

## LES PSAUMES DANS LA LITURGIE DE L'ASCENSION

Au début de sa remarquable étude sur *Les Psaumes dans la piété de l'Église des martyrs*<sup>1</sup>, Balthasar Fischer se demande comment il se fait que dans les écrits des trois premiers siècles, aussi bien que dans le Nouveau Testament, les Psaumes soient le livre le plus cité de l'Ancien Testament. Est-ce parce que les psaumes apparaissent comme l'expression même de la prière, comme « le modèle éternel de la conversation de l'homme avec son Dieu » ? Est-ce parce que leur caractère inspiré leur confère une situation privilégiée par rapport aux prières créées par la communauté elle-même ? Ces raisons, que l'on donne d'ordinaire, ont leur valeur. Mais elles ne sont pas la vraie raison. Celle-ci, il faudra la chercher ailleurs. Elle réside essentiellement dans le caractère messianique des psaumes. Pour la communauté primitive, ce qui fait le prix du Psautier, c'est qu'il est tout entier « un livre prophétique accompli par l'événement du Christ<sup>2</sup> ».

De ceci nous avons une preuve remarquable. On s' imagine volontiers que les psaumes ont été adoptés par la communauté chrétienne comme livre de prières dès les temps apostoliques. Or, un examen précis des faits montre qu'il n'en est rien. A l'époque apostolique et encore durant la première partie du II<sup>e</sup> siècle, les prières utilisées par la communauté chrétienne sont des hymnes, des cantiques, créés par elle et dont nous possédons quelques-uns. Il n'est pas question d'autre chose dans les *Actes des Apôtres*, la *Dida-*

1. *Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche*, Freiburg, 1949.

2. *Loc. cit.*, pp. 5-6.



chê, Justin<sup>3</sup>. Il faut attendre le début du III<sup>e</sup> siècle, les *Actes de Paul*, Tertullien et la *Tradition apostolique* pour avoir des témoignages de l'usage des psaumes dans la prière chrétienne. Pourtant les psaumes ont été, dès le Nouveau Testament, chers, entre tous les livres bibliques, à la piété chrétienne. Mais ils l'ont été non en tant que prières, mais en tant que prophéties. C'est à titre de *lectures*, non de *prières*, qu'ils apparaissent pendant les premières décades de l'Église.

Or ce trait est capital. Il nous montre que ce qui fonde l'usage liturgique des psaumes, ce n'est pas d'abord qu'ils soient d'admirables prières, plus belles que celles de la *Bhaghavatgita* ou du *Koran*. Je ne dirais pas que ceci nous est égal. Mais c'est secondaire. Nous ne faisons pas de religion comparée et nous ne cherchons pas où le génie religieux se manifeste davantage. Ce n'est même pas que ce soient des prières inspirées par le Saint-Esprit. Car ceci ne voudrait pas dire qu'elles soient aujourd'hui pour nous encore valables dans leur forme littérale, pas plus que ne le sont le culte du Temple ou le sacerdoce juif, pour qui elles ont été composées. Ce qui fait la valeur des psaumes, c'est proprement qu'ils sont des prophéties des mystères du Christ. De ceci, nous prendrons comme exemple les psaumes relatifs à l'Ascension.

\*  
\*  
\*

L'ensemble de ces psaumes est en effet un des plus importants au point de vue liturgique. Justin écrit dans l'*Apologie* : « Voyez qu'il devait remonter au ciel selon les prophéties. Il a été dit : Levez les portes des cieux, qu'elles s'ouvrent et le roi de gloire entrera » (LI, 6-7). Ceci est une citation du psaume xxiii, 17. Le plus ancien témoignage que nous possédions de l'application de ce psaume à l'Ascension se trouve dans l'*Apocalypse de Pierre* : « Les anges se pressaient entre eux, afin que fût accomplie la parole de l'Écriture : Ouvrez vos portes, ô princes » (*Rev. Or. chrét.*, 1910, p. 317). Ici les princes sont considérés comme les

3. M. Chirat s'avance un peu trop quand il parle des psaumes chantés dans la communauté apostolique (*L'assemblée chrétienne à l'âge apostolique*, p. 117).



anges, gardiens de la sphère céleste dans laquelle le Verbe de Dieu introduit à l'Ascension l'humanité qu'il s'est unie.

L'application de ces versets à l'Ascension a été très tôt combinée avec un thème théologique qui apparaît à date très ancienne, celui du Christ descendant dans le monde à l'insu des puissances angéliques des cieux intermédiaires, qui sont dans la stupeur quand elles le voient remonter dans sa gloire, lors de son ascension<sup>4</sup>. Ce thème apparaît d'abord dans l'*Ascension d'Isaïe* : « Quand le Verbe descendit dans le troisième ciel et qu'il se transforma selon la forme des anges qui étaient dans le troisième ciel, ceux qui gardent la porte du ciel demandèrent le mot de passe et le Seigneur le donna, pour ne pas être reconnu; et lorsqu'ils le virent, ils ne le louèrent pas, car son aspect était comme leur aspect » (x, 24-26). Quand, au retour, le Christ « monta dans le troisième ciel, il ne se transforma pas, mais tous les anges qui sont à droite et à gauche, et le trône qui est au milieu d'eux l'adorèrent et le louèrent et ils dirent : Comment Notre-Seigneur nous a-t-il été caché quand il est descendu et n'avons-nous pas compris ? » (xi, 25-26).

Le thème de l'Incarnation cachée aux anges se retrouve dans un extraordinaire passage de saint Ignace d'Antioche : « Le prince de ce monde a ignoré la virginité de Marie et son enfantement, de même que la mort du Seigneur, trois mystères retentissants accomplis dans le silence de Dieu » (Eph., xix, 1). Cette ignorance des puissances, lors de l'Incarnation et la manifestation qui leur est faite de la gloire de l'Homme-Dieu à l'Ascension, remonte à saint Paul : « Nous prêchons une sagesse de Dieu, mystérieuse et cachée. Cette sagesse, les princes de ce siècle ne l'ont pas connue, car, s'ils l'avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de la gloire » (I Cor., ii, 7-8). Et c'est « à la vue de l'Église que les principautés et les puissances dans les cieux connaissent la sagesse infiniment variée de Dieu » (Eph., iv, 10).

Or, ce thème du *descensus* caché et de l'*ascensus* manifesté aux anges, gardiens des portes du ciel, s'accordait admirablement avec l'application à l'Ascension du psaume xxiii,

4. Voir aussi CYPRIEN, *Testimonia*, II, 29; ATHANASE, *Ad Marc.*, 8, 23, 26.



où il est question des anges qui gardent les portes célestes lors de l'Ascension. Nous trouvons la fusion dans Justin : « Princes, levez vos portes; levez-vous, portes éternelles, et le roi de gloire passera. Lorsque le Christ ressuscita d'entre les morts et monta au ciel, il fut ordonné aux princes établis par Dieu dans les cieux d'ouvrir les portes des cieux, afin que celui qui est le roi de gloire entre et monte s'asseoir à la droite du Père, jusqu'à ce qu'il ait fait de ses ennemis l'escabeau de ses pieds. Mais lorsque les princes des cieux le virent sans beauté, honneur, ni gloire en son aspect, ils ne le reconnurent pas et ils dirent : Qui est ce roi de gloire ? » (xxxvi, 4-6). Nous voyons ici apparaître un élément nouveau. Lors de l'*ascensus*, les anges ne reconnaissent pas le Christ à cause de l'apparence humaine qu'il a revêtue. L'expression *sans beauté* est une allusion au verset 2 d'Isaïe, LIII : « Il était sans beauté », qui est un des textes les plus fréquemment cités dans la communauté primitive<sup>5</sup>.

Saint Irénée commente à son tour le psaume dans un sens analogue, sans toutefois cette dernière idée : « Qu'il dût être élevé au ciel, David le dit ailleurs : Levez, princes, vos portes; levez-vous portes éternelles, et le roi de gloire passera. Les portes éternelles sont le ciel. Comme le Verbe est descendu sans être visible aux créatures, il ne fut pas reconnu par elles dans sa descente. Rendu invisible par son Incarnation, il s'est élevé dans les cieux. En l'apercevant, les anges inférieurs crièrent à ceux qui sont au-dessus : Ouvrez vos portes, élevez-vous, portes éternelles, le roi de gloire fait son entrée. Et comme les anges d'En Haut disaient dans leur étonnement : Qui est celui-ci ? ceux qui le voyaient l'acclamèrent à nouveau : C'est le Seigneur fort et puissant, c'est lui le roi de gloire » (*Dém.*, 84).

Le point de vue théologique d'Irénée modifie un peu celui de Justin. C'est encore une nuance différente qu'apporte saint Athanase : « Les anges du Seigneur qui le suivirent sur la terre, en le voyant monter, l'annoncent aux vertus célestes pour qu'elles ouvrent leurs portes. Les puissances sont dans la stupeur en le voyant dans la chair. C'est pourquoi elles s'écrient : Qui est celui-ci ? stupéfaites

5. CERFAUX, *La première communauté chrétienne à Jérusalem*, Eph. lov., 1939, pp. 13 sqq.



de cet étonnante économie. Et les anges, montant avec le Christ, leur répondent : Le Seigneur des vertus, c'est le roi de gloire, enseignant à ceux qui sont dans les cieux le grand mystère, à savoir que celui qui a vaincu les ennemis spirituels est le roi de gloire » (*Exp. Psalm.*, xxiii; *P. G.*, xxvii, 141 D). On sent l'influence d'Origène dans le thème des anges descendus avec Jésus et qui remontent avec lui<sup>6</sup>.

Le thème va être repris encore une fois par Grégoire de Nysse<sup>7</sup>, de façon prestigieuse, et dans un texte d'autant plus intéressant pour nous qu'il est au Bréviaire romain comme leçon du second nocturne du mercredi dans l'octave de l'Ascension : « David, étant sorti de lui-même, en sorte qu'il n'était plus alourdi par le poids du corps, et s'étant mêlé aux puissances hypercosmiques, nous décrit leurs paroles, tandis qu'accompagnant le Seigneur dans sa descente elles ordonnent aux anges, qui environnent la terre et à qui est confiée l'existence humaine, d'élever leurs portes » (*P. G.*, XLVI, 693). Mais les anges de la périgée ne reconnaissent pas le Seigneur, parce que « celui-ci, se proportionnant toujours à la capacité de celui qui le reçoit, comme il s'est fait homme avec les hommes, se fait ange avec les anges ». Ils disent donc : « Qui est ce roi de gloire ? » Nous retrouvons la conception de l'Ascension d'Isaïe sur le Christ revêtant les formes successives des natures angéliques qu'il traverse dans sa descente, approfondie par la conception origéniste du Verbe s'adaptant à la capacité de ceux qui le reçoivent.

Vient maintenant l'Ascension : « Cette fois-ci, à l'inverse, ce sont nos gardiens qui forment son cortège et qui ordonnent aux portes hypercosmiques de s'ouvrir pour qu'il soit à nouveau adoré en elles. Mais elles ne le reconnaissent pas, parce qu'il a revêtu la pauvre tunique de notre nature, parce que ses vêtements sont rougis au pressoir des maux humains. Et ce sont elles, cette fois, qui s'écrient : Quel est ce roi de gloire ? » (693 B-C). C'est le thème de Justin qui reparait avec l'absence de beauté du Christ qui l'empêche d'être reconnu des puissances célestes qui l'avaient vu descendre dans sa gloire. Ainsi ce beau

6. Jean DANIELOU, *Origène*, pp. 236-237.

7. C'est le seul texte du grand docteur oriental qui soit au bréviaire romain.



passage rassemble tous les apports successifs dont le psaume s'est chargé dans la méditation des Pères des trois premiers siècles.

\*  
\* \*

Nous avons remarqué que, dans le passage du *Dialogue* de Justin (xxxvi, 4), à la citation du psaume xxiii venait s'ajouter une citation du psaume cix : « Il fut ordonné aux princes d'ouvrir leurs portes afin que celui qui est le roi de gloire entre et monte s'asseoir à la droite de son Père, jusqu'à ce qu'il ait fait de ses ennemis l'escabeau de ses pieds. » On voit, dans un passage comme celui-ci, combien la théologie de la communauté primitive est pénétrée d'Ancien Testament. On peut dire que c'est avec des catégories de l'Ancien Testament que les premiers Pères ont pensé le fait du Christ<sup>8</sup>. Ceci est particulièrement remarquable dans le cas auquel nous arrivons et où ce psaume a fourni au dogme chrétien son expression définitive.

Le psaume cix est en effet une source essentielle de la théologie de l'Ascension. Ici c'est le Nouveau Testament lui-même qui en fait le premier l'application. Il apparaît déjà incorporé, pour désigner l'Ascension, à la plus antique profession de foi chrétienne, le discours de Pierre le jour de la Pentecôte : « Comme David était prophète et savait que Dieu lui avait juré par serment de *faire asseoir* sur son trône un fils de son sang, voyant d'avance, il a parlé de la résurrection du Christ. C'est ce Jésus que Dieu a ressuscité, nous en sommes tous témoins. Ayant donc été élevé par la droite de Dieu et ayant reçu du Père l'Esprit-Saint, il a répandu ce que vous voyez et entendez. Car David n'est pas monté aux cieux, mais il dit lui-même : Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Asseyez-vous à ma droite jusqu'à ce que j'aie fait de vos ennemis un escabeau pour vos pieds » (Act., II, 30-35).

Ce passage désigne clairement l'ascension du Christ comme étant le mystère prédit par David dans le

8. Pour Justin, le *kérygme* est essentiellement le témoignage rendu au Christ par l'Ancien Testament, « la signification christologique de l'Écriture » (H. HOLSTEIN, *La tradition des Apôtres chez saint Irénée*, dans *Rech. Sc. relig.*, 1949, p. 248).



psaume cix. On remarquera qu'ici il est question, comme dans tous nos textes, de l'Ascension au sens théologique, c'est-à-dire de l'exaltation de l'humanité du Christ dans la gloire du Père, qui suit aussitôt la Résurrection — et non de l'Ascension corporelle qui a lieu quarante jours plus tard<sup>9</sup>. C'est un trait de théologie archaïque. Il faut rapprocher de ce passage l'*Épître aux Éphésiens* : « Dieu a déployé sa force dans le Christ lorsqu'il l'a ressuscité des morts et l'a fait asseoir à sa droite dans les cieux, au-dessus de toute principauté, de toute autorité et de tout ce qui se peut nommer. Il a tout mis sous ses pieds » (Eph., I, 20-22). Il est certain que notre psaume est à l'arrière-plan de ce passage. Ceci apparaît d'abord à la *sessio a dextris*, qui lui est empruntée pour définir l'instauration de l'humanité du Christ dans la gloire trinitaire — et ensuite à l'expression : « Il a tout mis sous ses pieds », qui est une allusion au *scabellum pedum*.

L'expression de *sessio a dextris* pour exprimer l'exaltation de l'humanité du Christ à l'Ascension se retrouve ailleurs dans le Nouveau Testament (Rom., VIII, 34)<sup>10</sup>. Elle a passé dans la catéchèse commune. Nous la trouvons à ce titre dans le *Symbole*, où elle exprime un mystère particulier, la *κάθισις*, non pas l'Ascension elle-même, mais l'état de l'humanité du Christ dans sa glorification auprès du Père dans le temps qui va de l'Ascension à la Parousie : *Ascendit ad caelos, sedet ad dexteram Patris, unde venturus est*. Nous voyons par cet exemple à quel point l'Ancien Testament et en particulier les psaumes ont servi à la communauté chrétienne pour constituer sa théologie.

Nous ne nous étonnerons pas dès lors de voir partout dans les Pères notre psaume appliqué à l'Ascension. Saint Justin y revient ailleurs : « Dieu, le Père du monde, devait enlever le Christ au ciel, après sa Résurrection, et il doit l'y conserver jusqu'à ce qu'il ait frappé les démons, ses ennemis, jusqu'à ce que soit complet le nombre des prédestinés, à cause desquels il n'a pas encore livré l'univers aux flammes. Écoutez le prophète David prédire ces événements :

9. Voir P. BENOÎT, *L'Ascension*, dans *Revue biblique*, 1949, pp. 162 sqq.

10. Je laisse de côté les passages où le psaume est cité comme preuve de la divinité du Christ sans référence à l'Ascension.



Le Seigneur dit à mon Seigneur : Asseyez-vous à ma droite jusqu'à ce que j'aie fait de vos ennemis l'escabeau de vos pieds » (Apol., XLV, 1-3). On remarquera qu'ici la victoire sur les puissances désignées par le *scabellum pedum* est entendue de la Parousie, qui est le terme du mystère de la *sessio a dextris*, comme l'Ascension en est le commencement.

Or cette interprétation du psaume comme désignant l'ensemble des trois mystères se trouve déjà dans saint Paul. La *Première aux Corinthiens* entend le *scabellum pedum* au sens eschatologique : « Il faut que le Christ règne jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds. Le dernier ennemi qui sera détruit, c'est la mort. Car Dieu a tout mis sous ses pieds » (I Cor., xv, 25-26). On voit bien ici comment le *scabellum pedum* est déjà une réalité actuelle, comme dans Ephes., 1, 23, et en même temps une réalité eschatologique. On remarquera d'ailleurs, comme l'a bien vu D. Mollat, que saint Paul, après avoir d'abord entendu la victoire du Christ sur ces puissances au sens eschatologique, a tendu, à l'époque des Épîtres de la captivité, à insister davantage sur son caractère déjà actuel, sur l'eschatologie réalisée<sup>11</sup>.

Plus explicite encore que l'*Épître aux Corinthiens* est l'*Épître aux Hébreux*, où nous rencontrons à nouveau un commentaire de nos versets. On sait que l'*Épître aux Hébreux* exprime la théologie de l'Ascension dans le cadre de l'entrée du grand-prêtre dans le Saint des saints après l'offrande du sacrifice expiatoire. C'est dans ce cadre qu'intervient notre psaume : « Le Christ au contraire, après avoir offert un seul sacrifice pour les péchés, s'est assis pour toujours à la droite de Dieu, attendant désormais que ses ennemis deviennent l'escabeau de ses pieds » (Hébr., x, 12-13). C'est encore la même opposition entre la *sessio a dextris*, comme désignant la royauté actuelle du Christ, dont l'auteur de l'*Épître* souligne d'ailleurs le caractère définitif, et le *scabellum pedum* qui est encore attendu et qui correspond à la victoire ultime du Christ sur les puissances<sup>12</sup>.

11. Donatien MOLLAT, *Jugement dans le Nouveau Testament*, dans S. D. B., IV (1949), col. 1350-1354.

12. Voir A.-M. VITTI, *L'Ascensione nella littera agli Ebrei*, S. Paolo, Rome, 1936, p. 156.



La tradition ultérieure continuera à voir dans notre psaume la prophétie du mystère propre de la *Sessio a dextris*, qui suit l'Ascension. Ainsi Eusèbe de Césarée écrira : « Le trône désigne la dignité royale du Christ; la *sessio*, la stabilité inébranlable de son établissement dans la royauté; le *a dextris* désigne sa participation aux biens de la droite du Père. Le Fils en effet reçoit du Père tous les biens de la droite, bons et salutaires, pour les distribuer » (*Co. Ps.*; *P. G.*, XXIII, 1341 B). De même, saint Athanase distingue les prophéties de l'Ascension proprement dite et celle de la *sessio* (κάθισι), qui est notre psaume. Tous ces témoignages nous montrent que le mystère de la *sessio*, qui fait partie du symbole, a puisé toute sa formulation dans le psaume CIX.

Ce n'est pas le seul aspect de la théologie de l'Ascension qui soit en rapport avec ce psaume. Si nous revenons au texte de Justin, nous constatons qu'il continue ainsi : « Le Seigneur fera sortir de Jérusalem le sceptre de votre force. Ces mots annoncent la parole puissante que, sortant de Jérusalem, les apôtres prêchèrent partout » (*Apol.*, XLV, 5). Ceci est une citation du verset suivant du psaume CIX, appliquée à la prédication de l'Évangile. La même interprétation se retrouve dans Eusèbe : « Je pense que le sceptre de la puissance dans ce passage désigne la prédication de l'Évangile. Cette parole, en effet, qu'annonce la puissance de notre Sauveur et l'économie de son œuvre, est un sceptre qui symbolise à la fois l'enseignement et le salut » (*P. G.*, XXIII, 1342 C).

Le point important est que, dans ces deux passages, le mystère de l'évangélisation est mis directement en rapport avec le mystère de l'Ascension<sup>13</sup>. Or, si nous relisons les *Actes*, nous rencontrons ceci : « Ayant été élevé par la droite de Dieu et ayant reçu l'Esprit-Saint, il a répandu ce que vous voyez et entendez » (*Act.*, II, 33). Si nous reprenons l'*Épître aux Éphésiens*, nous lisons : « Il a tout mis sous ses pieds et il l'a donné comme chef suprême à l'Église » (I, 22). Et plus loin : « Il est monté au-dessus de tous les cieux, afin de tout remplir. C'est lui qui a fait les uns apôtres, d'autres prophètes » (IV, 10-11). De même dans

13. Voir Jean DANIELOU, *Le mystère de l'Avent*, pp. 160-176.



*l'Évangile selon saint Marc* : « Après leur avoir ainsi parlé, le Seigneur Jésus fut enlevé au ciel et s'assit à la droite de Dieu. Et eux s'en allèrent prêcher partout, le Seigneur travaillant avec eux et confirmant leur parole par les miracles qui l'accompagnaient » (xvi, 19).

Nous rencontrons ici une séquence semblable : ascension, session, mission. Or, il est remarquable que dans trois des passages que nous avons cités il soit fait allusion à notre psaume. Marc cite la *sessio a dextris*, *Éphes.* le *scabellum pedum* et les *Actes* l'un et l'autre. Nous pouvons dès lors nous demander si la seconde partie de ces passages, celle qui concerne la mission, n'est pas en rapport avec le verset suivant de notre psaume. M. le chanoine Cerfaux a montré que le passage de *Phil.*, II, 5-11, sur l'abaissement et l'exaltation du Christ, était construit d'après Isaïe, LIII<sup>14</sup>. Nous avons ici un fait analogue. Nous constatons qu'un *théologoumenon*, commun à plusieurs passages du Nouveau Testament, apparaît construit sur le psaume CIX, 1-2. Ainsi voyons-nous une fois de plus combien le Nouveau Testament s'est exprimé dans les cadres théologiques de l'Écriture ancienne.

\*  
\*\*

Le troisième psaume de l'Ascension est le psaume LXVII. Ici encore c'est le Nouveau Testament qui l'applique à notre mystère dans un passage particulièrement significatif : « A chacun de nous la grâce a été donnée selon la mesure du don du Christ. C'est pourquoi il est dit : Il est monté dans les hauteurs, il a emmené les captifs, il a fait des largesses aux hommes. Or, que signifie : Il est monté, sinon qu'il était descendu d'abord dans les régions inférieures de la terre ? Celui qui est descendu est celui-là même qui est monté, afin de tout remplir. C'est lui aussi qui a fait les uns apôtres, d'autres prophètes » (*Ephes.*, IV, 7, 11). Nous retrouvons dans ce passage à la fois l'opposition du *descensus* et de l'*ascensus* telle que l'*Ascension d'Isaïe* nous l'a proposée. Et par ailleurs le lien de l'Ascension et de la Mission.

<sup>14</sup>. *L'hymne au Christ serviteur de Dieu*, dans *Miscellanea de Meyer*, I, pp. 176 sqq.



Un trait de la traduction du psaume par saint Paul doit attirer notre attention, car il est important pour notre propos. Alors que le texte hébreu parle de dons « reçus » par Iahweh, Paul parle de dons « accordés » par le Christ. Il y a là une modification du texte qui est sûrement intentionnelle. Or, comme l'a bien vu Balthasar Fischer, elle est en rapport avec la « christologisation » du psaume<sup>15</sup>. Ce qui est dit de Iahweh par l'Ancien Testament est ici appliqué au Christ. Cette application est tout à fait légitime. Et le changement du texte marque bien le passage du Dieu de l'Ancien Testament à celui du Nouveau. Mais ce qui est intéressant pour nous, c'est que cela souligne le caractère christologique de l'interprétation des psaumes par l'Église primitive. Ce que saint Paul y voit, ce n'est pas l'expression de la transcendance de Dieu, qui en est le sens littéral, c'est celle de la miséricorde du Christ, qui en est le sens typologique. Or c'est ce sens prophétique qui l'intéresse seul<sup>16</sup>.

L'interprétation paulinienne du psaume se retrouve dans la tradition. Saint Irénée écrit : « Et, ressuscité des morts, il devait monter au ciel, comme le dit David : Le char de Dieu, ce sont des milliers et des milliers d'anges; le Seigneur est parmi eux, au Sinaï, dans le sanctuaire. Il monte sur les hauteurs, emmenant la foule des captifs; il a donné des présents aux hommes. Le prophète appelle captivité l'abolition de la puissance des anges rebelles. Et il a marqué le lieu d'où il devait s'élever de la terre au ciel, car le Seigneur, dit-il, est monté de Sion, c'est-à-dire de la montagne qui est en face de Jérusalem et qu'on appelle le mont des Oliviers. Après être ressuscité des morts, il rassemble ses disciples, et c'est devant leurs yeux qu'eut lieu son ascension, et ils virent les cieux s'ouvrir pour le recevoir » (*Dém.*, 83; *P. D.*, XII, 703).

Mais ces versets n'étaient pas les seuls à s'appliquer à l'Ascension dans notre psaume. Le verset 34 parle de Iahweh « qui monte sur le ciel du ciel à l'Orient ». Ce ver-

15. *Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche*, p. 15.

16. B. Fischer montre que d'autres modifications des psaumes procèdent de cette intention : ainsi l'adjonction : *a ligno* au verset 10 du psaume xcv : *Dominus regnavit*, dont l'intention christologique et staurocentrique est évidente.



set a une grande importance pour l'histoire liturgique. Il affirmait, en effet, que l'Ascension du Christ avait eu lieu à l'orient. Or c'est lui que la *Didascalie des apôtres* (II, 57, 5) cite pour fonder l'usage de la prière à l'orient<sup>17</sup>. Les anges de l'Ascension avaient annoncé en effet que « le Christ reviendrait comme il était monté au ciel » (Act., I, 11). Dès lors, c'est à l'orient qu'on attendait le retour du Christ. Or, pour Erik Peterson, c'est là l'origine primitive de l'orientation de la prière. Elle est attendue du retour du Christ qui doit paraître à l'orient<sup>18</sup>. Mais étant donné l'antiquité de cet usage, s'il est en rapport avec l'application du psaume à l'Ascension, ceci veut dire que l'application de notre verset à l'Ascension est plus ancienne encore et date des temps apostoliques.

Toutefois une difficulté se présentait pour l'exégèse du psaume. En effet, s'il est ici question d'une ascension à l'orient, le verset 5 dit : « Préparez les voies à celui qui monte à l'occident. » Cette difficulté a été diversement résolue. Eusèbe y retrouve l'opposition même de l'*Épître aux Éphésiens* entre le *descensus* et l'*ascensus* : « Le texte ajoute : C'est lui qui est monté sur le ciel du ciel à l'orient, ce qui correspond très exactement à ce qui était écrit plus haut : Préparez la voie à celui qui monte à l'occident. Il convenait en effet qu'après avoir appris sa descente, nous soyons instruits de sa remontée. Sa descente a eu lieu à l'occident par l'obscurcissement des rayons de sa divinité; son ascension a lieu sur le ciel du ciel à l'orient par la restauration (*apocatastasis*) glorieuse dans les cieux » (P. G., XXIII, 720).

Cette symbolique de l'occident et de l'orient était, nous le savons, familière à la communauté ancienne. Dans les rites du baptême, la renonciation à Satan avait lieu tourné vers l'occident, l'adhésion au Christ vers l'orient<sup>19</sup>. Eusèbe d'ailleurs nous explique ce symbolisme : « Tu comprendras ce dont il s'agit par la comparaison du soleil. De même que, à son coucher, il accomplit une course invisible, et que, parvenant à l'horizon oriental, il s'élève droit dans le

17. F. J. DÖLGER, *Sol Salutis*, pp. 210-211.

18. E. PETERSON, *La croce et la preghiera verso l'Oriente*, dans *Eph. liturgicae*, LIX (1945), pp. 52 sqq.

19. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Cat. Myst.*; P. G., XXXIII, 1068 A.



ciel, illuminant toutes choses et donnant au jour sa lumière, de la même manière le Seigneur nous est montré ici, après qu'il a accompli pour ainsi dire son couchant au temps de sa Passion et de sa Mort, après avoir traversé cette région, monter au ciel du ciel à l'orient » (*P. G.*, XXIII, 720 A). Athanase donne la même interprétation : l'*occasus* est la descente aux Enfers, l'*oriens* l'Ascension (*P. G.*, XVII, 294 B, 303 D).

Mais nous rencontrons une autre interprétation de l'*ascensus super occasum* : il désigne la victoire du Christ sur la mort, dont l'*occasus* est le symbole. Ceci apparaît chez Grégoire de Nysse : « Le péché de l'homme fut cause de son renvoi du paradis. Il quitta l'orient (*Gen.*, II, 8) pour habiter à l'occident. A cause de cela, c'est à l'occident que l'orient (*Zach.*, VI, 12) apparaît : Louez le Seigneur qui monte à l'occident, afin que le soleil illumine les ténèbres » (*P. G.*, XLVI, 496 A). On remarquera comment dans ce texte les allusions aux passages de l'Ancien Testament où il est question du *Christus-Oriens* se répondent les unes aux autres. L'abandon de l'orient pour l'occident comme équivalent de l'exil hors du paradis est un thème qui remonte à Origène<sup>20</sup>.

La même idée est reprise par saint Hilaire, en dépendance sans doute d'une même source. Saint Hilaire connaît les deux explications (*P. L.*, IX, 467 B), mais il insiste sur la seconde : « Tout ce qui vient à l'existence connaît un couchant. Et cet anéantissement des choses qui ont un couchant est la mort. Il faut donc exalter et préparer les voies à celui qui monte sur le couchant de la mort, c'est-à-dire à celui qui a évacué tout couchant en triomphant de son propre couchant. Il est monté sur le couchant de notre mort, celui qui nous a obtenu la vie d'entre les morts par sa résurrection. C'est là la joie des apôtres, quand ils le virent et le touchèrent, après sa Résurrection » (*P. L.*, IX, 446 B). La victoire sur l'*occasus* est donc ici la Résurrection qui précède l'Ascension, tandis que pour Eusèbe et Athanase elle est la descente aux Enfers<sup>21</sup>.

20. Jean DANIELOU, *Origène*, 226-229.

21. Je laisse de côté le psaume XLVI, important dans la liturgie romaine actuelle, mais qui ne possède pas d'attestations remontant aux temps apostoliques.



\*  
\*\*

Ainsi de nombreux témoignages nous attestent que les psaumes que nous avons étudiés ont été considérés comme des prophéties de l'Ascension par le Nouveau Testament et la communauté primitive, et que c'est à ce titre qu'ils ont été incorporés à la liturgie de l'Église. Mais ici se pose à nous une question : cette interprétation prophétique est-elle bien fondée ? Dans quelle mesure ne repose-t-elle pas sur des rapprochements arbitraires. Exprime-t-elle bien le vrai sens des psaumes ? N'est-elle pas en rapport avec des préoccupations qui étaient celles des temps où le conflit entre judaïsme et christianisme mettait la question du sens prophétique au premier plan ? Cette préoccupation n'est-elle pas secondaire pour nous ? Et n'y aurait-il pas avantage à dégager les psaumes de ce messianisme souvent contestable et de retenir seulement leur valeur éternelle de prières inspirées ?

Or le fait est là : toute la tradition ancienne de l'usage liturgique des psaumes repose sur leur signification messianique. D'une part, c'est ce sens qui fait toute leur valeur pour la communauté primitive. Elle les a adoptés, nous l'avons dit, non à cause de leur valeur religieuse, ni à cause de leur caractère inspiré, mais uniquement parce qu'elle a cru qu'ils concernaient le Christ. Tout leur emploi dans l'Église repose donc sur un sens messianique. Si ce sens n'est plus leur sens réel, leur emploi liturgique relève seulement d'un symbolisme accommodatice et perd toute signification dogmatique. Cet emploi n'a de valeur que dans la mesure où l'interprétation christologique n'est pas surajoutée, mais correspond bien à leur signification littérale.

Qu'en est-il pour les psaumes que nous avons étudiés ? Si l'on adopte la conception de la prophétie qui commence avec Théodore de Mopsueste et qui ne retient comme messianiques que quelques prédictions d'une application toujours contestable, on admettra tout au plus que le psaume CIX est messianique et on le niera pour les deux autres. Si, par contre, on estime avec l'ensemble des Pères que les personnages, les événements, les institutions de l'Ancien Tes-



tament sont des figures des réalités eschatologiques et qu'elles ont été accomplies en Jésus-Christ, alors l'interprétation christologique de nos psaumes apparaît pleinement valable. Or cette interprétation trouve son fondement dans l'Ancien Testament lui-même. Le psaume xxiii nous décrit une procession qui entre dans le Temple de Jérusalem<sup>22</sup>. Mais nous savons que, déjà pour l'Ancien Testament, le Temple de Jérusalem figure le Temple de la Jérusalem future, et que le culte a une signification eschatologique. L'*Épître aux Hébreux*, en appliquant le psaume à l'entrée du Christ dans le Temple céleste à l'Ascension, ne fera donc qu'affirmer l'accomplissement dans le Christ de ce qu'annonçait déjà le culte du Temple.

Le psaume LXVII est aussi un processional : « Les chanteurs marchent devant, écrit Pedersen, puis les joueurs d'instruments au milieu des jeunes filles dansant au son des tambourins » (p. 437). Or l'*Apocalypse* nous montre dans cette liturgie terrestre la figure de la liturgie céleste (xv, 2)<sup>23</sup>. Mais déjà, et plus nettement encore que dans le cas précédent, le texte même nous invitait à donner un sens eschatologique à la liturgie : « Les psaumes, écrit Gunkel, comme ils parlent du passé ou présent de Iahweh, parlent aussi de l'avenir. Le cœur du pieux tressaille quand il pense au temps futur où le Seigneur se montre dans sa vraie grandeur et prend possession du Trône du Monde. Une telle célébration joyeuse de l'avenir est décrite visiblement dans le psaume LXVII<sup>24</sup>. » Saint Paul, dans *Éphés.*, iv, 7, n'a donc pas donné du psaume LXVII une signification nouvelle. Celui-ci décrit bien l'entrée eschatologique dans le Temple céleste. Mais il a affirmé que ce qui est dit de Iahweh est accompli en Jésus. Or c'est un des aspects sous lequel le Nouveau Testament accomplit l'Ancien<sup>25</sup>.

Le psaume CIX nous présente un autre aspect de la typologie eschatologique de l'Ancien Testament. Ici, ce n'est pas la liturgie du Temple qui est figurative, c'est le roi

22. PEDERSEN, *Israël*, II, p. 437. M. PODECHARD (*Le Psautier*, I, 1949, p. 117) reconnaît que le Psaume dès l'Ancien Testament « a pu prendre une partie eschatologique ».

23. Erik PETERSON, *Das Buch der Engeln*, pp. 14 sqq.

24. *Einleitung in die Psalmen*, 1928, pp. 79-80.

25. Balthasar FISCHER, *loc. cit.*, p. 8. Voir aussi Werner BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt J.-C.*, 1949, p. 82.



dauidique. Il rentre d'ailleurs dans le même ensemble figuratif, car les liens de la royauté et du Temple sont étroits<sup>26</sup>, et notre psaume le montre en associant le sacerdoce à la royauté. Il est même possible qu'il fasse allusion à un rite d'onction royale faisant partie de la liturgie du Temple<sup>27</sup>. C'est ce lien du Temple et de la Royauté que rappelle l'attribution des psaumes à David. Or le roi dauidique est une figure du Messie. Mais il y a plus : le roi est ici un personnage eschatologique<sup>28</sup>. Il s'agit d'une prophétie au sens strict (Matth., xxii, 44).

Il est bien sûr, après cela, que nous pouvons discuter telle interprétation de détail donnée par la tradition ancienne. Les Pères utilisaient le texte des LXX. C'est pourquoi ils ont vu des « princes » (xxiii, 7), là où il est question seulement des « linteaux des portes ». Il n'est pas question d'« Occident » dans LXVII, 5, mais seulement de « plaines »<sup>29</sup>. Et il n'est pas question d'« Orient » dans LXVII, 34, mais seulement de cieux « antiques ». De même, ils prenaient des libertés avec le texte et nous avons vu saint Paul remplacer « recevoir » par « donner » (LXVII, 19). Ceci met en question telles interprétations de détail, que nous pouvons conserver en tant qu'elles font partie du Nouveau Testament ou de la Tradition, mais où nous ne pouvons pas trouver un fondement dans l'Ancien Testament lui-même.

Mais ce ne sont pas ces interprétations de détail qui importent. Elles relèvent d'insuffisances de traduction ou de méthodes rabbiniques d'interprétation qui ne sont plus les nôtres. Et nous n'avons pas à nous y attarder. Car l'essentiel est ailleurs. Il est, comme nous venons de le voir, dans le fait que l'interprétation eschatologique donnée par les Pères aux psaumes correspond bien à la signification de ceux-ci, que cette signification relève de la typologie générale de l'Ancien Testament ou qu'elle soit plus précisément prophétique. Ainsi la démonstration néo-testamentaire reste parfaitement valable pour nous. Les Pères, après le Nouveau Testament, ont eu raison d'affirmer que les psaumes

26. PEDERSEN, *Israël*, II, pp. 430-431.

27. Harald RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, p. 142.

28. GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen*, pp. 97-98.

29. Le Nouveau Psautier traduit : *per desertum*.



avaient un sens eschatologique, parce que c'est bien leur sens — et d'affirmer qu'ils trouvaient leur accomplissement en Jésus-Christ, parce que Jésus-Christ est bien l'*eschatos anthropos*.

\*\*\*

Nous pouvons maintenant répondre à la question que nous posions au début. Les psaumes ont été incorporés par les Pères à la liturgie de l'Eglise parce qu'ils y ont vu des prophéties du Christ et pour aucune autre raison. Devons-nous considérer qu'il en est autrement pour nous ? Nous pouvons dire qu'il n'en est pas autrement. Pour nous, aujourd'hui encore, la place des psaumes dans le Bréviaire comme dans la messe a pour unique raison leur signification christologique. Et autrement comment pourraient-ils nous intéresser ? Cette signification christologique, suivant la bonne distinction de Balthasar Fischer, tient ou bien à ce qu'ils s'adressent au Christ, ou bien à ce qu'ils sont adressés par le Christ, ou bien à ce qu'ils parlent du Christ. Mais, de toute manière, c'est au Christ seul qu'ils se réfèrent. Nous pouvons donc relire en toute bonne conscience les *Enarrationes in Psalmos*. Elles restent toujours la véritable interprétation du Psautier.

JEAN DANIÉLOU.