une pièce littéraire avec d'autres ressources linguistiques que l'original, c'est-à-dire de faire œuvre d'écrivain et de poète, et non de théologien. Placer un mot de liaison logique entre

deux membres qui, dans le verset original hébreu, sont simplement juxtaposés, opération décidée pour des raisons de rythme, cela détermine la lecture bien sûr, mais avec cet enjeu considérable qu'une vision de l'homme en face de Dieu s'en trouve également déterminée. La finesse et l'audace des traductions protestantes et catholiques montrent, en retour, dans le texte original, les points de départ des compréhensions diversifiées. Les voies par lesquelles l'Esprit saint interpelle le lecteur et les communautés passent aussi par les plasticités et les contraintes imposées par les langues dans lesquelles le Livre prend corps et se déploie.

Ces riches échos textuels présentent le grand intérêt d'attirer l'attention sur deux points. Tout d'abord, nous voici alertés : si l'histoire de l'interprétation du *Miserere* peut être suivie chronologiquement (les Pères, le Moyen Âge, la Réforme et la Contre-Réforme), la perception du riche éventail interprétatif déjà manifeste sur le plan de la traduction doit nous retenir d'interpréter la succession des périodes ou des groupes comme autant de développements irréconciliables ou étrangers les uns aux autres. Certes, des frontières se dressent, linguistiques, historiques et confessionnelles. Mais il est aussi certains différends qui passent à l'intérieur d'un ensemble puis d'un autre ; leur homogénéité ne doit donc pas être exagérée. Ainsi, les commentaires patristiques (Jean-Noël Guinot) appartenant au monde grec ne sont pas unanimes à entendre l'aveu du psaume comme concernant l'individualité de David. Des lectures

tenant compte de l'histoire d'Israël estiment que le psalmiste est le porte-voix des péchés du peuple, choix qui revient à contester la recevabilité des versets de présentation du psaume. Parmi les Pères, ce sont surtout les Latins qui liront le v. 7 dans la perspective du péché originel, où ils seront rejoints par les médiévaux. Ces derniers (Gilbert Dahan) se rassemblent dans une même ambition explicative, tendue vers la dissipation de toute opacité du texte révélé, mais ils s'affrontent quant à la question de savoir si grâce justificatrice et pardon de la faute s'identifient ou se distinguent. Les commentaires rabbiniques (Jean-Pierre Rothschild), bien que refusant la doctrine du péché originel, possèdent leur version du problème de la liberté et de la grâce, quand certains d'entre eux spéculent sur la nécessité de l'assistance divine pour que l'intention droite puisse aboutir. Les Réformateurs (Annie Noblesse-Rocher) se rejoignent dans le rejet d'une sotériologie adossée aux œuvres, mais tous n'appréhendent pas de la même manière les rites et les signes. Le lecteur le constate, son éventuel enracinement dans une tradition de lecture ne détermine pas l'entièreté de sa réception et de son interprétation. Autrement dit, l'ouverture du Livre se prolonge dans une interprétation ouverte elle aussi, c'est-à-dire en débat avec ce qui la précède et ce qui lui assigne un enjeu aujourd'hui. Les univers musicaux (Gilbert Dahan et Régis Burnet) dont relèvent les exemples de compositions proposés selon un vaste choix, allant du grégorien à la musique populaire d'aujourd'hui en passant par le baroque, illustrent combien ce qu'il faut

entendre par interprétation va plus loin que l'exploitation spéculative du texte au sein d'une théologie donnée, mais inclut une posture pré-intellectuelle, une vision, un climat, un monde que les arts ont le pouvoir supérieur de transmettre dans une singularité partagée, parfois capable de surmonter les barrières.

L'autre point qu'un tel parcours contribue à rendre plus évident est que la trajectoire du Ps 51 ne saurait être déclarée achevée, ce qui implique, comme corollaire, que la trajectoire du texte ne peut pas faire l'objet d'une régulation *a priori*. Nous poursuivrons cette considération un peu plus bas. Pour le moment, et au risque de faire preuve d'arbitraire, je me permets d'énumérer quelques thèmes théologiques qui me semblent saillants dans la profusion d'informations que nous livre cet ambitieux dossier des *Cahiers Évangile*. On voudra bien ne pas m'accuser de désinvolture délibérée. En effet, l'inventaire qui va suivre n'entrera pas dans les développements que, pourtant, de tels sujets réclament. Mais c'est aussi que place et capacités manquent toutes deux et ainsi m'excusent.

Une première question est de savoir jusqu'où peut être poussée l'ambition explicative. Certaines époques l'ont conduite plus loin que d'autres. Ce qu'il s'agit d'interroger ici devient encore plus complexe si l'on entend la question autrement que d'une façon textuellement quantitative, si l'on peut dire. Ainsi, un rapport au texte révélé moins acharné à en dissiper toutes les obscurités pourra, dans le même temps, ouvrir une pers-

pective aux enjeux croisés, approfondissant ainsi la perception de la portée du texte.

Le deuxième thème théologique qui s'impose à notre considération est évidemment le péché originel. Je me contente de l'évoquer. Cette prudence ne tient pas uniquement à la difficulté du sujet, mais aussi à ce que, un peu plus bas, un autre thème tâchera de lui offrir un prolongement.

En troisième place viennent plusieurs questions que l'on pourrait regrouper sous l'item suivant : la vision du monde et la vision de Dieu. La révélation biblique relève-t-elle d'une unique vision du monde ? Ou encore, développe-t-elle une vision homogène du monde parfaitement cohérente ? L'un des procédés de production du texte biblique est une réécriture conduite sous l'horizon d'une perspective différente en raison de conditions de vie différentes. Il paraît que ce procédé est à l'œuvre dans une unité aussi petite que le *Miserere*, d'où les conflits entre les interprètes, certains n'y voyant que l'histoire de David là où d'autres y discernent le destin du peuple, divergences qu'alimentent la tension induite par les versets de présentation du psaume et la finale sur les remparts de Jérusalem promis au relèvement. Entre l'aveu de la faute et la prophétie pour Sion, entre l'expérience religieuse individuelle et l'attente collective vis-à-vis de l'histoire du salut, ou encore, entre la démarche tournée vers la miséricorde divine, appelant la contrition et la louange, et celle aspirant à une restauration du rite dans sa version la plus solennelle, celle du culte sacrificiel, le Ps 51 nous plonge dans des perspectives dont on devine qu'elles ne se laisseront pas

ranger sagement dans une synthèse harmonisante (une telle entreprise serait une violence). Un enjeu se reçoit de ce constat du riche et insurmontable pluralisme biblique. Un double enjeu qui ne laisse pas de nous sonder avec inconfort. Quelle est, aujourd'hui, notre disponibilité individuelle et la disponibilité des communautés chrétiennes à assumer un pluralisme de visions du monde et, par extension, de théologies ? Sur un registre plus spirituel et dans une déclinaison particulière et pastorale du problème général, nous pouvons nous demander ceci : quelles perceptions sommes-nous prêts à admettre, par exemple, de la miséricorde divine ? La discussion ancienne prenant occasion du v. 13 (« *ne me reprends pas ton esprit saint* ») pour montrer soit que le psalmiste parle des fautes du peuple et non des siennes (sinon, comment jouirait-il encore de l'Esprit saint ?), soit que Dieu permit que David possédât encore l'Esprit saint alors qu'il avait commis des crimes d'une grande gravité, n'est pas sans faire penser à certaines discussions d'aujourd'hui où d'aucuns donnent l'impression de revendiquer d'avoir la main sur ce qu'on pourrait appeler, avec un peu d'humour fraternel et de gentille dérision, le robinet de la grâce. Faut-il produire un système théologique et identifier la discipline et la doctrine, ou bien peut-on admettre que les voies de la grâce sont parfois imprévisibles comme le vent et capables d'être aussi singulières que l'est une personne ?

En guise de conclusion, revenons sur les deux points laissés en suspens. Que la trajectoire du Ps 51 ne puisse être déclarée achevée, cela

a été dit. Un corollaire accompagnait ce propos : il ne saurait y avoir de régulation à exercer *a priori* sur le destin culturel du *Miserere*. Les exploitations littéraires (Sylvie Parizet) du texte sacré, parfois réduit à son épure, ne sont pas forcément une trahison de la Révélation dont il s'agit. On doit même supposer le contraire. Le prolongement des thèmes bibliques dans la culture est aussi ce dont il s'agit avec la Révélation du Verbe fait chair. Quand il ne resterait que la lamentation de l'homme sur lui-même parce que sa vie est en morceaux, ne peut-on pas penser qu'une telle plainte trouve d'emblée une sorte d'agrément qui n'est pas sans rapport avec la Révélation ? Une plainte s'élève et rejoint d'autres plaintes. Qui pourrait affirmer que Dieu ne leur prête pas l'oreille ? Qu'il y ait renoncement à arbitrer ce point *a priori*, cela procède de la crainte sacrée devant la liberté souveraine de Dieu. Cela doit aussi à la cohérence : puisque l'universalité de la situation décrite par le psaume a été relevée, l'exploitation culturelle et artistique de ce thème ne contrevient pas à l'intention biblique de révélation. Rappelons encore une fois cette situation qui nous est commune : l'homme qui s'efforce de se reprendre constate qu'il s'échappe à lui-même.

Le dernier point voudrait reprendre le thème du péché originel en le déplaçant quelque peu, ce qui se fera en adoptant une perspective résolument christologique. « *Seigneur, ouvre mes lèvres, et ma bouche proclamera ta louange.* » Ce verset est repris chaque matin dans la liturgie des heures. Que s'agit-il de prononcer, après une telle invocation ?

Quels sont les mots appelés à franchir les lèvres pour composer la louange ? De quoi s'agit-il, sinon du rétablissement de l'homme dans sa vocation la plus fondamentale : être en présence de Dieu dans une relation qui le fait vivre ? Les mots de la Révélation et les gémissements secrets de l'Esprit rejoignent la connaissance que la nuit transmet à la nuit et le récit que le jour publie au jour, ainsi que le soupir de la création tout entière et l'attente de tous les fils de Dieu. Une fois encore, nous rencontrons un faisceau de témoignages. Un homme lie ensemble tout cela, rassemble toutes ces paroles en une unité sans pareille, levant ainsi toute ambivalence : le Christ, dont l'amen ressaisit tout ce qui est sauvé, garantit que le cri vers Dieu n'est pas arraché au pécheur par l'implacable pureté divine, car le Christ « épouse la prière des pécheurs que ceux-ci ne savent et ne peuvent pas dire » (Éric Morin). Cette réception par l'Innocent des paroles du coupable révèle que Dieu veut être notre ultime recours. L'accès au plus profond de ce dont il s'agit avec le péché originel se trouve ici, dans une tension que le psaume connaît déjà et que le Christ assume en l'intensifiant. Le *Miserere*, à la fois prière pénitentielle et chant de louange, est la détresse

de l'homme qui ne se possède plus complètement, mais se sait fracturé en lui-même. Il signe l'incompréhension de ce même homme devant un monde et surtout une histoire qui disent Dieu, mais aussi l'occultent ou le défigurent. Il est, enfin, le début d'une résolution dans une parole qui nous est rendue : le psaume lui-même ouvre nos lèvres. Que cette parole ait été prononcée par le Christ, qu'elle soit le Christ en personne, nous place devant la réalisation inédite de la fidélité de Dieu ; inédite parce que subversive. L'homme est appelé à se laisser saisir par un destin qui, parcourant exactement les fractures ténébreuses du monde, conserve son unité et sa lumière : c'est dans la mort et la résurrection du Christ que nous sommes baptisés. Alors la traversée entreprise doit être continuée. Le potentiel de révolte du judéo-christianisme, élevé à un inégalable sommet avec le Messie crucifié, lequel porte le péché du monde sans se départir de sa sainteté, nous pousse à accepter d'entendre notre cri et celui des autres hommes, et à y voir comme une annonce, comme une promesse, qu'une parole est encore possible, une parole d'ultime réconciliation.

Origine des textes

[1]-[4] Psaume 51, traduction œcuménique de la Bible.

[5] CLÉMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens* 18,1-17, trad. A. Jaubert, Paris, Éd. du Cerf (Sources chrétiennes 167), 1971.

[6] DIODORE DE TARSE, Prologue du *Commentaire sur le psaume 50*: texte grec J.-M. Olivier (CCSG 6), trad. Jean-Noël Guinot.

[7] THÉODORE DE MOPSUESTE, Prologue du *Commentaire du psaume 50*, texte grec R. Devreesse, *Studi e Testi* 93, trad. Jean-Noël Guinot.

[8] et [14] THÉODORE DE CYR, *Commentaire du psaume 50*, PG 80, trad. Jean-Noël Guinot.

[9] EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Questions évangéliques*, VIII,3, trad. Cl. Zamagni, Paris, Éd. du Cerf (Sources chrétiennes 523), 2008, p. 147-149.

[10]-[13] AMBROISE DE MILAN, *Apologie de David*, § 44, 49, 52-54 et 56, trad. M. Cordier, Paris, Éd. du Cerf (Sources chrétiennes 239), 1979.

[15] AUGUSTIN, *Discours sur les Psaumes* 50,7 (§ 10), trad. de Péronne-Écalles, Vincent-Charpentier, H. Barreau, *Œuvres complètes de saint Augustin*, t. 12, Paris, 1870, retouchée par J.-N. Guinot.

[16]-[20] AMBROISE DE MILAN, *Apologie de David*, §58, 59, 65-66, 72-74, 80-81 [voir ci-dessus].

[21]-[22] AUGUSTIN, *Discours sur les Psaumes* 50, § 9 et § 17 [voir ci-dessus].

[23] CASSIODORE, *Explication du psaume 50*,21, texte grec CCSL 97, trad. Jean-Noël Guinot.

[24] A. M. CORDA, *Le Iscrizioni cristiane della Sardegna anteriori al VII secolo*, Vatican, Pontificio Istituto

di archeologia cristiana, 1999, CAR (Caralis) 32, trad. Régis Burnet.

[25], [28] *Talmud*, trad. Jean-Pierre Rothschild. Pour les textes bibliques, trad. du Rabbinate, modifiée le cas échéant.

[26], [27], [29], [32] *Miqra'ot gedolot* [éd. la Bible hébraïque avec les commentaires traditionnels], t. II (Samuel) et VIII (Psaumes), trad. de Jean-Pierre Rothschild

[30], [31] Trad. du Rabbinate.

[33], [35], [51] GÉROCH DE REICHERSBERG, *Commentaire des Psaumes*, PL 193, 1601, 1603-1604, 1602-1603 (trad. G. Dahan).

[34], [43], [35] GILBERT DE LA PORRÉE, *Commentaire des Psaumes*, ms. Paris, BnF lat. 456, fol. 58v^o, 59v^o (trad. G. Dahan).

[36], [47], [50] *Commentaire des Psaumes attribué à saint Bruno*, trad. fr. A. Anforté, Le Barroux, éd. Sainte-Madeleine, 2017, p. 379, 387, 380.

[38], [40], [52] HUGUES DE SAINT-CHER, *Postilla*, Lyon, Societas Bibliopolarum, 1645, t. II, fol. 131r^oa-b, 131v^oa (trad. G. Dahan).

[39], [41], [45], [46] *Biblia sacra cum Glossa ordinaria et Postilla Nicolai Lirani*, Anvers, Joh. Meursius, t. III, col. 805, 802, 807 (trad. G. Dahan).

[44], [48] THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur les Psaumes*, trad. J.-E. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 1996, p. 655, 647, 656.

[49] BRUNO DE SEGNI, *Commentaire des Psaumes*, PL 164-879-881 (trad. G. Dahan).

[53]-[55] Martin LUTHER, *Œuvres*, vol. 1, *Psaume 51*, Genève, Labor et Fides, 1957.

[56], [57] Martin BUCER, *Familière Déclaration du Livre des Pseaumes*, Genève, Philibert Hamelin, 1553.

[58]-[60] Jean CALVIN, *Commentaire sur le Livre des Pseaumes* (1558), Paris, Ch. Meyrueis, 1859.

[61] Fra Paolo SARPI, *Histoire du concile de Trente*, trad. Amelot de la Houssaie, Amsterdam, G. P. et J. Blaeu, 1686 [éd. originale : 1619], p. 392.

[62] Clément MAROT et Théodore DE BÈZE, *Les Psaumes en vers français avec leurs mélodies*. Fac-similé de l'édition genevoise de Michel Blanchier, 1562, Genève, Droz, 1986.

[63] Jean-Antoine DE BAÏF, *Psautier en vers mesuré*, manuscrit autographe fr.19140 de la BnF, édition dans <https://virga.org/baif>.

[64] Philippe DESPORTES, *Les CL Pseaumes de David mis en vers français. Quelques Meditations et Prieres. Poësies chrestiennes*, Paris, Société des textes français modernes, 2006.

[65] Blaise de VIGENÈRE, *Le Psautier de David tourné en prose mesurée ou vers libres*, Paris, Le Miroir volant, 1991.

[66] Antoine GODEAU, *Paraphrase des Pseaumes de David, en vers français*, Paris, Pierre le Petit, 1656.

[67] Pierre CORNEILLE, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963.

[68] Antoine LE MAISTRE et Louis-Isaac LE MAISTRE DE SACY, *L'Office de l'Église et de la Vierge en latin et*

en français avec les hymnes traduites en vers, Paris, Vve I. Camusat et P. Le Petit, 1651 [1^e éd. 1650].

[69] Robert BELLARMIN, *Explanatio in psalmos [...]*, Cologne, B. Gualteri, 1611, trad. Simon Icard.

[70] Nicolas VIGNIER, *Pratique de repentance ou Sermons sur le pseume 51 [...]*, Blois, G. Collas, 1631.

[71] *Les Pseaumes de David, mis en rime française par Clement Marot & Theodore de Besze. Avec bonnes & saintes oraisons nouvellement adjoustees en la fin de chacun Pseume*, Paris, Nicolas Edoard, 1562.

[72] Valentin CONRART, *Les Psaumes en vers français, retouchez sur l'ancienne version de Cl. Marot & Th. de Beze*, Charenton, Antoine Cellier, 1679.

[73] et [74] René MORAX, *Le Roi David, poème symphonique en trois parties*, Lausanne, Éditions musicales Hug, 2002.

[75] K. K. BACZYŃSKI, *Miserere* (1940), dans *Testament de feu*, traduit du polonais par Claude-Henry du Bord et Christophe Jezewski, Paris-Orbey, Arfuyen, 2006, p. 18-19.

[76] Zuccherò FORNACIARI, *Miserere*, sur l'album « Miserere », Polydor, 1992.

[77] CAT EMPIRE, *Miserere*, sur l'album « Two Shoes », Virgin, 2005.

[78] Katerine JENKINS, *Miserere* – 2004, *Miserere*, sur l'album « Première », Universal Classics, 2004.