



L'Église, Épouse du Christ, dans l'interprétation patristique du Psaume 44 (45) (II)

Lucien Robitaille

Volume 26, Number 3, 1970

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1020189ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1020189ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Robitaille, L. (1970). L'Église, Épouse du Christ, dans l'interprétation patristique du Psaume 44 (45) (II). *Laval théologique et philosophique*, 26(3), 279–306. <https://doi.org/10.7202/1020189ar>

L'ÉGLISE, ÉPOUSE DU CHRIST, DANS L'INTERPRÉTATION PATRISTIQUE DU PSAUME 44 (45) (II) *

LUCIEN ROBITAILLE

II. EXAMEN CRITIQUE DE L'EXÉGÈSE DES PÈRES

Le but ultime de notre recherche, disions-nous en introduisant cette étude, est à proprement parler d'ordre théologique : nous voulons retracer la réflexion que les Pères ont su élaborer sur le thème de l'Église-épouse à partir de ce que leur a suggéré la seconde partie du Psaume 44. Mais avant d'entreprendre la reconstitution en une synthèse organique du donné théologique qu'ils nous proposent, nous voulons découvrir le sens et mesurer la valeur de leur exégèse. Force nous est, d'ailleurs, de le faire, afin de dégager les lignes majeures d'une interprétation qui apparaît de prime abord particulièrement touffue. Nous parviendrons ainsi, du moins nous l'espérons, à discerner plus exactement les orientations fondamentales de la Tradition.

1 — *Un accord unanime : le Psaume 44 peut et doit s'interpréter de l'union nuptiale du Christ avec l'Église.*

Il est un point sur lequel tous les Pères sont absolument unanimes : le Psaume 44 peut et doit s'interpréter de l'union nuptiale du Christ avec son Église.

Le Christ avait dit à ses disciples que les Psaumes parlaient de lui (cf. Lc 24 44). Les Pères ont cru en cette parole ; pour eux, la seule manière de parvenir à une véritable intelligence des Écritures, en particulier du Psautier, consiste à y rechercher systématiquement le Christ et ses mystères.

Or, il était facile de découvrir le Christ et son Église dans le chant nuptial du Psaume 44 : les écrits néo-testamentaires les avaient en effet présentés à maintes reprises sous les traits d'un époux et d'une épouse. Jean le baptiste avait dit du Christ qu'Il est celui qui a l'épouse (Jn 3 29). Le Christ lui-même avait comparé le Royaume des cieux à un festin de noces (Mt 22 1-14). Cette image des noces, saint Jean l'avait reprise dans son Apocalypse pour signifier le triom-

* Voir la première partie de cette étude dans *Laval théologique et philosophique*, vol. XXVI, n. 2, juin 1970, pp. 167-180.

phe de l'Agneau et de son Église (Ap 19 7-8 et 21 2). C'est le même symbole nuptial qu'avait utilisé saint Paul pour montrer la tendresse que le Christ éprouve à l'égard de son Église (Ep 5 25-32) et la pureté qu'en retour il exige d'elle (2 Co 11 2-3).

Mais en plus de ces raisons générales, certains détails du psaume lui-même rendaient encore plus naturelle son interprétation christologique et ecclésiologique. Mentionnons en premier lieu ces deux indications laconiques du titre du psaume selon la version des Septante¹ : « filiis Core ad intellectum » et « canticum pro dilecto ».

Saint Jérôme résumait bien la pensée des Pères sur les mots « ad intellectum » lorsqu'il écrivait à Principia : « Quand le sens est simple et clair, pourquoi est-il nécessaire d'avertir au préalable l'auditeur de déployer son intelligence ? »² Cet

¹ Nous savons que les Pères croyaient en l'inspiration de la version grecque des Septante et lui reconnaissaient une autorité canonique. C'est à partir de ce texte que, d'ordinaire, ils élaborent leurs commentaires. Origène et Eusèbe notent bien, au passage, certaines variantes qu'ils découvrent dans les versions d'Aquila et de Symmaque. Ces remarques, qui se limitent d'ailleurs, du moins dans les textes que nous possédons, à la première partie du psaume, ne donnent cependant lieu à aucun commentaire. Chrysostome mentionne aussi les versions d'Aquila et de Symmaque. Au verset 10, il se sert même du texte d'Aquila pour donner une nuance nouvelle à son interprétation. C'est là, à proprement parler, le seul commentaire inspiré spécifiquement par une autre version que la Septante.

Reste le cas particulier de Jérôme. Tout comme ses prédécesseurs, il commente la Septante. De même, il rapporte la version de Symmaque à propos du premier verset. Mais, et c'est là son originalité, il tient compte en plus du texte hébreu : non seulement il le mentionne mais il le commente à l'égal de la Septante.

C'est ainsi qu'il est amené à relever tous les passages où il y a divergence entre ces deux textes. Voici, à ce sujet, ce qui en est pour la seconde partie du Psaume 44 : au verset 10 : la Septante parle de « vêtements dorés »,

le texte hébreu de « diadème d'or ».

De plus, la Septante ajoute « entourée de broderie » (circumdata varietate).

au verset 12 : la Septante donne « ils l'adoreront »,

le texte hébreu : « tu l'adoreras ».

au verset 13 : la Septante parle des « filles de Tyr » ;

le texte hébreu donne « fille de Tyr ».

au verset 14 : sur le passage énigmatique « de l'intérieur » (ab intus), Jérôme suit la Septante sans se référer au texte hébreu.

Sauf le dernier détail, Jérôme souligne donc chacune des divergences que les exégètes s'accordent aujourd'hui à reconnaître entre le texte hébreu et la Septante. Sur l'essentiel, ces différences ne modifient pas le sens du psaume. Conséquemment, les orientations fondamentales des commentaires des Pères ne s'en trouvent pas sérieusement touchées.

Quant au problème de l'inspiration de la Septante, qui dépasse notre propos et notre compétence, nous endossons les remarques judicieuses et, sur le fond, favorables à la croyance des Pères faites par P. Benoit, dans les deux articles suivants : « La Septante est-elle inspirée ? », dans *Vom Wort des Lebens. Festschrift für Max Meinertz*, Münster, 1951, pp. 41-49 (texte reproduit dans *Exégèse et Théologie*, Paris, 1961, T. I, pp. 3-12) ; « L'inspiration des Septante d'après les Pères », dans *L'homme devant Dieu (Mélanges H. de Lubac)*, Paris, 1964, T. I, pp. 169-187. On pourra voir aussi sur ce sujet : P. Auvray, « Comment se pose le problème de l'inspiration de la Septante », dans la *Revue Biblique*, LIX (1952), pp. 321-336 ; P. Grelot, « Sur l'inspiration et la canonicité de la Septante », dans *Sciences Ecclésiastiques*, 1964, pp. 386-418.

² *Lettre LXV, Ad Principiam*, n. 4, éd. Labourt, p. 144, 9-14.

avertissement, presque tous les Pères le soulignent. Ils y découvrent un appel à aller au-delà de la lettre du texte sacré pour en saisir le véritable esprit.

Le mot « dilectus » les a sensibilisés tout autant à rechercher le Christ dans le psaume. Saint Jérôme mentionne explicitement, à ce propos, les deux passages de l'Évangile selon saint Mathieu qui nous rapportent les théophanies du baptême du Christ et de sa transfiguration (Mt 3 17 et 17 5)³. Aux deux endroits, la voix mystérieuse nomme Jésus « bien aimé ». L'identification du Christ avec le « bien-aimé » du psaume était dès lors facile à faire. Eusèbe de Césarée⁴, saint Jean Chrysostome⁵ et saint Augustin⁶ s'appuient sur cette constatation pour affirmer que le Psaume 44 parle du Christ.

Il va de soi, cependant, que les versets 7 et 8 fournissent l'argument de loin le plus sérieux pour élaborer une exégèse christologique du psaume. Nous savons que l'auteur de l'Épître aux Hébreux les a cités en vue de manifester la grandeur du Fils de Dieu incarné (He 1 8-9). Quoi qu'il en soit de l'introduction plus ou moins tardive de ce texte dans le canon des Écritures, nous voyons là le sens prophétique que les premières générations chrétiennes donnaient à ces deux versets. Nous retrouvons, d'ailleurs, ces mêmes versets dans les recueils de témoignages scripturaires⁷ : là aussi, ils sont amenés comme preuves de la divinité de Jésus. C'est pourquoi nous ne sommes pas surpris de voir un saint Athanase⁸ ou un saint Augustin⁹ les indiquer comme argument de base lorsqu'ils veulent légitimer leur interprétation prophétique du psaume tout entier¹⁰.

³ *Ibidem*, p. 145, 1-5 : « Carissimus autem ille est de quo et Esaias canit : "canticum dilecto vineae meae" (Is 5 1), et evangelium : "hic est filius meus dilectus in quo mihi complacui, hunc audite" (Mt 17 5), cui non unus propheta, sed omnis chorus filiorum Core nunc laudes canit ». Cf. *Commentarioli in Ps. 44*, CCL 72 (1959), p. 209 : « Quod autem ait "pro dilecto", totus psalmus refertur ad Christum, de quo Pater loquitur in Evangelio : "Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui" ».

⁴ Cf. *Commentaire sur le Ps. 44*, PG 23, 391 C.

⁵ Cf. *Expositio sur le Ps. 44*, PG 55, 183 A.

⁶ Cf. *Enarratio sur le Ps. 44*, n. 3, CCL 38 (1956), p. 495, 9.

⁷ Par exemple, chez saint Justin : *Dialogue avec le juif Tryphon*, PG 6, 601 ; chez saint Cyprien : *Ad Quirinum, Testimoniorum Libri Tres*, Testimonium II, 6, CSEL III, part. I, (1868), p. 69, 18 sv..

⁸ *Lettre à Marcellin*, PG 27, 15 A : « Quin et Christum ipsum venturum minime ignoravit ; imo ea de re mentionem facit psalmo quadragesimo quarto : "Thronus tuus, Deus..." ». Nous retrouvons les versets 7 et 8 expliqués dans le même sens, mais d'une manière quelque peu différente, dans l'*Oratio I contra Arianos*, PG 26, 114 C — 115 A : « Psalmista ejus divinitatem paternumque regnum hisce celebrat verbis : "Thronus tuus, Deus..." ». Cum autem ejus ad nos adventum denuntiat, haec ait : "Idcirco unxit te Deus..." ».

⁹ *De Civitate Dei*, L. 17, c. 16, CCL 48, (1955), p. 580, 21-25 : « Quis non hic Christum, quem praedicamus et in quem credimus, quamlibet sit tardus, agnoscat, cum audiat Deum, cujus sedes est in saecula saeculorum, et unctum a Deo, utique sicut unguis Deum, non visibili, sed spiritali atque intelligibili chrismate ? ». Cf. *De Peccato Originali*, L. 2, n. 29, CSEL 42, (1902), p. 189, 5-10 : « Ex fide ipsa ipsi dicebat : "(vv. 7 et 8)". Eodem spiritu fidei ab illis futura videbantur, quo a nobis facta creduntur ».

¹⁰ On pourrait en dire presque autant du fameux « eructavit cor meum verbum bonum » du deuxième verset. À ce sujet, il faut noter, en passant, l'ambiguïté de l'exégèse des Pères. Déjà au temps d'Origène, il semble que plusieurs interprètes entendaient ces

2 — *Le sens prophétique spécifique du Psaume 44.*

Les Pères sont donc tous d'accord pour découvrir dans le Psaume 44 une prophétie qui concerne le Christ et l'Église : voilà le premier fait massif qu'il nous faut constater. Nous devons cependant mener plus loin notre enquête et nous demander de quelle manière, par quel chemin les Pères sont arrivés à découvrir ainsi le Christ et l'Église. Ou, pour poser la question autrement et de façon plus précise, quel genre de prophétisme attribuent-ils au Psaume 44 ?

C'est en effet de diverses façons qu'un passage de l'Ancien Testament peut signifier un mystère du Nouveau ¹¹.

Première manière : par un type, c'est-à-dire par une figure réelle de l'histoire de l'ancienne alliance à travers laquelle se révèle un aspect du mystère chrétien. Là encore, faut-il faire une distinction qui s'impose.

Prenons comme exemple la fille de Pharaon qui descend au fleuve pour s'y baigner et y découvre Moïse (Ex 2 5-6). Origène reconnaît en elle la figure de l'Église des nations qui vient aux eaux du baptême ¹². Dans ce cas, il faut bien voir que le texte de l'Exode n'est nullement prophétique en sa première lecture : chacun des détails de la lettre reçoit sa pleine explication et trouve son accomplissement dans le fait historique qu'il veut décrire. Ce n'est que dans une deuxième lecture du texte sacré qu'Origène parvient à découvrir le sens nouveau qu'il nous propose ; car ce sens n'est pas sollicité par la lettre même du texte. Nous sommes en présence d'une prophétie qui n'est pas énoncée par les mots mais par

paroles comme prononcées par le Père éternel au sujet de la procession de son Verbe. Origène n'est pas de leur avis : « Mon cœur a proféré bonne parole » ne doit pas être appliqué à la procession du Verbe » (R. Cadiou, *Commentaires inédits des psaumes*, Paris, 1936, p. 50). Basile dira de même : « Mihi videntur haec ad Prophetarum personam referenda esse » (*In Ps. 44, hom., PG 29, 394 A*). Jérôme mentionne aussi, sans la critiquer, l'opinion de ceux qui « veulent comprendre ces versets de la personne du Père, parce que, des profondeurs de sa vitalité et des secrets de son cœur, il a produit son Verbe » (*Lettre LXV*, n. 5, éd. Labourt, p. 146, 5-7). Augustin ne répond pas de façon catégorique à cette question qu'il se pose : « Quis dicit, Pater an Propheta ? » (*Enarratio sur le Ps. 44*, n. 4, CCL 38 (1956), p. 496, 1-2). Il semble cependant accorder sa préférence à l'opinion qui voit dans ce verset une évocation de la génération éternelle du Fils ; plus théologien qu'exégète, il ne pouvait pas ne pas être attiré par elle. Notons enfin que Cyprien, Athanase et Ambroise endossent cette interprétation sans aucune discussion.

¹¹ Pour une vue d'ensemble de ce problème, voir J. Coppens, « Le problème des sens bibliques », dans *Concilium*, n. 30 (1967), pp. 107-118.

¹² *Sur l'Exode, hom. 2, 4, GCS, Origenes*, T. 6 (1920-1921), éd. Baehrens, pp. 159-160 ; *SC 16* (1947), trad. Fortier, pp. 99-101 : « Je pense qu'on peut voir dans la fille du Pharaon la figure de l'Église, qui se rassemble des nations ; quoique son père soit inique et impie, il lui est dit par la bouche du prophète : "Écoute, fille, vois et prête l'oreille : oublie ton peuple et la maison de ton père, car le roi est épris de ta beauté". Elle sort de la maison de son père et vient aux eaux pour se laver des péchés contractés dans la demeure paternelle. Aussitôt, elle acquiert des entrailles de miséricorde et prend l'enfant en pitié... Cette Église qui vient des nations trouve donc sur un étang Moïse, que les siens ont rejeté et exposé ; elle le met en nourrice chez les siens, où il passe son enfance. Quand il est devenu grand, on le lui amène et elle l'adopte comme son fils. Nous avons déjà souvent expliqué que Moïse signifie la Loi. En venant aux eaux du baptême, l'Église reçoit aussi la Loi... ».

les faits¹³. Cette seconde vision s'appuie sur le principe de l'harmonie fondamentale qui existe entre les deux Testaments et, plus immédiatement, sur l'analogie de situation des personnages et des événements mis en cause. Le lien qui unit le type et l'antitype n'est pas plus étroit que cela. Les deux personnages demeurent totalement distincts et ce qui est affirmé de l'un ne peut être dit de l'autre que dans un sens largement transposé¹⁴.

On peut cependant concevoir un cas différent de celui-là. Il s'agit d'un texte qui présente, lui aussi, un personnage ou un événement historique et réel ; mais ce personnage ou cet événement, pour une raison ou pour une autre mais qui est évidente, ne donne pas au texte sa pleine explication. La lettre même du texte, à cause de sa dimension propre, n'est alors que partiellement accomplie dans le personnage ou l'événement qu'elle veut immédiatement nous présenter. Elle attend un nouvel accomplissement ; accomplissement plus total qui deviendra apparent à la suite d'une expression ultérieure et plus parfaite de la Révélation. On voit, dès lors, la possibilité d'un sens littéral second et implicite, un sens plénier, homogène avec le sens littéral premier et immédiat, qui recevra son explication définitive grâce à un développement nouveau de la Révélation¹⁵. Ce « *sensus plenior* » ne s'élabore donc pas, comme le sens typique dont nous parlions plus haut, sur le plan des réalités, personnes ou événements, mais sur celui des mots employés par l'écrivain sacré.

Ajoutons que la question, ici, n'est pas de savoir si les contemporains de l'auteur ou l'auteur lui-même ont perçu cette seconde dimension suggérée par la lettre du texte. Cette question, évidemment, a son importance ; c'est dans cette perspective, par exemple, que l'école d'Antioche avait édifié sa « théorie » : elle reconnaissait à l'auteur humain des Écritures un minimum de conscience du mystère prophétique contenu dans le sens plénier du texte qu'il avait écrit. Mais

¹³ Cf. Jean Chrysostome, *De la Pénitence*, hom. 6, n. 4, PG 49, 320 : « *Prophetia per figuram est ea quae per res fieri solet ; altera vero est, quae per verba fit* ».

¹⁴ Cf. J. Coppens, *Les Harmonies des deux Testaments*, Cahiers de la Nouvelle Revue Théologique, VI, Tournai-Paris, 1949, p. 86. Nous voulons citer aussi ces quelques lignes très denses qui rejoignent ce que nous venons de dire : « Il (le sens typique) est la correspondance — par une valeur religieuse commune — voulue par Dieu, exprimée dans son Écriture, entre deux réalités concrètes qui ont chacune leur existence historique propre et qui dès lors se distinguent, voire s'opposent, tout en se correspondant » (P. Benoit, « La plénitude de sens des livres saints », *Revue Biblique*, LXVII (1960), p. 178.

¹⁵ Homogénéité avec le sens littéral, évidence basée sur la révélation : voilà les deux critères qui permettent de reconnaître le « *sensus plenior* » d'un texte. Cf. P. Benoit, « La plénitude... », *loc. cit.*, pp. 189-192. Ce sens plénier exprimera donc une réalité théologique identique à celle exprimée par le sens littéral immédiat mais aperçue à la lumière de la Révélation totale. Nous endossons ici l'opinion de la majorité des exégètes catholiques qui considèrent ce « *sensus plenior* » comme un véritable sens de l'Écriture et non simplement comme une compréhension théologique plus grande permise aux générations postérieures à l'hagiographe, à cause de leur meilleure connaissance du Plan de la Révélation. Sur cette dernière opinion, cf. J.L. McKenzie, « *Problems of Hermeneutics in Roman Catholic Exegesis* », dans *Journal of Biblical Literature*, 77 (1958), pp. 197-204.

il s'agit là d'un autre aspect du problème¹⁶. C'est au plan de la signification objective du langage que l'on doit formellement se situer pour déceler l'existence de ce sens plénier. Car nous sommes véritablement en présence d'un sens littéral second¹⁷.

Enfin, car il ne faut tout de même pas l'oublier, on peut trouver des textes scripturaires dont le sens littéral explicite est directement et immédiatement prophétique. Évidemment, les formules mêmes employées par l'auteur doivent alors témoigner de l'intention prophétique de Dieu. Dans ce cas, les situations et les personnages mis en jeu, s'il y en a, sont à considérer comme purement allégoriques ; ils ne sont en effet qu'artifices littéraires utilisés par le prophète en vue de transmettre son message.

Un passage de l'Ancien Testament peut donc être prophétique de trois manières : soit dans un sens typique, soit dans un sens littéral second, dit plénier, soit dans son sens littéral premier. Ces catégories à l'esprit, nous nous posons, de nouveau, la question déjà énoncée plus haut : dans quel sens le Psaume 44 est-il, aux yeux des Pères, une prophétie de l'union nuptiale du Christ et de son Église ?

Il faut bien admettre, en premier lieu, que très peu de Pères soulèvent explicitement ce problème : seuls Théodore de Mopsueste, saint Augustin et saint Jérôme le considèrent, nous verrons plus loin sous quel angle. Les autres donnent

¹⁶ « ... la conscience ou la non-conscience de l'auteur humain est un autre aspect du problème que le mode de signification, mot ou chose, choisi par Dieu ; elle constitue un autre principe de distinction ». (P. Benoit, « La plénitude... », *loc. cit.*, p. 164). Cela, à notre avis, ne revient pas à exclure la possibilité d'une vague conscience, chez l'hagiographe, de la signification plus riche du texte qu'il écrivait. Il nous semble même qu'elle est plus que plausible, en particulier dans les passages prophétiques, à cause du type même de la pensée hébraïque, « ouverte et dynamique, orientée vers un surplus de sens », à cause surtout de la foi et de l'espérance en l'avenir engagées dans ces textes, même si elles ne sont pas exprimées intellectuellement d'une manière adéquate (cf. J. Coppens, « Le problème du sens plénier », dans *Ephemerides Theologiae Lovanienses*, XXXIV (1958), pp. 1-20, spéc. p. 10). Cela veut tout simplement dire que cette vague conscience n'a pas de place intégrante dans la définition du sens plénier, ni comme nécessaire, ni comme inadmissible. On a fait justement remarquer (cf. R. E. Brown, « The Sensus Plenior in the Last Ten Years », dans *The Catholic Biblical Quarterly*, XXV, 3 (1963), p. 271), que vouloir que le sens plénier, par définition, soit absolument inconnu de l'auteur humain équivaut à réintroduire « par la porte d'en arrière » tout le problème de la conscience dans la définition du sens plénier.

¹⁷ Cf. P. Benoit, « Le sensus plenior de l'Écriture », dans *Revue Biblique*, LXIII (1956), pp. 285-287. Cet article est reproduit dans *Exégèse et Théologie*, T. I, Paris, 1961, pp. 19-20. En voici un court passage : « ... je considérerai plutôt le sensus plenior comme un sens littéral second ; littéral, car il est bien contenu dans la lettre du texte, mais second parce que contenu seulement de façon implicite et ne s'en dégageant qu'à l'aide d'une expression ultérieure de la révélation ». — Cette conclusion, évidemment, est valable à condition que l'on prenne le sens littéral dans sa connotation large, « secundum quod res significantur per verba », sans référence à ce que l'auteur a voulu dire (cf. A. Fernandez, « Apostillas relativas a los sentidos bíblicos », dans *Biblica*, 37 (1956), pp. 184-198). En effet, si le sens littéral est considéré comme ce qui a été voulu par l'auteur humain — sa qualification de « littéral » y perdant à ce moment sa valeur fondamentale — alors le sens plénier pourrait être plus que ce que la « lettre » dit.

bien au psalmiste le nom de prophète (par exemple : Origène, Basile, Chrysostome, Ambroise), mais nous ne savons pas quel sens précis ils prêtent ici à ce mot.

C'est plutôt leur silence sur cette question qui peut être significatif. Ils interprètent tous le psaume, nous l'avons déjà dit, dans la perspective Christ-Église. Or, c'est directement et de plain-pied qu'ils entrent dans cette optique. Ils traitent les personnages du psaume comme ils le feraient pour ceux de l'allégorie du Bon Pasteur. Ils s'efforcent d'expliquer rigoureusement chaque détail du texte pour l'appliquer au Christ et à l'Église. Et, qui plus est, ils laissent toujours entendre que cela est l'intention même du psalmiste ; à leur avis, aucune autre dimension que celle-là n'a pu entrer dans la visée du prophète. Bref, il se dégage très nettement de l'ensemble de leurs commentaires que ces Pères considèrent le Psaume 44 comme prophétique dans son sens littéral premier.

Qu'en est-il, maintenant, chez ceux-là qui traitent spécifiquement du problème ?

Examinons d'abord ce que nous propose à ce sujet Théodore de Mopsueste. Nous en trouvons l'essentiel dans le court prologue par lequel il nous introduit à son commentaire sur le Psaume 44. Cette introduction est chez lui plus qu'un procédé littéraire. Elle rend compte d'un principe d'exégèse cher au maître d'Antioche. « Avant d'entreprendre le commentaire d'un psaume, il le considère dans son ensemble : de cet ensemble lui paraît surgir une idée directrice qui en marque à la fois l'allure et la signification, la ligne générale et la portée, — tout cela que le grec désigne d'un seul mot : *upothesis* ou argument »¹⁸.

Pour dégager cette idée centrale qui inspire le psalmiste et sera présente à chaque détail de son œuvre, Théodore regarde les deux personnages autour desquels tout le psaume est construit : le roi et la reine, son épouse. S'il réussit à les identifier, il possédera la clé de son interprétation. Or, la lecture suivie du psaume détermine tout à fait sa conviction : « Le psalmiste prophétise les réalités qui concernent le Christ, comment il en rassemblera un grand nombre par la prédication de sa doctrine, les choses qu'il redressera sur son passage et l'assemblée de l'Église qu'il a formée par le rassemblement des fidèles. Il rappelle aussi les dons spirituels, les dons surabondants de la grâce qui, du Christ, découlent jusqu'aux saints, et le grand progrès de la vertu dans l'Église »¹⁹.

C'est donc le Christ, et le Christ uni à l'Église, que Théodore voit prophétisé dans le Psaume 44. À prime abord, cette manière de voir n'est pas sans nous surprendre un peu. Nous ne sommes pas sans savoir que Théodore lit d'habitude les psaumes dans une optique exclusivement vétéro-testamentaire. Pour lui, chaque psaume se réfère en principe à une situation historique de l'Ancien Testament. Bien sûr, il se voit parfois contraint d'attribuer au psalmiste une inspiration prophétique, lorsque l'arrière-plan historique du texte sacré déborde, de toute évi-

¹⁸ R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste, Studi e Testi*, 141, Città del Vaticano, 1948, pp. 69-70. Cf. aussi : « La méthode exégétique de Théodore de Mopsueste », dans *Revue Biblique*, LIII (1946), p. 129. L'auteur présentait dans cet article un chapitre de l'ouvrage que nous venons de citer.

¹⁹ *Commentaire sur le Psaume 44*, éd. Devreesse, *Studi e Testi*, 93, p. 277, 8-13.

dence, les cadres de la vie de l'auteur. Mais, pour Théodore, l'horizon prophétique du psalmiste ne s'étend pas au-delà de l'époque maccabéenne. Aucun passage des psaumes n'est donc, à proprement parler, messianique. Si bien que tout essai d'interprétation chrétienne des psaumes, fût-il fait dans les livres inspirés néotestamentaires, doit dès lors être considéré comme une pure accommodation.

Cependant, il se trouve quatre exceptions à cette règle générale : les Psaumes 2, 8, 44 et 109. Théodore met ces psaumes à part non pas à cause de l'usage qu'en a pu faire l'Écriture du Nouveau Testament ou la Tradition de l'Église, mais pour des raisons de critique interne. Si nous pouvons et devons y voir le Christ, c'est que les paroles mêmes du psalmiste, considérées dans leur sens littéral, ne peuvent nous parler d'un autre que de Lui. Nous retrouvons souvent cette argumentation en parcourant le commentaire du Psaume 44.

Devons-nous dire, alors, que Théodore reçoit ces quatre psaumes comme « messianiques au sens littéral »²⁰, en ce sens que l'auteur sacré voulait y décrire l'avenir préparé pour le peuple élu ? Nous préférons adopter la manière de dire de R. Devreesse : « L'horizon vers où est attiré le regard de l'interprète est plus lointain ; il ne s'agit plus du bonheur préparé au peuple choisi, mais de la dernière sollicitude de Dieu pour l'humanité : L'Incarnation et l'Église »²¹. Autrement dit, le prophète nous parle du Christ et de l'Église, directement et immédiatement, sans marquer aucune référence à l'espérance messianique d'Israël.

Ce rejet de toute référence à une situation historique de l'Ancien Testament revient à refuser, du même coup, toute possibilité d'explication du Psaume 44 par la typologie. Dans la deuxième partie de son préambule, Théodore nie avec véhémence que l'on puisse entendre ce psaume, même dans son premier sens littéral, comme un chant adressé à des personnages humains, fussent-ils, comme le prétendent les Juifs, Salomon et son épouse. Cela sera la deuxième ligne de force de son interprétation. S'il faut faire « avec précision » l'interprétation du psaume, dit-il, c'est « surtout parce que les Juifs ont osé le détourner de son sens. Ils l'ont interprété comme une fable et de façon ridicule »²². Théodore ne laissera pas passer un verset du psaume sans attaquer pour la démolir cette exégèse²³.

²⁰ E. Amann, « Théodore de Mopsueste », dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XV (1946), col. 253.

²¹ R. Devreesse, *Essai...*, loc. cit., pp. 75-76. Cf. *Revue Biblique*, LIII (1946), p. 224. Ces deux ouvrages, que nous venons de citer pour la deuxième fois, nous fournissent une excellente analyse de la méthode exégétique de Théodore de Mopsueste dans ses commentaires sur les Psaumes. On trouvera aussi un bref résumé de la question dans l'article de J. L. McKenzie, « A new study of Theodore of Mopsuestia », *Theological Studies*, X (1949), pp. 394-408.

²² Loc. cit., p. 277, 16-18.

²³ À titre d'exemples : au verset 7a, après s'être demandé à quel homme, vraiment, on pourrait adresser de telles paroles, il conclut que la reine ne pourra être, elle non plus, une femme ordinaire : « Si autem de rege Deo dicit, manifestum quoniam et de regina non muliere, sed Ecclesia, quam Christus sibi per fidem desponsavit, per affectum animae scilicet sibi jungendam » (Loc. cit., p. 287, 21-26) ; au verset 12 : « En effet, le désir de la beauté physique naît de l'apparence extérieure, tandis que l'oubli de la maison se trouve dans la pensée. Quelle suite logique y a-t-il à conseiller (à l'épouse) de développer l'oubli des pères, afin que, de cette manière, le roi désire sa beauté ? Aussi

D'autre part, cela n'empêche pas Théodore de Mopsueste d'admettre que le psalmiste, dans l'élaboration de ses images, ait pu s'inspirer des usages d'une cour royale. À propos du verset 13, il dit en effet : « Ce verset s'inspire de la métaphore des femmes que l'on voit dans les peintures, lesquelles sont souvent peintes en train de présenter des présents aux rois, manifestant ainsi leur soumission à leur égard »²⁴. En disant cela, Théodore n'affirme pas du tout que l'arrière-plan du psaume, son « Sitz im Leben », ait pu être fourni par un fait historique bien défini ; il souligne simplement que l'hagiographe a pu être inspiré par les tableaux qui représentent la vie de cour, ce qui est tout à fait différent.

En substance, donc, l'interprétation de Théodore de Mopsueste, « de facto », rejoint celle des autres Pères : le Psaume 44 est prophétique dans son sens littéral premier.

Saint Augustin, si différent de Théodore tant par sa mentalité que par son intelligence habituelle de l'Écriture, nous propose ici des conclusions à peu près identiques. Il nie absolument, lui aussi, et dans les termes les plus incisifs, l'interprétation simplement humaine de l'épithalame royal : « Je ne crois pas, dit-il, qu'on puisse avoir perdu l'esprit au point de croire qu'on célèbre et décrive ici une femme quelconque : il va de soi que c'est l'épouse de Celui auquel il est dit : "Ton trône, ô Dieu, est dans les siècles des siècles" »²⁵.

Cela amène Augustin à traiter le psaume à la manière d'une allégorie construite de toutes pièces par le psalmiste. Il insiste sur le sens figuré qu'il faut s'appliquer à trouver dans chaque détail obscur du poème, une fois qu'on a découvert le Christ et l'Église dans les passages clairs. Car le psalmiste, dit-il, a parlé « non proprie sed tropice », c'est-à-dire en figures²⁶.

Reste saint Jérôme. Il reconnaît, lui aussi, le sens prophétique du poème nuptial ; et c'est celui-là, seulement, qu'il se plaît à commenter. Mais il affirme en même temps que le psaume, historiquement, fut d'abord composé en l'honneur de Salomon et de son épouse.

convient-il d'entendre ce passage du Christ et de l'Église qu'il exhorte à abandonner ses péchés anciens » (*Ibidem*, p. 293, 6-9 et 12-13) ; au verset 16 : « Il apparaît ici avec évidence qu'il ne parle pas d'un roi qui est homme, car l'Écriture divine n'appelle jamais temple l'habitation où demeure un homme » (*Ibidem*, p. 297, 16-19) ; Théodore conclut enfin son commentaire avec les propos suivants : « ... de telle sorte que, de toutes parts, et encore plus après les indications qui nous viennent de l'exégèse, l'on peut entendre ce psaume d'aucun autre que du seul Seigneur et de l'Église » (*Ibidem*, p. 298, 27-30).

²⁴ Le verset 10 fait resurgir chez Théodore des souvenirs artistiques du même genre : la reine, elle aussi, lui rappelle les peintures qu'il a vues où des femmes, se tenant ainsi près du roi, personnifient, cette fois, les vertus dont celui-ci a fait preuve. Cf. *Ibidem*, pp. 291, 24 - 292, 3.

²⁵ *De Civitate Dei*, L. XVII, ch. 16, CCL 48 (1955), p. 581, 49-51.

²⁶ *De Civitate Dei*, loc. cit., pp. 580, 28 - 581, 2 : « Agnito autem rege Christo, iam cetera, quae hic tropice dicta sunt, quo modo sit speciosus forma prae filiis hominum, quadam tanto magis amanda atque miranda, quanto minus corporea pulchritudine, quis gladius ejus, quae sagittae, et cetera isto modo non proprie, sed tropice posita iam subditus ei, qui regnat propter veritatem et mansuetudinem et justitiam, inquirat ex otio ».

Voici comment. Dans sa lettre à Principia, il explique à sa correspondante le titre du psaume. Il rend compte alors de trois textes différents : la version des Septante, le texte hébreu et la version de Symmaque. À propos du texte hébreu, il note de façon laconique que le mot « ididia » (ididoth) est « l'ancien nom de Salomon qui, dans un autre sens, est appelé "pacifique" »²⁷. Mais il ne va pas plus loin dans son explication.

Cette mention de Salomon nous fait nous demander si, dans son sens littéral, saint Jérôme n'entendait pas le psaume de Salomon et de son épouse. La réponse, que nous n'avons pas dans sa lettre à Principia, nous la retrouvons dans un passage de son commentaire sur le livre de l'*Ecclésiaste* : « Les Écritures nous apprennent avec évidence que trois noms furent donnés à Salomon : pacifique, c'est-à-dire Salomon ; "ididia", ce qui signifie aimé du Seigneur ; et enfin celui que nous trouvons maintenant, Coeeth, c'est-à-dire *Ecclésiaste*. . . Il fut appelé pacifique et aimé de Dieu du fait que la paix régna dans son royaume et que Dieu l'aima. Les psaumes quarante-quatre et soixante et onze sont en effet inscrits au titre du bien-aimé et du pacifique. Ces psaumes, même si, visant la prophétie du Christ et de l'Église, ils débordent le bonheur et les forces de Salomon, ont cependant été composés, conformément à l'histoire, au sujet de Salomon »²⁸.

Retenons la dernière phrase de ce texte et reprenons à rebours les trois affirmations que saint Jérôme nous y propose. Le psalmiste, dit-il, a bel et bien composé son chant pour célébrer les noces du roi Salomon ; tel était, « secundum historiam », le but immédiat du poème, tel en est son sens direct et premier. Mais il se passe ceci de mystérieux : les concepts élaborés par le psalmiste et les images dont il se sert pour les traduire dépassent, par leur envergure, la réalité historique qu'ils voulaient décrire : « felicitatem et vires Salomonis excedunt ». Même une noce royale ne peut justifier l'ampleur des images utilisées ; Salomon et son épouse n'ont pas la taille des personnages du psaume ; la grandeur de leur règne n'est pas proportionnée à la dimension des promesses qui leur sont faites.

Reste donc à découvrir une autre réalité qui puisse rendre compte, dans le détail et à la lettre, de la dimension des situations et des personnages décrits dans le psaume. Cette réalité, c'est l'union nuptiale du Christ et de l'Église. Elle seule, pour saint Jérôme, correspond adéquatement au psaume ; elle seule lui donne son sens réel et plénier. Si bien que ce qui était dit de façon hyperbolique à propos des noces royales décrit, en même temps, l'union mystique du Christ et de l'Église : « pertinet ad prophetiam Christi et Ecclesiae ». Le second sens, qui vise le Christ et l'Église, réalise davantage « à la lettre » la lettre même du psaume.

Le psalmiste a-t-il perçu cette dimension nouvelle de son chant ? saint Jérôme n'en parle pas. Ce qui compte, c'est que Dieu, en inspirant l'auteur sacré, ait

²⁷ *Lettre LXV, Ad Principiam*, n. 3, éd. Labourt, p. 143, 27-29.

²⁸ *In Ecclesiasten*, CCL 72 (1959), p. 250, 1-5 et 9-15. Cf. *Lettre CXXIX, Ad Dardanum*, éd. Labourt, T. VII (1961), p. 156 : « Denique et in psalmo quadragesimo quarto qui sub nomine Salomonis ad Christi Ecclesiaeque ejus sacramentum refertur, scribitur : "(vv. 4 et 5)" ».

voulu donner à son langage une dimension prophétique. Pour saint Jérôme, cette intention de Dieu transparaît dans ce langage même.

Nous sommes donc, pour la première fois, en présence d'une exégèse qui découvre un sens plénier dans le vocabulaire et les images utilisés par le psalmiste. Sans doute, convient-il de le noter, saint Jérôme considère toujours Salomon comme un type de Jésus. Mais nous voyons qu'il va au-delà d'une interprétation de genre typologique pour expliquer la relation qu'il voit entre les deux personnages : il s'appuie sur la lettre même du psaume, que Salomon et son épouse ne peuvent expliquer. Ce psaume est véritablement pour saint Jérôme ce que nous appellerions aujourd'hui un cas de sens typique avec sens plénier.

Dans ce cas, explique P. Benoit, certains mots privilégiés « sont au centre de la scène, portant la signification profonde du type, et sont appelés de ce fait à être repris dans l'Écriture pour exprimer l'antitype et sa connexion avec le type »²⁹. Ces mots eux-mêmes « recevront un approfondissement de sens qui, non seulement aidera à exprimer la réalisation nouvelle, mais encore fera découvrir l'intention divine qui présidait déjà à l'ébauche ancienne »³⁰.

Or, précisément, saint Jérôme indique lui-même, dans la suite de son commentaire, ces mots qu'il considère comme privilégiés. Non seulement il les indique, mais il mentionne expressément leurs « reprises » par Dieu, reprises qui leur donnent leur dimension accomplie. Celles-ci se situent, nous le notons en passant, à la fois dans l'Ancien et le Nouveau Testament ; ce sont évidemment les dernières qui donnent aux mots leur sens plein définitif. C'est ainsi qu'il voit le « bien-aimé » du verset 2 repris par Is 5 1 et dans Mt 3 17 et 17 5³¹. Il souligne de même le verset 8 repris en Is 61 1, Lc 1 35, Ac 10 38 et 1 Jn 2 20³². On pourrait aussi mentionner, au sujet de l'épouse cette fois, le « adstitit a dextris » qui lui fait penser à Mt 25 33³³.

²⁹ P. Benoit, « La plénitude de sens des livres saints », *Revue Biblique*, LXVII (1960), p. 180.

³⁰ *Idem*, *Ibidem*, p. 181.

³¹ *Lettre LXV, Ad Principiam*, n. 4, éd. Labourt, p. 145, 1-5 : « Carissimus autem ille est de quo et Esaias canit : "cantabo canticum dilecto vineae meae", et evangelium : "hic est filius meus dilectus in quo mihi complacui, hunc audite", cui non unus propheta, sed omnis chorus filiorum Core nunc laudes canit. » ; *Commentarioli in Ps. 44*, CCL 72, (1959), p. 209 : « Quod autem ait "pro dilecto", totus Psalmus refertur ad Christum, de quo Pater loquitur in Evangelio : "Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui" ».

³² *Lettre LXV, Ad Principiam*, n. 13, éd. Labourt, p. 155, 21-26 : « Audiat Actus apostolorum : "Jesum Nazarenum, quem unxit Deus Spiritu Sancto" (Ac 10 38) ; audiat evangelium : "Spiritus sanctus superveniet te, et virtus Altissimi obumbrabit te ; propterea quod nascetur in te sanctum vocabitur filius Dei" (Lc 1 35) ; ipsum Dominum sentiat intonantem : "Spiritus Domini super me, propter quod unxit me" (Is 61 1) » ; *In Isaiam Prophetam*, L. 17, PL 24, 622 A : « prae consortibus, id est, prae ceteris sanctis unctus esse memoratur » ; *In Abacuc Prophetam*, L. 2, PL 25, 1325 C ; « Participes autem eos puto, ad quos loquitur et Joannes : "Et vos unguentum habetis a sancto" (1 Jn 2 20) ».

³³ *Lettre LXV, Ad Principiam*, n. 15, éd. Labourt, p. 158, 15-18 : « Quae autem jam super petram Christum stabili radice fundata est catholica Ecclesia, una columba, perfecta et proxima, stat a dextris et nihil in se sinistrum habet ».

Nous pouvons, pour conclure, nous poser une dernière question : cette interprétation est-elle, du moins pour autant que le Psaume 44 est concerné, une nouveauté de saint Jérôme ? Évidemment, il est vraiment le seul témoin de cette exégèse que nous ayons rencontré. L'école d'Antioche elle-même, chez qui on s'attendait à la retrouver, opte plutôt, nous l'avons vu, pour un sens prophétique direct et immédiat. Et pourtant, la manière si dégagée avec laquelle saint Jérôme avance sa théorie nous incite à penser que déjà, avant lui, on l'avait utilisée pour expliquer le psaume. C'est un point que nous n'avons pu élucider.

3 — *Le problème de l'interprétation juive.*

Interprétation unanime du Christ et de l'Église, interprétation qui, presque unanimement aussi, reçoit le Psaume 44 comme prophétique dans son sens littéral premier : voilà les dominantes que nous a présentées jusqu'ici l'exégèse chrétienne, de saint Justin à saint Augustin. Mais, précisément à cause de ces constatations, nous nous posons maintenant un autre point d'interrogation.

Car nous savons que l'image de l'union nuptiale avait été appliquée, dès l'Ancien Testament, aux rapports de Yahvé avec le peuple élu. Le prophète Osée avait, le premier et par sa vie elle-même, donné à l'amour conjugal cette valeur symbolique (Os 1-3). À sa suite, d'autres prophètes reprirent la même image, tantôt pour inviter Israël à cesser ses infidélités idolâtriques (Is 1 21 ; Jr 2 2 ; 3 6-13 ; Ez 16 23), tantôt pour raviver en lui l'espérance du salut (Is 50 1 ; 54 5-10 ; 60 4-5 ; 62 1-5).

Nous connaissons aussi, d'autre part, l'interprétation juive du Targum ; nous savons la dimension spirituelle et messianique qu'elle reconnaissait au Psaume 44. Qu'il suffise, ici, de rapporter ces deux gloses : sur le verset 3 : « Ta beauté, ô roi Messie, est supérieure à celle des fils d'hommes ; l'esprit de prophétie a été donné à tes lèvres . . . » ; et sur le verset 11 : « Écoute, communauté d'Israël, la loi de sa bouche et regarde ses œuvres merveilleuses »³⁴. On fait d'ailleurs remarquer avec justesse que cette interprétation traditionnelle, dont le Targum se fait l'écho, devait déjà être en vigueur quand le poème fut introduit dans le Livre des Psaumes, et n'est sans doute pas étrangère à cette introduction³⁵.

La question à laquelle nous faisons allusion plus haut peut donc se formuler ainsi : dans quelle mesure les Pères ont-ils reconnu ces dimensions Yahvé-peuple élu et Messie-Israël propres aux écrits vétéro-testamentaires ? Nous dissociions

³⁴ Textes cités par J. Calès dans *Le Livre des Psaumes, traduit et commenté*, Paris, 1936, T. I, p. 472. D'autres textes du Targum sont rapportés dans *La Sainte Bible* de Pirot et Clamer, T. V, *Les Psaumes*, pp. 268 et 273. On trouvera, d'ailleurs, un résumé de cette interprétation traditionnelle dans E. Podechard, « Notes sur les Psaumes », *Revue Biblique*, XXXII (1923), pp. 28 sv..

³⁵ Cf. E. Podechard, *loc. cit.*, p. 30. A. Feuillet utilise le même argument pour montrer que le Psaume 44 est une allégorie directement messianique, dans son livre *Le Cantique des Cantiques, étude de théologie biblique et réflexions sur une méthode d'exégèse*, Paris, 1953, p. 205.

à dessein ces deux perspectives : bien que rapprochées l'une de l'autre, elles sont cependant différentes. La première considère l'Alliance comme une réalité déjà accomplie ; l'autre, sous son aspect messianique, comme une réalité encore à espérer.

L'interprétation Yahvé-peuple élu.

Prenons, en premier lieu, la relation Yahvé-peuple élu de l'Ancien Testament. Ou, pour employer les termes mêmes de saint Augustin et de saint Jérôme, qui sont les seuls à aborder explicitement le problème³⁶, la relation Dieu-Jérusalem terrestre (Augustin) ou Dieu-Synagogue (Jérôme).

Tous deux rejettent cette interprétation sans possibilité d'appel. « Quel esprit, si lent soit-il, ne reconnaîtrait ici le Christ que nous prêchons et en qui nous croyons », dit en substance saint Augustin³⁷. « Questionnons les Juifs : quelle est cette fille à qui Dieu parle ? Sans doute ils répondront : c'est la Synagogue », affirme de son côté saint Jérôme, avant de tailler en pièces cette opinion de la manière suivante : « Mais, alors, comment est-il dit à la Synagogue et au peuple d'Israël : "quitte ton peuple et la maison de ton père" ? Quitte-t-il la race hébraïque et Abraham, son antique patriarche ? »³⁸

Ce que ces deux Pères affirment ouvertement, tous les autres — et ici nous retrouvons une unanimité totale — le disent implicitement, en reconnaissant uniquement l'Église qui vient des nations dans l'épouse du psaume. Sans doute faut-il voir, sous-jacente à cette vision chrétienne valable mais exclusive de l'Écriture, une attitude apologétique et même polémique. Elle était compréhensible chez saint Justin, à cause du contexte dans lequel il proposait le témoignage du Psaume 44 : son dialogue avec le juif Tryphon. Les autres Pères, dégagés de toute nécessité polémique contre l'exégèse juive — ce sont désormais les hérétiques qu'il faut affronter — ont quand même hérité de cette attitude.

D'une manière générale, qui se vérifie parfaitement à propos de notre psaume, on peut en effet déceler dans la Tradition « une tendance à la dépréciation des Écritures juives. Elle ne signale généralement le "modus judaicus intelligendi" que pour le repousser avec dédain »³⁹. Nous avons reconnu cette optique chez saint Jérôme et même chez saint Justin. Sans doute faut-il remonter encore plus

³⁶ Théodore de Mopsueste ne dit rien d'explicite sur ce problème : toute son attention est braquée sur l'interprétation qui veut reconnaître Salomon et son épouse. C'est la seule interprétation juive qu'il semble connaître ; en tout cas, c'est la seule qu'il prend à partie.

³⁷ *De Civitate Dei*, L. 17, c. 16, CCL 48 (1955), p. 580, 21-25. Avant de donner cette réponse nette, Augustin avait ainsi posé le problème : « Tripertita itaque reperiuntur eloquia prophetarum, si quidem aliqua sunt ad terrenam Hierusalem spectantia, aliqua ad caelestem, nonnulli ad utramque » (*De Civitate Dei*, L. 17, c. 3, CCL 48 (1955), p. 553, 15-17).

³⁸ *Lettre LXV, Ad Principiam*, n. 17, éd. Labourt, p. 160, 19-24.

³⁹ H. de Lubac, « Sens spirituel », dans *Recherches de science religieuse*, XXXVI (1949), p. 564.

loin pour en expliquer la genèse. « N'oublions pas ses origines pauliniennes ⁴⁰. Or, elle résulte avant tout, chez l'Apôtre, d'une attitude polémique. Paul oppose les deux Testaments. Il oppose la lettre qui tue à l'esprit qui vivifie. Il oppose les ombres vaines à la plénitude du Christ. Il argumente contre la Loi juive ».

Cette discontinuité entre la Loi et l'Évangile, entre la Synagogue et l'Église, cette rupture entre l'Israël selon la chair et l'Israël selon l'esprit, nous la voyons marquée avec force par Origène lorsque, commentant le verset 11, il identifie l'épouse du psaume à l'Église des nations ; il ajoute en effet alors ces simples mots : « *haud enim elevata est Israël's ecclesia* » ⁴¹. Sur ce point, saint Jérôme et bien d'autres Pères furent tributaires du maître alexandrin. Mais encore nous faut-il déterminer avec exactitude en quel sens ils concevaient cette discontinuité. Pour ce faire, force nous est de retourner de nouveau à saint Paul car, ici aussi, il est le maître. Or, nous devons bien en convenir, « toute sa pointe polémique est tournée contre l'Israël selon la chair tel qu'il prétend se perpétuer après avoir repoussé le Messie, ou contre les chrétiens inconséquents qui mettent encore leur espoir en des pratiques abrogées. Ce n'est pas l'Ancienne Alliance qui fait l'objet de son dédain : c'est l'alliance devenue ancienne, l'alliance vieillie, l'alliance dont le rôle historique est désormais fini » ⁴².

Cela explique l'incohérence apparente dont on pourrait taxer les propos de certains Pères. Ainsi, par exemple, Origène ⁴³, Eusèbe ⁴⁴ et saint Jérôme ⁴⁵ qui, après n'avoir reconnu que l'Église des nations dans l'épouse du psaume, s'em-

⁴⁰ *Idem, Ibidem*. Nous ajoutons ici ce que l'auteur mettait lui-même en note : « Elles sont aussi bien johanniques, et pratiquement peut-être davantage. Mais on trouve chez saint Paul une série de formules théoriques, vigoureusement frappées, dont l'influence fut décisive sur la tradition chrétienne ».

⁴¹ *Commentaire sur le Ps. 44*, éd. Pitra, T. 3 (1883), p. 43. Cf. *In Canticum Commentarium*, éd. Baehrens, pp. 113-114 : « *Haec sponsa quae loquitur, Ecclesiae personam tenet ex gentibus congregatae ; filiae vero Hierusalem, ad quas ei sermo est, illae sunt animae, quae charissimae quidem dicuntur propter electionem patrum, inimicae autem propter evangelium. Istae ergo sunt filiae hierusalem hujus terrenae, quae videntes Ecclesiam ex gentibus, quamvis pro eo ignobilem, quod generositatem sibi Abraham, et Isaac, et Jacob non possit adscribere, obliviscentem tamen populum suum et domum patris sui, atque ad Christum venientem, velut spernunt eam, et pro ignobilitate generis of-fuscant* ».

⁴² H. de Lubac, *loc. cit.*, p. 565.

⁴³ *Commentaire sur le Ps. 44*, Pitra, T. III (1883), p. 43 : « *Nos igitur olim fuimus scientiae expertes, et filii irae, ac noster populus idolis est deditus. Abraham sic dictum est quondam "Egredere de domo patris tui". Hactenus qui accedunt ad fontis lumen divinum conversi ad occasum, inquit : "Abrenuntio tibi, Satana"* ».

⁴⁴ *Commentaire sur le Ps. 44*, Pitra, T. III (1883), p. 441 : « *Ad Ecclesiam ex gentibus loquitur. Non cadit in Israelitas illud : "obliviscere populum tuum". Nos ergo fuimus insensati et filii irae, addicti diabolis, et populus noster idolorum cultores erant. Sic olim Abrahamae dictum est : "Egredere"* ».

⁴⁵ *Lettre LXV, Ad Principiam*, n. 17, éd. Labourt, p. 159, 18-23 : « *Cumque audierit, viderit et inclinaverit aurem suam, totamque se doctrinae tradiderit et eorum intelligentiae quae dicuntur, obliviscatur primum populum suum, et cum Abraham de Chaldaea egrediens, relinquat terram nativitatis et cognationis suae* ». Saint Jérôme cite aussi Abraham en exemple lorsqu'il interprète l'épouse du psaume de l'âme humaine. Cf. *Lettre XXII, Ad Eustochium*, éd. Labourt, T. I (1949), p. 110, 18-22.

present de citer le texte de Gn 12 1 pour rattacher la vocation de l'épouse à celle d'Abraham. Saint Jérôme, en commentant le prophète Ezéchiel (Ez 16 3), parle dans le même esprit de l'exode des Juifs hors d'Égypte⁴⁶. Enfin, pour donner l'exemple le plus éloquent, ces Pères que nous venons de nommer, avec saint Basile et Théodore de Mopsueste, soulignent à satiété la parenté spirituelle qui unit les « pères » et les « fils » dont parle le verset 17. Ces « pères » de l'épouse sont, pour Origène, Abraham, Isaac et Jacob et tous les justes de l'Ancien Testament⁴⁷; pour Basile⁴⁸ et Jérôme⁴⁹, de façon générale les patriarches de l'Ancien Testament; pour Théodore de Mopsueste, « les prêtres et les maîtres, chez les Grecs et chez les Juifs »⁵⁰.

Saint Augustin est celui qui résume le mieux, dans une formule ramassée, comment le peuple de l'Ancienne Alliance est à la fois en état de rupture et de continuité avec celui de la Nouvelle Alliance. Il y avait, dit-il, « les Israélites selon la chair, non selon la foi, et les Israélites véritables, selon la chair comme selon la foi »⁵¹. C'est la distinction qu'avait faite saint Paul (cf. Rm 4). Pour les Pères, cette distinction allait de soi. Elle sous-tend, bien qu'elle ne devienne pas très souvent explicite, toute leur exégèse de la seconde partie du Psaume 44. Si bien qu'au delà d'une négation apparente de la perspective Yahvé-peuple de l'Ancienne Alliance, les Pères reconnaissent cette ancienne interprétation juive, y sont même très sensibles et en dégagent l'élément fondamental qui la rendait et la rend encore valable.

Ils rejoignent donc, après le Christ, saint Paul et saint Jean, cette antique image de l'union nuptiale proposée la première fois par le prophète Osée. Ils

⁴⁶ *In Ezechielem Prophetam*, L. IV, PL 25, 125 D — 126 A : « Et licet possimus radicem Jerusalem, et generationem ejus terram Chanaan, secundum illud accipere quod in Egypto vocatus sit populus, et ibi multo tempore habitaverit (Cham quippe pater Chanaan princeps fuit gentis Egyptiae), tamen juxta scelerum similitudinem radicem Jerusalem terram Aegypti esse dicimus... Praecipiturque Jerusalem vel juxta letteram, vel juxta spiritum, ut relinquat antiquum patrem, et dicitur ad eam: "Audi filia..." ».

⁴⁷ *Commentaire sur le Ps. 44*, PG 12, 1432 C : « À la place d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et des autres qui lui ont plu dans l'Ancien Testament, sont nés les disciples, et nous qui avons cru par eux et qui sommes devenus héritiers de leur foi et de leur connaissance. L'héritage, en effet, de la créature raisonnable est la connaissance de Dieu ».

⁴⁸ *Homélie sur le Ps. 44*, PG 29, 414 B : « Si quis autem sponsae patres intelligat patriarchas, ita quoque intellecta sententia ab apostolis aliena non est. Nam pro illis nati sunt et filii per Christum, facientes opera Abrahae (cf. Jn 8 39)... ».

⁴⁹ *Lettre LXV, Ad Principiam*, n. 21, éd. Labourt, p. 165, 13-17 : « Sin autem patres Ecclesiae intelligemus Abraham, Isaac et Jacob et reliquos patriarchas, filios qui ei in patrum honore sunt nati apostolos intellegamus... ». Même interprétation qui reconnaît les apôtres comme les fils des prophètes et des patriarches dans *In Michaeam Prophetam*, L. II, PL 25, 1199 B; ainsi que dans *Tractatus in Psalmum LXXVII*, V, 3-6, CCL 78 (1958), p. 68, 110 sv..

⁵⁰ *Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes*, éd. Devreesse, p. 298, 14-19 : « Puisque l'Église est rassemblée des nations et des Juifs, de ceux qui, de part et d'autre, ont cru au Christ, il appelle ses pères les prêtres et les maîtres, chez les Grecs et chez les Juifs, qui ont écrit avec respect et vénération de la divinité, avant la foi au Christ Seigneur ».

⁵¹ *De Civitate Dei*, L. XVII, c. 16, CCL 48 (1955), p. 582, 77-78.

reconnaissent que, même si elle trouve son parfait accomplissement dans l'union du Christ avec son Église, elle signifiait dès lors quelque chose de très réel. Ils montrent que les patriarches, les prophètes et tous les justes de l'Ancien Testament étaient nos pères dans la foi et, à cause précisément de cette foi très pure qui tendait leur âme bien au-delà des perspectives exclusivement juives, des hommes du Nouveau Testament.

L'interprétation Messie-communauté d'Israël.

Nous en venons, tout naturellement, à nous interroger sur la deuxième dimension que les Juifs accordaient à l'image nuptiale : celle de l'union intime qui lierait le Messie à la collectivité d'Israël.

Cette nouvelle perspective convient d'une manière plus spécifique que la précédente au Psaume 44. Celui-ci est en effet un psaume royal. Or, depuis la prophétie de Natân (cf. 2 S 7), le roi, oint de Yahvé, n'est plus seulement un chef politique ou militaire ; il est l'homme sur lequel l'amour et la tendresse de Yahvé se sont pour ainsi dire concentrés. Il porte avec lui l'avenir du peuple de Dieu. C'est en lui que se réaliseront, concrètement, les promesses faites par Dieu à son peuple.

Chaque nouveau roi, lorsqu'il monte sur le trône, est donc entouré de l'espérance d'Israël. Il est un « Messie présomptif, un Messie en expectative ». Si bien « qu'avant d'être devenu le dernier de la série des rois, le roi dont la vie et le règne ne prendront pas fin, le Messie a été conçu comme le modèle du roi parfait, le type du roi selon l'image de David »⁵².

Mais il est évident qu'aucun des rois d'Israël, même quand ils furent bons, n'a été à la hauteur de cette espérance. De telle sorte que l'espérance juive, jamais rassasiée, en vint à tendre de toutes ses forces vers ce dernier de la série des rois, ce roi idéal, eschatologique⁵³, par l'intermédiaire duquel Dieu s'unirait étroitement et indéfectiblement à son peuple. C'est cette dernière dimension du messianisme juif que révélaient les gloses du Targum que nous avons citées plus haut.

Que retrouvons-nous de cette espérance messianique dans l'interprétation des Pères ?

Sans doute, en appliquant au Christ et à l'Église le poème nuptial du psalmiste, les Pères ont donné, « de facto », à ce chant de l'espérance juive son plein épanouissement. Leur exégèse levait le voile et faisait apparaître le sens nouveau que seuls pouvaient conférer au texte saché la venue du Christ et le don de l'Esprit Saint (cf. 2 Co 3 14-17). Loin de déformer l'espérance des juifs, ils la rejoignaient et achevaient de la révéler à elle-même, puisqu'ils en décrivaient l'accomplissement.

⁵² A. Gélén, « Messianisme », dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, T. V (1957), col. 1178 ; l'auteur cite J. Coppens, *L'attente du Messie*, Bruges, 1954, p. 35.

⁵³ « Le mot eschatologie est lui-même bivalent. Il vise soit la fin du monde, soit un tournant important de l'histoire humaine, qui est comme l'ouverture d'une ère nouvelle ». (A. Gélén, *loc. cit.*, col. 1165).

Précisément, c'est sur la réalisation de l'espérance messianique qu'ils portent leurs regards et non sur cette espérance elle-même. Voilà, nous semble-t-il, le centre du problème que nous examinons en ce moment.

Nous l'avons constaté, tous les Pères considèrent le Psaume 44 comme une prophétie. Le psalmiste, par une grâce d'illumination extraordinaire, a pu franchir la barrière du temps, voir le Christ et l'Église, et dire ce qu'il a vu. Voilà ce qui compte et dont on peut vérifier l'exactitude maintenant que la réalité prévue et prédite est devenue réalité de l'histoire du salut. Pour eux, la prophétie du psalmiste est, exclusivement, une prévision, une prédiction. Dans leur optique, elle n'est pas, précisément, l'expression d'une espérance. Et c'est sans aucune référence explicite à l'espérance d'Israël que, tous, ils interprètent le psaume.

Ici, les différentes tendances et écoles d'exégèse se rejoignent⁵⁴. Pour tous, la prophétie a une longueur unique et bien précise : seuls le Christ et l'Église sont visés par elle. Cette façon de voir les choses était à prévoir chez des hommes comme Origène, saint Jérôme ou saint Augustin. Mais on aurait pu en attendre une autre de la part d'interprètes rattachés à l'école d'Antioche, comme Théodore de Mopsueste ou saint Jean Chrysostome. C'est en effet ordinairement à travers l'avenir d'Israël que les exégètes de cette école découvrent les accomplissements de l'Évangile ; ils reconnaissent habituellement une visée vétéro-testamentaire à la prophétie, allant même, la plupart du temps, jusqu'à restreindre sa portée littérale à l'histoire du peuple juif avant Jésus-Christ. Mais nous avons vu, en parcourant le témoignage de Théodore de Mopsueste sur le sens prophétique du psaume, que la position d'Antioche rejoint exceptionnellement, quand il s'agit du Psaume 44, celle de l'école d'Alexandrie.

En pratique, l'interprétation des Pères revient à établir un tableau à deux colonnes : dans l'une, le langage symbolique du psalmiste ; dans l'autre, le sens nouveau que lui donnent le Christ et l'Église. Et les Pères établissent une équation entre les deux colonnes. Cette équation n'est pas fautive ; mais elle ne rend pas complètement compte de la réalité, elle n'exprime pas la qualité spécifique du lien qui unit le texte de l'Ancien Testament à l'événement du Nouveau qu'il annonce. Cette qualité spécifique, c'est son messianisme.

Ce messianisme biblique, nous en avons dit un mot plus haut, est une réalité originale et assez complexe. Certains traits bien définis, cependant, le caractérisent : « il a son point de départ dans l'histoire ; il exprime une aspiration au définitif ; la valeur de cette aspiration tient enfin à sa qualité religieuse et morale »⁵⁵.

La qualité religieuse et morale du psaume, nul doute que les Pères ne l'aient vue, et en profondeur. Mais aucun d'entre eux ne traduit dans son interprétation

⁵⁴ Sur ce sujet, voir G. Bardy, « Interprétation (histoire de l') II, Exégèse patristique », dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, T. IV (1949), col. 569-591 ; J. Guillet, « Les exégètes d'Alexandrie et d'Antioche : conflit ou malentendu », dans *Recherches de science religieuse*, XXXIV (1947), pp. 257-302 ; L. Mariès, *Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes*, (« Les Belles Lettres »), Paris, 1933, spéc. pp. 7-8.

⁵⁵ A. Gélin, *loc. cit.*, col. 1168.

cette aspiration au définitif qui inspirait le psalmiste, cette espérance qui remplit son chant parce qu'elle était le ressort de sa vie religieuse et de celle de tout le peuple d'Israël.

Pour découvrir cette dimension dynamique des valeurs religieuses exprimées dans le psaume, il aurait fallu porter sur celui-ci un regard historique. Or, cela est évident, les Pères ne le font pas⁵⁶. Saint Jérôme reconnaît bien un sens littéral historique à ce chant nuptial, mais il en reste là ; une fois qu'elle est faite, cette constatation n'entre plus en ligne de compte dans le reste de son interprétation. Comme tous les autres, il considère le psaume « in abstracto », c'est-à-dire abstraction faite du contexte historique dans lequel il a été composé. C'est un regard statique qui est alors porté sur le psaume. On ne cherche pas comment il pouvait orienter les hommes de l'Ancienne Alliance vers les réalités de la Nouvelle ; on lui demande de nous décrire, par anticipation et tel qu'il nous a été révélé dans la plénitude des temps, le mystère du Christ et de l'Église. Le psaume n'est pas scruté comme un document du passé ; il est lu dans l'esprit du Nouveau Testament, il est examiné comme un texte évangélique. L'Ancien Testament est assimilé au Nouveau. À vrai dire, il n'est plus considéré comme accompli par le Nouveau mais plutôt comme transformé et recréé par lui⁵⁷.

Pouvons-nous, dès lors, parler d'interprétation « messianique » du Psaume 44, chez les Pères ? Dans un sens très large et pour signifier qu'ils y découvrent les réalités de la Nouvelle Alliance qui, de fait, ont comblé l'espérance messianique juive, oui. Mais si l'on veut parler d'une manière stricte et formelle, c'est-à-dire en tenant compte du caractère dynamique de cette espérance messianique d'Israël et non plus seulement de son objet, nous devons dire non. Car c'est sans aucune référence à l'espérance messianique du peuple juif, considérée en elle-même et pour les valeurs propres qu'elle a véhiculées, que les Pères élaborent leur interprétation du psaume. Mieux vaut, et de beaucoup, parler à ce propos,

⁵⁶ « Ils n'avaient pas le sens de l'évolution historique appliquée à la psychologie religieuse. Quand ils rencontraient dans l'A.T. les notions de grâce ou de justice ou d'Esprit ou de Sagesse, ils les entendaient spontanément et sans scrupule selon leur sens chrétien. Plus attentifs à Dieu qu'à son interprète, ils pensaient... que la même pensée divine transparait d'un bout à l'autre de l'Écriture. Cette attitude plus théologique qu'exégétique a duré jusqu'au Moyen Âge et même jusqu'aux temps modernes ». (P. Benoit, « La plénitude de sens des livres saints », *Revue Biblique*, LXVII (1960), p. 194). « Mutatis mutandis », ces lignes rendent parfaitement compte du cas particulier qui nous intéresse. « Plus attentifs à Dieu qu'à son interprète », dit le père Benoit. C'est très juste. Les Pères regardent le psaume pour ainsi dire par en haut, avec le regard que Dieu porte sur les événements du monde. « Unus idemque Veteris ac Novi Testamenti Deus... uno scopo sibi proposito », disait Théodore de Mopsueste dans son *Introduction au commentaire sur Jonas*, PG 66, 318.

⁵⁷ Cf. J. Coppens, *Les Harmonies des deux Testaments*, p. 56. Au sujet du sens spirituel chez Origène, l'auteur y écrivait ceci qui coïncide avec ce que nous venons d'affirmer : « Aux yeux du théologien alexandrin, il ne s'agit pas d'un sens qui permette d'accorder les deux Testaments. Non, il est question d'un sens nouveau, apporté par le Christ, en vertu duquel les vieilles Écritures n'ont pas été précisément accomplies, mais plutôt intérieurement transformées, recréées et, de cette façon, mises au diapason de l'Évangile ».

d'interprétation christologique et ecclésiologique. Ces deux adjectifs signifient parfaitement la qualité du regard que les Pères portent sur le psaume, sans nous induire à vouloir retrouver dans ce regard une perception qui ne s'y trouve pas.

4 — *Le danger de l'allégorisme.*

Rejet d'un sens littéral historique⁵⁸, ignorance de la dimension vétéro-testamentaire et messianique du psaume, conception de celui-ci comme une prévision prophétique au sens strict, tout cela aboutit logiquement, comme nous l'avons déjà dit, à rechercher dans le poème nuptial un portrait exact du Christ et de l'Église. Mais voilà le danger qui surgit de sombrer dans l'allégorisme, « de rechercher des symboles et de découvrir de profonds mystères jusque sous les expressions les plus simples »⁵⁹, l'obscurité des mots et le manque de suite entre les phrases étant les signes privilégiés d'un sens caché. Jusqu'à quel point et de quelle manière les Pères ont-ils mis en pratique, à propos du Psaume 44, cette règle d'exégèse allégorique attribuée à saint Jérôme : « Singula nomina habent singula sacramenta, quot enim verba tot mysteria » ?⁶⁰

Il faut bien convenir, en premier lieu, que la plupart des Pères — ceux du moins dont nous avons un commentaire suivi — sont attentifs à retrouver la suite logique du texte sacré. Ce souci est très évident chez Théodore de Mopsueste, qui en fait lui-même état dans l'introduction de son commentaire ; mais nous le découvrons aussi, et manifesté d'une manière très nette, chez des auteurs aussi différents que saint Basile, saint Jean Chrysostome, saint Jérôme ou saint Augustin. Tantôt ils indiquent les principaux points d'articulation du psaume (les versets 2, 11 et 17)⁶¹ ; tantôt ils essaient de découvrir, d'une manière plus détaillée, la pro-

⁵⁸ Sauf chez saint Jérôme. Mais comme son affirmation initiale n'influe d'aucune manière sur son interprétation, nous le mettons à toutes fins pratiques, désormais, sur le même pied que les autres.

⁵⁹ G. Bardy, *loc. cit.*, col. 580.

⁶⁰ Texte cité par J. Coppens, *Les Harmonies des deux Testaments*, p. 95.

⁶¹ Nous ouvrons ici une parenthèse pour indiquer brièvement comment les Pères perçoivent le déroulement du psaume. Soulignons d'abord qu'il y a unanimité absolue sur le point suivant : le psalmiste s'adresse alternativement à l'époux et à l'épouse : à l'époux (le Christ) à partir du verset 3 ; à l'épouse (l'Église) à partir du verset 11, du moins jusqu'au verset 16 inclusivement.

Voici maintenant quels sont les points de divergence.

Au verset 2, nous sommes en face de deux explications qui se partagent toute l'exégèse patristique :

1 — Le psalmiste parle « ex sua » (expression de saint Augustin). Adoptent cette opinion : Origène (il rapporte aussi l'autre et la critique indirectement), Eusèbe (qui rejette l'autre), Basile, Théodore, Chrysostome, Ambroise (mais seulement pour la seconde partie du verset) et Augustin (qui préfère cependant l'autre explication).

2 — Le psalmiste parle, « ex persona Dei », de la génération éternelle du Père. Cette exégèse, mentionnée déjà comme ancienne par Origène, est adoptée par Athanase, Cyrilien, Ambroise (pour la première partie du verset), rapportée sans être critiquée par Jérôme et préférée par Augustin.

Au verset 11, le problème est de savoir qui, vraiment, parle à l'épouse. La très grande majorité des Pères dit simplement que c'est le psalmiste ; Augustin prend la peine d'expliquer comment le scribe peut appeler l'Église sa fille. Mais Origène dit que

gression et les variations de la pensée du psalmiste ⁶².

Il n'en demeure pas moins vrai que, lorsqu'ils abordent l'explication détaillée du psaume, il leur arrive de verser dans un certain pointillisme. Il leur faut évidemment procéder verset par verset ; mais, et c'est là que nous trouvons matière à reproche, ils ne soulignent pas toujours les liens qui unissent les versets entre eux et sont portés à considérer chaque mot comme un tout riche d'un sens complet. L'interprétation du premier stique du verset 2 est l'exemple le plus frappant de cette myopie. De plus, il leur arrive de monter en épingle tel détail ou tel mot qui, en lui-même, et même si l'on considère comme une allégorie l'ensemble du psaume, n'a pas tant d'importance. C'est ainsi que le glaive (v. 4), les flèches (v. 6) et la myrrhe et l'aloès (v. 9) donnent lieu, chez certains Pères, à de longs commentaires de style allégorisant. On peut reconnaître le même excès, pour ce qui concerne la seconde partie du psaume, dans l'interprétation des vêtements de la reine (v. 10) ⁶³.

c'est le Père (à cause du mot « fille »). Jérôme suit Origène, mais n'exclut pas que ce soit le scribe.

Au verset 17, on n'est pas d'accord pour dire à qui, maintenant, s'adresse le psalmiste (ou le Père selon le cas). À l'Église-épouse, disent-ils presque tous. Au Christ-époux, affirment Irénée et Jérôme (qui rapporte aussi l'autre opinion).

Au verset 18, le problème, si possible, est plus complexe. Presque tous les Pères ont saisi qu'il y avait un certain manque dans la suite du texte, à cet endroit. Ils se demandent donc : qui parle à qui ? Les réponses sont très variées : 1 — L'Église rend grâce au Père. C'est l'opinion d'Eusèbe, Basile, Athanase (bien que ce ne soit pas très clair) et Chrysostome (qui énonce aussi une autre opinion). 2 — L'Église rend grâce au Christ. C'est la réponse d'Ambroise (au Christ resuscité, précise-t-il) et de Jérôme. 3 — Le psalmiste s'adresse à l'épouse, dit Augustin. 4 — Le psalmiste s'adresse au Christ-Dieu, affirment Théodore et Chrysostome.

⁶² Nous pouvons donner comme exemple typique de cette deuxième manière l'homélie de saint Basile (PG 29, 387-414).

⁶³ Nous pouvons regrouper sous cinq chefs les interprétations très diverses du vêtement de la reine.

1 — Dans le vêtement doré et varié de l'épouse, Origène et Basile découvrent la variété des dogmes révélés. Jérôme rejoint cette interprétation quand il parle des « sens divins » dont vit l'Église, la chaîne d'or qui unifie ce tissu spirituel étant faite des « sens dorés de l'Écriture ». Augustin commente aussi ce passage dans une perspective doctrinale, mais d'une manière nouvelle : il voit figurée par le vêtement varié de l'épouse la variété des langues qui, dans l'Église catholique, proclament l'unique doctrine chrétienne.

2 — D'autres Pères reconnaissent plutôt ici la variété des vertus qui sont l'ornement spirituel de l'Église. Clément d'Alexandrie précise qu'il s'agit de la foi des fidèles ; Athanase parle de foi, d'espérance et de charité ; Chrysostome, de grâce, foi et vertu. Dans cette même ligne, il faut souligner l'allusion de Jérôme à l'homme nouveau dont parle saint Paul (Ep 4 24) et celle de Clément d'Alexandrie, Athanase et Chrysostome au texte de Ga 3 27 : « vous tous, en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ ».

3 — S'attachant davantage au rayonnement extérieur du vêtement, Chrysostome voit signifiée par le mot « diachrusos » (deauratum) la variété des vocations personnelles dans l'Église, tandis que Théodore y découvre la diversité des dons charismatiques et des miracles accomplis par les saints. Chez Didyme, on retrouve aussi cette interprétation, alliée aux deux autres que nous avons indiquées plus haut.

4 — Origène et Eusèbe (ce dernier fait son commentaire au verset 14) entendent d'une façon précise l'adjectif « diachrusos » (deauratum). Ils y découvrent une allusion à ce qui demeure encore imparfait dans l'état présent de l'Église. Un jour, disent-ils, elle

Cela étant dit, il faut surtout remarquer que la cause de ces exagérations est toujours le désir de retrouver dans le psaume un portrait par anticipation du Christ et de l'Église. Or, si nous endossons cette optique fondamentale des Pères — et ce serait la même chose si nous adoptions une perspective messianique — nous devons admettre, compte tenu des quelques excès notés plus haut, que leur recherche méticuleuse était valable de façon globale. Car le résultat de leur recherche se situe dans la ligne de l'idée maîtresse Christ-Église ; conséquemment, il se présente toujours comme un prolongement authentique du sens littéral. Cette manière de procéder, à vrai dire, nous paraît fort éloignée d'un allégorisme au sens strict et péjoratif du terme : celui-ci se caractérise en effet par une recherche du sens caché des mots qui, précisément, ne tient pas compte de la signification du contexte dans lequel ces mots s'inscrivent. Voilà pourquoi il nous semble que, si l'on peut, à bon droit, parler ici de style allégorisant, il serait cependant exagéré de taxer d'allégorisme l'ensemble de l'exégèse patristique du Psaume 44.

5 — *L'application du psaume à l'âme chrétienne.*

Cette dernière mise au point nous invite à aborder maintenant un autre problème. Ce que le psalmiste dit de l'épouse (verset 10), de même que le discours qu'il lui adresse (verset 11 et sv.), les Pères ne l'ont pas compris seulement comme s'adressant à l'Église ; ils l'ont aussi appliqué à l'âme chrétienne. On peut dire que cette interprétation est unanime. On la retrouve exposée explicitement chez tous les Pères à partir de Clément d'Alexandrie ; Origène, saint Basile, saint Jean Chrysostome, saint Ambroise et saint Jérôme la développent de façon remarquable⁶⁴.

La raison de ce passage de l'Église à l'âme de chaque chrétien est évidente et très simple. Dès lors qu'on identifiait l'épouse à l'Église venant des nations et qu'on reconnaissait en elle la « congregatio fidelium », il était normal qu'on pensât à chacun des fidèles. Justin faisait déjà, tout naturellement, cette transition du singulier au pluriel : en parlant de l'Église « constituée de par son nom, participant à son nom », il ajoutait en guise d'explication : « car tous nous sommes appelés chrétiens »⁶⁵. Saint Paul lui-même avait procédé de la même manière lorsqu'il avait dit aux Corinthiens : « J'éprouve à votre égard, en effet, une jalousie divine ;

revêtira un vêtement qui ne sera plus que « brodé d'or » mais plutôt en or massif, tout en or (olochrusos). Et ils citent 1 Co 13 9-10.

5 — Notons enfin une dernière interprétation d'Eusèbe et Chrysostome : l'Église est entourée des puissances angéliques.

⁶⁴ Nous parlons ici de l'interprétation qui identifie l'âme chrétienne à l'épouse du psaume. Nous ne faisons pas entrer en ligne de compte l'interprétation particulière des versets 15 et 16, où ce n'est plus l'épouse qui est concernée mais les vierges qui l'accompagnent.

⁶⁵ *Dialogue avec le juif Tryphon*, n. 63, PG 6, 621 : « Que, à ceux qui croient en lui (le Christ), ne formant qu'une même âme, une même synagogue, une même église ; qu'à cette église, constituée de par son nom, participant à son nom — car tous nous sommes appelés chrétiens — la parole de Dieu s'adresse comme à une fille, ces paroles le proclament aussi ouvertement, nous enseignant d'oublier les anciennes coutumes de nos pères ».

car je vous ai fiancés à un époux unique, comme une vierge pure à présenter au Christ » (2 Co 11 2). D'ailleurs — et plusieurs Pères le soulignent à propos du verset 11 — n'est-ce pas par le baptême d'eau administré à chaque chrétien que le Christ, comme le disait saint Paul (Ep 5 26), sanctifie son Église et en fait son unique épouse ?

Les Pères ne pouvaient pas ne pas être sensibles à cette nouvelle dimension du mystère chrétien exprimée par le psaume. Ils étaient en effet convaincus qu'une lecture chrétienne de l'Écriture, faite sous l'influence de l'Esprit, se doit d'aboutir aux réalités de la vie spirituelle. « Car tant qu'on n'est pas allé jusque là, on n'a pas tiré des Écritures une interprétation totalement chrétienne. Le mystère chrétien trouve sa plénitude en s'achevant dans les âmes »⁶⁶.

La question, pour nous, est de savoir si cette nouvelle compréhension du psaume s'effectue toujours à l'intérieur du sens littéral premier (second et plénier pour saint Jérôme) ou si nous sommes en présence d'une ajoute qui se situe au-delà du sens littéral.

C'est Théodore de Mopsueste qui, cette fois, va nous donner la réponse. Il écrivait en effet, en terminant son commentaire du verset 13 : « Il (le psalmiste) parle évidemment des fidèles, en parlant de l'Église. Il appelle en effet Église le rassemblement de ceux-ci, de telle sorte que, quand il parle de l'Église, il parle également des choses qui sont arrivées aux saints à cause de leur foi en Lui — et quand il parle à l'Église, il est évident qu'il parle aux croyants, conseillant à chacun ce qu'il lui convient de faire »⁶⁷.

Ce que Théodore dit explicitement, les autres Pères le font passer spontanément dans leurs commentaires⁶⁸. Ce qui est dit du tout est dit aussi de chacune des parties de ce tout. Ce qui est dit de l'ensemble de la communauté ecclésiale, qui est épouse, est dit en même temps de chacun des membres de cet ensemble. Si bien que chaque détail du psaume peut, logiquement, être interprété dans cette nouvelle perspective. Ce faisant, les Pères ne font que manifester explicitement ce qui était contenu dans le texte de façon implicite, sans utiliser aucune prémisse hétérogène au texte. « De l'Église à l'âme fidèle, l'analogie est parfaite, comme

⁶⁶ H. de Lubac, « Sens spirituel », dans *Recherches de science religieuse*, XXXVI (1949), p. 556.

⁶⁷ *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes*, éd. Devreesse, p. 294, 25-30.

⁶⁸ Comme exemples : Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales*, 1^{re} catéchèse, nn. 8 et 9, SC 50, éd. Wenger, pp. 112-113 : « Vois comme dès l'origine même il révèle la bonté qui est la sienne : il daigne appeler sa fille celle qui s'est égarée de la sorte, et prostituée aux démons impurs. Et ce n'est pas tout. Songe qu'il ne demande aucun compte des péchés et n'en exige pas de juste rançon. Il l'exhorte seulement et l'invite à prêter l'oreille ; à accepter l'exhortation et la remontrance, et il l'engage à oublier tout son passé. Tu as vu l'ineffable bonté de Dieu ? Tu as vu l'excès de sa sollicitude ? Le bienheureux David a jadis adressé ces paroles à tout l'univers qui se trouvait dans cette triste situation . . . Tu vois que c'est bien la même exhortation que le prophète a faite à tout l'univers et que nous faisons aujourd'hui à votre charité ». Jérôme, *Lettre LXV, Ad Principiam*, n. 16, éd. Labourt, p. 160, 10-13 : « Quod de Ecclesia ex gentibus congregata exposuimus, unusquisque ad se ipsum referat, animam credentis quod prioribus vitiis derelictis adoptetur in filiam . . . ».

du "grand monde" au "petit monde", et tout ce qui s'accomplit dans l'une s'accomplit aussi dans l'autre »⁶⁹ : cette caractéristique de l'exégèse origénienne est présente à toute la tradition.

Nous sommes donc en face d'un raisonnement purement explicatif. Ce sens, à peine nouveau, découvert au psaume est si près du sens littéral premier (nous nous situons toujours, il va sans dire, dans l'optique des Pères), que nous hésitons à le coiffer de l'épithète « conséquent » ; ce mot signifie en effet, selon son acception technique, un sens « déduit de l'Écriture par une argumentation rationnelle »⁷⁰. Nous préférons, dans ce cas précis, nous en tenir à parler de sens littéral implicite.

6 — *L'application du psaume aux vierges chrétiennes.*

En va-t-il de même lorsque le message spirituel du psaume est adressé d'une façon spéciale aux vierges chrétiennes ? Saint Ambroise et saint Jérôme élaborent en effet certains de leurs commentaires dans cette perspective⁷¹. Pour préciser la valeur de ce nouveau sens donné à la seconde partie du psaume, il nous faut considérer l'un après l'autre ces deux interprètes : à première vue, ils ne nous semblent pas considérer les choses de la même manière.

Commençons par saint Jérôme. C'est à la vierge Principia qu'il adresse ce long commentaire sur le Psaume 44 qu'est la *Lettre LXV*. Mais l'identité de la destinataire ne doit pas nous conduire à une méprise. L'exégèse proposée n'en laisse pas, pour autant, d'être très ecclésiale. Ce n'est que d'une manière discrète que saint Jérôme applique les paroles du psalmiste à l'âme chrétienne en général. Or, il procède d'une façon analogue vis-à-vis la vierge consacrée : à vrai dire, il ne commence à l'exhorter spécialement qu'à partir du commentaire sur le verset 14. Si bien qu'une impression se dégage de l'ensemble de ce texte : tout comme il inscrit la vocation de chaque fidèle dans la vocation universelle de l'Église, de même saint Jérôme considère la vierge consacrée tout simplement comme une chrétienne. Bien sûr, par sa virginité, elle s'est engagée à fond dans le mystère nuptial de l'Église, au point d'en devenir un signe visible aux yeux des hommes. C'est sans doute pour cette raison que saint Jérôme écrit cette lettre à Principia. Il n'en reste pas moins vrai, pour autant que l'interprétation du *Psaume 44* est concernée, que saint Jérôme assimile la situation privilégiée de la vierge à celle de toute âme chrétienne, sans en faire un cas d'espèce.

Le problème est plus complexe chez saint Ambroise. Laissons d'abord de côté cette interprétation marginale et un peu facile qu'il faisait du verset 11 :

⁶⁹ H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, 1950, p. 164.

⁷⁰ P. Benoît, « La plénitude de sens des livres saints », *loc. cit.*, p. 187.

⁷¹ Saint Jean Chrysostome a bien cité le verset 14 pour encourager les vierges à rechercher la beauté véritable qui est celle de l'âme ; mais en s'adressant en même temps aux femmes mariées, il montrait bien qu'il n'envisageait pas ici la virginité chrétienne comme un cas spécial. Cf. *De Virginitate*, c. 6, PG 48, 537 BC ; *In Hebraeos Commentarium*, hom. 28, nn. 5 et 6, PG 63, 199.

« Ayant oublié la maison de ton père, comme il est écrit, tu es passée au monastère virginal »⁷². De toute évidence, bien qu'elle soit d'une certaine manière homogène au texte sacré, cette exégèse est une pure accommodation. Il importe davantage de voir que, dans l'ensemble de son interprétation, saint Ambroise, contrairement à saint Jérôme, fait de la virginité un cas d'espèce. Il ne lie pas cette vocation spéciale à la situation de toute âme fidèle. Il examine plutôt certains détails du psaume en fonction de ce qu'il y a de spécifique dans la vocation à la virginité. Qu'on se réfère, par exemple, à la signification spirituelle qu'il donne aux mots « règne », « or » et « beauté » dans le passage suivant du *De Virginibus* : « Et considère combien l'Esprit Saint t'a révélé, par le témoignage de la divine Écriture, le règne, l'or, la beauté : le règne, soit parce que tu es l'épouse du Roi éternel, soit parce que, portant en toi une âme invaincue, tu n'es pas tenue captive par la séduction des voluptés, mais tu domines comme une reine ; l'or, parce que, comme cette matière est encore plus précieuse quand elle a passé par le feu, ta virginité corporelle consacrée par l'Esprit acquiert un accroissement de splendeur ; la beauté, enfin : qui peut en estimer une plus grande que le charme de celle qui est aimée par un Roi, agréée par un Juge, vouée à un Seigneur, consacrée à un Dieu. Toujours épouse et toujours vierge ; pour que l'amour n'ait pas de fin, ni la pudeur de dommage »⁷³. Dans ce passage, la virginité corporelle, considérée comme signe du lien spirituel contracté avec le Christ époux, devient l'objectif direct et immédiat de l'interprétation.

Saint Ambroise va de cette manière au-delà du sens littéral implicite dont nous parlions plus haut à propos de l'application du psaume à l'âme chrétienne. Le raisonnement qui préside à cette nouvelle interprétation comporte une prémisse de plus, qui ne lui est pas fournie par le texte du psaume ; on pourrait la formuler ainsi : l'état de virginité consacrée est une voie privilégiée pour réaliser l'union spirituelle avec le Christ. Cette prémisse, saint Ambroise la trouve ailleurs dans l'Écriture : on n'a qu'à penser au conseil proposé par le Christ lui-même (Mt 19 12) et repris par saint Paul au chapitre sept de sa *Première Lettre aux Corinthiens*. Pour ces raisons, nous disons en définitive de l'interprétation de saint Ambroise qu'elle dégage du texte sacré un sens conséquent explicatif⁷⁴.

7 — L'application du psaume à la Vierge Marie.

Nous avons considéré jusqu'ici trois dimensions successives données par les Pères à l'épouse du Psaume 44. Nous avons essayé de mettre en relief les liens qui les relient l'une à l'autre de façon organique. Cet examen d'ensemble, qui

⁷² *Liber de Lapsu Virginis*, c. VII, n. 28, PL 16, 391 B.

⁷³ *De Virginibus*, L. I, c. VII, n. 37, PL 16, 210 AB.

⁷⁴ Nous employons ici la terminologie suggérée par P. Benoit, dans « La plénitude de sens des livres saints », *loc. cit.*, p. 188 : « (le sens conséquent) est celui qui se dégage par simple comparaison des textes scripturaires ; ... encore faut-il distinguer : si la comparaison est exprimée dans le Nouveau Testament, par Dieu lui-même, on a vraiment un sens plénier et il vaut mieux l'appeler tel ; si au contraire elle est instituée plus tard par la réflexion théologique, le sens ainsi dégagé n'est plus proprement plénier ni directement scripturaire et on pourra lui réserver le nom de sens "conséquent explicatif" ».

portait sur les grandes lignes directrices de l'exégèse du psaume, nous a révélé, en fin de compte, une homogénéité d'interprétation remarquable. C'est cette constatation que nous avons à l'esprit au moment d'ouvrir ce nouveau chapitre qui traitera de la Vierge Marie. Nous ne voulons pas y présenter un dossier d'ordre mariologique. Nous voulons, plus précisément, rechercher quelle place exacte occupe la Vierge dans tout cet ensemble exégétique élaboré par les Pères à partir du Psaume 44.

D'un point de vue quantitatif, cette place, il faut bien le dire, est peu considérable ; disons, en tout cas, qu'elle peut fort bien être en-deçà de l'attente d'un lecteur du vingtième siècle. Dans toutes ces pages consacrées à la seconde partie du Psaume 44 ou mises en relation avec elle, nous avons relevé exactement trois passages où il est question de Marie.

Le premier selon l'ordre chronologique, et en même temps le plus fameux d'entre eux, est celui que nous propose saint Athanase dans sa *Lettre à Marcellin*⁷⁵. Voici ce texte : « Et pour que personne ne pense que le Christ est venu en rêve, le psalmiste montre que sera homme celui-là même par qui toutes choses ont été faites, lorsqu'il dit, dans le psaume 86 : "La Mère Sion dira : homme, et l'homme est né en elle, et lui-même l'établit en sa place, le Très-Haut". Cela revient au même que s'il disait : "Et le Verbe était Dieu ; par lui tout a été fait ; et le Verbe s'est fait chair" (Jn 1 1 ; 1 2 ; 1 14). C'est pourquoi, comme il savait que le Christ devait naître de la Vierge, il ne le tut nullement, mais aussitôt il en donna l'indication dans le Psaume quarante-quatre : "Écoute, fille, et vois..." (versets 11 et 12). Cela, certes, est semblable à cette parole de Gabriel : "Salut, pleine de grâce, le Seigneur est avec toi" (Lc 1 28). En effet, là même où il avait dit qu'il est le Christ, il déclara aussitôt le fait de sa naissance humaine de la Vierge par ces paroles : "Écoute fille". Gabriel, il est vrai, appelle Marie par son nom, parce qu'il lui était étranger par la race ; mais David nomme avec raison "fille" celle qui devait naître de son sang ».

Saint Athanase attribue ici aux versets 11 et 12, considérés d'une manière globale, un sens exclusivement marial : David parle à sa fille ; or, cette fille est celle que l'ange Gabriel appellera « pleine de grâce ». Cette interprétation prolonge celle qu'Athanase avait donnée des versets précédents du psaume : elle affirme plus fortement encore la réalité de la venue du Fils de Dieu dans la chair humaine.

C'est d'une manière globale, disons-nous, que saint Athanase applique ces versets à la Vierge Marie. En effet, il limite en réalité son explication aux mots « Écoute, fille ». L'unique clé de son interprétation est la ressemblance qu'il découvre entre l'« Écoute, fille » du psalmiste et la salutation de l'ange. Il établit un parallèle entre les deux textes et résout par une raison de convenance les diffé-

⁷⁵ Cf. PG 27, 15 AC.

rences de langage qu'il y décèle. Bien sûr, le reste du verset 11 et, en toute logique, les versets suivants du psaume devraient s'appliquer aussi à Marie ; saint Athanase ne prolonge cependant pas son interprétation ⁷⁶.

Nous venons de souligner, d'une part, le contexte christologique dans lequel s'inscrit ce commentaire marial, d'autre part, que l'unique clé de l'interprétation est l'équation établie entre les deux salutations adressées par le psalmiste à l'épouse et par l'ange à Marie. C'est à partir de ces deux constatations que nous pouvons porter un jugement sur le sens et la valeur de l'interprétation mariale de saint Athanase.

Il importe en effet de se rappeler en premier lieu que le commentateur expose son exégèse mariale uniquement en vue de prouver la réalité de l'Incarnation du Fils de Dieu dont a parlé la première partie du psaume. Cela revient à dire que saint Athanase considère ici Marie précisément et exclusivement en tant que mère du Christ. De toute évidence, il ne construit pas son interprétation mariale sur le plan d'une relation d'épouse à époux mais sur celui d'une relation de mère à fils. Nous savons d'autre part que saint Athanase, comme les autres Pères, entend lui aussi le Psaume 44 du Christ et de l'Église ⁷⁷. À ce moment-là, il fait son exégèse dans la perspective de l'union nuptiale évoquée par le psalmiste. Ses interprétations ecclésiale et mariale ne se situent donc pas au même plan. Nous sommes dès lors en présence de deux exégèses tout à fait indépendantes l'une de l'autre et qui ne se rejoignent que dans leur point de départ, la lettre du psaume.

Il nous reste maintenant à apprécier pour elle-même la valeur de cette interprétation mariale. La seconde constatation rappelée plus haut servira à son tour de point d'amorce pour notre critique. Saint Athanase découvre une similitude entre l'« Écoute, fille » et le « Salut, pleine de grâce ». Mais il ne fait pas qu'affirmer l'existence de cette similitude. Pour lui, ce n'est pas par hasard, ni même inconsciemment, que le psalmiste-prophète a parlé de cette façon. Il ajoute en effet : « C'est pourquoi, comme il savait que le Christ devait naître de la Vierge, il ne le tut nullement, mais aussitôt il en donna l'indication ». Il ne fait aucun doute que le commentateur voit dans les versets 11 et 12, qu'il cite ensuite, une prophétie au sens strict de la vocation de Marie à la maternité divine. Ces versets auraient donc, simultanément, deux sens littéraux prophétiques indépendants l'un de l'autre. Voilà ce qui nous paraît être la pensée de saint Athanase.

⁷⁶ Cette interprétation mariale de la seconde partie du Psaume 44 est tout à fait particulière à saint Athanase. Non seulement ne l'avons-nous rencontrée nous-même nulle part ailleurs, mais nous possédons un texte qui témoigne de cette originalité : il se trouve dans la chaîne de commentaires patristiques sur les psaumes attribuée à Nicéas d'Héraclée. Après avoir rappelé que saint Basile et saint Jean Chrysostome interprétaient ce passage de l'Église, l'auteur ajoute : « Athanasius vero ille magnus, ad sanctam quoque Deiparam refert, quod dicitur : "Audi filia" ; et istud : "Ave gratia plena, Dominus tecum". Nam post quam dixit David, Christum esse Verbum Dei, illico humanam quoque ejus ex virgine nativitatem exposuit. Et Gabriel quidem simpliciter gratia plena appellat, eo quod alienus ab ea esset quoad genus : David vero filiam dicit, quod eam ex semine suo esse sciret ». Cf. PG 27, 566 CD.

⁷⁷ Cf. *Expositio sur le Psaume 44*, PG 27, 207-214.

Nous estimons pour notre part que, dans la perspective qu'il a adoptée (celle de la maternité divine de Marie), la similitude sur laquelle saint Athanase appuie son interprétation est purement verbale. De part et d'autre, il y a un appel ; mais il s'agit d'appels à des vocations formellement différentes : être épouse ou mère du Christ. En définitive, ce nouveau regard porté sur le psaume ne s'ajuste pas à son véritable sens littéral. Pour cette raison, nous sommes amenés à ne reconnaître dans cette interprétation mariale qu'une simple accommodation du texte sacré.

Après saint Athanase, nous retrouvons saint Ambroise et saint Jérôme. Tous deux parlent de la Vierge à propos du verset 14 ; tous deux la proposent aux vierges chrétiennes comme modèle de vie intérieure. Nous citons d'abord ces deux textes. Ambroise : « Morte une fois pour toutes, je t'en prie, ne t'attache plus, ne te souille plus aux choses de ce siècle : mais, sans cesse, dans des psaumes, des hymnes et des cantiques spirituels, détache-toi de la conduite de ce siècle, chantant non à un homme mais à Dieu. Et comme faisait sainte Marie, médite en ton cœur (cf. Lc 2 19) »⁷⁸. Jérôme : « Qu'elle imite Marie, que Gabriel trouva seule dans sa chambre, et sans doute fut-elle frappée de frayeur, parce qu'elle aperçut un homme autre que d'habitude. Qu'elle soit une émule de celle dont il est dit : "Toute la gloire de la fille du Roi vient de l'intérieur", et qu'elle converse en elle-même avec son élu (cf. Lc 2 19) »⁷⁹.

Cette fois, l'interprétation mariale est dans la ligne du texte sacré. « Omnis gloria filiae regis ab intus », donnait la version des Septante. La beauté de l'Église-épouse est toute spirituelle, reprenaient unanimement les Pères. Et ils passaient simplement de l'implicite à l'explicite lorsqu'ils affirmaient qu'il doit en être de même pour chaque chrétien en particulier. Lorsque saint Ambroise et saint Jérôme proposent Marie comme modèle à l'âme en quête de la beauté intérieure de l'épouse, ils font un pas de plus. Ils ne considèrent pas la Vierge comme une âme au même niveau que les autres fidèles ; par le fait même qu'ils la proposent comme modèle, ils la situent au-delà de la voie commune. Pour ce faire, ils s'appuient sur le témoignage de l'Écriture. *L'Évangile selon saint Luc*, qu'ils citent tous deux de façon implite, nous présente en effet la Vierge Marie en état de réaliser d'une manière extraordinaire, à cause de sa vocation privilégiée, l'idéal de vie intérieure proposé par le verset 14 du psaume.

⁷⁸ *De Institutione Virginis*, c. XVI, n. 103, PL 16, 345 B. À vrai dire, c'est nous qui effectuons le rapprochement entre la citation de Lc 2 19 et celle du verset 14 du Psaume 44. Nous nous croyons autorisé à le faire à cause de l'unité de l'œuvre et du contexte identique dans lequel ces deux textes sont amenés. C'est au chapitre I, nn. 2 et 5 (PL 16, 319 B et 320 B) que la citation du verset 14 est amenée de la façon suivante : « Unde pulchre David cum descripsisset Ecclesiae gratiam, cujus omnis intus est gloria, non foris (in bonis enim cogitationibus, atque immaculato castitatis affectu, et sinceræ proposito conscientiae summa est laus), subtexit dicens : "afferentur Regi proximæ post eam..." ... Ideo et Ecclesiae gloria intus est, non utique in multiloquio, sed in sensibus vel in penetralibus sacramentorum... ».

⁷⁹ *Lettre CVII, Ad Laetam*, éd. Labourt, T. V (1955), p. 152, 17-22.

On ne peut cependant pas dire que la comparaison entre les deux textes soit exprimée directement par Dieu dans le passage de l'Évangile. Ce n'est que par un raisonnement théologique ultérieur que Marie peut être ainsi identifiée à l'épouse du psaume. Pour ces raisons, nous qualifierons ce sens nouveau donné au verset 14 de « conséquent explicatif ».

Nous voulions, disions-nous en entamant ce chapitre sur l'interprétation mariale du psaume, découvrir la place exacte qu'occupe Marie dans les commentaires faits par les Pères. Nous voulions surtout voir jusqu'à quel point elle avait été identifiée à l'épouse du psaume. À vrai dire, il n'y a que les commentaires de saint Jérôme et saint Ambroise qui situent la Vierge dans la perspective nuptiale propre au texte sacré. Eux seuls considèrent Marie comme l'épouse mystique qui réalise en son âme un intense dialogue intérieur avec le Christ. Eux seuls mettent en relief l'union spirituelle établie dans la foi entre la Vierge et le Christ, union qui fait de Marie, en même temps qu'elle est sa mère, l'épouse mystique de son Fils.

(à suivre)