

« RENDRE GRÂCES
EN CONFESSANT SES PÉCHÉS »
Is 63, 7 – 64, 11

C'est ainsi que le psalmiste (Ps 32 [31], 5) définit sa démarche. Avec bonheur, la traduction liturgique joue sur le double sens du verbe *yadah*, « *confesser Dieu, en rendant grâces* », « *confesser ses péchés* ». Semblablement, le cantique d'Isaïe 63, 7 – 64, 11 commence par une action de grâces (63, 7-14) et se poursuit par une supplication (63, 15 – 64, 11) incluant une double confession des péchés (63, 17-19; 64, 4-6). Il ne s'agit nullement de deux pièces indépendantes articulées plus ou moins habilement par un rédacteur, mais d'un discours d'une seule venue. Il importe donc de bien mettre en lumière le mouvement de cette pièce psalmique qui peut ainsi ouvrir la voie à une démarche pénitentielle.

I. Le mouvement du texte : du passé au présent

La prière commence, en effet, par une célébration des merveilles de Dieu dans le passé, celle des gestes fondateurs d'Israël comme peuple de Dieu : l'élection (Is 63, 7-9), et le passage de la mer (63, 11-14). Un passé hélas traversé par le péché (63, 10) qui entraîne le châtement divin. Israël s'engage dès lors dans une démarche de conversion, en s'interrogeant sur cette absence soudaine de son compagnon de route : « *Où donc est-il ce Dieu, qui naguère opérait des miracles en faveur de "ses fils"* » (63, 11-14) ? L'interrogation débouche, comme il se

doit, sur un cri suppliant: « *Regarde et vois... Comment peux-tu contenir tes tendresses ?* » (63, 15).

Soudain, le psaume bascule, puisque désormais il évoque non plus le temps des origines mais le présent douloureux et, pour le psalmiste, insupportable, celui de la grande épreuve, survenue en 587 avant J.-C. La « *maison de Dieu incendiée* » ne peut qu'évoquer la destruction du temple par l'armée babylonienne, des siècles donc après l'épopée des origines. D'où ce caractère angoissé qui caractérise toute cette prière de 63, 15 à 64, 11. On relèvera la tonalité pénitentielle insistante, avec laquelle l'Israël du temps de l'exil confesse ses péchés et en appelle, suppliant, à l'intervention paternelle d'un Dieu miséricordieux (63, 16; 64, 7).

Isaïe 63, 15 paraît représenter le pivot de ce mouvement de bascule:

« *Regarde et vois depuis le ciel...*

*Où sont donc ta jalousie (ton amour passionné) et ta puissance
Le frémissement de tes entrailles ?* »

Dans le prolongement des versets 11-14, ce verset 15 peut être perçu comme l'imploration de l'Israël des origines, mais en même temps il ouvre la supplication qui suit et à travers laquelle s'exprime la détresse de l'Israël occupé par les armées étrangères ou de l'Israël exilé (VI^e s. av. J.-C.). Aux yeux du psalmiste, en effet, éclate l'analogie entre le passé et le présent: détresse matérielle, mais aussi et surtout détresse spirituelle, conséquence de l'absence du Dieu Père en raison du péché de « *ses fils* » (cf. 63, 8).

Cette détresse se laisse deviner dès le premier verbe du cantique; le futur suggère de traduire: « je vais célébrer », en comprenant « je veux célébrer ». Pour le psalmiste, l'action de grâces ne semble pas aller de soi, il doit faire effort pour entrer dans ce mouvement de louange. C'est que la situation où il se trouve ne le porte pas naturellement vers une telle

démarche. La suite du psaume montrera qu'il s'agit, en effet, d'une terrible épreuve.

Cette analyse du psaume isaïen n'est pas sans intérêt ni conséquences pour notre propre démarche pénitentielle. Ainsi mettra-t-elle en lumière l'unité profonde de notre prière psalmique ; si utiles que soient nos catégories : psaume de louange, psaume de supplication, elles ne doivent pas occulter le mouvement de fond qui les conduit de l'une à l'autre, de l'action de grâces à la supplication comme ici, mais aussi de la supplication à l'action de grâces. On a depuis longtemps observé que la supplication peut déboucher sur un vœu de louange, voire sur la louange elle-même, comme dans le Psaume 22 (21) qui nous est si cher. Mais le mouvement inverse est aussi possible. Ajoutons que ce psaume isaïen met clairement au jour ce que nous sommes appelés constamment à faire au cœur de l'Office divin, à savoir l'actualisation de ces prières multimillénaires.

II. L'action de grâces (Is 63, 7-14)

Faire mémoire

*« Je veux rappeler les bienfaits du Seigneur,
les exploits du Seigneur,
à la mesure de ce qu'il fit pour nous :
sa grande bonté pour la maison d'Israël,
ce qu'il fit pour eux dans sa tendresse,
l'abondance de ses bienfaits » (63, 7).*

En guise d'invitatoire, le psalmiste s'exhorte, « s'invite » lui-même à revisiter le passé : *« Je veux me souvenir. »* Dans quel but ?

Faire mémoire, c'est bien sûr évoquer le passé, en l'occurrence celui des merveilles de Dieu que sont les événements fondateurs, présentés ici comme les « bienfaits de YHWH ». Cette expression, qui ouvre le cantique, encadre

aussi l'invitatoire (premier et dernier mot du v. 7). C'est donc l'objet central de cette action de grâces, mais en tant qu'à travers eux s'esquisse le visage de Dieu. Ce sont les bienfaits de YHWH. En hébreu, les *hasdey*-YHWH se veulent l'expression du *hèsèd* de Dieu. Ce terme fait partie du langage de l'alliance mais il est impossible d'en donner un équivalent français qui rende la richesse de ce mot. Sans exclure une nuance affective (il voisine ici avec bonté et tendresse), *hèsèd* évoque surtout un comportement complexe fait de respect, de bienveillance, de générosité, de fidélité. Dans le contexte présent, à travers ce comportement, Dieu laisse transparaître sa bonté et sa puissance et ces traits du visage divin fascinent l'orant.

En conséquence, faire mémoire du passé, c'est donc célébrer Dieu lui-même. Il est significatif qu'au verset 7 le mot hébreu, *t'hillot*, traduit par « exploits », signifie littéralement « louanges », plus précisément les motifs et les objets de la louange. Après le passage de la mer, le cantique de Exode 15, 11 l'utilise en ce sens (voir aussi Dt 10, 21 ; Is 60, 6).

Peut-être aussi, en évoquant ce visage de Dieu, le psalmiste cherche-t-il un motif d'espérance : la suite du texte ne nous dira-t-elle pas que lui et son peuple sont en grande détresse ? Car, faire mémoire c'est aussi actualiser ce passé, s'en rendre contemporain, voire, d'une certaine manière, le faire revivre. Bientôt éclatera la tension entre cette bonté de Dieu et son silence. Mais qui sait si ce *hèsèd* de Dieu ne se manifestera pas au cœur même de l'épreuve ?

Le rêve de Dieu

« Il avait dit : "Vraiment, ils sont mon peuple,
des fils qui ne trahiront pas !"
Il fut donc pour eux un sauveur
dans toutes leurs détresses.
Ce n'était ni un messager, ni un ange,

*mais sa face qui les sauva.
 Dans son amour et dans sa compassion,
 lui-même les racheta ;
 il s'est chargé d'eux et les a portés
 tous ces jours d'autrefois » (63, 8-9).*

L'évocation détaillée de ce passé merveilleux commence par un regard appuyé de Dieu qui contemple son œuvre : de cette masse inorganisée de marginaux et d'émigrés, il a fait un peuple, il en a fait *son* peuple. Comme après chacune des œuvres créatrices, car il s'agit bien d'une véritable création du peuple de Dieu (voir 64, 7), on pourrait dire : « *Et Dieu vit que cela était bon* ». Mais, il s'agit d'une œuvre qui n'est pas tout à fait comme les autres : par l'élection et l'alliance, les Israélites sont devenus pour lui des partenaires avec qui il veut entrer en dialogue. C'est qu'ils ne sont rien moins que ses fils. Admiratif, YHWH les regarde avec tendresse, comme un père regarde son enfant. Comme un père encore, il anticipe l'avenir : que deviendront-ils ? Quel sera leur destin ? Avec eux, il en est sûr, il pourra faire de grandes choses, car « ils ne trahiront pas » ; il peut leur faire confiance.

Aussi se dépense-t-il pour eux sans compter. Dans leur enfance, confie le Seigneur au prophète Osée, « *Je les menais avec des liens d'amour* » (Os 11, 4). Ils ont grandi ces fils ; maintenant ils doivent affronter la vie et ses turbulences, ses épreuves aussi. Il se fait leur compagnon et ne veut en rien se décharger de cette tâche sur un envoyé, un serviteur. « *C'est sa face qui les sauva.* » Il se fait compagnon de route, compagnon actif et efficace. Il va même jusqu'à les porter, comme un père porte son enfant fatigué sur ses épaules. L'image est familière aux auteurs deutéronomistes (Dt 1, 31 ; 32, 11 ; voir Ex 19, 4). Il mérite bien son nom propre, YHWH, celui « *qui est là, qui est avec, pour sauver* » (Ex 3, 13-15)¹. « *Il les racheta* »,

1. Voir B. RENAUD, « *Proche est ton Nom* ». *De la révélation à l'invocation du Nom de Dieu*, Lire la Bible, Éditions du Cerf, Paris, 2007, pp. 21-41.

c'est-à-dire qu'il se comporte aussi comme un *go'el*, un « rédempteur », en proche parent qui a pour obligation de prendre en charge le membre éprouvé du clan ou de la famille, de l'enfant en voie de perdition. Isaïe 63, 16 fera de cette désignation un nom privilégié de YHWH.

La révolte

« Eux se sont rebellés,
ils ont attristé son esprit saint.
Alors, il se retourna contre eux en ennemi,
lui-même leur fit la guerre » (63, 10).

« *Ils se sont rebellés.* » L'impensable aux yeux de Dieu est survenu : ils ont trahi la confiance qu'il avait mise en eux. Le rêve de Dieu s'est effondré, et cette révolte le touche au plus profond de lui-même. Sa première réaction se place sur le registre de l'affectif et de l'émotionnel, dans le prolongement des versets précédents (« bonté... tendresse... attachement ») : « *Ils ont attristé (contristé) son esprit saint.* » Le verbe pourrait aussi se traduire par « accabler ». Dans l'Ancien Testament, l'esprit de Dieu ne présente pas le caractère personnel dont témoigne le Nouveau. C'est une force, une puissance, un dynamisme. Toutefois, dans le contexte, au verset 10, il renvoie plutôt à l'intime de Dieu, à son mystère, comme le suggère sa qualification de « saint ». La sainteté, c'est ce qui définit Dieu comme Dieu. « *La sainteté de Dieu, c'est sa déité* » (E. Jacob), ce qui le distingue de tous les êtres créés. Dans le contexte du cantique, cette sainteté doit aussi avoir quelque chose à faire avec sa paternité, comme le suggère le choix du verbe « attristé ». Jésus n'invoquera-t-il pas Dieu : « *Père Saint* » (Jn 17, 11) ? Dieu est atteint en sa paternité : par l'élection il s'est choisi des fils (Is 63, 8), plus précisément il est touché en sa « bonté, sa tendresse » paternelle (Is 63, 7).

« *Alors, il se retourna contre eux en ennemi.* » Cette déclaration nous choque, voire nous scandalise. Comment un père – et un tel Père – peut-il devenir l’ennemi de ses propres enfants ? En réalité, on change de registre : de l’intime de la personne même de Dieu on passe à son action et à sa réaction. La colère en Dieu est moins un sentiment qu’une action, comme l’explicite le verbe qui suit : « *Il leur fit la guerre.* » C’est que Dieu ne peut, sous peine de se nier lui-même, tolérer la profanation de sa sainteté, en l’occurrence de sa paternité. Le péché touche au mystère même de Dieu.

Israël sur le chemin de la conversion

« *Et son peuple se souvint
des jours d’autrefois et de Moïse.*

*Où est-il, Celui qui les fit remonter de la mer,
avec le pasteur de son troupeau ?*

*Où est celui qui mit en lui
son esprit saint ?*

*Où est celui qui fit avancer, à la droite de Moïse,
son bras resplendissant,*

qui fendit les eaux devant eux

pour se faire un Nom éternel,

qui les fit avancer dans les abîmes

comme chevaux à travers le désert,

sans qu’ils trébuchent ?

Comme on fait descendre le bétail dans la vallée,

l’esprit du Seigneur les menait au repos.

C’est ainsi que tu dirigeais ton peuple

pour te faire un Nom resplendissant.

Du haut des cieux, regarde et vois,

du haut de ta demeure sainte et resplendissante !

Où sont ta jalousie et ta vaillance,

le frémissement de tes entrailles ?

Aurais-tu retenu ta tendresse envers moi ? » (63, 11-15).

« *Et son peuple se souvint* » (fit mémoire). Sous le poids de l'épreuve, expression du châtement divin, Israël rentre en lui-même, comme l'enfant prodigue de la parabole (Lc 15, 17). Prend-il la mesure exacte de son péché? Le fait qu'il se tourne de nouveau vers Dieu pourrait le laisser croire. Pourtant, les questions rhétoriques qui se succèdent résonnent plutôt comme des reproches à Dieu: « *Où sont... Où sont... Où sont...* » Elles soulignent vigoureusement l'absence du « *Dieu sauveur* », son apparente insensibilité. Le regard se fixe sur « *les jours d'autrefois* », sur le passé glorieux, plus précisément sur le passage de la mer qui signe aussi le passage de l'esclavage à la liberté. Le langage suggère une marche processionnelle, car Israël se contente d'avancer; le Grand Acteur de cette épopée c'est YHWH lui-même. Certes, on se souvient aussi de Moïse et l'on ne manque pas de souligner qu'il est investi de « *l'esprit saint* » et qu'à ce titre, entré dans l'intimité du Dieu saint il est revêtu de sa force (c'est le sens que prend ici le mot « esprit »). Ce faisant, le Seigneur l'a institué « *pasteur du troupeau* » et, à ce titre, l'a placé en tête pour guider la marche du peuple à travers les eaux.

En fait, Moïse ne doit sa puissance qu'à la présence à sa droite « *du bras resplendissant* » de YHWH (63, 12). C'est lui le véritable acteur du salut. Dans les évocations de l'Exode revient à plusieurs reprises, notamment dans la tradition deutéronomiste, l'affirmation que YHWH a fait sortir son peuple « *à main forte et à bras étendu* » (Dt 4, 34; 5, 15; 7, 19; 9, 29; 11, 2; 26, 8; cf. aussi Ex 6, 6; 15, 16). À cette différence près qu'en Isaïe 63, 12, le bras de YHWH est presque hypostasié. C'est ce bras de YHWH, symbole de sa puissance qui ouvre le chemin, fend les eaux (Is 63, 12; voir Ex 14, 16. 21-22), fait avancer la troupe « *à travers les abîmes* » en écartant les obstacles (63, 13), pour enfin la faire remonter de la mer (63, 11). Un bras qualifié de « *resplendissant* », c'est-à-dire tout auréolé de la gloire divine. De la sorte, à travers cette action brillante, le Seigneur « *fait resplendir son Nom* » (63, 14), il dévoilera sa

présence et sa Gloire. Ainsi laissera-t-il dans l'histoire le souvenir d'un « *Nom éternel* » (63, 12).

Derrière le pasteur humain se profile donc la figure puissante du pasteur divin: « *Comme l'on fait descendre le bétail dans la vallée, l'esprit du Seigneur les menait au repos* », l'esprit du Seigneur, c'est-à-dire sa présence mystérieuse et lumineuse tout à la fois qui, en guide expérimenté, conduit Israël « *au repos* », à la Terre de Dieu. Avec une étonnante économie de moyens, le verset 14a couvre toute la période qui s'étend du passage de la mer à l'entrée en Terre Promise. Il apparaît ainsi que cette longue transhumance d'Israël, inaugurée avec le passage de la mer et prolongée à travers le désert, n'a d'autre finalité que le séjour sur la terre de Dieu (Dt 3, 20; Jos 1, 13. 15; 22, 4; 23, 1; voir encore Ps 95, 11). Faut-il soupçonner, derrière cette brève évocation du « *repos* », la nostalgie d'un Israélite exilé en Babylonie et aspirant ardemment au retour?

Quoi qu'il en soit, il apparaît que, si agressives que soient les questions, elles laissent transparaître comme un petit filet d'espérance. Les interrogations supposent que l'on espère de Dieu une rapide intervention. Si l'on s'adresse à lui, c'est qu'on attend une réponse. D'ailleurs, le réquisitoire laisse soudain la place à une imploration: « *Regarde et vois...* » (63, 15a). Si YHWH a détourné son regard, il peut à nouveau regarder son peuple avec bienveillance. Certes, Dieu est loin puisqu'il doit se pencher « *du haut de sa demeure sainte et resplendissante* », mais, comme dans le Psaume 113 (112), 5-9, il peut regarder du ciel vers la terre, « *pour relever le faible et retirer le pauvre de la cendre* ».

Pourtant, revient bien vite l'interrogation angoissée et provocatrice sous la forme d'une question qui résume toutes les autres (v. 15): « *Où sont donc ta jalousie et ta vaillance?* » Cette expression « jalousie de Dieu » nous étonne et nous rend mal à l'aise. En fait, le verset 15 lui-même l'associe au « *frémissement des entrailles* » paternelles de Dieu (voir le v. 8)

et à sa « *tendresse* » (v. 7). Au terme de l'évolution de sa signification, la jalousie divine se confondra avec l'amour passionné de Dieu ².

III. La supplication (Is 63, 15 – 64, 11)

Cette démarche de retour amorcée par l'Israël des origines fait-elle l'économie de l'aveu de la faute ? Nous ne le savons sans doute jamais, car soudain, la perspective glisse du passé au présent. À cet égard, dès 63, 16, le passage au « nous » est particulièrement significatif. Les interrogations d'Isaïe 63, 11-15, non exemptes de reproches, mises dans la bouche de l'Israël d'autrefois, le psalmiste les fait siennes. Si les circonstances sont différentes, du moins le fond même de la détresse d'hier est-il le même : Dieu se tait ; il est comme absent. Dès lors, la mémoire du passé fait place à une supplication ardente mais en même temps fortement argumentée qui doit se situer aux temps de l'exil ou des premières années du retour.

Ce développement présente toutes les caractéristiques des psaumes de supplication, avec les composantes essentielles : invocation (sous forme de profession de foi : 63, 16) ; imploration (63, 15. 17b. 19 ; 64, 1a. 8), exposé de la détresse (63, 18-19 ; 64, 9-11) ; argumentation qui se veut convaincante (63, 16-17a ; 64, 1b-4a ; 64, 7). Il manque l'affirmation de la confiance, de remise entre les mains de Dieu, mais le fait que le psalmiste se tourne avec insistance vers Celui-ci en est comme un témoignage implicite. En revanche, ce qui n'est pas si fréquent dans ce genre de prière, à deux reprises (63, 17 ; 64, 4b-6) cette supplication intègre la confession des péchés. Relevons que le psalmiste exploite librement ces composantes littéraires, sans qu'on puisse saisir un plan pré-

2. B. Renaud, « Un Dieu jaloux entre colère et amour », *Cahier « Évangile »* n° 149, 2009.

cis. Manifestement, il est comme emporté par un sentiment fortement émotionnel.

« *Regarde et vois* »

Cette imploration revient à plusieurs reprises dans les psaumes, et en particulier dans ceux qui évoquent la ruine de Jérusalem, l'incendie du temple en 587 avant J.-C. et la déportation de l'élite judéenne ³: « *Du haut des cieux, le Seigneur regarde* » (Ps 33, 13); « *Regarde, réponds-moi* » (regarder c'est répondre) (Ps 13, 4); « *Réveille-toi, viens à moi et regarde* » (Ps 59, 5), et surtout la prière de Sion en Lamentations 1, 11; 2, 20; 5, 1. L'invocation suppose que Dieu a détourné son regard, en raison de la trahison de ses fils (Is 63, 10). L'appel a pour but de le contraindre à ouvrir les yeux et de porter à nouveau son regard sur le peuple de « *ses fils* ».

Car l'absence de Dieu est insupportable. L'orant fait siens les reproches des anciens Israélites: « *Où sont donc ta jalousie et ta vaillance?* » et, partant, toutes les autres interrogations (63, 11-12) que cette phrase résume. L'antique prière et la présente ne font plus qu'une, celle d'un Israël en détresse. L'évocation du « *frémissement des entrailles* » prépare la profession de foi qui suit: « *Les entrailles de Dieu* » sont « *des entrailles de Père* ».

« *C'est toi, notre Père* » (63, 16)

Au cœur même de l'épreuve, le psalmiste veut, envers et contre tout, croire et donc espérer (dans la Bible les deux sont

3. Le Psaume 79, qui, il est vrai, ne comporte pas la formule « *regarde et vois* », détaille et précise bien ce contexte de ruines et de souffrance : profanation du temple, destruction de la ville, mépris et risée des voisins, conscience de la responsabilité et du péché, avec appel à l'aide et désir ardent de retrouver la tendresse de Dieu, sans oublier en conclusion la promesse d'action de grâce.

inséparables) que Dieu reste son Père. Il s'appuie en effet sur la déclaration initiale de Dieu: « *Ils sont mon peuple, des fils...* » (v. 8). Et un père, surtout un tel Père, ne peut maintenir sa colère à jamais. La foi de l'orant est si forte qu'il l'inscrit dans la lettre même du psaume, en exploitant la figure rhétorique du chiasme selon le schéma ABA' :

A « *Car, c'est toi notre Père.*

B *Abraham ne nous connaît pas, Israël ne nous reconnaît pas.*

A' *C'est toi, Seigneur, notre Père. »*

Avec, en outre, cette conclusion, mise en relief, du fait qu'elle se situe en dehors de cette construction chiasmique :

« *Notre-Rédempteur-depuis-toujours, tel est ton Nom. »*

Même si le mot « *Père* » n'est pas au vocatif, cette déclaration, qui interpelle YHWH, a valeur d'invocation. On s'adresse à Dieu en tant que « *Père* », et cette représentation de Dieu va fonder et justifier l'ensemble de la démarche suppliante.

La conviction qui s'affirme ici est si profonde qu'elle va être étoffée par une opposition vigoureuse voire provocatrice : « *Abraham ne nous connaît pas, Israël ne nous reconnaît pas non plus.* » Une telle constatation ne peut manquer d'étonner quand on sait avec quelle fierté le peuple de Dieu revendique, jusque dans le Nouveau Testament, ses origines patriarcales. Dans l'âpre débat qui, dans l'évangile de Jean (Jn 8, 31-59), oppose Jésus aux « *Juifs* », ceux-ci revendiquent avec une fierté quelque peu agressive: « *Nous sommes la descendance d'Abraham et jamais personne ne nous a réduits en esclavage* » (8, 33), « *Notre père, c'est Abraham* » (8, 39). De même, la Samaritaine interroge ironiquement Jésus: « *Serais-tu plus grand que notre père Jacob qui nous a donné ce puits?* » Rappelons qu'en Isaïe 63, 16, Israël est une désignation du patriarche Jacob (voir Gn 32, 29; 35, 10), car de sa descendance sortira ce qui deviendra le peuple d'Israël.

Comment comprendre cette déclaration du prophète : « *Abraham ne nous connaît pas ; Israël (Jacob) ne nous reconnaît pas* » ? Dans ce contexte de paternité, le verbe « *connaître* » prend une consonance juridique ; en mettant le nouveau-né sur ses genoux (euphémisme pour le sexe), le père le reconnaît officiellement comme son fils (Gn 48, 12, voir Gn 30, 3 ; 50, 23) ; c'est probablement aussi cette coutume qui peut rendre compte de la formulation du psalmiste dans le Psaume 22 (21), 10s où celui-ci revendiquait Dieu comme son père. En Isaïe 63, 7, la paternité de Dieu est mise en opposition avec celle d'Abraham et de Jacob ; elle seule mérite le nom d'une authentique paternité. On peut comprendre :

Abraham ne nous connaît pas / il n'est pas notre père
Dieu nous connaît / il est notre père.

Si l'on se risque à expliciter ce jeu d'opposition, on peut suggérer que c'est en raison de leur mort qu'Abraham et Jacob ne connaissent plus le peuple d'Israël. En Jean 8, 52, les Juifs eux-mêmes sont contraints de l'avouer : « *Abraham est mort et les prophètes aussi...* » Seul Dieu est père, il « *connaît* » ses enfants, parce qu'il est le Vivant à jamais. Les deux paternités, humaine et divine, sont sans commune mesure. YHWH est un Père vivant qu'à ce titre on peut invoquer et supplier.

C'est si vrai que cette profession de foi conclut : « *Notre-Rédempteur-depuis-toujours, tel est ton nom.* » Nous l'avons vu, le terme *go'ël*, traduit ici par « *rédempteur* », désigne le proche parent qui a un certain nombre d'obligations à l'égard des membres les plus malheureux de son clan, de sa famille. C'est donc en raison de sa paternité qu'il est *go'ël*, Rédempteur. Dieu est un père agissant pour les plus éprouvés des siens. Mais, en même temps, en l'invoquant comme Père, on lui rappelle que, du fait de son malheur, Israël a des droits sur Lui. La profession de foi a en même temps valeur d'argumentation.

Dieu serait-il responsable du mal ?

« Pourquoi, Seigneur, nous égares-tu loin de tes chemins ?
Pourquoi endurcis-tu nos cœurs, loin de ta crainte ?
Reviens, à cause de tes serviteurs,
Des tribus de ton héritage » (63, 17).

La formulation est provocante. Certes, le psalmiste se reconnaît coupable et, avec lui toute sa communauté, mais en même temps, il en impute la responsabilité à Dieu lui-même. Comment comprendre une telle interrogation ?

Le psalmiste n'élude pas la culpabilité d'Israël qui « s'est égaré » et erre « loin des chemins de Dieu ». L'image de la voie est usuelle pour désigner la loi (Ps 199 [118], 1-2) ; c'était déjà le langage du Deutéronome où YHWH mettait Israël en demeure de choisir la vie plutôt que la mort « en suivant ses chemins » (Dt 30, 16-20). Cette loi, le Seigneur l'a donné à son peuple « comme une lampe pour ses pas, une lumière pour la route » (Ps 119 [118], 105). En conséquence, en Isaïe 63, 17, le parallélisme du vers invite à voir dans la crainte de Dieu l'expression du premier commandement. Dans le Deutéronome encore (Dt 6, 11), « craindre le Seigneur » est une des formulations de ce premier précepte du décalogue à côté d'autres expressions comme « adorer, servir, aimer Dieu etc. ». En conséquence, la crainte, qu'il ne faut en aucun cas identifier avec la peur, définit le statut du véritable croyant devant Dieu, l'attitude théologale de reconnaissance de YHWH comme le Souverain absolu. Elle exprime l'adhésion à la fois respectueuse et cordiale au Dieu de l'alliance : respectueuse, puisqu'elle professe la grandeur de Dieu et sa transcendance par rapport à tout le créé, en un mot elle équivaut à ce que nous appelons « le sens de Dieu » ; cordiale, parce que, dans le contexte du psaume, cette crainte s'inscrit de façon originale à l'intérieur de la relation Père – fils caractéristique de tout le développement.

De fait, toute cette prière se concentre sur cette relation fondamentale: en Isaïe 63, 7 – 64, 11, il n’y a aucune liste de péchés. Non qu’on veuille les ignorer ou les écarter volontairement, mais tout est focalisé sur ce qui en fait la gravité. En tant que garant du droit, Dieu est concerné par toutes les fautes commises contre lui mais aussi entre les membres de la communauté. Dans le décalogue, le premier commandement surplombe et informe tous les autres préceptes qui expriment, chacun, une manière de vivre la relation fondamentale à YHWH. À travers tous les commandements et donc à travers toutes les transgressions, Dieu est concerné (voir par exemple Is 59, 13; Lv 5, 21; 26, 40). On l’a relevé, « *les pécheurs disent moins en quoi ils ont péché, qu’ils n’avouent avoir péché* ». Ainsi, la faute est considérée moins sous l’angle moral que sous l’angle théologal. La gravité du péché vient de ce qu’il éloigne dramatiquement de Dieu, comme le suggère la répétition du verset 17: « *...loin de tes chemins... loin de ta crainte.* » Elle empêche le compagnonnage divin, pourtant clé de toute l’histoire du salut (cf. 63, 9).

Non, le psalmiste n’élude pas sa culpabilité ni celle de son peuple. Pourtant, il déclare: « *Pourquoi nous égares-tu... ? ...nous endurcis-tu... ?* » Dieu serait-il pervers, au point de vouloir entraîner ses fidèles dans le péché? Bien sûr que non. Beaucoup de traductions lisent: « *Pourquoi nous laisses-tu errer loin de nos péchés... nos cœurs s’endurcir ?* » Cette traduction, que permet la grammaire hébraïque, est tout à fait possible, voire souhaitable, du fait qu’elle atténue la brutalité de l’interrogation. Paradoxalement, un tel langage peut ouvrir sur un comportement divin de miséricorde. S’il laisse son peuple s’égarer, c’est qu’il est « *lent à la colère* ». Il le proclame lui-même au cœur de la grande théophanie de la révélation du Nom (Ex 34, 6-7): « *...YHWH, YHWH, Dieu miséricordieux et bienveillant, lent à la colère, ...qui supporte la faute, la révolte et le péché...* » Il laisse au pécheur le temps du repentir, car il respecte la liberté qu’il a laissée à l’homme en le créant.

Toutefois, le problème théologique demeure : fut-ce par son inaction ou son laisser faire, Dieu reste impliqué peu ou prou dans ce qu'il faut bien appeler le mystère du mal. Il faudra y revenir quand il nous faudra affronter la déclaration abrupte d'Isaïe 64, 6 : « *Tu nous as livrés au pouvoir de nos fautes.* »

En réalité, le tableau n'est pas si sombre qu'il conduise nécessairement au désespoir. Car la supplication reprend, implorante : « *Reviens...* » Aux yeux du psalmiste, tout reste donc possible. Ce cri d'appel prouve que le pécheur peut encore dire « tu » à Dieu. Mieux, « *Reviens (shûb)...* » est le verbe de la conversion. Il a bien sa place dans une confession des péchés. Le paradoxe, c'est qu'il est appliqué à YHWH lui-même : « *Que Dieu revienne...* » ; qu'il se convertisse en quelque sorte. À travers ce langage provocateur, il y a peut-être l'expression d'une grande lucidité : le pécheur constaterait son impuissance à se convertir ; avec ses seules forces il ne peut revenir au Seigneur. La seule issue c'est que Dieu revienne à lui. Le psalmiste n'ose pas encore en appeler à la paternité de Dieu : en Luc 15, 19, le fils égaré déclarera : « *Je ne mérite plus d'être appelé ton fils, traite-moi comme l'un de tes ouvriers.* » Le psaume lui, emploie le mot « serviteur » qui dans la Bible peut être un titre d'honneur. D'ailleurs, il continue en faisant appel au langage de l'alliance : « *Les tribus de ton héritage.* » Le psalmiste le sait : de son côté Dieu ne peut renier ni l'élection ni l'alliance. Israël a trahi, Dieu, lui, ne peut trahir.

Tu nous as abandonnés

« *Ton peuple saint n'a pas joui longtemps de ses possessions ;
nos ennemis ont piétiné ton sanctuaire !*

Nous sommes comme des gens

que tu n'aurais jamais gouvernés,

sur lesquels ton nom n'est pas invoqué » (63, 18-19).

Si Dieu doit « *revenir* », c'est qu'il n'est plus là. La plainte jaillit à nouveau et à nouveau elle résonne comme un reproche à travers ce triste état des lieux. « *Ton peuple* » continue à déclarer le psalmiste : envers et contre tout nous restons ton peuple (cf. Is 63, 8) à qui tu as donné la terre en héritage (63, 17 ; voir 63, 14). Or que constatons-nous ? Le peuple, « *ton peuple* » précise-t-il, est chassé de sa terre et déporté en pays ennemi. À l'échelle de l'histoire, Israël n'a pas joui longtemps de sa possession. Pire encore, cette terre est profanée, comme en témoigne l'incendie du temple, « *ton sanctuaire* », qui est aussi le centre de ce « *peuple saint* » en vertu de l'élection et de l'alliance.

Et cela, Seigneur, parce que tu nous as abandonnés. Il y a si longtemps que nous ne sommes plus ton peuple ; la preuve en est que tu ne le gouvernes plus et pourtant il ne peut exister sans toi. La présence active de Dieu est le fondement sur lequel repose l'existence même d'Israël. En effet, celui-ci n'est pas un peuple déjà constitué que YHWH serait venu chercher au milieu des nations pour en faire « *son peuple* ». Il n'est devenu peuple qu'en devenant par l'élection le « *peuple de Dieu* ». D'où la gravité du constat : « *Nous sommes ceux sur qui ton Nom n'est plus invoqué.* » « *Invoquer le nom de Dieu* » sur un lieu, c'est reconnaître que celui-ci est sa propriété ; c'est aussi faire advenir en ce lieu sa présence. De même, invoquer le Nom de Dieu sur une communauté, c'est affirmer qu'il est présent au milieu d'elle et en même temps proclamer sa seigneurie sur elle. Si ce fondement se dérobe, la communauté est comme disloquée, déstructurée, sans cohésion ni unité. Le passé de l'élection et de l'alliance est comme raturé, inexistant. Derrière cette argumentation qui se cache sous le langage de la plainte, on devine une terrible mise en accusation : « *Qu'as-tu fait, Seigneur de ta promesse ?* »

« *Ah! Si tu déchirais les cieux et si tu descendais...* »

« *Ah! Si tu déchirais les cieux et si tu descendais,
les montagnes seraient ébranlées devant toi,
feu qui enflamme les broussailles,
feu qui fais bouillonner les eaux!
Ainsi tu manifesterais ton Nom à tes ennemis;
les nations trembleraient devant toi,
quand tu ferais des prodiges terrifiants
que nous n'espérons plus.*

*Tu es descendu
et les montagnes furent ébranlées devant toi.
Jamais on n'a entendu,
jamais on n'a oui dire,
nul œil n'a jamais vu un autre dieu que toi
agir ainsi pour celui qui l'attend.
Tu es venu rencontrer
celui qui pratique avec joie la justice,
qui se souvient de toi
en suivant tes chemins » (63, 19b – 64, 4).*

Cette absence de Dieu et le sentiment d'abandon qui en résulte sont insupportables. Il n'y a pas d'autre issue que la prière, une supplication pressante mais humble car elle est formulée avec une grande retenue: elle évite des impératifs comme « viens, descends » et s'exprime sous la forme d'un désir, ardent il est vrai: « *Ah! Si tu déchirais les cieux et si tu descendais...* » Pourtant l'objet de ce désir est d'une grande audace, car il n'envisage rien moins qu'une théophanie à la ressemblance et à la mesure de celle du Sinaï (Ex 19-20).

Dieu s'est comme retiré dans le ciel où il habite (déjà 63, 15), et toute communication semble coupée entre lui et son peuple. Le ciel serait-il donc une frontière infranchissable? En aucune façon, car, si l'homme ne peut y monter (voir en Gn 11 l'épisode de la tour de Babel), Dieu, lui, peut en descendre. Pour cela, il suffit qu'il « *déchire les cieux* », présentés

ici comme une voûte solide qu'il faut percer, pour qu'il puisse venir à la rencontre de l'homme. Une telle irruption du divin dans le cosmos en fait éclater les limites, d'où les signes comme le tremblement de terre, l'orage, l'éruption volcanique qui accompagnent l'apparition de Dieu, comme c'était déjà le cas pour la théophanie du Sinaï – Horeb.

Cette théophanie a pour effet de « *faire connaître le Nom* » même du Seigneur. Il s'agit de tout autre chose que d'une simple information car ce nom est déjà connu (voir Ex 3, 13-15). Dans ce contexte, le verbe « *faire connaître* » prend toute sa force. Les « *ennemis et les nations* » feront l'expérience de la puissance de YHWH. Car le Nom, au-delà d'une simple désignation, signifie sa présence même, avec toute l'épaisseur que lui confère sa dimension théophanique. Dans une communauté où l'interdit des images est une des formes d'expression du premier commandement, celui de l'adoration du Dieu unique, « *le nom divin acquiert une importance particulière. Il équivaut à une image non seulement sonore, mais visuelle en jouant le rôle d'un double de l'existence divine... Prononcer le Nom divin, l'invoquer, le proclamer, c'est actualiser la présence de YHWH parmi les siens dans un contexte de théophanie culturelle* »⁴.

Du fait de cette importance accordée à la théophanie du Nom, l'appel pressant, lancé à Dieu pour qu'il « *déchire les cieux et descende* » à la rencontre d'un Israël en détresse, représente le cœur même de cette supplication. Le rappel de l'épreuve et l'argumentaire développé ici n'ont d'autre finalité que de fonder cette imploration pressante (63, 19 – 64, 2).

Soudain, de façon quelque peu étrange, cette prière toute polarisée sur l'avenir, revient brusquement au passé :

4. R.-J. TOURNAY, « Voir et entendre Dieu avec les psaumes », *Cahiers de la Revue biblique*, Gabalda, Paris, 1988, p. 76. On notera l'importance du nom de YHWH dans cette pièce psalmique : 63, 12. 14. 16. 19 ; 64, 1. 6, à l'instar de la fréquence exceptionnelle de la paternité de Dieu dans un texte de l'Ancien Testament. Les deux faits ne sont pas sans rapport l'un avec l'autre, puisque YHWH y reçoit le Nom de Père (63, 16). Voir B. RENAUD, « *Ton Nom est proche* », pp. 16-19 et 158-166.

« *Tu es descendu...* » (v. 3) ⁵. Il semble qu'à titre d'argumentation, le psalmiste évoque la théophanie du Sinaï : autrefois tu es bien descendu à la rencontre de ton peuple dans une manifestation impressionnante ; la phrase sous-entendrait : alors pourquoi ne renouvelles-tu pas cette démarche ? Après l'évocation de l'Exode (63, 7-14), le psaume évoquerait l'événement central du Sinaï. À l'appui de cette hypothèse, on notera que le verset 3 d'Isaïe 64 fait écho au commentaire admiratif de Deutéronome 4, 32-33 : « *...Interroge donc les jours d'autrefois... Interroge d'un bout à l'autre du ciel : est-il rien d'arrivé d'aussi grand ? A-t-on rien entendu de pareil ? Est-il arrivé à un peuple d'entendre comme toi la voix d'un dieu parlant du milieu du feu et de rester en vie ?* » Or, l'événement ici célébré n'est rien d'autre que la théophanie du Sinaï. Encore faut-il « l'attendre », le désirer, comme le palmiste lui-même (63, 19).

Le verset 4 vient préciser le caractère de cette attente. Celle-ci implique « *la pratique de la justice* », et le vers suivant en précise le contenu. « *Pratiquer la justice* », c'est d'abord « *se souvenir de Dieu* » ; toujours en premier lieu cette dimension théologale. Cette démarche de foi implique aussi un comportement moral : « *suivre les chemins du Seigneur* », c'est-à-dire pratiquer la loi (pour l'image du chemin, voir le commentaire de 63, 17).

Nous avons péché... et tu nous as livrés au pouvoir de nos fautes

« *Tu étais irrité mais nous avons encore péché,
nous nous sommes égarés.*

5. Le passage d'Isaïe 64, 2b-3 est difficile. Le texte hébraïque est peut-être corrompu et les versions ne sont pas d'une grande aide pour l'améliorer. Certains commentateurs corrigent, d'autres pensent à une glose. L'interprétation ici proposée tente de rendre compte du verset dans sa teneur présente.

*Tous, nous étions comme des gens impurs,
 et tous nos actes justes n'étaient que linges souillés.
 Tous, nous étions desséchés comme des feuilles,
 et nos fautes, comme le vent, nous emportaient.
 Personne n'invoque plus ton Nom,
 nul ne se réveille pour prendre appui sur toi.
 Car tu nous as caché ton visage,
 tu nous as livrés au pouvoir de nos fautes » (64, 4b-6).*

Sans transition, le psaume en revient à la confession des péchés (voir déjà 63, 17). L'évocation de la fidélité de celui « *qui se souvient de toi (Dieu)* » a-t-elle réveillé, chez l'orant, la conscience de sa faute et de celle de son peuple ? En tout cas, l'aveu prend une forme collective comme le montre le « nous » qui revient à tous les versets. Collective mais aussi globale : « *Tous, nous étions comme des impurs... tous nos actes justes... Tous, nous étions desséchés... Personne n'invoque plus ton Nom...* » La conséquence en est que « *nous nous sommes égarés* ». On chercherait en vain une liste de fautes. Tout est perçu sous l'angle de la relation à Dieu, que le péché a compromise et on pourrait presque ajouter avec le Psaume 51 (50), 6 : « *Contre toi, toi seul, j'ai (nous avons) péché.* »

Au vocabulaire de la révolte, du manquement et de la perversité vient s'ajouter ici celui de l'impureté. Ce vocabulaire vient du culte où toutefois l'impureté physique, qui interdit l'accès au culte, n'est pas considérée comme une faute morale ; c'est un mal qui exclut seulement de la communauté liturgique. « *L'impureté n'est pas un mal en soi... elle n'empêche pas de vivre, pour autant que la personne contaminée n'entre pas en communication avec la sainteté de Dieu ; seul le contact profanateur est de nature à provoquer l'éclat brutal de la colère divine... L'impureté, pour l'Ancien Testament, c'est ce qui interdit la vision de Dieu* » ⁶, comme en Isaïe 6, 5. Mais dans ce

6. E. BEAUCAMP, « Le problème du péché dans la Bible », *Laval théologique et philosophique* (1969), pp. 88-114, spéc. p. 107.

dernier texte, le développement oriente déjà vers une impureté d'une autre nature, une impureté morale. Impureté et péché coïncident du fait que tous les deux perturbent la communication entre l'homme et la divinité; ils éloignent de Dieu, comme en témoigne ce thème de l'absence du Seigneur qui traverse tout le psaume.

La réflexion du psalmiste élargit le champ de cette perversion: « *Tous nos actes justes n'étaient que linges souillés.* » Le langage est réaliste: il s'agit de linges intimes. Surtout, les « *actes de justice* », c'est-à-dire la pratique de la loi considérée comme faire-valoir devant Dieu, se muent eux-mêmes en souillures et en impuretés. Autrement dit, ce qui devait permettre la communication avec Dieu a en fait pour résultat de l'empêcher. Peut-on porter jugement plus pessimiste, plus radical sur la corruption de l'homme pécheur?

Une telle perversion ne peut avoir que des conséquences néfastes? Séparé de Dieu, coupé de la source de vie, le pécheur « *se dessèche* » comme des feuilles mortes qu'emporte l'ouragan et qu'il disperse aux quatre vents. Le pécheur est littéralement « *déboussolé* »; il se laisse emporter au gré de ses impulsions et de ses fantaisies, incapable de « *suivre le chemin* » tracé par le Seigneur. Mal et malheur se confondent; le péché porte en lui-même sa propre sanction, ce que l'hébreu essaie de rendre par un jeu de sens sur la racine *ra'a'* qui signifie à la fois mal et malheur.

Au cœur de ce tourbillon affolant, Dieu pourrait servir de point de repère, de point fixe sur lequel on pourrait prendre appui. Hélas! L'ultime recours est impossible, du fait « *que personne n'invoque (son) Nom* », n'en appelle au nom même de YHWH, c'est-à-dire à sa présence salvifique (voir Ex 3, 13-15: YHWH, Celui qui est là pour sauver). Le lien vital est coupé. C'est presque le sommeil de la mort: « *Nul ne se réveille pour prendre appui sur toi.* »

Le tableau est sans concession, et nous avons là un des textes les plus suggestifs de l'Ancien Testament pour décrire l'état de délabrement du pécheur immergé dans sa culpabilité. Et pourtant, en finale (v. 6b), le psalmiste ne peut s'empêcher, comme en 63, 17, d'en imputer la responsabilité à Dieu lui-même: « *Tu nous as livrés au pouvoir de nos fautes.* » En réalité la pensée est complexe, car d'une part il revient encore sur ce lien entre le péché et ses conséquences dramatiques. Ne le présente-t-il pas comme une puissance agressive qui porte en elle-même une terrible capacité de destruction et de désintégration? À ce propos, A. Gelin parle de « *positivité tragique* ». Mais d'autre part, le même psalmiste y reconnaît la main de Dieu, puisqu'il « *cache son visage* », comprenons: en faisant porter sur nous le poids de ton absence, « *tu nous as livrés au pouvoir de nos fautes* ». Le péché est bien en lui-même la source de cette désintégration, mais l'acteur c'est Dieu!

Formule troublante qui oblige à conclure à un mystère du mal, dont aucune réflexion théologique ne pourra pleinement rendre compte. Qu'on me permette toutefois de tenter une voie d'approche: le problème est posé à partir de la foi au Dieu unique. Le psalmiste préfère attribuer à Dieu la responsabilité de l'endurcissement, plutôt que de mettre en péril cette foi au Dieu unique par la mise en scène d'une puissance du mal qui se poserait en rival de YHWH. D'autant que, dans la tradition israélite, Dieu revendique avec force de pouvoir sanctionner la faute. Sous cet angle au moins, il se trouve comme impliqué dans ce déferlement du mal, où selon la conception synthétique de la théologie israélite du mal, péché et malheur sont, comme nous l'avons déjà relevé, étroitement imbriqués. Les théologiens de cette époque manquent sans doute de l'instrumentation théologique qui leur aurait permis d'apporter les distinctions nécessaires. Il n'en reste pas moins que l'Israël coupable se sent entraîné

dans un déferlement du mal qui le dépasse. Oui, il y a un mystère du mal.

« *Et maintenant, c'est toi, Seigneur, notre Père* »

« *Et maintenant, c'est toi, Seigneur, notre Père.*

Nous sommes l'argile, et tu es le potier :

nous sommes tous l'ouvrage de ta main.

Seigneur, ne t'irrite pas à l'excès,

ne te rappelle pas la faute à jamais.

Ah, de grâce, regarde :

tous, nous sommes ton peuple » (64, 7-8).

Le psalmiste ne peut en rester au constat tragique des versets 4b-6. Il puise dans les ressources de sa foi et il revient à ce visage de Père qui était au cœur de sa représentation de Dieu (63, 8. 16), un Dieu dont la bonté et la tendresse s'étaient vérifiées dans les hauts faits du passé (63, 7).

Dans la logique du développement, le « *et maintenant* » ne peut manquer d'étonner. Comment peut-on passer aussi brutalement d'un Dieu qui sanctionne (et quelle sanction !) à cette figure de Dieu Père ? Il ne s'agit pas d'un simple constat mais d'une véritable revendication : toi, tu es notre Père. On en appelle de Dieu à Dieu. Dans beaucoup de traductions, le *w'attah* hébreu, « *et maintenant* » est rendu par « *pourtant* », lui conférant une valeur adversative. Toutefois, deux études indépendantes et convergentes ⁷ ont montré que ce terme souligne une articulation forte entre la description d'une situation et la décision qu'elle impose ou l'appel qu'elle provoque. Il « *indique toujours le passage d'une situation révolue au*

7. A. LAURENTIN, « *W'attah – Kai nun*. Formule caractéristique des textes juridiques et liturgiques (à propos de Jean 17, 5) », *Biblica* 45 (1964), pp. 168-197 ; H.-A. BRONGERS, « *Bemerkungen zum Gebrauch des adverbialen w'attah im Alten Testament* », *VT* 15 (1965), pp. 288-299.

*futur immédiat, ou des causes aux circonstances concrètes... il marque l'enchaînement logique des choses »*⁸.

Comment dès lors comprendre ce lien logique entre la confession des péchés et la revendication de la paternité de Dieu? Normalement, dans les pièces qui impliquent une confession des péchés (tels Ex 32, 31s; 1 S 15, 24-25), ce « *et maintenant* » assure le passage de l'aveu (ici 64, 4b-6) à l'imploration (ici 64, 8). Il comporte deux valeurs: temporelle (« *présentement* ») et logique (« *et en conséquence* »). Or, ici encore, entre ces deux temps s'insère un exposé des motifs qui doivent justifier l'intervention divine. Le cas n'est pas unique, comme le montrent des textes comme Néhémie 9, 32; Daniel 9, 25; Baruch 2, 11⁹. En Isaïe 64, l'argumentation en appelle à la paternité de Dieu (v. 7), qui rejoint un thème fondamental de cette supplication (voir 63, 16). Pour comprendre en 64, 4-8 ce passage complexe de l'aveu à l'imploration, on peut formuler ainsi le raisonnement: nous avons péché (v. 4b-6), « *et en conséquence* », toi qui es notre Père (v. 7), ne t'irrite pas à l'excès... regarde... (v. 8).

La même formule: « *Car tu es notre Père* » joue un rôle analogue en Isaïe 63, 15-16, si l'on relie le verset 15: « *Où sont donc ta jalousie et ta vaillance, le frémissement de tes entrailles?* » au début du verset 16, qui suit immédiatement: « *Car tu es notre Père.* » La nuance propre à 64, 7, c'est que cette tendresse paternelle ne se manifesterait plus seulement par des actes de délivrance, mais par des gestes de miséricorde et de pardon (64, 8).

Ce rappel de la paternité divine se précise dans la suite du verset: « *Nous sommes l'argile et tu es le potier, nous sommes l'ouvrage de tes mains.* » On reconnaît ici la symbolique créa-

8. A. Laurentin, *a.c.*, p. 174 ; 190 ; 194-195.

9. Voir les remarques éclairantes de M. GILBERT, « La prière de Daniel. Daniel 9, 4-19 », *Rev. Th. Louv.* 31 (1972), pp. 284-310, spéc. p. 303s, qui cite un certain nombre d'exemples comme Daniel 3, 41.

tionnelle (Gn 2, 7), mais l'auteur psalmique l'exploite sous un angle bien particulier : Dieu est Père du fait que, de toutes pièces, il a fait surgir Israël comme peuple en le créant peuple de Dieu ¹⁰. Les membres de ce peuple deviennent ses propres fils, comme le souligne le parallélisme de 63, 8. On relèvera aussi en 64, 7-8 le parallélisme d'inclusion entre le début de la strophe : « *C'est toi notre Père* » et sa fin : « *Tous, nous sommes ton peuple.* » Déjà, Isaïe 63, 16 proclamait que le vrai et unique Père était YHWH, à l'exclusion d'Abraham et de Jacob ! Le psalmiste tient donc que le Seigneur reste à tout jamais le Père d'Israël, celui-ci fût-il pécheur, radicalement pécheur. Là repose toute la base de son argumentation ¹¹.

Aussi, la supplication peut reprendre : « *Ne te rappelle pas la faute à jamais.* » Faire mémoire c'est actualiser le passé ; dès lors, si Dieu ne se souvient plus des péchés, c'est qu'à ses yeux, ceux-ci n'ont plus de consistance, ils n'existent plus. Positivement la prière poursuit : « *Regarde.* » Cette demande fait écho à 63, 15 où le psalmiste suppliait : « *Regarde et vois...* », c'est-à-dire : regarde bien ; une fois encore, il rappelle : « *Tous, nous sommes ton peuple* », tu es donc à jamais engagé à notre égard.

Face à tout cela, peux-tu vraiment te contenir, Seigneur ?

« *Elles sont devenues un désert,
tes villes saintes ;
Sion est devenue un désert,
Jérusalem, une désolation.
Notre Maison sainte et resplendissante,*

10. Voir *supra* le commentaire de 63, 8.

11. On pourrait aussi en appeler à Isaïe 59 qui se trouve en parallèle à Isaïe 63-64, dans le livret isaïen d'Isaïe 56-66. Certes, YHWH n'y est pas invoqué comme Père, mais aussitôt après la confession des péchés (Is 58, 12-15a), le développement rappelle que YHWH est son *Go'ël*, son « Rédempteur ». Or en Isaïe 63, 16, cette désignation est le Nom même de Dieu Père.

*où nos pères te louaient,
est devenue la proie du feu ;
tout ce que nous aimions est en ruines.
Face à cela, peux-tu vraiment te contenir, Seigneur,
te taire et nous humilier à l'excès ? » (64, 9-11).*

« *Nous sommes ton peuple* » concluait le suppliant à la fin du verset 8. Fort de cette conviction, le psalmiste peut avec force souligner l'écart entre ce qu'un tel privilège entraîne et le malheur présent. Comment, proteste-t-il, peux-tu, Seigneur, tolérer une telle distorsion ? Et de dresser un tableau impressionnant de tous ces malheurs : « *Tes villes saintes* » (on relèvera le pluriel : c'est donc toute la terre qui est sainte) ? « *un désert* ». Jérusalem, la capitale politique et spirituelle ? « *une désolation* ». Le temple ? incendié. Bref : « *Tout ce que nous aimions est en ruines.* » Cette évocation renvoie clairement au désastre de 587 avant J.-C.

C'est insupportable pour Israël, ce doit l'être également pour YHWH lui-même : les villes sont *tes* villes, dit le pal-miste au Seigneur, et cette appartenance les fait entrer dans la zone de la sainteté de Dieu, car elles sont « *saintes* ». « *Notre Maison sainte et resplendissante* » est aussi ta maison, puisque c'est le lieu de la rencontre, « *le lieu où nos pères te louaient* », le lieu où doit résider le Nom resplendissant (63, 14) car, selon la tradition deutéronomique, le Nom de YHWH habite dans le temple « *le lieu que Dieu a choisi pour y mettre (ou faire demeurer) son Nom* »¹². Peux-tu donc rester insensible à ce désastre ?

La prière s'achève sur ce cri déchirant. Serait-ce là un aveu d'échec ? En aucune façon. Toute la prière qui précède témoigne de la foi et de l'espérance du psalmiste et sans doute, avec lui, de toute la communauté. Ce verset s'ouvre

12. Voir l'inventaire des diverses formules deutéronomiques et deutéronomistes en B. RENAUD, « *Proche est ton Nom* », pp. 69-71.

sur le silence de l'attente. À Dieu d'agir maintenant. Le croyant en est sûr, le Seigneur exaucera cette supplication ardente, mais quand il le voudra et comme il le voudra. L'essentiel est de croire qu'il répondra et... d'attendre!

Conclusion

Rendre grâce en confessant ses péchés! Le psaume isaïen peut éclairer notre propre démarche pénitentielle. À plusieurs égards il nous ouvre la voie. Tout d'abord, il nous apprend à relire le passé, à nous appuyer sur lui, en un mot à l'actualiser, comme lui-même le fait: au verset 15, la prière de l'Israël des origines fait place à une supplication pour le présent. Cette prière prolonge sans véritable solution de continuité celle, argumentée, des ancêtres. À notre tour, nous pouvons reprendre cette pièce psalmique et la faire nôtre. La démarche est d'autant plus facile que, nous l'avons vu, la confession des péchés n'offre pas de précisions ou de listes de péchés. L'orant se reconnaît coupable de s'être écarté d'un Dieu qui, dans une démarche paternelle, avait créé Israël, faisait confiance à ses « fils » et s'offrait à la rencontre.

Mais le psaume ne nous offre pas seulement « *un discours de la méthode* ». Il nous convie à nous approprier sa propre démarche à lui comme un chemin à la rencontre d'un Dieu qui pardonne. Tout doit commencer, non par un regard sur notre vie médiocre et misérable, mais par une action de grâce! « *En tout temps, à tout sujet, dira saint Paul, rendez grâce à Dieu le Père* » (Ép 5, 20). Certes, une telle démarche n'est pas toujours accordée à nos états d'âme; ce n'est pourtant pas une raison pour différer la louange. Comme l'orant lui-même engageons-nous résolument dans la démarche en professant comme lui: « *Je vais (je veux) proclamer les hauts faits du Seigneur.* »

Pourquoi faut-il commencer par une action de grâces ? C'est qu'à l'intérieur de ce mouvement, nous découvrons le vrai visage de Dieu, celui d'un Père qui veut avant tout combler ses enfants. Dès lors, même au cœur de notre détresse, au cœur même de notre misère morale, cette conviction forte ne pourra jamais disparaître, comme en témoigne le psalmiste. Ne nous laissons pas leurrer par cette agressivité à l'encontre du Seigneur qui se manifeste ici ou là de façon épisodique (63, 17; 64, 6b), cette agressivité découle de sa foi en la paternité de Dieu elle-même. Celle-ci sous-tend aussi bien son action de grâces que sa supplication. Elle est même affirmée dans sa confession des péchés : « *Nous avons péché et nous nous sommes égarés... Tu nous as livrés au pouvoir de nos fautes... et maintenant c'est toi notre Père* » (64, 4-7). C'est le franc-parler d'un fils submergé par la souffrance qui dit équivalentement : cela suffit. On comprend mieux dès lors cette insistance sur les traits d'un Dieu Père. Aucun texte de l'Ancien Testament n'en fera autant mention. Cette conviction ne l'empêche pas d'être lucide sur sa propre misère morale, mais ce regard de fils porté sur ce compagnon de route (63, 9) tendre compatissant (63, 7) l'empêche de désespérer.

Cette démarche d'action de grâces élargit aussi notre horizon en nous faisant comprendre d'emblée que le Seigneur, c'est le Dieu de tout un peuple. Dès le début du psaume, il l'avait proclamé :

« *Il l'avait dit : Vraiment, ils sont mon peuple,
des fils qui ne trahiront pas* » (63, 8).

Le projet de Dieu est donc d'emblée un projet collectif. Hors de cette communauté, pas de salut. Il est significatif que, tant dans la confession des péchés que dans l'imploration, le psalmiste dise toujours « nous ». Non qu'il « dilue » ses fautes dans ceux de son peuple, rejetant ainsi sur les autres sa propre responsabilité ; en disant « nous », il assume la sienne propre. Mais il a conscience que, si l'histoire de la grâce est d'abord collective, celle du péché ne l'est pas moins.

Chaque membre ne pourra se sauver seul : ensemble ils ont reçu le don de Dieu, ensemble ils ont trahi, ensemble ils doivent confesser leur péché, ensemble ils doivent supplier et attendre de Dieu le geste de miséricorde.

Dans cette démarche d'actualisation il reste une dernière étape à franchir. Toute cette prière est un long et vibrant appel à Dieu. Elle s'achève sur un cri suppliant qui attend une réponse (64, 11). C'est la concrétisation de cet ardent désir qui traverse tout ce psaume et qui s'exprime avec une force singulière dans le souhait d'Isaïe 63, 18 :

« Ah ! Si tu déchirais les cieux et si tu descendais... »

Dans l'Ancien Testament, l'expression est unique et, dans le Nouveau, elle ne se retrouve que dans l'évangile de Marc, lors du récit du baptême de Jésus (Mc 1, 10) : « *Il vit les cieux se déchirant* (comprendons en train de se déchirer). » Comment dès lors ne pas voir dans cette scène comme l'accomplissement de la prière d'Isaïe 63, 19 ? L'évangile précise : « *(Jésus) vit... L'Esprit descendant comme une colombe vers lui* » ; autrement dit, les cieux s'ouvrent pour la descente de l'Esprit. Si Isaïe 63, 7 – 64, 11 ne mentionne pas cette descente de l'esprit, du moins le psaume évoque-t-il à plusieurs reprises l'esprit de Dieu (63, 10. 11) ; en 63, 14 il déclare : « *L'esprit du Seigneur les menait au repos* », comme il « *poussera Jésus au désert* » (Mc 1, 12). Et cet Esprit fera résonner à la conscience de Jésus la parole du Père : « *Tu es mon fils bien-aimé...* » (Mc 1, 11).

Enfin, peu avant, à propos des foules qui se rendaient vers Jean-Baptiste, touchées par sa prédication, l'évangéliste précise : elles « *étaient baptisées par lui dans le Jourdain en confessant leurs péchés* » (1, 5). Sans que ces réminiscences soient nécessairement toutes voulues par Marc, du moins facilitent-elles l'ultime démarche d'actualisation du psaume : Jésus, le « *Fils Bien-aimé* » assume le destin de ce « *peuple de fils* » comme Dieu l'appelle en Isaïe 63, 7. À ce peuple de

pécheurs, il ouvre les cieux et le chemin des retrouvailles avec le Père. De même, en Jean 1, 29-34, un développement qui évoque le baptême du Christ, Jean-Baptiste le présente comme « *celui qui enlève le péché du monde* » (1, 29) et annonce qu'il « *baptisera dans l'Esprit Saint* » (Jean 1, 33). Notre prière pénitentielle ne pourra dès lors trouver sa plénitude et son efficacité qu'en nous livrant à l'Esprit de Jésus.

Bernard RENAUD

Angers