

LE PSAUME 21 DANS LA CATÉCHÈSE PATRISTIQUE

LE Psaume 21 est, avec Isaïe 52-53, dont il est inséparable, le texte de l'Ancien Testament dans lequel s'exprime le plus profondément la théologie de la Passion. On comprend dès lors que la catéchèse patristique qui a pour objet d'éclairer les mystères du Christ au moyen des figures et des prophéties lui donne une place privilégiée. Il faut ajouter que ce n'est pas ici simplement l'affirmation des exégètes : c'est la parole même du Christ qui nous invite à voir dans sa Passion la réalisation de la Prophétie. C'est lui-même en effet qui s'est appliqué le Psaume sur la croix. Seul le premier verset est mis dans sa bouche. Mais les exégètes sont d'accord pour dire que c'est l'ensemble du Psaume que le Christ a voulu ainsi s'appliquer.

*
**

C'est donc conformément à l'enseignement du Christ lui-même que déjà au niveau du Nouveau Testament le Psaume 21 paraît incorporé à la présentation de la Passion dans la catéchèse primitive. Quand la communauté apostolique a cherché à exprimer le contenu théologique des événements de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ, c'est dans l'Ancien Testament qu'elle a cherché les catégories qui lui permettraient de le faire. Pour cela, des recueils de textes de l'Ancien Testament, les *Testimonia*, se sont constitués, à l'image de ce qui existait déjà dans le judaïsme, comme l'ont montré les fouilles de Qumrân. Certains de ces textes ont été en quelque sorte incorporés à la substance même du Nouveau Testament. Ils ont servi,

dès l'origine, à en exprimer le message. Le Psaume 21 est dans ce cas¹.

Il est remarquable en effet que dans les Synoptiques, à la différence de l'Évangile johannique, le Psaume 21 n'est pas cité, mais incorporé à la trame même du récit. Et ceci pour plusieurs épisodes. Ainsi à propos des vêtements partagés. Matthieu écrit : « Quand ils l'eurent crucifié, ils partagèrent (διεμερίσαντο) ses vêtements (ἱμάτια), en les tirant (βάλλοντες) au sort (κλήρον) » (27, 35. Voir Mc, 15, 24; Lc, 23, 34). Or il est évident que cette description s'inspire littérairement de notre Psaume : « Ils se sont partagés (διεμερίσαντο) mes vêtements (ἱμάτια); ils ont tiré au sort (ἔβαλον κλήρον) ma tunique » (21, 19). De même en est-il un peu plus loin pour l'expression : « Les passants l'injuriaient en hochant (κινούντες) leur tête » (27, 39; Mc, 15, 29). Le Psaume dit : « Ils ouvrent les lèvres, ils branlent (ἐκίνησαν) la tête » (21, 8).

Ces deux passages sont communs à Matthieu et à Marc. En outre, Matthieu (27, 43) met sur les lèvres des grands-prêtres et des scribes un verset du Psaume : « Il a mis sa confiance en Dieu. Qu'il le sauve, puisqu'il l'aime » (21, 9). On remarquera que Matthieu ne suit pas exactement le texte des LXX. Comme l'a remarqué Krister Stendahl, cette citation ne rentre pas comme les précédentes dans la catéchèse commune, mais relève de son exégèse propre, qui utilise une autre traduction². Nous avons affaire ici à un autre recueil de *Testimonia*.

Luc à son tour représente une tradition indépendante. Il utilise aussi le Psaume 21, mais dans un autre passage. Nous lisons en effet : « Le peuple se tenait là, et regardait (θεωρῶν). Mais les chefs raillaient (ἐξεμυκτήριζον) disant : il en a sauvé d'autres, qu'il se sauve lui-même s'il est le Christ de Dieu, l'Élu » (23, 35). Or ceci se réfère évidemment à notre Psaume : « Tous ceux qui me voient (θεωροῦντες) se moquent (ἐξεμυκτήρισαν) de moi » (21, 8). La suite du passage où intervient l'idée de salut paraît bien

1. Cerfaux peut écrire que « le Psaume messianique 21 a été très lu dans la communauté chrétienne » (*Mél. Cerfaux*, II, 144-145, voir 147). Voir aussi MASSAUX, *Influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant Irénée*, p. 29.

2. *The school of S. Mathew*, pp. 140-141.

inspirée du verset 9^b du Psaume, utilisé aussi par Matthieu (27, 42) avec la même transposition. Mais le texte de Luc est plus près des Psaumes. Enfin l'expression « l'élu » paraît une allusion à la suite du Psaume : « C'est toi qui m'as tiré du sein maternel » (21, 10).

Il est possible que dans un autre passage le Psaume 21 ait agi sur le récit de Luc. Lors de l'apparition au Cénacle, le Christ montre aux apôtres « ses mains et ses pieds » (24, 40), pour leur faire voir la trace des clous. Or dans le récit parallèle de Jean, il n'est question que des mains percées (20, 25). Et c'est aussi ce que nous lisons dans *l'Évangile de Pierre* : « Ils arrachèrent les clous des mains du Seigneur » (21). L'allusion aux pieds percés se trouve par contre dans Justin (*Dial.*, xcvi, 3), en relation avec le Psaume 21, 17 : « Ils ont percé mes mains et mes pieds. » On peut se demander si ce n'est pas le Psaume qui a agi sur le texte de Luc.

Ainsi l'antiquité de l'usage du Psaume 21 dans la catéchèse de la Passion nous apparaît d'abord à son incorporation à la trame même du récit évangélique — et ceci antérieurement à la rédaction des Évangiles, ainsi qu'en témoigne la convergence de Marc et de Matthieu. Cette antiquité apparaît en second lieu au fait que certains versets du Psaume se soient trouvés incorporés dans de petits ensembles de textes de l'Ancien Testament qui ont dû être constitués très tôt, puisque nous les voyons cités sous cette forme dans les plus anciens textes patristiques. Nous avons de ceci un exemple remarquable dans le Pseudo-Barnabé. Nous lisons à propos des prophéties de la Passion : « Le prophète en effet dit à son endroit : Épargne mon âme avec l'épée, et : Perce de clous ma chair, et : Des troupes de coquins se sont dressées contre moi » (v, 13). Or la première citation est du Psaume 21, 21, la seconde du Psaume 118, 120, la troisième du Psaume 21, 17³.

Il est curieux que nous retrouvions exactement le même ensemble dans saint Irénée — et comme constituant une seule citation : « Délivre mon âme de l'épée et mon corps

3. De même un peu plus loin : « Que dit le Prophète : Une troupe de scélérats m'a environné. Ils m'ont entouré comme des abeilles un rayon de miel. » Le premier membre est Psaume 21, 16, le second Psaume 117, 12. Puis vient Psaume 21, 19.

des clous, car une troupe de scélérats s'est levée contre moi » (83; voir *Adv. Haer.*, iv, 29, 3). Nous savons que ces citations composites sont un trait de la catéchèse primitive. Elle se caractérisait aussi par l'usage de modifier les citations afin de les adapter au Christ⁴. Or notre passage contient de ceci un exemple caractéristique. Le Psaume 118, 120 porte en effet : « Percé ma chair de crainte. » La crainte a été remplacée par les clous, pour adapter le passage au récit de la Passion.

Nous rencontrons un cas analogue dans l'*Apologie* de Justin. Il s'agit d'un groupe de textes sur la Passion et la Résurrection. Nous lisons : « Lorsque l'Esprit prophétique fait parler le Christ, voici ce qu'il dit : Ils ont tiré ma robe au sort et ils ont percé mes pieds et mes mains. Je me suis endormi et j'ai pris mon sommeil; et je me suis levé, parce que le Seigneur a pris soin de moi. Et encore : Ils ont remué les lèvres et branlé la tête en disant : Qu'il se sauve lui-même » (1, 38, 4-6). On notera d'abord que le texte fait interférer les versets 17 : « Ils ont percé mes mains et mes pieds », et 19 : « Ils ont tiré ma robe au sort » du Psaume 21. Et ceci afin de suivre l'ordre chronologique. Par ailleurs la phrase qui suit vient du Psaume 3, 8. Enfin, dans la dernière citation, nous lisons : « Qu'il se sauve », ce qui est non le texte du Psaume 21, 9, mais la phrase des Phari-siens, inspirée du Psaume, dans les Synoptiques.

Une troisième attestation de l'appartenance du Psaume 21 aux *Testimonia* primitifs est consituée par les citations proprement dites. Celles-ci apparaissent dès le Nouveau Testament. Il est notable d'abord que l'Évangile de Jean, à propos du partage des vêtements, n'incorpore pas le verset du Psaume à la trame du récit, mais le cite comme prophétie : « C'était pour que fût accomplie l'Écriture : Ils se sont partagé mes vêtements et ils ont tiré ma robe au sort » (19, 24). Ceci apparaît comme un stade postérieur à celui des synoptiques. Tandis que chez ceux-ci l'épisode du partage des vêtements était rapporté avec les paroles même du Psaume, il y a ici un dédoublement : l'épisode est d'abord rapporté,

4. B. FISHER, *Le Christ dans les Psaumes, La Maison-Dieu*, 27, pp. 99-101.

5. L. FROIDEVAUX, *Sur trois textes cités par saint Irénée, R.S.R.*, 1956, pp. 408-414.

avec le détail de la robe sans couture, et le texte du Psaume est donné ensuite comme argument prophétique. Ceci représente un aspect distinct de celui des synoptiques de l'usage des *testimonia*.

Nous avons par ailleurs une attestation de l'usage antique du Psaume par une citation qu'en fait l'*Épître de Clément*. L'auteur cite d'abord Isaïe, 53, 1-12, puis continue : « Et par ailleurs lui-même dit : Quant à moi je suis un ver et non un homme et l'abjection du peuple. Tous ceux qui m'ont vu se sont moqués de moi, ils ont remué les lèvres et hoché la tête : Il a espéré dans le Seigneur, que le Seigneur le délivre, qu'il le sauve, puisqu'il l'aime » (16, 16). On notera l'association d'Isaïe 53 et du Psaume 21, qui restera classique. L'expression : « Lui-même dit » peut laisser entendre que l'auteur pensait que le Christ avait récité entièrement le Psaume sur la croix, en s'en appropriant les paroles.

Après tout cela, il n'est pas étonnant que plusieurs versets du Psaume apparaissent dans les recueils ultérieurs de *Testimonia*. Il en est ainsi de celui de Cyprien (II, 13). Celui-ci cite les versets 17 à 23. On remarquera qu'il mentionne, aussitôt après, le Psaume 118, 120, sous la forme : *Confige clavis de metu tuo carnes meas*, qui ne présente pas la modification que nous trouvons dans le Pseudo-Barnabé. De même les *Testimonia adversus Judaeos* de Grégoire de Nysse citent les versets 17 à 19 (P. G., 46, 213 B). Mais ce que nous avons dit auparavant nous autorise à voir dans l'usage de notre Psaume dans ces recueils l'écho d'une tradition qui remonte à la tradition primitive et au Christ lui-même. Il est peu de textes de l'Ancien Testament dont l'application au Christ apparaisse donc fondée sur une autorité aussi forte.

Aussi bien avons-nous un exemple de l'usage d'un recueil de *Testimonia* de cet ordre dans la plus ancienne catéchèse que nous possédions, la *Démonstration Apostolique* de saint Irénée. La seconde partie de cet ouvrage est un recueil de citations de l'Ancien Testament, relatives aux mystères du Christ. Or ce recueil contient une série de citations du Psaume 21. Nous avons déjà fait allusion à la citation du verset 21. Nous rencontrons le verset 19 sur le dépouillement des vêtements, dont nous avons vu l'antique usage

dès le Nouveau Testament. L'auteur mentionne aussi le verset 17 : « Ils ont percé mes mains et mes pieds », et le verset 15 : « Mon cœur est comme de la cire, il se fond dans mes entrailles, et ils ont mis à nu mes os » (*Dem.*, 79-80).

Ainsi avons-nous établi l'usage du Psaume 21 dans les dossiers bibliques de la catéchèse apostolique. Mais ce qui nous intéresse particulièrement est son interprétation. A vrai dire celle-ci, pour certains versets, comporte des applications littérales si frappantes qu'elle ne demande pas de commentaire. Toutefois il est intéressant pour nous de voir comment était commenté l'ensemble du Psaume et comment étaient interprétés certains passages plus difficiles. Ceci nous le trouvons non pas à l'occasion de citations isolées, mais dans les commentaires d'ensemble qui nous ont été conservés. Ceux-ci sont assez nombreux et nous apportent des éléments précieux.

Le plus ancien de ces commentaires d'ensemble est celui de Justin. Il remplit les chapitres 97 à 106 de son *Dialogue avec Tryphon* et constitue de beaucoup le commentaire le plus long que nous trouvions dans son œuvre, ce qui atteste l'importance exceptionnelle qu'il attache au texte. Justin commence par montrer aux Juifs qui refusent de reconnaître dans le Christ la réalisation du Psaume, que jamais ils n'ont connu de roi « qui ait eu les pieds et les mains percés et qui soit mort dans ce mystère, c'est-à-dire celui de la crucifixion, sinon Jésus seul » (*Dial.*, xcvi, 4). Ainsi l'application du Psaume à Jésus s'impose-t-elle. C'est cette démonstration que Justin, après avoir cité intégralement le Psaume, poursuit dans le détail.

Nous noterons quelques interprétations. Le verset 3 : « Je crierai vers toi le jour et tu ne m'entendras pas, la nuit et ce ne sera pas par ignorance » est appliqué par Justin à la prière du Christ au Jardin des Olives (xcix, 2). L'allusion à l'ignorance signifie que le Christ savait qu'il ressusciterait (xcix, 4). Le verset 6 « opprobre des hommes et rebut du peuple » signifie que le Christ « est opprobre pour nous qui croyons en lui; rebut du peuple, parce que rebuté, déshonoré par le peuple, il a subi les traitements que vous lui avez infligés » (ci, 2). A propos du verset 8, Justin le commente en disant que « ceux qui le voyaient

crucifié branlaient la tête, tordaient leurs lèvres » (CI, 3). Ce dernier détail, qui est dans le Psaume, n'est pas dans le Nouveau Testament⁶. Nous saisissons ici comment les citations de l'Ancien Testament se projettent sur le récit évangélique pour l'enrichir de détails. Nous avons relevé plus haut un trait analogue pour les pieds percés.

Le verset 10 : « Mon espérance depuis les mamelles de ma mère », se réfère à la protection accordée à Jésus par son Père, lors du massacre des Innocents (CII, 2). « Ma langue s'est collée à mon palais » est une prophétie du silence de Jésus devant Pilate (CII, 5). Le verset 12, comme le verset 5, marque que c'est en Dieu seul que le Christ met son refuge (CII, 6). Les taureaux et les veaux sont les Juifs et leurs enfants, qui ont assailli le Christ au Jardin des Oliviers (CIII, 2); le lion rugissant est Hérode (CIII, 3) ou encore Satan (CIII, 5-6). L'eau qui s'écoule au verset 15 désigne la sueur de sang de l'agonie (CII, 7). Justin n'insiste pas sur les versets 16-19 qu'il a eu déjà l'occasion d'expliquer (*Apol.*, 35, 5-9). « Les cornes de l'unicorne » du verset 23 sont une image de la croix, suivant une symbolique chère à Justin (*Dial.*, XCI, 1-3)⁷. L'épée, les chiens, la gueule du lion (21 et 22) désignent le démon qui veut s'emparer de l'âme au moment où elle quitte le corps (CV, 3-5)⁸.

Quand à la fin du Psaume, elle se rapporte à la vie du Christ après sa résurrection. « Il s'est tenu au milieu de ses frères, les apôtres. Il les a convaincus de ce qu'il leur avait prédit, dès avant sa Passion, qu'il devait endurer ces souffrances et que les Prophètes les avaient annoncées à l'avance. Il a vécu avec eux, en chantant les louanges de Dieu » (CVI, 1). Cette exégèse de Justin apparaît comme le simple développement à l'ensemble du Psaume de ce que la catéchèse primitive n'appliquait qu'à certains détails. Ce Psaume décrit les événements de la Passion et de la Résurrection.

6. Il se retrouve dans 1 *Apol.*, 38, 7.

7. Voir *Sacramentum futuri*, pp. 107-108.

8. L'interprétation démoniaque des animaux correspond sans doute déjà au sens littéral du Psaume. Voir A. BENTZEN, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn*, p. 25.

*
* *

Mais le Psaume 21 n'est pas seulement une prophétie des événements de la Passion et de la Résurrection. Il nous introduit dans son mystère. Ce mystère est inépuisable. Aucune formulation n'en peut exprimer la totalité. Mais les diverses figures de l'Ancien Testament nous permettent d'en mettre en relief les divers aspects. Ainsi en est-il du sacrifice de l'Alliance ou de l'Agneau pascal, du sacrifice d'Isaac et de la sortie d'Égypte, de l'entrée du grand-prêtre dans le tabernacle et de la victoire de David sur Goliath. Ainsi en est-il aussi du Psaume 21. Il constitue une interprétation éminente de la Passion, du point de vue théologique. Et le but de la catéchèse est bien, comme l'a montré saint Augustin, de dégager le contenu divin des actions du Christ pour les proposer à notre admiration et susciter notre foi.

Ceci apparaît déjà au niveau du Nouveau Testament dans un texte que nous n'avons pas encore cité et qui se trouve dans l'Épître aux Hébreux : « Il était bien digne de celui par qui et pour qui sont toutes choses qu'ayant à conduire à la gloire un grand nombre de fils, il élevât par les souffrances au plus haut degré de perfection le chef qui les a guidés vers le salut. Car celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés ne font qu'un. C'est pourquoi Jésus-Christ ne rougit point de les appeler frères lorsqu'il dit : J'annoncerai ton nom à mes frères, je te louerai au milieu de l'assemblée (ἐκκλησία) (21, 23). Puis donc que (les frères) ont eu en partage la chair et le sang, lui aussi y a participé également afin de briser par sa mort la puissance de celui qui a l'empire de la mort. Car, certes, ce n'est pas à des anges qu'il vient en aide, mais à la postérité (σπέρματι) d'Abraham. De là vient qu'il a dû être semblable en tout à ses frères » (2, 10-17).

Le texte contient une citation explicite du psaume⁹. Par ailleurs, il y fait d'autres allusions littéraires : la mention des « frères » au verset 17, la mention de la postérité (σπέρμα) d'Abraham au verset 16. Mais plus encore c'est

9. Avec la variante ἐπαγγελῶ pour διηγῆσομαι.

l'ensemble du passage qui paraît un commentaire du Psaume. Il est construit selon le même schéma. C'est parce qu'il a été éprouvé par la souffrance que le personnage du Psaume. Il est construit selon le même schéma. C'est parce que le Christ a été éprouvé par la souffrance qu'il peut faire connaître son Père à ceux dont il est devenu le Frère. Le cas est tout à fait analogue à celui du commentaire d'Isaïe 52-53 dans Philippiens 2, mais plus précis encore, puisqu'il y a une citation explicite du Psaume.

L'intérêt de ce passage, c'est d'une part qu'il ne s'arrête pas seulement aux détails anecdotiques, comme les outrages ou les vêtements partagés, mais que c'est la signification théologique de la Passion du Christ qui est exprimée au moyen du Psaume. C'est ensuite que ce n'est pas seulement un passage du Psaume, mais l'ensemble de celui-ci qui est considéré comme exprimant le mystère pascal. Et à cet égard il rejoint l'application que le Christ lui-même s'est fait de l'ensemble du Psaume sur la croix, puisqu'il semble bien que le premier verset mis sur ses lèvres veuille signifier qu'il s'applique le Psaume tout entier. Or ceci se retrouve dans la catéchèse patristique.

Nous prendrons comme exemple le commentaire d'Eusèbe de Césarée. Sans doute dépend-il en bonne partie d'Origène. Mais le *Commentaire sur les Psaumes* qu'avait écrit celui-ci est perdu. Et les quelques fragments que nous ont laissés les *Chaînes* actuellement publiées sont d'une authenticité contestable. Par contre nous possédons d'Eusèbe deux commentaires considérables du Psaume 21. L'un se trouve dans son *Commentaire sur les Psaumes* (P. G., 23, 201-220). Mais cette œuvre est mal conservée et nous l'utiliserons peu. L'autre achève la *Démonstration évangélique* (P. G., 22, 757-792)¹⁰. Eusèbe, héritier de Justin, met lui aussi le Psaume 21 à la clef de voûte de son œuvre, comme le texte capital sur le mystère de la rédemption. Et ce commentaire est un admirable chef-d'œuvre. C'est principalement lui que nous étudierons.

Le sens général du Psaume est contenu pour Eusèbe dans le premier verset, celui même que les Évangélistes mettent dans la bouche du Christ sur la croix : « Mon Dieu, mon

10. Ajouter *Eclogae propheticæ*, 13; P. G., 22, 1108 B-1112 B.

Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné. » Eusèbe rappelle d'abord que le mot hébreu *Elohim* est traduit par certains « ma force » (ἰσχυρό) (765 A). Nous nous rappellerons que dans l'*Évangile de Pierre* nous trouvons une traduction analogue. La parole du Christ sur la croix est traduite : « Ma force (δύναμις), ma force, pourquoi m'as-tu abandonné? » (19; Vaganay, p. 255). Le sens de la parole du Christ prend alors plus de relief. Elle signifie que « le Christ rapporte toutes ses forces à Dieu et pense n'avoir rien en propre que le Père seul » (765 D). L'abandon où le Père laisse le Christ est donc la Passion elle-même : « Le fort l'a abandonné, en tant qu'il a voulu le laisser descendre jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix et se montrer ainsi la rançon et la rédemption du monde entier » (768 A).

Ceci nous met aussitôt au cœur du Psaume. Il exprime le mystère même de la Kénose, de l'abaissement du Christ (718 B). Ce mystère est celui que Paul avait décrit dans *Philippiens*, 2, 6-11. Eusèbe fait allusion à ce texte lorsqu'il écrit « jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix ». Or le texte de *Philippiens*, comme l'a montré M. Cerfaux, s'inspire d'Isaïe, 52, 13-53, 12¹¹. Mais nous avons vu que le Psaume 21 est en relation avec ce texte d'Isaïe. Eusèbe est donc dans la ligne la plus stricte de la théologie paulinienne de la rédemption, quand il interprète le Psaume 21, comme Paul avait fait du chapitre d'Isaïe. L'abandon du Christ est identique à sa Kénose¹². Il est constitué par le fait que le Père abandonne l'humanité du Christ à la mort. C'est là la signification proprement théologique de la parole du Psaume dont les aspects psychologiques sur lesquels on insiste d'ordinaire sont secondaires.

La suite du verset du Psaume faisait difficulté. Le texte des LXX en effet y parlait des péchés (παραπτώματα). Comment le Christ sur la croix a-t-il pu dire : « Les paroles de mes péchés sont loin de mon salut »? Eusèbe, dans son *Commentaire* donne une interprétation acceptable du passage en rappelant que, selon Paul, « le Christ s'est fait péché » et que l'Agneau « porte le péché du monde » (204 C). Mais dans la *Démonstration*, il observe que les LXX sont

11. *Mél. Cerfaux*, II, 425-439.

12. Le mot κένωσις se trouve dans 785 C.

seuls à parler de péchés et que les autres traducteurs grecs parlent de prière (769 B-C)¹³. Or c'est bien ce qui correspond au texte hébreu. La nouvelle traduction du Psaume ne dit plus *Longe a salute mea verba delictorum meorum*, mais *Longe abes a precibus, a verbis clamoris mei*. Ainsi la catéchèse d'Eusèbe correspond exactement à celle que nous avons à faire.

Un des plus remarquables passages du commentaire concerne les versets 10 et 11. Eusèbe y voit d'abord un appel du Christ à son Père pour qu'il l'assiste au moment d'affronter les puissances démoniaques qui guettent l'âme à sa sortie du corps, comme il l'a assisté lorsqu'il a affronté les puissances démoniaques lors de sa naissance (773 B-C). Ceci est déjà développé dans un fragment d'Origène qui peut être authentique (P. G., 12, 1253 C — 1256 A). Nous avons à l'arrière-plan toute une doctrine démonologique selon laquelle dès sa venue au jour le petit enfant devient la proie du démon¹⁴. Ceci est une forme de la doctrine du péché originel et explique les exorcismes dans le baptême des enfants. Et nous avons d'autre part la doctrine des mauvais anges guettant l'âme à la sortie du corps, à laquelle fait allusion la *Commendatio animae*.

D'autre part le verset 10 : « C'est toi qui m'as tiré du sein de ma mère » est pour Eusèbe une expression de la nativité virginale du Christ (207 C; 776 B). Celle-ci, comme la conception, a été cachée par l'Esprit-Saint, afin qu'elle fût ignorée du prince de ce monde. D'autre part le verset 11 : « Dès le sein de ma mère, tu es mon Dieu » signifie la totale appartenance au Verbe dès le sein de sa mère de l'humanité du Christ et sa totale sanctification. De cette sanctification, Eusèbe voit l'expression dans la communication de l'Esprit-Saint faite à Jean-Baptiste par Jésus vivant dans le sein de Marie à la Visitation (776 A-C).

Ces derniers versets nous laissaient entrevoir une confrontation du Christ et des puissances démoniaques. C'est cette confrontation que décrivent, selon Eusèbe, les versets 11 b à 13. Il s'appuie en cela sur une tradition ancienne.

13. De même THÉODORET, *Co. Psalm. 21*; P. G., 75, 1012 AC.

14. Voir *Les anges et leurs missions*, 2^e édit., p. 95.

15. *Ibid.*, pp. 131-134.

Déjà Justin voyait dans l'épée, le lion et les chiens, un symbole de Satan et de ses anges. Un fragment d'Origène (1255 C) voit également dans les taureaux et les veaux « les démons spirituels et les puissances mauvaises qui opèrent sur la terre ». Eusèbe avait déjà parlé plus haut de « la rédemption de la race humaine, rachetée par le précieux sang de la dure servitude où la tenaient les tyrans invisibles, démons impurs, mauvais princes » (768 C). C'est un nouvel aspect de la théologie de la rédemption qui est ici mis en valeur, le combat du Christ contre les puissances mauvaises qui tenaient l'humanité captive. Ainsi les divers aspects de la théologie de la rédemption se déploient-ils au cours du Psaume.

Cet aspect de la rédemption remonte à la théologie néotestamentaire, à la fois paulinienne et johannique. Au niveau de cette théologie, ce combat du Christ est envisagé, comme l'a bien vu Schlier, comme le combat du Christ sur la croix avec « les puissances de l'air »¹⁶. Plus tard, on souligne davantage le combat du Christ avec Satan dans la descente aux enfers. Eusèbe associe les deux : « Voyant de ses yeux inspirés, son corps étant encore suspendu à la croix, les puissances étrangères incorporelles — et invisibles aux hommes — répandues dans l'air, comme des oiseaux carnassiers et des fauves, et les principautés et les puissances de l'air confluant de tous côtés vers son corps sur le point de mourir, et encore les démons voltigeant autour de la terre dans le monde entier, il est normal qu'il ait vu aussi à l'avance les puissances infernales et les bêtes sauvages du Tartare » (780 B).

C'est le second aspect sur lequel Eusèbe met l'accent. En premier lieu il met en valeur à cette occasion ce qui constitue le point essentiel de cet aspect de la rédemption, à savoir que le Verbe de Dieu pouvait seul atteindre le Mal dans sa racine pour le détruire, en descendant dans le domaine de la Mort, pour détruire la puissance de la Mort. Rien n'est plus remarquable que ce commentaire du verset 11 a : « La tribulation est proche et personne ne peut m'ai-

¹⁶. *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, pp. 1-18. Ce sera encore la perspective d'Athanase (DANIÉLOU, *Les démons de l'air dans la « Vie d'Antoine »*, *Stud. Anselm.*, XXXVIII, 1956, pp. 136-147).

der. » Eusèbe écrit : « Le plus lourd de la tribulation qui l'accable alors, ce fut qu'aucun des anges propices et secourables, ni aucune des divines puissances n'ose s'avancer dans le domaine de la mort, ni travailler avec lui à secourir les âmes qui s'y trouvaient. Lui seul en effet le pouvait sans crainte, puisque pour lui seul les portes de la mort s'ouvrirent et que les geôliers de la mort furent terrifiés en le voyant seul. C'est en voyant la domination impie du tyran, si forte qu'aucun autre parmi ceux du ciel n'osait se présenter devant lui dans les régions d'en bas et travailler avec lui au salut des âmes qui s'y trouvent, qu'il dit avec raison que la tribulation est proche et qu'il n'y a personne pour l'aider » (777 C-D)¹⁷.

On remarquera aussi l'importance et la signification que prend la descente aux enfers dans cette perspective. Elle devient le moment majeur de l'action rédemptrice. Le Christ descend dans la prison de la mort pour en briser les verrous d'airain et les portes de fer. Ceci est dans la ligne du développement que prend ce dogme dans la théologie du IV^e siècle et qui aboutira à son insertion dans le Symbole¹⁸. L'interprétation du Psaume se trouve ainsi transposée du plan visible du conflit du Christ et de ses persécuteurs, les princes visibles, qui sont Pilate et les Grands-Prêtres, au plan invisible du conflit du Christ et du prince de ce monde, qui tient l'humanité captive dans la prison de la mort. Ceci, qui est déjà amorcé dans saint Paul¹⁹, est précisé par Eusèbe : « Je n'appelle pas tribulation celle qui m'environne en ce moment, ni la croix, ni les outrages des hommes. Mais je vois la descente aux enfers qui s'approche et l'affrontement des puissances adverses ennemies de Dieu. C'est pourquoi je dis que la tribulation est proche et qu'il n'y a personne pour m'aider. Comment ne serait-ce pas la grande, l'essentielle tribulation que celle où nul ne peut m'aider. Il s'avavançait en effet pour sauver les âmes qui étaient aux enfers, qui attendaient sa venue depuis de longs siècles. Il descendait pour briser les portes d'airain et les verrous de fer, et pour libérer ceux qui étaient auparavant

17. Voir la même idée dans *P. G.*, 12, 1256 B. Mais la citation ne paraît pas d'Origène, mais d'Eusèbe.

18. LAMPE, *Early Christian creeds*, 378-383.

19. Voir O. CULLMANN, *Dieu et César*, 1956, pp. 97-120.

prisonniers des enfers. Et c'est ce qui eut lieu quand les corps de beaucoup de saints qui étaient dans la mort ressuscitèrent et entrèrent avec lui dans la vraie cité de Dieu (Mt., 27, 53); mais les puissances hostiles combattaient contre lui, en lui donnant une peine et une tribulation immenses » (776 C-D).

Mais pas plus que celle de Justin, la catéchèse d'Eusèbe ne s'arrête à la Passion du Christ. Elle porte aussi sur la Résurrection. Le verset : « J'annoncerai ton nom à mes frères » est interprété des apparitions du Christ ressuscité : « C'est d'abord à ses disciples et à ses apôtres qu'il déclare qu'il annoncera la joie et l'allégresse qui le concernent. Et c'est conformément à cela que Matthieu dit qu'il se présenta à eux » (785 D). Ainsi le sens authentique du *Psaume* est bien conservé. Il n'exprime pas seulement la prière du Christ au sein de la mort, il exprime aussi la certitude de la résurrection. C'est en quoi il est bien, comme Isaïe 52-53, l'expression du mystère pascal tout entier, qui est mystère de mort et de résurrection.

*
**

Il reste toutefois que ce que nous avons dit de l'exégèse du *Psaume* en laisse de côté la dernière partie. Or celle-ci ajoute un aspect essentiel. Elle est constituée par une prophétie de la conversion des nations. Non seulement le Serviteur de Dieu sera délivré par Lui du sein de l'épreuve, mais encore il sera par sa souffrance et sa délivrance l'instrument de la conversion du monde au vrai Dieu. Comme l'a bien vu A. Gelin, « le Pauvre de l'ère définitive passera par la souffrance, mais sera délivré par Dieu, délivrance qui coïncidera avec l'ère messianique, dont lui-même sera le centre²⁰ ». Nous avons à nous demander si cet aspect apparaît aussi dans la catéchèse du *Psaume*.

Nous observerons d'abord que les versets concernant la conversion des nations ont fait partie des *Testimonia* primitifs. Le Nouveau Testament contient déjà une indication en ce sens. Le chapitre 4 des Actes contient cette citation :

²⁰. *Les quatre lectures du Psaume 21, Bible et vie chrétienne*, I, mars 1953, p. 37.

« En toi seront bénies toutes les patries (πατριά) de la terre » (3, 25). C'est une citation de Gen., 12, 3. Mais le texte de la Genèse parle de φυλαί. Cerfaux écrit : « Il y a peut-être ici une réminiscence du Psaume 21, 26... Rappelons-nous, pour la vraisemblance de cette contamination de textes, que le Psaume messianique 21 a été très lu dans la communauté chrétienne (de Jérusalem)²¹ ». Nous retrouvons ici ces citations composites que nous avons relevées déjà plus haut et qui caractérisent une couche très antique de l'usage du Psaume.

Par ailleurs les *Testimonia* relatifs à la conversion des nations contiennent des versets de notre Psaume. Ainsi dans les *Testimonia adversus Judaeos* attribués à Grégoire de Nysse, mais qui contiennent un matériel beaucoup plus ancien. Nous voyons d'abord cité, sous la rubrique : « Sur l'incrédulité des Juifs et l'Église des nations », le verset 23 : « J'annoncerai ton nom à mes frères » (P. G., 46, 225 B). Il est cité sous la forme que lui donne l'*Épître aux Hébreux*. Plus loin, sous la même rubrique, nous rencontrons le dernier verset du Psaume : « Ils annonceront sa justice au peuple qui naîtra, celui qu'a fait le Seigneur » (228 B).

Or cet aspect universaliste et missionnaire du mystère pascal, tel que le Psaume le présente, se retrouve dans toutes les catéchèses que nous avons mentionnées. Il apparaît déjà dans Justin, à la fin de son commentaire du Psaume : « Le Christ savait encore que son Père lui donnerait tout selon son dessein, qu'il le réveillerait d'entre les morts et il a exhorté tous les craignant Dieu à louer Dieu (Ps., 21, 26-27) d'avoir par le mystère de ce crucifié pris en pitié toute la race des hommes croyants » (*Dial.*, CVI, 1). Ainsi le « mystère du crucifié » est la source du salut de tous ceux qui croiront en lui. Le retentissement de la Passion et de la Résurrection se déploie à travers tous les espaces et tous les temps. Il apparaît dans sa réalité toujours présente au cœur de l'Église.

Ici encore nous trouvons chez Eusèbe un exemple typique de cet aspect du Psaume. Commentant le verset 26 : « Auprès de toi est ma louange dans la grande Assemblée (ἐκκλησία) », il écrit : « C'est l'Église rassemblée en son

21. *Mél. Cerfaux*, II, 144-145.

nom de toutes les nations dans l'univers entier dont il fait mémoire, dans laquelle la louange de notre Sauveur est utilisée par tous, avec l'approbation et l'assistance de son Père. Grande en effet est vraiment cette Église, constituée de toute la race des hommes et qui ne saurait être comparée ni par la sainteté de la vie, ni par la grandeur des dogmes avec la synagogue » (788 D). L'expression « la grande Assemblée » devait évidemment évoquer l'Église²². Mais aussi bien cette identification n'est-elle pas sans fondement, s'il est vrai que le terme d'ἐκκλησία, appliqué à l'assemblée des chrétiens, est bien emprunté à l'application qu'en faisait la Bible grecque à l'Ancien peuple.

C'est également de l'Église qu'il faut interpréter les derniers versets sur la conversion des nations : « Est-ce que ce n'est pas dans les foules de ceux qui ont cru par le Christ au Dieu de l'univers que nous devons confesser qu'est accomplie la parole : « Les extrémités de la terre se convertiront à toi » et : « Toutes les patries des nations se prosterneront devant lui. » Il est temps que ceux qui veulent être dans la vérité reconnaissent que ce n'est pas en un autre que notre Sauveur et Seigneur Jésus-Christ qu'est accomplie la prophétie. C'est en effet par sa venue que la conversion des nations a commencé de s'accomplir, la race annoncée étant venue et le peuple dont la prophétie annonçait sa naissance » (*Ec. proph.*, 13; *P. G.*, 33, 1111). Et cette exégèse est fidèle au sens littéral du Psaume, qui est, dans cette dernière partie aussi, clairement messianique et dont il est donc rigoureusement vrai de dire qu'il s'accomplit dans les événements de l'Église.

Ce caractère ecclésial est encore souligné par Eusèbe et rejoint directement la catéchèse sacramentaire quand il nous montre dans les sacrements de l'Église l'accomplissement du verset 30 : « Les hommes gras de la terre mangeront et adoreront. » Chaque jour de la résurrection (ἀναστάσιμον) du Sauveur, appelé dimanche (κυριακή), on peut voir ceux qui reçoivent la nourriture consacrée et le corps salutaire et qui, après l'avoir mangé, adorent le donateur et le Chorege de la nourriture vivifiante. Ceci accomplit la parole : « Les gras de la terre mangeront » (213, C-D). Le commen-

22. C'est déjà le cas pour Hébr., 2, 12.

taire du Psaume débouche ici directement dans la catéchèse dominicale, qui nous montre réalisée actuellement dans la vie de la communauté l'événement annoncé par le Psaume, la communication de la vie acquise par le Christ mort et ressuscité à la communauté par les sacrements qui le continuent.

Mais cette interprétation ecclésiale du Psaume ne présente pas seulement cet aspect. C'est le Psaume tout entier qui sera considéré comme concernant non seulement le Christ, qui est le chef, mais aussi l'Église qui est son corps. Cette interprétation, qui se fonde de façon légitime sur l'analogie des mœurs divines aux différents stades de l'histoire du salut apparaît dans le commentaire d'Eusèbe. A propos du verset 17, il écrit qu'il concerne « tous ceux qui encore maintenant maltraitent le corps du Christ, qui est l'Église, et dispersent ses mains, ses pieds et ses os, s'il est vrai que tous nous sommes un seul corps dans le Christ, étant membres les uns des autres » (784 A-B). Et, dans le verset 18, il nous montre dans la robe sans couture l'unité de l'Écriture « qui est mise en pièces par les hérétiques » (784 G-D).

Ceci, qui apparaît chez Eusèbe²³ et restera dans la patristique grecque en général une harmonique discrète, va prendre chez Augustin une place disproportionnée. Et ceci pour la raison qu'Augustin, moins bon exégète qu'Eusèbe, refusera d'appliquer le Psaume entier au Christ et parce qu'il interprète l'abandon non au sens de la Kénose, mais au sens d'une séparation du Verbe et du Père — et parce qu'il ne connaît que le texte des LXX qui parle de *delicta* et répugne dès lors à l'entendre du Christ. Maurice Pontet écrit à ce sujet : « Le Psaume contient dès le début cette plainte pleine de ténèbres : Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? Là dessus Augustin n'hésite pas : Jésus ne parle point en son nom. Une première impossibilité vient de sa divinité même. Verbe de Dieu, il demeure auprès de Dieu à jamais. De plus, au verset second, il est parlé de péchés. Or saint Pierre affirme que le Christ est sans péchés. Par conséquent le Père n'a pas abandonné

23. Le texte d'Origène (*P. G.*, 12, 1253 A) que cite G. JOUASSARD (*L'abandon du Christ en croix dans la tradition des IV^e et V^e siècles*, *Rev. Sc. Relig.*, 5, 1925, p. 609) est en réalité de Grégoire de Nazianze, *Dict. théol.*, IV, 5.

le Christ, dont il n'a pas été abandonné. Nous pensons aux membres du Christ : les péchés viennent de son corps qui est l'Église; le Christ parle ici tête et corps²⁴. »

Il est difficile d'accumuler plus de faux principes dans l'exégèse du Psaume que ne fait ici Augustin : interprétation isolée du verset 1; contresens sur les *delicta*; contresens sur l'abandon²⁵. La catéchèse occidentale moderne, elle, ne répugnera pas à attribuer au Christ les paroles du Psaume, mais elle perdra de vue la dimension théologique pour s'attarder dans une psychologie contestable. Or comme l'a bien vu A. Gelin, « élaborer à l'occasion du Psaume une sombre théorie de la déréliction, qui sur le plan de la prédication (Bossuet, Kobes, Gay) a eu quelque écho, infléchit le sens²⁶ ». C'est la catéchèse des Pères Grecs qui nous apparaît ainsi la plus fidèle à l'interprétation authentique du Psaume.

*
**

Nous comprenons, au terme de cette étude, l'intérêt que représente l'exégèse du Psaume 21 par les Pères Grecs du point de vue de la catéchèse pascale. Dépassant l'exégèse judéo-chrétienne des synoptiques et de Justin qui s'arrête à des détails extérieurs, ne déplaçant pas vers l'ecclésiologie l'axe du Psaume, comme le fait l'exégèse augustinienne, évitant le psychologisme qui sera trop souvent le fait de l'exégèse moderne, elle nous montre dans le Psaume l'expression théologique du mystère pascal dans sa totalité, à la fois passion, résurrection et pentecôte. Elle nous apparaît donc comme justifiant la place centrale du Psaume dans la liturgie et dans la catéchèse liturgique de la Semaine Sainte et de la Nuit Pascale.

JEAN DANIELOU.

24. *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, p. 400.

25. Voir G. JOUASSARD, *L'abandon du Christ d'après saint Augustin*. R.S.P.T., 13, 1924, pp. 319-321.

26. *Les quatre lectures du Psaume 21, Bible et vie chrétienne*, I. mars 1953, pp. 38-39.