

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 15 (1927)  
**Heft:** 64-65

**Artikel:** Les psaumes dans le culte d'Israël  
**Autor:** Aubert, Louis  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-380133>

#### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 10.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## LES PSAUMES DANS LE CULTE D'ISRAËL (1)

---

Quoique le livre des Psaumes soit le plus connu et le plus souvent lu de tous les livres de l'Ancien Testament, et quoiqu'il ait été à toutes les époques le sujet de nombreux travaux portant sur l'ensemble ou sur des points spéciaux, il n'occupait plus, à la fin du dix-neuvième siècle et au commencement du vingtième, qu'une place secondaire dans les préoccupations des exégètes et des critiques. On avait décrété qu'il était tout entier de composition tardive (c'était le livre des cantiques de la communauté du second temple), qu'il appartenait donc à la dernière époque de la religion d'Israël, et on ne le faisait intervenir que quand on voulait décrire la piété du judaïsme postérieur. L'intérêt allait avant tout au Pentateuque, aux livres historiques, aux prophètes, qui permettaient seuls de reconstruire l'histoire politique et religieuse du peuple de l'ancienne alliance dans la plus longue période de son existence. En disant cela nous ne formulons pas un blâme, car tout le monde suivait le mouvement et, dans une certaine mesure, le mouvement continué.

Cependant, depuis quelques années, il se produit un changement. L'intérêt pour les Psaumes s'est réveillé chez les théologiens qui s'occupent de l'Ancien Testament et on leur consacre de nombreux travaux, quelques-uns fort importants et traçant des voies nouvelles. C'est fort heureux, car les problèmes que soulève l'étude des Psaumes sont multiples et ils sont loin d'être résolus. Le seront-ils jamais ? Nous n'osons pas le prétendre, mais il convient qu'ils soient discutés à nouveau et que pour arriver, si

(1) Etude lue à la séance d'ouverture des cours de la Faculté indépendante de théologie de Neuchâtel, le 12 octobre 1927.

possible, à une compréhension plus exacte de ces vieux cantiques, on ne suivre pas les chemins battus.

C'est spécialement à Hermann Gunkel qu'on doit ce retour d'intérêt en faveur des Psaumes. Il a exposé sa pensée dans une série de travaux, qu'il reprend et développe dans son monumental commentaire en cours de publication. Le second volume, le commentaire proprement dit, a seul paru (1925-1926); on attend avec impatience le premier, qui contiendra l'introduction, indispensable pour comprendre complètement le commentaire et saisir dans leur ensemble les vues de l'auteur. C'est un livre qui exercera certainement une influence profonde sur toute l'étude subséquente du Psautier hébreu.

Gunkel a déjà un disciple qui marche avec énergie dans les voies tracées par le maître, mais avec une énergie qui risque d'étonner le maître lui-même. Il s'agit de Sigmund Mowinckel (1), professeur à Christiania (actuellement Oslo), qui est encore relativement jeune, car il appelle quelque part un travail paru en 1910 une œuvre de jeunesse. Comme tous les disciples qui se respectent, Mowinckel ne se fait pas faute de contredire son maître, de l'accuser d'être resté à mi-chemin dans une œuvre qu'il avait si bien commencée, et d'expliquer tout autrement que lui bon nombre de psaumes, mais son propre point de vue ne se comprend bien que sur la base des conceptions de Gunkel. Il le reconnaît du reste lui-même sans hésitation, car il se sait assez original pour ne pas craindre l'accusation de n'être qu'un épigone.

Original, il l'est en effet. Il l'est, comme nous le verrons tout à l'heure, dans sa conception centrale ; il l'est aussi dans son interprétation des différents psaumes. C'est une grande imagination créatrice. Il ne se laisse pas arrêter par les hésitations que d'autres peuvent avoir en face de données qui ne semblent pas concordantes ; il a entrevu un édifice aux grandes lignes très simples, qui se dégage de la confusion actuelle des matériaux, et il le bâtit

(1) *Psalmstudien*. Six volumes, tous parus à Christiania.

I. *Awän und die individuellen Klagepsalmen*. 1921.  
 II. *Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*. 1922.  
 III. *Kultprophetie und prophetische Psalmen*. 1923.  
 IV. *Die technischen Termini in den Psalmenüberschriften*. 1923.  
 V. *Segen und Fluch in Israëls Kult und Psalmdichtung*. 1924.  
 VI. *Die Psalmdichter*. 1924.

en obligeant ces matériaux à prendre, coûte que coûte, la place qui leur revient dans l'ensemble. C'est dire que dans bien des cas son exégèse plonge dans un étonnement profond les hommes qui lisent l'Ancien Testament avec d'autres yeux que les siens. En fait la première impression est celle de « l'ébouriffement ». Les objections se présentent presque à chaque ligne, et, si on a pris son crayon pour les formuler, on le laisse bientôt tomber de désespoir, car on n'en finirait pas avec un ouvrage dont les six volumes ont ensemble plus de neuf cents grandes pages. Il faut prendre son parti de ne pas être d'accord et continuer la lecture. A mesure qu'on la continue, on admire l'ingéniosité de l'auteur, on s'intéresse à l'édifice qu'il construit pièce après pièce et, sans que la critique perde ses droits, on reconnaît que la pensée maîtresse mérite toute considération. Cela ne signifie pas que nous recommanderions à un étudiant de ne lire les Psaumes qu'avec les explications de Mowinckel ; il risquerait de s'habituer à une exégèse un peu fantaisiste et l'on sait que le *sic volo* est déjà trop naturel à tout exégète, jeune ou vieux ; mais il trouvera dans le théologien norvégien des idées neuves qui l'inciteront à étudier les Psaumes avec un nouvel intérêt.

Mowinckel caractérise lui-même sa manière de procéder quand, après avoir constaté que la loi ne nous donne pas tous les renseignements que nous voudrions avoir sur les liturgies des fêtes israélites, il s'écrie : « Mais quelle occasion pour un théologien scientifique de déployer les deux qualités sans lesquelles le Psautier risque de lui demeurer « tabou » : l'esprit de compréhension pour les mouvements profonds de l'âme religieuse et l'imagination créatrice » (V 130) (1). Nous estimons que les deux qualités sont nécessaires, mais dans l'emploi de la seconde il faut évidemment user de quelque prudence.

## I

La question que traite Mowinckel est celle de l'emploi des psaumes dans le culte israélite.

Personne n'a jamais nié cet emploi. Les psaumes eux-mêmes nous donnent des preuves multiples qu'ils ont été chantés dans le

(1) Nous renvoyons ainsi, sans autre indication, aux six volumes des *Psalmenstudien*.

culte. Avons-nous besoin de rappeler les indications qui figurent dans les titres, spécialement le « lam<sup>en</sup>asse<sup>sh</sup> » que l'on rencontre à la tête de cinquante-cinq psaumes et qui, comme qu'on le traduise, suppose l'exécution musicale (nous continuerons jusqu'à nouvel ordre à traduire par : « au maître-chantre »), puis le sela (LXX : διαψαλμα), accompagné une fois du mot higgâjon (musique, Ps. ix 17), dans l'intérieur des psaumes, etc. Certains psaumes ne peuvent être que des cantiques liturgiques (Ps. cxxxvi, cxlvi-cl) ; le grand Hallel (Ps. cxiii à cxviii) était chanté à la fête de Pâques. Cela, on l'a toujours su, on en a toujours tenu compte, et l'exécution musicale des psaumes, du moins de certains psaumes, n'a jamais soulevé le moindre doute.

Cependant, dans l'ancienne exégèse, on n'a pas cherché d'une façon conséquente à fixer la place des psaumes dans le culte. On admettait pour quelques-uns qu'ils avaient été chantés dans une cérémonie spéciale mentionnée par l'histoire, on relevait que plusieurs supposaient des chœurs qui s'entre-répondaient ; on mentionnait, d'après les indications de certains titres ou d'après les données de la tradition (Mischna), que tel d'entre eux était destiné au culte de l'un ou de l'autre jour de la semaine, mais on n'attachait qu'une importance secondaire à ces occasions liturgiques, et on ne pensait pas à expliquer les psaumes en partant de leur rôle dans le culte. On les envisageait essentiellement comme des compositions privées, qui, pour une raison ou pour une autre, avaient été admises dans la liste des cantiques de la communauté, et on cherchait à dégager avant tout leur portée religieuse et morale. En d'autres termes, on considérait les Psaumes plus comme un livre de piété que comme un recueil de cantiques. Cette manière de les considérer est aussi vieille que l'Eglise chrétienne, et même plus vieille encore. Déjà dans le judaïsme postérieur, les Psaumes, devenus « écriture sacrée », étaient lus et médités comme règle de foi et de vie, et si leur emploi dans le culte ajoutait à leur autorité, ce n'était plus cependant qu'un à côté ; leur importance était ailleurs. Aussi constatons-nous que dans la traduction des Septante, dont la date est du reste incertaine, les annotations musicales des titres semblent ne plus avoir été très bien comprises. Il faut dire que la traduction des Septante est née sur le terrain de la diaspora, mais les rapports avec Jérusalem étaient nombreux et on aurait pu se documenter, si on l'avait jugé nécessaire. C'est

la preuve que l'intérêt allait au contenu des psaumes et non pas à leur destination liturgique. Dans la synagogue le chant n'avait pas de place ou en tout cas peu de place ; on ne pouvait donc pas y continuer la tradition du temple et si les Psaumes y figuraient à l'occasion, ce n'était que comme « écriture sacrée ». C'est également comme « écriture sacrée » qu'ils sont cités dans le Nouveau Testament.

L'étude scientifique des Psaumes n'a donc fait que suivre l'impulsion donnée, et nous n'avons pas à nous étonner que les exégètes chrétiens jusqu'à ces derniers temps aient porté leur principal effort sur le contenu religieux et moral des Psaumes, et depuis le réveil des études historiques, sur l'histoire de la piété en Israël.

Il a fallu la découverte de cantiques analogues aux cantiques hébreux en Assyro-Babylonie et en Egypte, pour ramener l'attention sur l'emploi cultuel des Psaumes. Les psaumes babyloniens ou égyptiens sont en effet essentiellement des cantiques cultuels, chantés ou récités dans des occasions diverses, nationales ou privées. Comme ils offrent, *mutatis mutandis*, de grandes ressemblances avec les Psaumes de l'Ancien Testament, la pensée devait nécessairement naître de reprendre l'étude de ceux-ci au même point de vue et de chercher plus exactement qu'on ne l'a fait jusqu'ici la place des Psaumes dans le culte d'Israël.

C'est un des côtés essentiels de l'œuvre de Gunkel dont nous avons parlé tout à l'heure. Il part de l'observation juste que la première poésie religieuse a une origine cultuelle. Dans les temps primitifs religion et culte allaient nécessairement ensemble. La religion n'existe en quelque sorte que dans le culte et par le culte. Mais, à ce moment-là, l'individu n'avait par lui-même aucune valeur propre. Il ne comptait que comme membre de la tribu, du clan, de la famille. Le culte était donc à l'origine l'afaire du groupe social auquel appartenait l'individu. On ne le célébrait du reste que rarement, dans des jours de grande fête qui revenaient à intervalles plus ou moins réguliers, ou lorsque les circonstances, soit une occasion de se réjouir soit une occasion de se lamenter, le réclamaient.

Les premiers cantiques ont été composés pour ces occasions spéciales de la vie de la « communauté ». Gunkel distingue deux grandes classes : les hymnes ou cantiques de louange qui étaient chantés pour célébrer le dieu qui avait accordé de nombreux biens

ou une grande délivrance, les cantiques de lamentation qui exposaient les plaintes et les prières de la « communauté», quand la situation était malheureuse. Chacune de ces deux grandes classes était soumise à des règles plus ou moins fixes pour la forme et pour le fond.

Quand plus tard les individus se distinguèrent du groupe social et se présentèrent pour eux-mêmes devant la divinité, il se forma deux autres grands groupes de cantiques, les psaumes individuels de reconnaissance et les psaumes individuels de lamentation. Mais ceux-ci furent composés sur le modèle des psaumes de communauté, et on reconnaît à cette ressemblance leur origine cultuelle.

Nous notons en passant que, dans les quatre grands groupes qu'il statue, Gunkel admet d'assez nombreuses subdivisions. On pourra mieux se rendre compte du détail quand aura paru l'introduction à son commentaire.

Appliquant son schème principal aux cantiques d'Israël contenus dans l'Ancien Testament et spécialement au livre des Psaumes, Gunkel n'a pas de peine à y signaler de nombreux psaumes de louange de la communauté, soit purs soit mêlés à d'autres expressions du sentiment religieux; les psaumes nationaux de lamentation sont également assez nombreux et assez caractéristiques. Les psaumes individuels de reconnaissance, composés en vue du culte, le sont déjà moins et, à côté d'eux, se trouvent d'autres cantiques de reconnaissance purement spirituels, c'est-à-dire sans aucune attache liturgique. Les psaumes individuels de lamentation ont certainement commencé, eux aussi, par être des cantiques cultuels, composés par des malades ou pour des malades qui venaient demander à l'autel la délivrance de leurs maux. Mais, chose curieuse, aucun psaume de cette nature n'a été conservé dans l'Ancien Testament. Tous les cantiques individuels de lamentation, qui figurent dans le Psautier, sont des cantiques spirituels, composés sans rapport avec le culte par des Israélites pieux donnant essor à leurs sentiments dans les souffrances qu'ils avaient à supporter. La souffrance est quelquefois la maladie, le plus souvent les attaques et les moqueries d'ennemis puissants qui oppriment les fidèles serviteurs de Yahveh; ceux-ci sont les humbles, les pauvres; leurs adversaires sont les riches, les forts, les orgueilleux qui n'ont point de véritable piété. De là cette équa-

lence curieuse de termes : humble et malheureux = pieux ; riche et puissant = méchant.

Plus tard les cantiques spirituels de lamentation, expression d'un état social et religieux anormal, ont pourtant trouvé accès dans les collections officielles de psaumes liturgiques, mais ce n'était pas leur première destination, et nous ajoutons : quand ils étaient chantés dans le temple, ils étaient sans doute implicitement adaptés aux besoins de la communauté, comme les « Psaumes de David » aux besoins du peuple chrétien dans les Eglises de la Réforme.

On le voit : Gunkel, tout en admettant l'origine cultuelle des psaumes et en déclarant qu'il faut partir de là pour les bien comprendre, fait de très nombreuses réserves quand il s'agit des cantiques du Psautier et affirme que la plupart d'entre eux étaient des compositions purement privées qui n'avaient d'autre but que d'exprimer les sentiments de l'auteur dans les circonstances heureuses ou malheureuses où il se trouvait.

C'est ici qu'intervient Mowinckel. Il estime que Gunkel est infidèle à ses prémisses et qu'il faut poursuivre jusqu'au bout l'explication cultuelle des Psaumes.

Il a pour cela deux grandes raisons : 1<sup>o</sup> Le Livre des Psaumes était d'après la tradition le recueil officiel de cantiques de la communauté du second temple. 2<sup>o</sup> L'ancienne religion d'Israël était une religion cultuelle.

Les deux raisons ne sont pas absolument déterminantes.

Sur le premier point nous faisons observer qu'il n'est nulle part dit, ni dans la littérature juive ni dans la littérature chrétienne des premiers siècles, que le Psautier, tel que nous l'avons, est le recueil officiel des cantiques en usage dans le temple de Jérusalem. L'affirmer, c'est tirer les lignes plus loin que la tradition. Et il y a de sérieuses objections contre cette manière de voir. Notre Psautier est une partie du canon des Kethoubim, c'est-à-dire des livres qui, sans avoir la même autorité que la loi et les prophètes, étaient envisagés comme des écrits sacrés devant servir à l'instruction de la communauté. Donc le Psautier ne nous a pas été transmis comme recueil de cantiques, mais comme livre d'enseignement religieux et moral. Ses derniers rédacteurs ont parfaitement pu

ajouter aux cantiques du temple d'autres cantiques qui avaient à leurs yeux la même valeur didactique. L'étude du Psautier prouve qu'il a passé par toute une série de rédactions successives avant de devenir ce qu'il est, et il n'est pas possible de les mettre toutes au compte des chantres qui avaient la direction de la partie musicale du culte à Jérusalem. La présence de certains psaumes s'y oppose. Mowinckel lui-même admet que les psaumes I, cxii et peut-être cxxvii n'ont jamais été chantés dans le temple. Sans parler d'autres, il aurait pu ajouter à ceux-là le Ps. cxix, qui n'est pas un cantique, mais un catéchisme rythmé, destiné sans doute à être appris par cœur par les jeunes Israélites. Une fois qu'on a admis des exceptions, la porte est ouverte pour en statuer un plus grand nombre. Quell (1), qui fait une large part au côté liturgique des psaumes, en indique treize comme n'ayant point de lien avec le culte.

Sur le deuxième point, des réserves s'imposent également. Mowinckel sans doute ne veut pas jeter la moindre défaveur sur l'ancienne religion d'Israël en l'appelant religion cultuelle, comme c'est le cas dans l'école wellhausenienne qui oppose la religion populaire cultuelle à la religion morale supérieure que prêchaient les grands prophètes anté-exiliques. Une religion cultuelle n'est pas nécessairement une religion de cérémonies extérieures auxquelles manquent les impulsions d'une vraie piété ; elle peut dans toutes ses manifestations être inspirée par les sentiments les plus profonds de l'âme religieuse et créer entre les fidèles et la divinité des liens qui ne sont pas moins forts que ceux d'une religion dite spirituelle. Il n'y a du reste pas de véritable religion possible sans le culte, et le culte même le plus spiritualisé aura toujours quelque chose d'extérieur. Théoriquement nous sommes d'accord, mais dès que l'on se place sur le terrain de la réalité, c'est-à-dire dans le cas particulier sur le terrain de l'histoire religieuse d'Israël, nous ne pouvons pas ne pas y constater deux courants opposés : l'un, le courant populaire, proprement cultuel, qui a subi l'influence du « cananéisme » ambiant, l'autre, le courant purement yahviste, qui remonte jusqu'aux origines de la religion et qui a abouti à la prédication des grands prophètes ; or ce dernier courant, sans être par lui-même et sans avoir toujours été dans la

(1) *Das kultische Problem der Psalmen*, 1926.

réalité anti-cultuel, mettait l'accent sur la piété du cœur et l'obéissance morale. Il n'est pas exact de placer même *mutatis mutandis* la religion d'Israël sur le même pied que les religions voisines, et de l'appeler, sans correctif, religion cultuelle à l'instar de celles-ci. Mowinckel se tire d'affaire en affirmant que les grands prophètes n'ont jamais été de leur temps que des isolés et qu'ils n'ont exercé aucune action profonde sur la religion nationale avant l'exil. Il ne nous est pas possible d'entrer ici dans une discussion détaillée ; nous nous bornons à opposer à l'affirmation de Mowinckel le triomphe partiel du prophétisme dans l'apparition du Deutéronome et la réforme de Josias.

Mowinckel ne nie pas du reste qu'avec le Deutéronome il ne se soit produit un tournant dans l'histoire de la religion d'Israël, mais il n'en tire pas les conséquences qui s'imposent pour l'histoire antérieure, et il envisage que les expériences de l'exil, alors que les Israélites étaient sans culte officiel, ont servi au triomphe de la tendance deutéronomique, point de départ de tout le développement post-exilique, plus que l'influence des prophètes. La religion post-exilique n'était plus essentiellement cultuelle. Elle était nomiste, c'est-à-dire qu'elle plaçait le vrai service de Yahveh dans l'observation fidèle de la loi, aussi bien du reste dans l'observation de la loi cultuelle que dans celle des multiples commandements qui réglaient la vie religieuse et morale de l'individu. On continuait à offrir des sacrifices publics ou privés, à célébrer les grandes fêtes annuelles ; on le faisait même peut-être avec plus de scrupulosité que dans l'époque anté-exilique, mais on le faisait parce que c'était commandé, parce qu'il fallait observer fidèlement toutes les prescriptions de Yahveh pour lui être agréable, mais non plus parce que le culte avait en lui-même, dans ses rites et ses sacrifices, une valeur propre, et que les offrandes servaient matériellement à bien disposer la divinité en faveur de ses adorateurs.

Aussi il faut remarquer que Mowinckel ne parle pas de la religion d'Israël en général, quand il l'appelle cultuelle ; il parle uniquement de l'ancienne religion, c'est-à-dire de la religion anté-exilique. La conséquence est que, si les Psaumes sont en rapport avec le culte, s'ils sont nés des besoins du culte, dans le temps où il avait toute sa signification première, ils doivent appartenir dans leur grande majorité à l'époque anté-exilique. Le Psautier du second temple est l'héritier direct du ou des psautiers des temps anté-

rieurs. Il contient sans doute aussi des cantiques composés après l'exil, mais ceux-ci ne sont guère que des imitations de cantiques plus anciens.

C'est là un renversement complet des idées qui ont prévalu depuis Wellhausen et qu'on peut résumer ainsi : le Psautier étant né dans la communauté du second temple, il y a présomption que les cantiques qu'il contient sont tous ou presque tous post-exiliques. Mowinckel ne se laisse pas arrêter par cette contradiction avec les opinions reçues et traite quelquefois d'une façon un peu vive ceux qui les défendent. On verra qu'il est souvent très difficile d'être d'accord avec lui, mais nous nous plaisons à noter ce va et vient des opinions critiques, qui montre une fois de plus qu'une question n'est jamais tranchée définitivement et qu'il est bon de conserver sa liberté de jugement, même en face d'un *consensus* devenu presque général.

Nous n'insistons pas davantage sur les réserves que nous suggèrent les deux affirmations fondamentales de Mowinckel. Il en tire lui-même la conclusion que « si les psaumes se laissent expliquer d'une manière satisfaisante comme cantiques cultuels, c'est-à-dire comme cantiques non seulement employés dans le culte, mais composés pour le culte, il n'y a pas lieu de faire intervenir une autre explication, encore moins de donner à celle-ci la préférence » (1). (VI 27)

Nous avons maintenant à examiner comment il arrive, dans le détail, à établir le bien-fondé de son principe d'interprétation.

## II

Empoignant le taureau par les cornes, il s'attaque dans le premier fascicule des *Psalmenstudien*, aux psaumes individuels de lamentation (*individuelle Klagelieder*) (2). Ce sont ces psaumes dans

(1) Voir l'article de M. Paul Humbert sur le premier fascicule de Mowinckel dans cette Revue, 1923, p. 73-80. Nous sommes pleinement d'accord avec les observations et les critiques de notre collègue.

(2) Mowinckel compte dans ce groupe les psaumes III, IV, V, VI, VII, IX-X, XI, peut-être XII, XIII, XVI, XVII, XXII, XXV, XXVI, XXVII, XXVIII, XXXI, XXXV, XXXVIII, XXXIX, XL b, XLI, XLII-XLIII, LI, LII, LIV, LV, LVI, LVII, LVIII, LIX, LXI, LXII, LXIII, LXIV, LXIX, LXX, LXXI, LXXXVI, LXXXVIII, CII 1-12 et 24-28, CIX, CXIX (dont le principal but n'est pas la célébration de

lesquels la plupart des exégètes, pour ne pas dire presque tous (sauf ceux qui estiment que le *je* des psaumes est un *je* collectif s'appliquant à la communauté), voient des compositions privées, composées à l'origine sans attache avec le culte. Nous les avons brièvement caractérisées plus haut, d'après Gunkel. Nous n'en-trons pas dans plus de détails, pour le moment. Aux psaumes individuels de lamentation s'ajoutent naturellement les psaumes individuels de reconnaissance (psaumes de sacrifices de reconnaissance, dit Mowinckel), qui rappellent souvent les maux dont le psalmiste a été délivré, comme les psaumes de lamentation contiennent souvent par avance une action de grâces pour la délivrance qui est demandée (1). Les deux catégories vont ensemble.

C'est dans ces psaumes individuels, spécialement dans les psaumes de lamentation, que nous voyons apparaître la mention fréquente des «ennemis» dont le psalmiste se plaint et dont il implore de Yahveh le châtiment et la ruine. Ils sont assez souvent pour le simple lecteur chrétien, qui voudrait pouvoir s'associer de plein cœur aux sentiments et aux prières des hommes pieux de l'ancienne alliance, une pierre d'achoppement. Ils sont en contradiction trop directe avec le commandement de Jésus : Aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent ; et volontiers on désirerait que les psalmistes, dont la profonde piété nous est sur d'autres points en exemple, eussent moins d'ennemis contre lesquels ils prient. Mowinckel trouve étrange cette abondance d'ennemis. Il lui paraît contre nature que tout Israélite pieux, malade ou malheureux, ait été entouré de tant d'adversaires personnels, et cela au milieu de son peuple, dans lequel les différences de parti n'étaient que des différences de degré dans le plus ou moins grand attachement à la loi. Si vraiment il fallait admettre que les psalmistes pensent à des adversaires politiques

la loi, mais affirmation de confiance et de justice), cxx (dans sa signification primitive), cxxx (id.), cxxxI (id.), cxxxix, cxL, cxLI, cxLII, cxLIII, peut-être aussi Ps. xix b, en tout cinquante-deux cantiques. Voir VI 28.

(1) Dans ce groupe Mowinckel compte Ps. xvIII (cantique de reconnaissance d'un roi et, à ce titre, est pour le sens un cantique national), xxIII, xxx, xxxII, xxxIV, xxxVII, xl a, xlIX, lxVI b, lxxIII, xcII, cIII, cxVI, cxxxVIII, peut-être aussi Ps. cxLV et cxLVI fortement influencés par le style des hymnes de la communauté, en tout seize cantiques du Psautier, auxquels Mowinckel ajoute I Sam. II 1-10 (d'un roi), Esaïe xxxVIII 10-20, Jonas II 3-10. Voir VI 28-29.

et religieux, on ne pourrait pas faire autrement que les accuser de formidables exagérations et les supposer victimes de la folie de la persécution (I 96). Puis les ennemis dont ils se plaignent sont décrits à peu près partout de la même façon. On attendrait, s'il s'agissait de l'opposition de partis dans la communauté juive, que dans chaque cas particulier ces ennemis fussent décrits de façon plus vivante, plus personnelle, conformément aux multiples circonstances de la réalité.

Mowinckel conteste donc l'exactitude de l'opinion courante qui, partant de ce que nous savons du temps des Macchabées, admet dans le sein de la communauté juive l'existence de deux partis opposés au point de vue social et au point de vue religieux : d'un côté les riches, les puissants, la classe dominante, plus « mondaine » que religieuse, de l'autre les petits, les faibles parmi lesquels se recrutent les fidèles serviteurs de Yahveh. Sans doute Mowinckel ne nie pas l'existence de partis religieux différents, spécialement dans la communauté post-exilique, mais ce qu'il conteste, c'est que l'opposition religieuse fût en même temps celle de couches sociales différentes. Ce n'était pas le cas au temps de Néhémie où les deux partis étaient constitués d'un côté par les fils de la captivité qui recevaient sans cesse de nouveaux renforts venant de Babylone, de l'autre par l'aristocratie du temple et le gros des gens restés dans le pays auxquels la sévérité du gouverneur était absolument incompréhensible. Ce n'était pas le cas non plus au temps des Macchabées, car rien ne prouve que les Juifs attachés à leur religion, qui firent front contre les tendances nouvelles du parti hellénistique, sortissent de couches sociales inférieures ; ce n'était pas davantage le cas plus tard, car les Pharisiens du Nouveau Testament étaient surtout des hommes riches et considérés, et s'ils ont été persécutés au temps des rois hasmonéens, c'est à cause de leur étroitesse et de leur opiniâtre opposition dans le domaine politique. Avant l'exil, les prophètes sans doute condamnent souvent les riches et les chefs du peuple pour leurs exactions et leurs désirs de justice, mais ils ne disent pas que les petits et les pauvres furent religieusement meilleurs qu'eux (VI 15-16).

Il faut donc expliquer autrement les expressions des psaumes qui parlent de justes persécutés et malheureux et de méchants

orgueilleux et violents qui ne se lassent pas de faire du mal aux « pauvres gens ».

Les justes ne sont pas des fidèles particulièrement pieux, des êtres qui se distinguent par une religiosité supérieure de la grande masse des tièdes et des indifférents ; ce sont des Israélites normaux, qui ont le sentiment de n'avoir manqué à leurs devoirs ni envers Dieu ni envers le prochain et qui estiment en conséquence avoir droit aux multiples bénédictions que Dieu accorde à son peuple ; avant tout santé et biens matériels abondants. La *Sedeq*, la justice, est la santé de l'âme, qui se manifeste dans une bonne conduite et a pour résultat le bonheur extérieur : elle permet à l'homme d'affirmer ses droits et d'avoir part à l'alliance divine (III 58). Elle n'appartient pas seulement à quelques-uns ; elle appartient à tous ceux qui se sentent à leur place au milieu de leur peuple.

Si dans les psaumes de lamentation les justes sont appelés les humbles, les pauvres, les misérables en opposition à leurs adversaires, cela ne signifie pas qu'ils le sont en vertu de leur condition sociale, mais, exceptions réservées, ils le sont en vertu du malheur qui les frappe.

Une des particularités de l'Israélite est en effet la tendance à se faire le plus petit et le plus misérable possible quand il veut obtenir une grâce quelconque, et cela tout d'abord quand il s'adresse à Dieu. Devant Dieu il est nécessairement un humble, un pauvre, un malheureux, en premier lieu sans doute parce qu'il a le sentiment de la grandeur de Yahveh, mais aussi parce qu'il espère que la profondeur de sa misère éveillera d'autant plus sûrement la miséricorde de celui qu'il implore. Il est résulté de là que se faire humble, se présenter comme petit et indigent ont été considérés comme des vertus dans la religion israélite, et qu'à un moment donné les termes *d'anijjim* (misérables), *d'anawim* (humbles), *d'ebionim* (pauvres) et autres analogues, sont devenus synonymes de *hasidim* (pieux) (III 55).

Mais, dans les psaumes, ces termes ne s'appliquent pas à un parti spécial dans l'ensemble de la communauté juive et ne désignent qu'ici et là les gens matériellement pauvres. Ou bien ils s'appliquent à tous les fidèles comme pauvres devant Dieu, ou bien ils décrivent, en des termes stéréotypés, la situation malheureuse, soit des malades et des opprimés qui ont composé ou répétent les

psaumes de lamentation, soit d'une manière générale de tous ceux qui ont besoin de secours (VI 59-60, et très spécialement I 113 et suiv.).

Mowinckel revient à plusieurs reprises sur ces *anijjim*, etc., qui sont en même temps des *hasidim*, des *saddiqim*, comme pour enfoncer le clou plus profondément dans la tête de ses lecteurs, et comme s'il sentait lui-même le besoin de formuler plus nettement sa pensée. Il y a en effet un certain flottement dans le sens qu'il donne aux termes hébreux qui entrent en ligne de compte. Ainsi le terme d'*ani* signifie tantôt humble (*demütig*), tantôt humilié, abaisse, écrasé par d'autres (*gedemütigt*) et Mowinckel emploie successivement ou en même temps les deux sens pour établir sa thèse. Il dira que cette signification flottante est inhérente au mot lui-même et qu'on la retrouve chez les auteurs bibliques, mais nous constatons qu'elle ne contribue pas à la clarté et à la fixité de la démonstration.

Pour bien comprendre qui sont les malheureux qui se plaignent dans les psaumes, il faut savoir qui sont, dans la pensée de Mowinckel, les ennemis dont ils parlent si souvent. Ce sont les « *pō<sup>a</sup>lē-āven* », qu'ils soient expressément ainsi nommés ou qu'ils soient désignés par d'autres termes (puissants, orgueilleux, violents) ou simplement caractérisés par leurs œuvres. Le mot *āven* a en hébreu, comme plusieurs autres, une signification flottante. On le traduit par fausseté, péché, crime, malheur. Dans l'expression « *pō<sup>a</sup>lē-āven* » on le prend généralement dans le sens de péché, crime et on traduit : ceux qui commettent iniquité (Segond), ouvriers d'iniquité (Bible annotée), artisan d'iniquité (Crampon), en allemand *Uebeltäter*. Mowinckel rapproche *āven* de *ōn* (*aun*) qui signifie puissance, force, et pense que *āven* désigne la force magique dont sont pourvus certains hommes et dont ils se servent pour nuire à leur prochain. Les « *pō<sup>a</sup>lē-āven* » sont donc les magiciens, les « sorciers », les jeteurs de sorts, qui ont joué un si grand rôle dans l'imagination des peuples anciens et modernes jusqu'à une époque qui n'est pas très éloignée de nous. Nous notons en passant que chez nous on croyait surtout aux sorcières. Les magiciens devaient jouer aussi un grand rôle en Israël, pense Mowinckel.

Il serait trop long de montrer comment il arrive à décrire que les « *pō<sup>a</sup>lē-āven* » sont des magiciens. Cela ne va pas sans quelques violences faites aux passages en cause de l'Ancien Testament (voir

l'article cité de M. Paul Humbert) et sans d'ingénieuses combinaisons qui étonnent le lecteur plus qu'elles ne le persuadent. Il va sans dire que la comparaison avec les idées en cours à Babylone et en Egypte fournit de précieux arguments au théologien norvégien ; elle est moins probante pour ceux qui admettent le caractère particulier de la religion d'Israël.

Malgré les objections qu'on lui a déjà faites et qu'on lui fera encore, Mowinkel tient à sa « découverte » des magiciens. Elle est la clef de son explication de tous (ou presque tous) les psaumes individuels de lamentation.

Les magiciens sont, dans la pensée des peuples primitifs (et Israël avait conservé la pensée primitive comme tous les peuples anciens), les vrais auteurs des diverses maladies dont souffrent les pauvres humains. Or les psaumes de lamentation, dit Mowinkel, sont des cantiques exprimant les plaintes et les prières de malades qui demandent à Dieu la guérison et le retour des biens dont ils sont privés. La maladie n'est pas mentionnée dans tous les psaumes, mais elle est toujours sous-entendue. Là où elle est expressément décrite et où le psalmiste demande en même temps la délivrance de ses ennemis (comme dans les Ps. vi, xiii, xxii), il est évident que la maladie et les ennemis vont ensemble ; les ennemis ne peuvent être que les magiciens ou les démons (Ps. xxii) qui ont employé contre le malade leur force malfaisante. Là où la maladie n'est pas mentionnée, mais où le psalmiste attribue à des ennemis sa situation misérable (comme dans les Ps. xvii, xxvi, etc.), il résulte de l'analogie avec les précédents que, s'il désire l'anéantissement de ses ennemis, c'est pour retrouver la santé et le bonheur qui lui font maintenant défaut. Ici aussi les ennemis sont les magiciens. Quand la maladie est attribuée directement à Dieu, qui a frappé le psalmiste à cause de ses péchés, et que cependant les ennemis sont mentionnés dans le psaume, il y a là combinaison de deux pensées : la première, éminemment religieuse, que Dieu est le suprême auteur de tout ce qui arrive aux hommes, la seconde, que les ennemis sont les auteurs effectifs de la maladie, Dieu ayant laissé le coupable en leur pouvoir pour le punir de sa ou de ses fautes (voir Ps. xxxviii). Quand il semble que les ennemis se bornent à se moquer de celui qui est frappé pour ses péchés (voir Ps. xli), il faut admettre que les méchants magiciens non seulement font leurs mauvais coups dans l'ombre, mais ajoutent à

leurs maléfices le plaisir de tourner leur victime publiquement en dérision. Et ainsi de suite. Rien, dit toujours Mowinckel, ne contredit l'affirmation que les psaumes de lamentation ont pour cause la maladie et pour objectif la délivrance des attaques perfides des porteurs de *mana* malfaisant.

Mais ceci n'explique pas encore que les psaumes individuels de lamentation aient été composés en vue du culte. Il faut faire un pas de plus. Dans les conceptions antiques toute maladie, quelle qu'en fût la cause seconde, était la punition d'un péché, que le péché fût ou non connu de celui qui était frappé. Un malheureux était toujours un coupable qui devait apaiser la divinité irritée ; on pourrait dire aussi un impur, inapte à jouir des mêmes biens que les autres hommes et qui devait en conséquence être purifié de sa souillure pour rentrer dans l'ordre normal. Il est vrai que dans plusieurs psaumes les psalmistes se présentent comme des innocents qui souffrent injustement (Ps. xvii, xxvi, etc.), mais il faut entendre qu'ils sont innocents en comparaison avec d'autres hommes ; il y a pourtant un péché qui, pour les autres (voir Job) et pour eux-mêmes (Ps. xix 13, xc 8), explique leur situation misérable. Conséquence : ils doivent subir les rites de purification et présenter à l'autel un sacrifice pour le péché. C'est ici que les psaumes de lamentation ont leur place ; ils étaient une partie de la cérémonie à laquelle on avait recours pour retrouver la santé et mettre fin aux attaques des magiciens.

Mais ils n'étaient pas composés par les malades eux-mêmes, bien souvent incapables de cela ; c'étaient, pour la plupart du moins, des formulaires liturgiques, composés par les prêtres ou les chantres du sanctuaire et chantés ou récités par les fidèles dans le courant de la cérémonie. Leur caractère de formulaires explique ce qu'ils ont de stéréotypé spécialement dans la description des ennemis, et si l'on s'étonne que quelques-uns aient une haute valeur religieuse et poétique, avec un accent personnel très vivant, Mowinckel répond que les chantres du sanctuaire étaient des hommes pieux et qu'ils pouvaient exprimer mieux que le commun peuple les sentiments et les aspirations d'une âme israélite devant son Dieu.

Les psaumes individuels de reconnaissance étaient également chantés ou récités dans le culte, cette fois-ci à l'occasion d'un sacrifice d'actions de grâces, qui était le plus souvent l'accomplis-

sement d'une promesse faite par le psalmiste au temps de sa misère. Mais, à la différence des psaumes de lamentation, Mowinkel admet que les psaumes de reconnaissance étaient généralement composés par les laïques eux-mêmes, qui les remettaient ensuite au sanctuaire comme témoignage durable de leur gratitude (VI 65).

Après avoir exposé dans ses grandes lignes la théorie de Mowinkel sur les psaumes individuels et leur rapport étroit avec le culte, nous aimerions pouvoir montrer comment il applique sa théorie dans certains cas particuliers, par exemple : Ps. xxii, où les ennemis sont des démons plutôt que des magiciens, ce qui du reste ne change pas la portée de l'ensemble, car ce sont des êtres de même acabit (voir I 73-75, IV 26-28) ; Ps. xxxii, psaume de reconnaissance d'un malade guéri qui *avait conclu* de sa maladie qu'il avait commis un péché quelconque, avait donc, après s'être longtemps réjubilé contre cette conclusion, eu recours aux rites et aux sacrifices exigés en pareil cas, et, maintenant guéri, exprime sa joie de n'être plus sous le coup de la colère de Dieu (V 126-129) ; Ps. xlII-xliII, psaume d'un malade et non pas d'un exilé, c'est la maladie qui le retient loin de Yahveh (I 43) ; mais nous n'en finirions pas, car l'interprétation de Mowinkel est souvent si loin de l'interprétation ordinaire que, pour ne pas trop la trahir, il faut la suivre dans ses détails, et cela supposerait des pages et des pages, sans parler des objections nombreuses que l'on ne pourrait pas passer sous silence.

Nous renonçons donc à cette exposition et à cette critique de détail et nous ne nous arrêterons plus dans ce chapitre que sur deux points, qui ont du reste une portée générale.

L'interprétation cultuelle de *tous* les psaumes (y compris les psaumes de lamentation) se heurte aux déclarations que nous trouvons dans un certain nombre de passages sur la non-valeur des sacrifices devant Dieu. Les plus frappantes sont celles de Ps. I, xl 7, li 18-19, mais elles sont appuyées par d'autres plus nombreuses qui donnent « au sacrifice des lèvres », comme dit Osée xiv 2, aux prières et aux louanges, la première place dans les manifestations de la piété. Voir Ps. xxii 23-26, xxviii 7, xxxv 18, lvii 8-11, etc., passages dont le sens est précisé par lxix 31-32 : « Je célébrerai le nom de Dieu par des cantiques, je l'exalterai par des louanges. Cela est agréable à Yahveh plus qu'un taureau, avec des cornes et des sabots ».

Mowinckel ne peut évidemment pas faire abstraction de ces passages et laisser de côté la tendance spiritualisante, dans l'expression de la piété, dont ils témoignent. Mais il s'efforce de leur enlever toute pointe directement anti-cultuelle. Il relève tout d'abord avec assez de raison que la promesse de chanter un cantique à Yahveh ne suppose pas nécessairement l'absence d'une cérémonie cultuelle ; le cantique peut être simplement, dans la pensée du psalmiste, la partie la plus importante d'un culte d'actions de grâces. C'est en effet souvent au milieu de l'assemblée que le fidèle promet de louer Yahveh (voir Ps. xxii 23). Puis Mowinckel concède qu'il y a dans nombre de psaumes une préférence pour la partie la plus spirituelle du culte, mais il l'explique par l'opposition, dans le personnel du temple, entre les prêtres et les chantres. Les chantres, qui sont les auteurs de la plupart des psaumes, étaient naturellement disposés à mettre au premier rang des cérémonies du culte les cantiques qu'ils avaient composés et dont ils dirigeaient l'exécution. En cela ils étaient du reste d'accord avec leur tendance plus spirituelle qui s'était fait jour dans la religion d'Israël depuis le temps des prophètes.

L'explication n'est pas contraignante. Elle l'est encore moins quand Mowinckel s'attaque aux passages décisifs que nous avons cités tout à l'heure. A force d'ingéniosité, il arrive à faire dire à ces passages que, sans doute, les sacrifices ont moins de valeur devant Dieu que des actes d'obéissance ou les sentiments du cœur, mais qu'ils continuent à faire partie des obligations de l'Israélite, quand le malheur des temps (l'exil) ne les rend pas impossibles. A ce point de vue l'explication du psaume LI est typique. Je regrette de ne pouvoir la donner en détail. Ce psaume a été composé pendant l'exil, donc le psalmiste ne pouvait offrir tous les sacrifices que prescrivaient la loi ; il y avait cependant alors encore des rudiments de culte sur l'emplacement du temple de Jérusalem, donc le Ps. LI peut être un cantique cultuel. L'explication du psaume L n'est pas moins curieuse. Elle se résume dans cette parole de Jésus : Il fallait faire cela (les œuvres d'obéissance morale) sans négliger ceci (les sacrifices) (voir VI 51-58).

Nous estimons que Mowinckel ne s'est pas vraiment débarrassé de l'argument que fournissent les passages en question contre sa thèse de l'origine cultuelle de tous les psaumes.

Une autre objection qu'il n'a pas vraiment résolue est l'absence,

dans la loi des sacrifices, de tous les rites successifs (y compris le chant ou la récitation des psaumes) qu'il postule, lorsque l'Israélite présentait un sacrifice pour le péché ou un sacrifice d'actions de grâces. Ici aussi il fait intervenir l'opposition des prêtres et des chantres. Les prêtres sont les auteurs du Code sacerdotal ; ils n'ont dit à propos des cérémonies du culte que ce qui les concernait : ils n'ont parlé que des sacrifices. Les chantres sont les auteurs des psaumes ; à leur tour ils n'insistent que sur la partie du culte dans laquelle ils jouent un rôle. Mais il faut tenir compte des deux sources de renseignements, comme le montrent les psaumes eux-mêmes dont on peut tirer, au moyen de conjectures très vraisemblables, de précieuses indications sur les détails du culte omis par les prêtres.

L'argument est spécieux et se laisse entendre... comme hypothèse. Il y a cependant un gros *mais*. Mowinckel admet que les psaumes de lamentation sont des psaumes de malades qui venaient chercher à l'autel, en offrant un sacrifice pour le péché, la guérison de leurs maux. Or la loi, qui indique les occasions dans lesquelles doit être offert le sacrifice pour le péché (Lév. v 1-6) (1), ne laisse pas entendre par le moindre mot que les coupables sont des malades et que l'expiation leur vaudra la guérison. C'eût été pourtant naturel si les sacrifices pour le péché étaient essentiellement des sacrifices de malades désirant être guéris. On dira que les péchés en question étaient la cause première de la maladie, mais alors pourquoi ceux-là spécialement et pas d'autres ? La liste devait être plus variée et plus longue. On ne la trouve nulle part dans l'Ancien Testament, et cela pour la bonne raison que jamais il n'est dit que les malades parce qu'ils sont des coupables doivent chercher la guérison dans un acte cultuel. Les cérémonies de purification, avec sacrifices appropriés, sont prévues seulement pour quatre cas spéciaux (2), et elles ne sont pas prescrites pour rendre la santé au malade, mais pour le purifier de la souillure lévitique conséquence de sa maladie. Le fait même qu'elles sont prévues

(1) La loi ne prévoit que quatre cas : témoin assermenté qui n'a pas dit tout ce qu'il savait, attouchement d'une chose impure, attouchement d'une souillure humaine, serment téméraire.

(2) Lév. xv 2-15 : homme qui a une gonorrhée ; Lév. xv 25-30 : femme qui a des pertes de sang en dehors de ses époques ; Lév. xii 1-8 : femme qui a accouché ; Lév. xiv : lépreux qui est guéri.

pour des cas spéciaux et seulement pour ceux-ci indique, du reste, que la loi n'en prévoyait pas pour les maladies en général. On recourait pour guérir les malades à d'autres moyens (voir Esaïe xxxviii 21-22). Au temps du Nouveau Testament, les malades que l'on envisageait comme victimes de puissances occultes étaient exorcisés.

L'origine cultuelle des psaumes de lamentation, comme moyens de guérison, se heurte au silence de la loi et de l'histoire. Elle n'a de véritable appui que dans les coutumes existant à Babylone et en Egypte. Mais pour que l'appui fût suffisant, il faudrait que l'Ancien Testament fournît, ailleurs que dans les psaumes qui sont justement l'objet de la discussion, des attaches suffisantes. Cela ne nous semble pas être le cas. Il y a lieu de reprendre sur d'autres bases le rapport des psaumes individuels avec le culte. Le mérite de Mowinckel est d'avoir soulevé à nouveau le problème et de l'avoir imposé à l'attention des exégètes, s'il ne l'a pas résolu d'une manière vraiment convaincante.

### III

Les psaumes de communauté (lamentations, hymnes et actions de grâces) supposent naturellement une assemblée de culte, le mot culte étant pris dans un sens très large et s'appliquant à toute cérémonie dans laquelle la communauté ou une partie de la communauté est réunie pour implorer le secours de Dieu ou lui témoigner sa reconnaissance.

L'origine cultuelle de ces psaumes s'impose. Mais la difficulté est de préciser quels sont dans le Psautier les psaumes de communauté. Pour un bon nombre, sans doute, il ne peut pas y avoir d'hésitation. Pour d'autres les opinions diffèrent. En soi il est parfaitement admissible qu'un psalmiste puisse dire *nous*, tout en composant un cantique privé. Il dit *nous*, parce qu'il sait que sa peine, sa prière, sa reconnaissance, sont celles de son entourage. En revanche le *je* d'autres psaumes peut être, comme dit Mowinckel, *das grosse Ich* de la communauté à laquelle Dieu s'adresse souvent en disant : *tu*. Puis il y a des cantiques, comme le psaume 1, où il n'y a ni *nous*, ni *je*, et où le poète fait abstraction de lui-même et des autres pour donner à sa pensée quelque chose de plus absolu.

Mais Mowinckel n'hésite pas. Il envisage comme psaumes de communauté tous ceux qu'il n'a pas admis dans la catégorie des cantiques individuels de lamentation ou de reconnaissance. Il distingue : les *hymnes de louange* en l'honneur de Yahveh, chantés dans les grandes fêtes annuelles, sur lesquelles nous reviendrons tout à l'heure (1) ; les *psaumes publics de reconnaissance*, qui visent tantôt les bienfaits de Dieu en général, tantôt une manifestation particulière de la grâce de Yahveh (2) ; les *prières de la communauté* prononcées dans les grandes fêtes annuelles ou dans des jours de jeûne et de repentance (3) ; les *cantiques de lamentation*, composés pour des cas spéciaux, dans lesquels le peuple ou le roi, comme son représentant, exposent des malheurs concrets et précis et demandent à Dieu la délivrance (4). A cela s'ajoutent, comme catégories secondaires, les cantiques chantés lors d'une *procession* (comme le Ps. xxiv) (5) ; le *serment royal* (Ps. ci), les cantiques de *bénédiction* et de *malédiction* qui sont le développement des formules cultuelles de bénédiction ou de malédiction, auxquelles on attribuait un effet irrésistible (6).

Les psaumes de ces diverses catégories ne sont pas toujours *uno tenore* ; il arrive que la prière se mêle à la louange, ou que la

(1) Dans ce groupe, Mowinckel place Ps. viii, xix a, xxiv (liturgie), xxix, xxxiii, xlvi, xlvii, xlviii, lxvi a, lxxvi (liturgie), lxxxi 1-6, lxxxiv, lxxxvii, lxxxix 2-3, 6-19, xciii, xcvi 1-7, xcvi, xcvi, xcvi, xcvi, xcix, c, civ, cv, cvii 33-43, cxii, cxiii, cxiv, cxvii, cxviii (liturgie), cxxxv, cxxxvi, cxlvii, cxlviii, cxlix, cl, auxquels il faut ajouter sans doute Ps. cxxxiii.

(2) Psaumes généraux de reconnaissance : lxv (moisson), lxvii (id.), cxviii, cxxix (en même temps psaume de malédiction) ; pour une occasion spéciale : xviii (chant de reconnaissance d'un roi), lxviii (événement de l'exode avec des couleurs empruntées au mythe de la création).

(3) Dans les grandes fêtes : Ps. xii (si ce n'est pas un psaume individuel lors d'un sacrifice pour le péché), xiv, xxxvi, liii, lxxxv, xciv, cxv, cxx (primitivement psaume individuel accompagnant un sacrifice pour le péché), cxxi, cxxii, cxxiii, cxxv, cxxvi, cxxix, cxxx (comme ps. cxx), cxxxii (id.), cxxxii ; dans des jours de jeûne et de repentance : Ps. xc, ci (comme cxx), cvi, cxxxvii.

(4) Dans ce groupe Mowinckel compte les psaumes xliv, lx, lxxiv, lxxvii, lxxix, lxxx, lxxxix (où le roi parle), cvii, cxliv (comme lxxxix).

(5) Mowinckel en compte quatre : xxiv, lxxxiv, cxviii, cxxxii — Ps. xv appartient en fait à la même catégorie : c'est le parallèle développé de Ps. xxiv 3-6.

(6) Voir Ps. lxxii, xci, cxv, cxviii 26, cxxi, cxxii, cxxviii, cxxxiv (bénédiction), cxxix (voir plus haut psaumes de reconnaissance), cxxxvii (malédiction). — Voir VI 29 et suiv.

louange figure dans un psaume qui est essentiellement une prière ou une lamentation. Puis à côté des psaumes simples il y a de véritables liturgies, chantées par des voix différentes (comme Ps. xxiv, lxxvi, cxviii, etc.), qui réunissent dans une composition une les différents « motifs » d'une cantate appropriée aux circonstances du moment. Il va sans dire d'autre part que dans la même fête on pouvait chanter des cantiques de catégories différentes. Un culte de communauté donne essor à des sentiments divers : on loue, on se lamente, on prie, on rend grâces ; un cantique d'ardente prière a sa place à côté d'un cantique d'adoration ou de profonde reconnaissance.

Quand donc il s'agit de rechercher à quelle grande fête ou à quelle autre cérémonie appartenaient les psaumes de communauté, on se trouve grandement embarrassé. Mowinckel lui-même le reconnaît et ne prétend pas tout expliquer. Mais il est un point sur lequel il pense être arrivé à une précision plus grande que ses devanciers, et un point d'importance, car il n'y rattache pas moins de quarante-huit psaumes c'est-à-dire à peu près le tiers du Psautier (1), plus la grande majorité des cantiques de communauté.

(1) a) Psaumes proprement dits d'intronisation de Yahveh : xlvi, xciii, xcv-c : huit psaumes.

b) Ps. viii, xxix, xxxiii, xlvi, xlvi, lxvi a, lxxvi, lxxxii, cxiv, cxxxiii, cxlix (+Exode xv 1-18), tous comptés dans les hymnes : onze psaumes.

c) Liturgies de procession : xxiv, lxxxiv, cxviii, cxxii, cxxxii : cinq psaumes.

d) Psaumes de reconnaissance : lxv, lxvii, cxxiv (+ cxviii cité ci-dessus) : trois psaumes.

e) Prières de la communauté : xiv, liii, lxxxv (modification de la destinée, soub sebouth), xciv (au milieu des psaumes d'intronisation), cxxi, cxxv, cxxvi (comme lxxxvi), cxxix : huit psaumes.

f) Oracles et liturgies (qui se rapportent d'une façon plus ou moins évidente à l'intronisation et à l'épiphanie de Yahveh) : l, lxxv, lxxxii (déjà cité, voir a), lxxxii, lxxxvii, xcv (déjà cité, voir a), cxxxii (déjà cité, voir c, lxxxix 20-38,) soit, sans ceux qui ont déjà été cités : cinq psaumes.

g) Tous les maalôt, petite collection arrangée pour la fête postérieure des tabernacles, suite de la fête d'automne : plusieurs ont déjà été indiqués ; restent cxx, cxxiii, cxxiv, cxxvii, cxxviii, cxxx, cxxxii, cxxxiv : huit psaumes.

Ps. cxx, cxxx et cxxxii étaient primitivement des psaumes individuels accompagnant le sacrifice pour le péché, mais ils ont été appliqués à la communauté. — Total :  $8 + 11 + 5 + 3 + 8 + 5 + 8 = 48$  psaumes.

Il s'agit de la fête d'automne, fête des récoltes, devenue plus tard la fête des Tabernacles. C'était, à l'origine, la fête du nouvel an, et elle comprenait les trois fêtes séparées dans la suite : nouvel an seul (1<sup>er</sup> tischri), grand jour des expiations (10 tischri) et fête des récoltes (tabernacles, 15 tischri). Nous ne discutons pas cette manière un peu fantaisiste de préciser l'histoire de la fête d'automne ; c'est une question à examiner pour elle-même et dont nous ne pouvons pas nous occuper dans cette étude. Notons seulement qu'elle n'a aucun appui réel dans l'Ancien Testament. Mais pour suivre Mowinckel dans sa démonstration, admettons provisoirement qu'elle soit exacte.

Mowinckel n'a pas de peine à rattacher à la fête des récoltes des psaumes de reconnaissance comme le LXV et le LXVII qui parlent des productions de la terre, spécialement le LXV. Mais comment arrive-t-il à y rattacher tous les autres ? C'est que la fête d'automne, comme fête du nouvel an, était la fête annuelle de l'intronisation de Yahveh : *Thronbesteigungsfest Jahwäs*. Le mot français « intronisation » traduit mal le mot allemand *Thronbesteigung*, exactement : « montée sur le trône ». Il y a une différence sensible entre l'intronisation qui est le fait des autres, de ceux qui installent quelqu'un sur un trône, et la « montée » sur le trône, qui est le fait du roi lui-même ; mais faute de terme exact un peu commode nous le conservons, vu que Mowinckel lui-même l'emploie quand il parle français (1). Le renouvellement de l'intronisation de Yahveh était en rapport étroit avec le sens général de la fête d'automne. Celle-ci était la grande fête de l'année, la fête *κατ' εξοχήν*, celle dans laquelle le peuple renouvelait son alliance avec son Dieu, lui apportait l'expression de sa reconnaissance pour les bienfaits reçus et s'assurait la continuation de ses grâces pour l'avenir. Il ne faut pas se représenter une fête semblable comme une fête religieuse moderne, dans laquelle la célébration du passé n'a qu'une valeur commémorative et où la présence de Dieu est purement spirituelle. Chez les peuples primitifs (2), une grande fête nationale est une rencontre positive, on pourrait presque dire matérielle du peuple et de la puissance supérieure

(1) Voir son double article dans la Revue de Strasbourg, 1926, n<sup>o</sup>s 5 et 6 ; à supposer que le dit article ne soit pas une traduction.

(2) Il ne faut pas oublier que pour Mowinckel Israël avait conservé à bien des égards la mentalité du primitif.

qu'il adore. Dans les temps tout à fait primitifs cette puissance supérieure était le « mana » impersonnel qui pénétrait les choses et les êtres vivants, animaux et hommes. Plus tard au « mana » succédèrent les dieux personnels ; mais le caractère de la rencontre n'en fut pas profondément modifié. Il s'agissait toujours d'une rencontre dans laquelle la puissance supérieure était considérée comme réellement présente dans toute la plénitude de son action, et devenait sensible aux participants humains dans l'extase, les danses sacrées et autres formes de possession en cours chez les primitifs. Souvent on représentait dans des scènes mimiques les grandes œuvres de la divinité dans le monde supérieur, dans l'histoire ou dans la nature. Mais ces scènes mimiques n'étaient pas, comme nos drames sacrés, une façon plus vivante que la simple parole d'instruire la foule des participants ; elles *produisaient*, si l'on ose s'exprimer ainsi, ce qu'elles représentaient, et donnaient à l'action divine une *nouvelle réalité*. C'était tout particulièrement le cas quand on célébrait l'acte initial par lequel le dieu de la nation avait pris possession du pouvoir royal qu'il exerçait sur son peuple, ou, mieux encore, sur tous les peuples et tous les autres dieux, car le dieu de la nation était toujours le maître de l'univers. La fête annuelle d'intronisation n'était pas une simple commémoration des grandes choses qui s'étaient une fois produites, elle en était le renouvellement. A chaque nouvelle fête, le dieu reprenait possession de la royauté, et la foule qui assistait à son triomphe pouvait, en quelque sorte, voir de ses propres yeux la puissance, la sagesse, et les autres perfections du dieu dont on attendait de nouvelles bénédictions et avec lequel elle renouvelait alliance ce jour-là.

L'Ancien Testament ne parle nulle part d'une fête annuelle d'intronisation de Yahveh. Mowinckel la statue en s'appuyant sur trois raisons principales : 1<sup>o</sup> l'exemple de la fête de Mardouk à Babylone (1) ; 2<sup>o</sup> les récits du transport de l'arche à Jérusalem au temps de David et de son transfert dans le temple au temps de Salomon (II Sam. vi et I Rois VIII 1-13) ; 3<sup>o</sup> l'existence de psaumes qui supposent une fête d'intronisation (spécialement Ps. XLVII, XCIII, XCV-c, auxquels il convient d'ajouter im-

(1) Voir Heinrich ZIMMERN, *Das babylonische Neujahrsfest* (Der alte Orient, 25, 3) Leipzig 1926.

médiatement, parmi les liturgies de procession, Ps. xxiv et cxxxii).

Est-ce que la première raison a été aussi la première en date dans l'esprit de Mowinckel ? (1). C'est assez probable ; en tout cas elle a été déterminante, comme nous le verrons tout à l'heure, pour la manière dont il se représente la fête de l'intronisation de Yahveh. La valeur de la raison dépend de la plus ou moins grande influence qu'on attribue aux religions ambiantes sur la religion d'Israël. Nous préférerions de beaucoup une mention positive dans l'Ancien Testament.

Les récits de II Sam. vi et I Rois VIII, qui remontent, en tout cas II Sam. vi, à des sources anciennes, sont à nos yeux des récits historiques qui ne prouvent en aucune façon l'existence d'une fête régulière de l'intronisation de Yahveh. Ils sont une preuve pour Mowinckel, parce qu'il estime que les auteurs de ces récits, écrivant longtemps après les événements, n'en pouvaient connaître les détails, et qu'ils les ont décrits d'après les rites de la fête d'intronisation. Ce n'est pas la seule fois que Mowinckel envisage des rites cultuels comme la vraie source de récits historiques, ou soi-disant historiques. L'explication n'est pas fausse en soi, mais elle ne nous paraît admissible que quand on connaît les rites ou les institutions cultuelles qui ont inspiré les historiens postérieurs, et que d'autre part on peut comparer leurs récits avec des documents plus anciens. C'est le cas pour bien des chapitres des Chroniques ; ce n'est pas le cas pour II Sam. vi et I Rois VIII que nous n'avons aucune raison de déclarer légendaires et à propos desquels il n'y a aucun motif de postuler des rites dont ils ne seraient que la traduction en langage historique.

La troisième raison de Mowinckel est évidemment la plus sérieuse. Le psaume xxiv ne se comprend bien que s'il était chanté (ou que s'il a été une fois chanté) à l'occasion d'une grande fête, dans laquelle Yahveh, sans doute représenté par l'arche, montait à Jérusalem à la tête de son peuple et prenait solennellement sa place dans le sanctuaire. On en peut dire autant du Ps. cxxxii, qui contient des allusions évidentes à II Sam. vi et parle de l'arche comme du symbole visible de la présence de

(1) Et d'autres avant lui qui ont parlé d'une fête de Yahveh au nouvel an ; voir VOLZ, *Das Neujahrsfest Jahwes*. Tübingen 1912.

Yahveh. Le Ps. cxxxii est une vraie liturgie de procession. Si on se le représente chanté par différentes voix, il devient à la fois très clair et très vivant.

Il y a évidemment eu des processions solennelles à Jérusalem. Etaient-elles annuelles ? C'est une autre question. Mais il n'y a pas lieu de trop s'étonner si Mowinckel part de là pour conclure à une fête annuelle d'intronisation de Yahveh.

Très proches parents du Ps. cxxxii sont les psaumes qu'il envisage comme psaumes d'intronisation au sens restreint du mot : Ps. xlviII, xciii, xcv-c, qui célèbrent tous la royauté universelle de Yahveh. L'expression caractéristique de ces psaumes est *Yahveh mālak* qui signifie dans le cas particulier non pas : l'Eternel règne, mais : l'Eternel devient roi, prend possession de la royauté ; elle convient donc très bien à un renouvellement de la royauté de Yahveh. L'indication que ces cantiques sont des cantiques nouveaux (xcvi 1, xcviII 1) est également en place : il faut louer à nouveau celui qui à nouveau devient roi.

Ces cantiques se comprennent certainement sans peine comme psaumes d'une fête d'intronisation, s'il y avait une fête d'intronisation, mais ils n'obligent pas à la statuer. Car il y a d'autres explications possibles, en particulier l'explication eschatologique qui est la plus généralement admise.

Sans parler d'autres raisons, ce qui nous arrête c'est que Yahveh est célébré avant tout comme le Dieu de toute la terre et que cela ne nous semble pas cadrer avec la mentalité religieuse de l'ancien Israël qui avait un horizon restreint et considérait Yahveh surtout dans ses rapports avec lui-même ou les peuples immédiatement voisins.

Mais l'objection n'en est pas une pour Mowinckel, grâce à l'ampleur qu'il donne aux idées en cours dans la fête de l'intronisation de Yahveh. Quoiqu'il s'agisse d'une fête israélite, il met à la base de son explication l'épopée babylonienne de la création du monde, qui jouait un grand rôle dans la fête correspondante de Mardouk à Babel. Il veut bien concéder qu'à cela on a ajouté en Israël le souvenir des grands événements de l'Exode et du Sinaï, mais ceux-ci souvent décrits dans l'Ancien Testament avec des couleurs empruntées au mythe de la création n'ont pour Mowinckel qu'une valeur historique très relative ; aussi n'en

tient-il compte que d'une façon fort secondaire. Il en reste avant tout à la création du monde (1).

Yahveh prend la place de Mardouk, comme Bel à Nippour et Assour en Assyrie. C'est lui qui a vaincu l'océan primitif personnifié (Tiamat, Tehom, Rahab), les monstres (dragons) et les dieux mauvais que Tiamat avait créés pour sa défense, lui qui de Tiamat a formé les cieux et la terre, lui qui a fait naître les plantes, les animaux et les hommes, lui qui est devenu par sa victoire le dieu suprême devant lequel tous les autres dieux doivent s'incliner et qui est en conséquence seul possesseur des tables de la destinée. Il est le maître incontesté des cieux et de la terre.

De là découle toute une série d'affirmations qui devaient trouver leur place dans la fête de l'intronisation, c'est-à-dire du renouvellement de sa victoire et de sa prise de possession du pouvoir royal sur l'univers entier. Toutes les nations doivent s'incliner devant lui et lui rendre hommage (psaumes d'intronisation au sens restreint) : sa gloire éclate dans la création et dans les grands bouleversements de la nature (Ps. VIII, XXIX, XXXIII) ; il est le dispensateur des biens de la terre (LXV, LXVII) ; il est le défenseur et le protecteur de ceux qui mettent en lui leur confiance (CXXI, CXXIV, etc.) ; il prend en mains la cause de son peuple et lui donne la victoire sur ses ennemis (XLVI, XLVIII) ; il est l'adversaire des autres dieux (LXXXI, LXXXII), etc. On comprend combien de psaumes fort divers peuvent être rattachés à la fête de l'intronisation. Evidemment ils n'appartiennent pas tous à la même époque et n'étaient pas chantés dans une seule occasion, mais ils sont les uns et les autres des cantiques de la grande fête annuelle d'automne.

Il y a là de nombreuses suggestions pour les exégètes futurs, même s'ils abandonnent, comme nous le supposons, l'hypothèse d'une fête annuelle de l'intronisation de Yahveh. Encore ici nous ne pouvons pas entrer dans la discussion du détail. Il y faudrait plus d'un volume. Nous en restons à cet exposé très sommaire

(1) Ceci d'après le deuxième fascicule des *Psalmenstudien*. Voir également la longue note qui figure dans son étude sur *L'origine du Décalogue*, article déjà cité de la Revue de Strasbourg, 1926, p. 505-508. Mowinckel y résume son argumentation. Il nous paraît qu'il insiste ici un peu plus sur l'élément proprement israélite.

qui est suffisant, croyons-nous, pour donner une idée du côté grandiose de l'édifice élevé par M. Mowinckel et en laisser deviner les faiblesses.

Mais il convient d'ajouter deux choses que Mowinckel rattache à la fête de l'intronisation de Yahveh. La première est l'origine de l'eschatologie juive. Pendant qu'il réunissait les divers éléments de son exposé, il lui est tombé soudainement (*blizartig*, dit-il) dans l'esprit que tous ces éléments étaient ceux de l'eschatologie postérieure. Nous nous étonnons qu'il en ait été surpris, car il a employé pour établir sa thèse bien des matériaux que d'autres envisagent comme étant de nature eschatologique : ainsi en premier lieu ce qu'il appelle « psaumes d'intronisation » au sens restreint. Le rapprochement s'imposait nécessairement. Mowinckel n'en conclut pas qu'il s'est trompé, mais tenant fermement à la fête qu'il a découverte (avec d'autres), il estime qu'il a trouvé en même temps la source première de l'eschatologie, et il emploie plus de cent vingt pages de son second fascicule à le démontrer.

La seconde thèse est l'origine du décalogue, non pas précisément du décalogue d'Exode xx qui, sous sa forme primitive, est l'œuvre des disciples d'Esaïe, mais des décalogues ou dodécalogues antérieurs qui ont fourni aux disciples d'Esaïe l'idée de condenser en quelques paroles les obligations de l'Israélite. Il faut revenir ici au Ps. xxiv (développé dans le Ps. xv). Quand, lors de la fête de Yahveh, la procession arrivait aux portes du sanctuaire, quelqu'un de la foule posait la question : « Qui peut monter à la montagne de l'Éternel et se tenir dans son lieu saint ? » Un prêtre, gardien de l'entrée, répondait : « Celui qui a les mains innocentes et le cœur pur, qui ne livre pas son âme au mensonge, et qui ne jure pas pour tromper ». La réponse est développée dans le Ps. xv ; elle pouvait avoir évidemment des formes diverses (1). Ces conditions ou règles (*torot*) d'entrée ont été développées en décalogues cultuels, qui étaient solennellement répétés dans les fêtes de renouvellement de l'alliance, spécialement la fête de l'intronisation de Yahveh ; ils étaient une partie de la liturgie en usage dans ces jours-là. De ces décalogues en usage dans le culte (2) est sorti le décalogue Exode xx, qui n'a jamais été employé dans les céré-

(1) Celle du psaume xxiv est plutôt postérieure.

(2) Mowinckel en retrouve des exemplaires dans J. et dans E : Exode xxxiv (J), xx-xxiii, *passim* (E).

monies du temple, mais exprime dans l'esprit des prophètes les conditions fondamentales de l'alliance d'Israël avec le Dieu qui l'a tiré du pays d'Egypte, de la maison de servitude (1).

Il y a là une conception originale et intéressante. Elle a l'avantage de donner aux divers décalogues, quelle qu'en ait été la teneur exacte, leur place dans la vie d'Israël et de montrer comment ils étaient connus de la masse du peuple. Ils existaient et étaient régulièrement publiés en dehors des œuvres littéraires que le commun peuple sans doute ne lisait guère. L'indication est à retenir, même si l'on accorde à la tradition historique une tout autre valeur que Mowinckel, même aussi si l'on admet pour les grandes cérémonies cultuelles d'autres formes que celles d'une intronisation de Yahveh.

Nous aurions encore bien des choses à relever dans les *Psalmenstudien* : l'institution de prophètes du culte donnant, à côté des prêtres, la réponse de Yahveh aux prières ou aux lamentations, soit du peuple, soit des individus, l'importance des paroles de bénédiction ou de malédiction, les auteurs des psaumes, les indications musicales ou liturgiques qui figurent à la tête de nombre de cantiques, sans parler des idées nouvelles sur des points plus spéciaux qui abondent dans son ouvrage. Mais le moment est venu de nous arrêter si nous ne voulons pas lasser l'attention de nos lecteurs.

\* \* \*

Nous n'ajouterons plus que quelques mots de conclusion.

Les *Psalmenstudien* sont un puissant effort pour présenter les psaumes sous un jour nouveau et préciser la place qu'ils occupaient dans le culte israélite. On peut ne pas être d'accord avec Mowinckel, mais on ne peut qu'admirer son merveilleux talent de combinaison, sa maîtrise dans la connaissance du sujet et surtout un sens averti pour les manifestations cultuelles de la religion. Ce dernier point le distingue des critiques de l'école wellhausenienne, qui n'ont une véritable sympathie que pour une religion le plus

(1) L'exposé des conceptions de Mowinckel sur l'origine du décalogue n'a qu'un point d'attache dans les *Psalmenstudien*. On le trouve dans le double article déjà cité de la Revue de Strasbourg, 1926, nos 5 et 6, où l'auteur a repris et développé l'idée en germe dans les *Psalmenstudien*.

possible débarrassée de rites et consistant avant tout dans l'obéissance morale. Il va sans dire que l'obéissance morale est la forme supérieure de la piété quand elle est accompagnée des sentiments d'amour, d'humilité, de confiance, qui doivent animer l'homme devant Dieu. Mais nous estimons que Mowinckel a raison de relever, d'autre part, tout ce qu'il peut y avoir d'émotions profondes et d'aspirations ardentes dans les pratiques cérémonielles d'une communauté. En plaçant les Psaumes dans le cadre du culte israélite, il leur donne un nouvel attrait. Ils ne sont plus seulement l'expression des sentiments d'une âme pieuse ; ils deviennent l'écho vivant de la piété de tout un peuple et on éprouve en soi quelque chose de ce qui vibrait dans l'âme des Israélites quand ils se réunissaient en grandes assemblées dans le sanctuaire de Yahveh ou qu'ils venaient à l'autel chercher la délivrance de leurs maux.

Encore une fois, nous ne pensons pas que Mowinckel ait raison dans la plupart des choses qu'il affirme, mais il a jeté dans le champ des études de l'Ancien Testament une foule d'idées dont on devra tenir compte. A la suite de ses travaux, qui continuent ceux de Gunkel et d'autres, les Psaumes prendront dans les préoccupations des exégètes et des critiques la place qui leur est due à côté de la Loi et des Prophètes.

LOUIS AUBERT.

---