

# Théodoret de Cyr a-t-il utilisé les *Homélie*s sur les psaumes de Basile de Césarée ? L'exégèse du Ps. 59

JEAN-NOËL GUINOT

Dans la préface à son *Commentaire sur les psaumes*<sup>1</sup>, pour définir la nature de son interprétation du Psautier, Théodoret déclare s'être gardé de deux excès relevés chez ses devanciers : le recours immodéré à l'allégorie pour dépasser la lettre du texte, et, à l'opposé, la volonté de s'en tenir à une lecture étroitement historico-littérale, qui enferme l'interprétation dans le cadre de l'histoire vétérotestamentaire du peuple juif. Il entend donc emprunter une voie moyenne entre l'exégèse alexandrine, celle d'Origène et de ses émules, et celle des « anciens » antiochiens, ceux de la génération antérieure à la sienne, Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste et Jean Chrysostome. En optant pour une forme d'exégèse « tempérée », il rejoint, en quelque sorte, le choix fait avant lui par Eusèbe de Césarée<sup>2</sup>, dont l'exégèse des psaumes a pu influencer celle de Basile le Grand, bien qu'il ne soit pas toujours facile d'en apporter la preuve<sup>3</sup>. De fait, si, dans ses *Homélie*s sur les psaumes, Basile porte une grande attention à la lettre du texte et à l'histoire, il ne renonce pas à recourir à l'allégorie ou à la typologie pour dégager du psaume, selon les cas, un sens spirituel, ecclésial ou christologique.

Cela ne conduit pas à penser pour autant que Théodoret ait lu les homélie

lies de Basile sur les psaumes avant de rédiger son commentaire. Il avait sans aucun doute d'autres modèles à sa disposition, et des modèles beaucoup plus utiles pour lui. D'abord, parce que le genre littéraire de l'homélie n'est pas celui du commentaire suivi, et surtout parce que Basile n'a commenté qu'un petit nombre de psaumes<sup>4</sup>, ce qui rendait la lecture de ses homélie

s accessoire pour qui envisageait de commenter l'ensemble du Psautier. Néanmoins Basile jouissait d'un grand renom, et Théodoret pouvait avoir accès à ses écrits, si-

---

<sup>1</sup> *In Psal., Praef.*, PG 80, 860C-861A.

<sup>2</sup> Malgré l'importance de sa dette à l'égard d'Origène, Eusèbe a su se garder d'un recours excessif à l'allégorie, ce que traduit l'évolution de son vocabulaire exégétique, voir Curti 1989a, 215-235.

<sup>3</sup> Voir Curti 1989b, 181-191.

<sup>4</sup> Basile n'a probablement jamais eu l'intention de commenter, sous forme d'homélie

s, tout le Psautier ; on lui reconnaît aujourd'hui la paternité de seulement quinze homélie

s sur les psaumes : *In ps.* 1, 7, 14a, 14b, 28a, 29, 32, 33, 44, 45, 48, 59, 61, 114 et 115.

non dans son monastère de Nikertai, proche d'Apamée, du moins dans la bibliothèque du siège épiscopal d'Antioche, où il se rendait souvent pour prêcher en présence de l'évêque du lieu ou à l'occasion de synodes locaux<sup>5</sup>. Il devait probablement trouver là, outre des ouvrages doctrinaux, un recueil des homélies de Basile. Par ailleurs, Théodoret mentionne son nom dans plusieurs de ses écrits, ceux en particulier datés de l'époque où il dut répondre aux accusations d'hérésie portées contre lui et protester de la rectitude de sa foi en produisant des témoins à l'autorité incontestée. Son nom figure d'ordinaire, en bonne place, parmi ceux des grands docteurs de l'Orient et de l'Occident, accompagné parfois d'une épithète élogieuse, qui fait de Basile le « flambeau » ou le « lumineuse » du monde chrétien, qu'il éclaire par ses enseignements et la solidité de sa doctrine. Dans quelques cas, cette mention s'accompagne d'une référence précise à l'une des œuvres.

Ainsi relève-t-on dans sa lettre à l'économiste Jean, datée du carême 451 – donc de peu antérieure au concile de Chalcédoine<sup>6</sup> –, une référence au *De Spiritu sancto* de Basile, dont Théodoret cite un passage pour attester, contre ceux (*monophysites eutychiens*) qui le contestent, l'emploi parfaitement légitime du nom « Christ » dans une doxologie pour désigner le Fils, puisque « le nom de Christ dit tout »<sup>7</sup>.

Quelques années plus tôt, en 447, dans les florilèges patristiques joints à chacun des trois dialogues de son *Éranistès*, Théodoret cite également Basile, parmi de nombreux autres Pères d'Orient et d'Occident, pour attester que sa

---

<sup>5</sup> Dans sa correspondance, Théodoret fait allusion à la prédication qu'il assura à Antioche, sous l'épiscopat de plusieurs évêques, peut-être avant même d'occuper le siège de Cyr ; (cf. *ep.* 83 à Dioscore d'Alexandrie, SC 95, 208, 9-15 ; *ep.* 113 au pape Léon, SC 111, 62, 18-21) ; il se rendait souvent dans cette capitale de l'Orient, au point que, pour justifier plus tard son confinement à Cyr (en 448), on l'accusa de tenir à Antioche des assemblées qui troublaient l'ordre public (cf. *ep.* 81 au consul Nomus, SC 95, 192, 20-23 ; *ep.* 82 à Eusèbe d'Ancyre, *ibid.*, 200, 6-12).

<sup>6</sup> *Ep.* 147, SC 111, 222, 30 - 224, 5 ; cette lettre est envoyée depuis le monastère de Nikertai, en Apamène, où Théodoret obtint de se réfugier après sa déposition par le concile d'Éphèse de 449, et sa condamnation à l'exil.

<sup>7</sup> La lettre a pour objet de prouver, à ceux qui la contestent, la légitimité d'une doxologie où figure le nom de Christ ; pour ces adversaires de la christologie dyophysite antiochienne, dont ce nom est emblématique, seule serait légitime, dans la visée monophysite qui est la leur, une doxologie où figure le nom de Fils, entendu comme la seconde hypostase trinitaire. La question qui sert de prétexte à cette longue lettre doctrinale n'est pas sans rappeler celle qui, au-delà des éclaircissements souhaités par Amphiloque, serait à l'origine du *De Spiritu sancto* de Basile, puisqu'il s'agit là aussi de deux doxologies qui ont suscité des réactions dans l'auditoire (*De Spirit.* 1,3, SC 7 bis) ; voir aussi Irénée, *Adv. Haer.* 3,18,3. La citation par Théodoret du texte de Basile ne présente que de légères différences par rapport au texte reçu.

christologie est celle de toute la tradition de l'Église, depuis l'origine. Or, c'est à son *Homélie sur le Ps. 59* qu'il emprunte l'une des deux citations qui lui appartiennent dans le florilège annexé au premier dialogue, dont le but est de prouver l'immutabilité de la nature divine du Christ après l'incarnation (ἄτρεπτος)<sup>8</sup>. La seconde citation provient de son *De Spiritu sancto*, mais c'est évidemment la première qui retiendra ici notre attention.

En réalité, c'est dès l'époque où il dut réfuter, à la demande de Jean d'Antioche, les anathématismes de Cyrille contre Nestorius, donc juste avant le concile d'Éphèse de 431, que Théodoret invoque l'autorité de Basile, en faisant déjà référence aux deux passages cités plus tard dans l'*Éranistès*, pour contester à Cyrille sa condamnation du vocable « théophore » appliqué au Christ<sup>9</sup>. Voici le passage, qui nous intéresse, de sa réfutation du cinquième anathématisme, où il légitime l'emploi de ce terme par la distinction de deux natures distinctes dans l'unique personne du Christ, et affirme n'adorer qu'un seul Fils :

Ainsi donc, en usant d'un nom (*celui de « Christ »*) qui exprime la communication (κοινωνία), nous adorons comme un unique Fils celui qui a assumé et ce qui a été assumé. Nous reconnaissons toutefois la différence des natures et ne refusons pas <le vocable> d'« homme théophore », dans la mesure où le terme a été employé par beaucoup des saints Pères. L'un d'eux est le grand Basile, qui a employé le terme dans le discours *Sur le Saint-Esprit* adressé à Amphiloque, et dans son commentaire du *Psaume 59*. Or nous appelons « théophore » l'homme, non parce qu'il aurait reçu une grâce divine particulière, mais parce qu'il possède toute la divinité du Fils, qui lui a été unie (ἡνωμένην).

Cette double référence de Théodoret à l'*Homélie sur le Ps. 59* de Basile est une invitation à comparer leur interprétation respective de ce psaume, et à s'interroger, à partir de ce cas où l'auteur indique clairement sa source, sur l'influence qu'ont pu exercer les homélies de l'un sur le commentaire de l'autre. Autrement dit, cette comparaison doit permettre de vérifier si Théodoret a utilisé l'homélie de Basile à des fins autres que doctrinales, et si son exégèse témoigne – et dans quelle mesure – de la lecture qu'il a pu en faire. Nous avons donc procédé à une comparaison, verset par verset, des deux interprétations, et c'est le résultat de cette enquête que nous présentons ici<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Cf. *Eran*. I, flor. I, n° 44 et n° 45, éd. Ettliger 1975, 103.

<sup>9</sup> Voir Cyrille, *Apologia contra Theodoretum* (*Anath.* 5), ACO I, I, 6, 126, § 43 ; PG 76, 417 D-420 AB.

<sup>10</sup> Pour alléger l'annotation, nos références renvoient uniquement d'ordinaire aux versets du psaume ; cela permettra de se reporter facilement aussi bien au texte de l'homélie de Basile (*Hom. in ps. 59*, PG 29, 460 A-469 A) qu'au commentaire de Théodoret (*In Psal. 59*, PG 80, 1316 C-1324 B).

Elle a porté sur les similitudes autant que sur les divergences entre les deux interprétations, avec la volonté d'apprécier, chaque fois, si les unes et les autres sont véritablement significatives. Nous avons donc laissé de côté ce qui relève seulement d'une tradition exégétique commune ou de la simple paraphrase du texte scripturaire, mais aussi de l'amplification rhétorique et de l'exhortation morale, plus habituelles dans une homélie que dans un commentaire suivi. Il est plus facile ainsi de dégager les lignes directrices de chacune de ces interprétations.

### 1. *Le titre du psaume*

Le titre du Ps. 59 est particulièrement long, et les deux exégètes en commentent chacun des termes. Basile prend du reste toujours en compte, dans ses homélies, le titre des psaumes. Bien qu'il n'exprime pas de jugement d'ensemble sur la confiance qu'il faut leur accorder – une *topos* pourtant de toute exégèse du Psautier –, cela prouve du moins qu'il leur témoigne une certaine considération. De son côté, Théodoret n'a pas pour ces titres la défiance d'un Diodore de Tarse<sup>11</sup> : il tient pour audacieuse au contraire l'attitude qui consiste à les ignorer, voire à les rejeter comme fautifs, alors même qu'ils ont été retenus par les Septante inspirés<sup>12</sup>.

Les deux exégètes mettent en relation les événements mentionnés dans le titre du psaume avec le deuxième livre des *Règles*. Mais tandis que Théodoret se contente d'une référence générale, Basile fait preuve d'une précision plus grande. Il note, en effet, qu'on n'a « jusqu'alors » (οὐδέπω καὶ νῦν) trouvé à ce titre aucun correspondant exact dans les livres historiques de la Bible (θεοπνεύστων ἱστοριῶν)<sup>13</sup>, mais qu'on peut seulement le rapprocher de 2 R 8, dont il cite plusieurs versets. Puis, anticipant sur le commentaire du psaume proprement dit, il relève une espèce de contradiction entre le ton du v. 3,

---

<sup>11</sup> Diodore, *Commentarii in psalmos* I (Ps. I-L), éd. Olivier 1980. Bien qu'il juge ces titres souvent erronés, Diodore promet néanmoins de les commenter (*Prologue, ibid.*, 6, 120-125).

<sup>12</sup> Théodoret, *In Psal., Praef.*, PG 80, 861 D-864 B.

<sup>13</sup> La remarque est une allusion à peine voilée aux sources que Basile a pu consulter. On pense naturellement au commentaire d'Eusèbe (*In Ps. 59*, PG 23, 552 B-553 D), qu'il paraît suivre ici de très près, à la fois dans le choix des versets cités et dans le groupement de ces versets en plusieurs blocs (Eusèbe : 2 R 8, 3-6 ; 8, 15-16 ; 10, 6-9 ; 10, 19 ; Basile : 2 R 8,3-4 ; 8,15-16 ; 10 6... 9... 19). D'autre part, Basile note par anticipation l'absence de correspondance exacte (ἀντολεξεί) entre le titre du psaume et 2 R 8, tandis qu'Eusèbe fait ce constat au terme de sa comparaison entre les deux textes (*ibid.*, 553 D<sup>10</sup>: Ταῦτα δὲ ἀκατάλληλα καὶ ἀνάρμοστα δόξαι ἂν εἶναι τοῖς ἐν τῇ προγραφῇ δηλουμένοις).

proche de la déploration et de l'abatement, et le titre qui présente un David victorieux de ses ennemis. Aucune remarque de ce type chez Théodoret.

Leurs exégèses se rejoignent en partie pour expliquer la formule « pour la fin », que Basile entend de la « fin des temps » (τέλος δὲ λέγει τὸ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων ἐκβήσεσθαι μέλλον), tandis que Théodoret, sans préciser davantage, voit là une « prophétie » introduite dans la mention des événements historiques rapportés dans le titre.

Il n'en dit pas beaucoup plus en commentant brièvement l'expression « pour ceux qui seront changés » ou « transformés », puisque tout changement entraîne une transformation, sinon que l'emploi du verbe au futur, et non au présent, renforce l'idée de prophétie. C'est bien de « prophétie » que parle aussi Basile en faisant la même remarque sur le temps du verbe, mais cette prophétie concerne à ses yeux l'ensemble de l'humanité, non seulement parce que tout homme peut tirer avantage de la lecture de ce psaume, mais parce qu'elle annonce l'abandon par l'humanité de ses pratiques ancestrales – le polythéisme – pour embrasser l'Évangile. Pour que tout soit clair, Basile ajoute que ce psaume ne concerne pas les Juifs, mais nous, chrétiens venus du paganisme, dont l'Écriture est devenue nourriture dans chaque assemblée liturgique.

Voilà pourquoi il importe, à ses yeux, que ce psaume soit gravé sur une stèle (εἰς στηλογραφίαν) pour rester fixé dans la mémoire et l'âme des chrétiens, mais aussi pour interdire aux Juifs de se considérer seuls dépositaires des Écritures. Car tous les peuples, comme il est dit aux versets 9 et 10 du psaume, malgré leur diversité et leur éloignement, seront rassemblés par Dieu à l'appel du Christ pour que la multiplicité soit ramenée à l'unité, pour former un seul peuple.

Pour Théodoret, la gravure sur une stèle s'explique seulement du fait qu'il s'agit de garder le souvenir des victoires de David. Il appartient en réalité à l'exposé de l'argument (ὑπόθεσις) du psaume, proposé ensuite, de préciser en quoi consiste la prophétie à laquelle l'exégète a fait allusion plus haut : David, dont les victoires sont rappelées dans le titre, verrait par avance la prévarication future du peuple et la captivité qui en sera la sanction, mais aussi le retour d'exil, effet de la grâce de Dieu. En faisant connaître et graver par avance (προγράψαι) sur la pierre, des événements tristes et des événements heureux, le prophète a jugé faire œuvre utile (εἰς ὠφέλειαν) pour les hommes qui en seraient témoins, voilà aussi « ceux qui seront changés » en passant de la joie à la tristesse et inversement.

Malgré des points de contact entre les deux interprétations, on constate surtout, dès le commentaire du titre du Ps. 59, ce qui les oppose. Basile privilégie d'emblée une lecture néotestamentaire et messianique, qui ne concerne plus les Juifs mais les chrétiens venus du paganisme, tandis que Théodoret

s'en tient à une lecture historique, à l'intérieur d'un cadre délimité par la captivité du peuple juif à Babylone et son retour d'exil.

*2. Le temps du rejet et le temps du retour (Ps. 59,3-7)*

Leur commentaire des premiers versets du psaume met pareillement en évidence la divergence fondamentale des deux interprétations, bien qu'elles s'appuient sur un même fondement, à savoir l'opposition établie par le prophète entre deux temps distincts, celui du rejet et du châtement, et celui du retour à Dieu qui fait miséricorde. Mais, là où Théodoret voit l'annonce de la captivité du peuple et de son retour d'exil<sup>14</sup>, Basile voit celle du passage de l'humanité païenne et pécheresse – le temps du rejet et de l'abandon – à la reconnaissance du vrai Dieu, quand Dieu l'aura prise en pitié et « offert son Fils unique en offrande propitiatoire (ἱλαστήριον) pour ses péchés ». Il n'est pas jusqu'à l'interprétation qu'ils donnent, l'un et l'autre, de l'expression « vin de componction » (οἶνον κατανύξεως) qui ne traduise cette opposition entre l'exégèse historico-littérale de l'un et l'exégèse spirituelle de l'autre. Ce « vin » n'est pour Basile que la parole (λόγος) qui conduit l'âme aveuglée à la connaissance, alors que, s'il est aussi pour Théodoret une métaphore, celle-ci est destinée à exprimer la torpeur (κάρων) dans laquelle les malheurs, à la manière du vin, plongent l'âme des exilés<sup>15</sup>. Chez lui, le vin conserve, en quelque sorte, ses vertus naturelles, alors qu'il n'est plus chez Basile qu'une réalité immatérielle.

Toutefois leur interprétation du « signe » (σημείωσις) donné par Dieu à ceux qui le craignent (v. 6) doit inviter à tempérer une opposition trop systématique entre les deux exégèses. Basile met ce « signe » en relation avec celui dont Moïse, dans l'Exode (Ex. 12,7), marque les tribus d'Israël, le sang de l'agneau, figure de celui qui « nous » a été donné, à nous chrétiens, « le sang de l'Agneau sans tache immolé pour les péchés du monde », puis ajoute que le prophète Ézéchiël parle, lui aussi, d'un signe imposé sur le front (τὰ μέτωπα τῶν προσώπων), et cite Éz. 9,5-6, sans autre commentaire. Or, c'est à ce même chapitre d'Ézéchiël, et non à Ex. 12, 7, une référence pourtant attendue, que renvoie Théodoret pour expliquer ce verset du psaume. La raison en est qu'Éz. 9,4 – le verset qui précède ceux que cite Basile – fournit, à ses yeux, un

---

<sup>14</sup> Théodoret voit ainsi annoncés conjointement : (v. 3a) le châtement divin avec la captivité à Babylone (αἰχμαλωσίαν), et (v. 3b) la justice et la miséricorde de Dieu (τὸ δίκαιον καὶ φιλάνθρωπον); (v. 4) le cataclysme causé par l'attaque des Assyro-Babyloniens (ἐφόδους, σεισμοῦ δίκην ἄρδην ἠφάνισαν ἅπαντα), et (v. 4b) la miséricorde (φιλάνθρωπία) de Dieu, dès qu'on l'implore.

<sup>15</sup> La variante οἶνον καρώσεως, empruntée à la version d'Aquila, soutient l'interprétation de Théodoret.

enseignement « plus clair » (σαφέστερον διδάσκει) que celui du psalmiste. Il en donne une brève paraphrase, en rappelant que Dieu ordonne à son ange de parcourir la ville et d'imposer un signe (σημείον) sur le front de ceux qui se lamentent sur les iniquités du peuple. Il voit là – comme dans le psaume, mais exprimée en d'autres termes –, une « figure (τύπος) des réalités qui sont les nôtres », puisque, dit-il, « nous avons reçu de la grâce divine le signe véritable (τὸ ἀληθὲς σημεῖον), qui nous permet, une fois que nous en avons été marqués (κεχρισμένοι)<sup>16</sup> de l'emporter sur les traits de l'Ennemi (τοῦ δυσμενοῦς) ». Bien que le terme n'apparaisse pas, l'allusion au baptême est transparente<sup>17</sup>. Théodoret conserve la même ligne d'interprétation au verset suivant<sup>18</sup>, au moins dans le premier stique (v. 7a), entendu de « ceux qui ont été consacrés à Dieu par ce signe » et que « leur vertu a rendus dignes de son amour » (τῆς φιλοστοργίας ἡξίωται / οἱ ἀγαπητοὶ σου)<sup>19</sup>. Cela est moins net dans le second stique du verset, qu'il semble ne rapporter qu'au peuple juif implorant, dans ses malheurs, le secours de la providence divine (κηδεμονία) – sa « droite »<sup>20</sup>, seule capable de sauver –, en revenant à la lecture historique du psaume définie dans son *hypothésis*.

Notons que Basile, malgré la référence à Ex. 12,7 et à Éz. 9, 5-6, ne met aucunement ce « signe » en relation avec le baptême. Cela peut surprendre tant ces deux textes semblent se prêter à un tel rapprochement. Suivrait-il sur ce point Origène, qui ne paraît pas davantage l'avoir opéré<sup>21</sup> ? Théodoret ne doit

<sup>16</sup> La leçon κεχρισμένοι (*cod.* 2) est celle qu'il faut retenir, de préférence à la leçon κηρησμένοι (*cod.* 1), qui n'en diffère en réalité que par la graphie.

<sup>17</sup> Aucun rapprochement avec le baptême n'est fait par Théodoret dans son commentaire *In Ez.*, *ad loc.* (PG 81, 889 A).

<sup>18</sup> Basile omet de citer ce verset dans son homélie et n'en dit rien.

<sup>19</sup> Pour renforcer l'interprétation baptismale de Théodoret, le manuscrit de Munich utilisé par Schulze (*cod.* 1) substitue au terme φιλοστοργία, retenu par Sirmond, celui d'ὕιοθεσία – la dignité de fils adoptif conférée par le baptême –, et ajoute que « le bain de la régénération confère l'immortalité (ἀπαθανατιζόμενοι) » à celui qui le reçoit, une glose qui ne saurait appartenir à Théodoret. Notons toutefois que la traduction latine d'A. Carafa soutient la leçon υιοθεσία, preuve qu'elle a été faite sur un manuscrit apparenté à celui de Schulze.

<sup>20</sup> Dans l'exégèse patristique, le mot « droite » est couramment entendu, par métaphore, de la providence divine, qu'elle se traduise par la protection que Dieu accorde à son peuple ou par les châtiments qu'il lui inflige pour le ramener à lui. L'édition de Schulze introduit ici encore, dans le texte de Théodoret, une glose (*cod.* 1), qui entend ce mot du Fils, en tant qu'il est « la droite du Père » ; sur cette interprétation, voir par ex., Grégoire de Nysse, *Contre Eunome* 5, PG 45, 697 B<sup>8-10</sup>; 720 C<sup>12-16</sup>; Cyrille d'Alex., *Glaph. in Gen.* 3, PG 69, 128 A<sup>11-13</sup>.

<sup>21</sup> Voir Origène, *Selecta in Ps.* 59 (PG 12, 1480 C), si du moins le fragment conserve la totalité de son exégèse du verset. Basile paraît nettement dépendre ici encore

donc rien ici à Basile, contrairement à ce qu'aurait pu suggérer sa référence à Ézéchiël. Mais il ne doit rien non plus à Théodore de Mopsueste, qui ne fait qu'une brève allusion à Ex. 12,22, après avoir expliqué que ce « signe » doit s'entendre, *ek metaphoras*, de celui que se donnent les combattants d'une même unité pour se reconnaître dans la bataille<sup>22</sup>.

### 3. Un monde réuni (Ps. 59,8-12)

Dans les versets suivants, le commentaire des deux exégètes s'organise autour de l'idée centrale d'un monde qui retrouve son unité. Au-delà de similitudes dans l'explication de plusieurs noms propres – Sikima et la « vallée des tentes », Galaad et Manassé, Éphraïm et Juda, Moab et l'Idumée –, en fonction du contexte historique ou de la réalité géographique auxquels ils renvoient, il est frappant de constater la différence radicale des deux interprétations. Dans cette série de toponymes, Basile voit avant tout – il serait trop long ici de le montrer en détail<sup>23</sup> –, l'annonce que le monde entier, autrefois divisé, sera réuni et pacifié par le Christ (τὰ διεστώτα συνάψει), comme le déclare Paul (Col 1,20 ; Ep 2,14). Théodoret, en s'appuyant sur les mêmes termes, entend le passage du retour d'exil et de la réunification du pays. Les lieux, devenus déserts en raison de la déportation, ceux où ne vivaient plus sous des tentes que des pasteurs (« la vallée des tentes »), se rempliront alors d'habitants si nombreux qu'il faudra répartir entre eux les terres pour éviter tout conflit. La division en deux royaumes, Israël et Juda, prendra fin, les tribus seront à nouveau réunies sous un seul « chef et roi », Zorababel, le nouveau Cyrus, qui ramènera le peuple d'exil.

---

d'Eusèbe (*In Ps. 59, PG 23, 560 C-561 A*). En effet, après avoir fait référence à Ex. 12,7, celui-ci cite d'abord Ez. 9,4, puis Ez. 9,5-6, sans assimiler ouvertement, lui non plus, ce σημεῖον au baptême ; c'est bien pourtant de ceux qui reconnaîtront plus tard le Christ et recevront de lui le salut qu'il entend le verset 6 (*ibid.*, 560 C<sup>1-5</sup>: Τοὺς δὲ μέλλοντας προστρέχειν τῷ Χριστῷ τοῦ θεοῦ, καὶ τὴν δι' αὐτοῦ σωτηρίαν παραδέχασθαι, εὐαγγελίζεται...).

<sup>22</sup> Théodore de Mops., *Commentaire sur les psaumes (1-80)*, éd. Devreesse 1939, 392, 24-393, 15; de cette longue explication « historique », on ne trouve aucune trace chez Théodoret.

<sup>23</sup> On résumera ainsi son interprétation: Sikima (Sichem), attribuée à Joseph par Jacob, qui paraissait jadis n'exprimer l'alliance de Dieu qu'avec Israël, devient pour lui la figure (τύπος) d'une alliance qui s'étendra à tous les peuples; celle-ci deviendra un patrimoine commun à chacun d'eux, et un facteur d'unité grâce au Christ – Galaad, descendant de Manassé, n'étant nommé que pour attester la succession des patriarches, « dont descend le Christ selon la chair »; de même, entre Éphraïm et Juda – les deux royaumes autrefois séparés –, la concorde sera rétablie.



L'introduction de Moab, au verset 10a (*Moab, bassin de mon espérance*), dans cette série de toponymes liés à l'histoire du peuple juif, a presque autant intrigué les exégètes que le qualificatif qui lui est accolé. Basile et Théodoret ne dérogent pas à la règle. Les variantes textuelles, que chacun d'eux signale pour ce verset, commandent en réalité leur interprétation bien plus que le texte reçu. Une seule leur est commune, celle dont Théodoret précise qu'elle provient de la version d'Aquila. Au lieu de « bassin de mon espérance », celui-ci a traduit « bassin de mon bain ». Basile fait état d'une autre traduction qui porte « bassin de ma tranquillité (ἀμεριμνίας)<sup>24</sup> », et Théodoret de celle du « Syrien », proche de celle d'Aquila, « bassin de mon lessivage (πλύσεως)<sup>25</sup> ».

Mis en relation avec la déclaration de Dt 23, 3 concernant les Moabites et les Ammonites, le nom de Moab évoque, pour Basile, l'homme à qui l'entrée dans l'assemblée – l'Église ? – du Seigneur était interdite « jusqu'à la troisième et à la quatrième génération, et jusqu'à la fin des siècles »<sup>26</sup>, parce qu'il ne faisait pas partie du peuple de l'alliance, mais dans laquelle peut désormais l'introduire le bain du baptême, qui obtient la rémission des péchés et procure la paix de l'âme (ἀμεριμνία) à celui qui entre, alors, dans une relation de familiarité avec Dieu (πρὸς Θεὸν οικείωσιν). Aussi n'est-ce pas seulement de la conversion de Moab, mais de celle aussi de l'Idumée et des « Allophyles », autrement dit les peuples étrangers au peuple juif, que Basile entend le verset. La citation du passage s'impose ici, car ces quelques lignes sont celles que retient Théodoret dans le florilège de l'*Éranistès* :

Tous les Allophyles se sont soumis, en se courbant sous le joug du Christ ; c'est pourquoi il jette (ἐπιβάλλει) sa sandale (ὑπόδημα) sur l'Idumée. Or, la sandale de sa divinité, c'est la chair théophore, au moyen de laquelle il est venu (ἐπέβη) parmi les hommes<sup>27</sup>.

Le caractère quelque peu elliptique de cette interprétation suppose, pour le moins, que Basile s'adressait à un auditoire suffisamment cultivé pour admettre, sans autre explication, la portée christologique reconnue, par méto-

---

<sup>24</sup> Selon Field 1875, 189, cette variante est celle de Symmaque. Basile l'emprunte probablement encore au commentaire d'Eusèbe (*In Ps.* 59, PG 23, 568 A<sup>5</sup>).

<sup>25</sup> Théodore de Mops. (éd. Devreesse 1939, 395, 14-26) attribuée au « Syrien » une variante (καταπατήσεως) différente de celle de Théodoret (cf. Field 1875, 189) ; elle exprime toutefois la même idée, et entraîne chez les deux exégètes une interprétation très proche.

<sup>26</sup> On rapprochera cette interprétation de celle d'Origène, *Homélies sur la Genèse* 5, 5,53-51 (SC 7 bis, 178-179).

<sup>27</sup> Autre traduction possible : « il a marché parmi les hommes », pour souligner davantage le lien avec ὑπόδημα.

nymie, au terme « sandale » pour signifier la nature humaine du Christ, alors qu'une telle interprétation ne paraît pas avoir été habituelle chez les Pères<sup>28</sup>.

De cette interprétation de Basile, dont nous avons la certitude qu'elle était connue de Théodoret, son commentaire ne retient rien. Il s'en tient à une exégèse strictement historique : le prophète n'annoncerait rien d'autre, après le retour d'exil, que la soumission au peuple juif de ses voisins et anciens ennemis, Moab, l'Idumée et les Allophyles<sup>29</sup>. L'épithète accolée au nom de Moab (v. 10a), dans la traduction d'Aquila et celle du « Syrien », soutient cette interprétation, car, métaphoriquement, le bassin où l'on se lave les pieds et où l'on foule aux pieds le linge sale pour le nettoyer, fait entendre la soumission (ὑποταγή) à laquelle on réduit son ennemi, d'autant que, ajoute l'exégète, le terme de « bassin ou chaudron » (λέβης) est souvent mis dans l'Écriture pour exprimer le « châtement » (τιμωρία) divin<sup>30</sup>. Aussi l'extension de la sandale « sur » ou « contre » l'Idumée (v. 10b) doit-elle s'entendre pareillement de sa soumission, en raison de l'*akolouthia* que doit respecter l'interprétation du texte, – une règle de l'exégèse antiochienne –, soumission que confirme encore la situation (ὑποτάγησαν) des Allophyles (v. 10c). Cela commande, à nos yeux, d'écarter sans hésiter la glose introduite par Schulze dans son édition, d'autant qu'elle rompt l'enchaînement du discours de Théodoret<sup>31</sup>. Un copiste a visiblement voulu remédier à l'absence d'un véritable commentaire du terme « sandale » (ὑπόδημα) par l'Antiochien, que de nombreux exégètes entendent, par métonymie, de l'évangélisation de toutes les nations par les apôtres<sup>32</sup>.

Basile et Théodoret ont beau signaler, dans le verset suivant (v. 11), une même variante textuelle<sup>33</sup> – « cité fortifiée » (πεφραγμένην) au lieu du texte-Septante « cité de sûreté » (περιοχή) –, chacun reste fidèle à sa ligne d'inter-

<sup>28</sup> Voir Wutz 1914-1915, I, 255-256. 585). Généralement, le passage est entendu de l'évangélisation du monde par les apôtres : Eusèbe, *In Ps.* 59, PG 23, 568 C-569 D ; Hilaire, *Com. in ps.* (Ps. 59, 12), SC 565, p. 298-299. Bien qu'elle s'appuie sur l'étymologie du nom « Idumée » plutôt que sur la métonymie ὑπόδημα, l'interprétation de Maxime le Confesseur s'apparente à celle de Basile (*Com. in ps.* 59, PG 90, 868 AB : Ἰδουμαία... δύναται δὲ ληφθῆναι καὶ εἰς τὴν σάρκα τοῦ Κυρίου) ; sur l'interprétation christologique d'Édom/Idumée, voir aussi Théodoret, *In Isaiam* 19, 571-580 (SC 315) et 6, 557-559 (SC 295).

<sup>29</sup> Pour Théodoret, le terme désigne les Palestiniens (*In Psal.* 59, PG 80, 1321 C).

<sup>30</sup> Théodoret, *ibid.*, 1321 A.

<sup>31</sup> En effet, la liaison par γάρ (πρὸς γὰρ τοῖς Μωαβίταις...) ne saurait s'expliquer autrement que par la suppression de cette addition provenant, encore une fois, du manuscrit de Munich utilisé par Schulze (*cod.* 1).

<sup>32</sup> Voir *supra*, n. 28.

<sup>33</sup> Elle provient de la version de Symmaque, selon Théodoret ; Basile la connaît sans doute par le commentaire d'Eusèbe (cf. Field 1875, 189).

prétation. Pour Basile, cette ville vers laquelle le prophète se demande qui le conduira, n'est autre que l'Église, corps constitué (σύστημα) avec ses lois, comme une cité, et protégée par la foi, comme par un rempart. Pour Théodoret, il s'agit bien sûr de Jérusalem, dévastée par les Babyloniens et privée de ses remparts, que le prophète voudrait voir de nouveau ceinte de murs. Tel est le sens de la supplication confiante qu'il adresse à Dieu (v. 13-14), seul capable d'assurer le salut de son peuple, de mettre un terme à ses malheurs et d'anéantir la puissance de ses ennemis.

Ce secours attendu et sollicité est, chez Basile, d'ordre purement spirituel : c'est l'appel de l'homme qui, du plus profond de sa faiblesse et d'une misère, qui peut être aussi matérielle, se tourne vers Dieu, à l'exemple de Paul (Rm 5,3-5 ; 2 Co 12,10), pour trouver, en lui seul, sa force et son appui. Telle est du moins l'attitude que Basile voudrait voir ses fidèles adopter dans les épreuves matérielles ou morales qu'ils ont à affronter. Soutenue par une rhétorique efficace, sa parénèse finale invite naturellement chacun d'eux à mettre son espérance en Celui-là seul qui peut sauver, le Christ.

### *Conclusion*

Le bilan à tirer de la comparaison des deux exégèses est clair : on a affaire à deux lignes d'interprétation fondamentalement différentes. Les points de contact que l'on peut relever entre elles, qu'il s'agisse de préciser le contexte historique du psaume d'après son titre, de confronter la traduction des Septante à celle d'autres traducteurs, d'éclairer le sens d'une expression biblique – « vin de componction, bassin de mon espérance, ville de sûreté » –, d'expliquer des toponymes ou des patronymes, ont en réalité quelque chose de trompeur, tout comme peut l'être le recours à une même citation scripturaire. Basile et Théodoret s'attachent bien aux mêmes termes, mais ceux-ci servent de fondement à deux interprétations de nature différente : l'une spirituelle, l'autre historique ; l'une foncièrement néotestamentaire – le psaume ne concerne plus les Juifs, mais les fidèles chrétiens –, l'autre presque exclusivement vététotestamentaire ; l'une avec pour unique horizon l'Église du Christ, l'autre Jérusalem et le retour d'exil de Babylone.

Si les *Homélies sur l'Hexaéméron* ont conduit à penser que l'exégèse de Basile s'apparentait à l'exégèse littérale des Antiochiens, ses *Homélies sur les psaumes*, et l'*Homélie sur le Ps. 59* en particulier, semblent contredire ou inviter à tempérer fortement ce jugement. Au fond, comme Origène, dont il est un héritier, Basile n'est attentif à la lettre du texte, aux variantes des traductions, à sa couleur historique<sup>34</sup> que pour enrichir la lecture chrétienne qu'il en

---

<sup>34</sup> Sur ce point, nous avons constaté, à plusieurs reprises, sa nette dépendance à l'égard d'Eusèbe.

fait, et atteindre ainsi son sens spirituel, dont le Christ et l'Église représentent le véritable terme. Une comparaison entre les exégèses de Basile et de Théodoret, à partir de plusieurs autres psaumes (Ps. 7, 14, 28, 61), nous a conduit aux mêmes conclusions : l'exégèse de Théodoret ne doit pratiquement rien à celle du Cappadocien, même lorsqu'elle dépasse davantage qu'ici le cadre strict de l'histoire du peuple juif<sup>35</sup>. On peut donc considérer que l'exégèse du Ps. 59 a valeur d'exemple *a fortiori* : la référence de Théodoret à l'homélie de Basile permettait d'attendre que son commentaire du psaume conserve des traces significatives de l'exégèse basilienne. Tel n'est pas le cas. Tout se passe même comme s'il ignorait son interprétation du Ps. 59, 10b, dont il fait état à deux reprises et cite un passage dans son *Éranistès*.

La question se pose alors de savoir si Théodoret a réellement lu un jour les *Homélie sur les psaumes* de Basile. Les a-t-il consultées autrement que pour y chercher des arguments doctrinaux et se constituer un « dossier » de textes à produire dans le débat avec Cyrille ? Ou bien, pour réfuter ses anathématismes et, plus tard, pour produire, dans l'*Éranistès*, des autorités incontestables en faveur de sa christologie, ne s'est-il pas simplement contenté de puiser son information dans le florilège antiochien de 431, dont la teneur a été en grande partie reconstituée grâce aux recherches de L. Saltet<sup>36</sup> ? C'est l'hypothèse la plus probable. De fait, dans sa *Lettre à Jean d'Antioche*, Euthérios de Tyane fait, lui-aussi, référence au *De Spiritu sancto* de Basile pour défendre contre Cyrille la légitimité du vocable « théophore » appliqué au Christ<sup>37</sup>. On a donc bien l'impression que les deux Antiochiens puisent à la même source pour faire la preuve que la christologie dyophysite d'Antioche s'inscrit dans une large tradition patristique.

---

<sup>35</sup> Dans l'*In Psalmos* en particulier, comme dans l'*In XII prophetas*, Théodoret prend nettement ses distances par rapport à l'interprétation presque exclusivement vétotestamentaire de Diodore et de Théodore de Mopsueste: voir Guinot 1993, 97-134 et Guinot 1984, 527-547.

<sup>36</sup> Saltet 1905, 289-303, 513-536, 741-754; voir aussi Richard 1934, 34-61; Abramowski-Goodman 1972, 2, 78.

<sup>37</sup> Euthérios, *ep.* 1,3 à Jean d'Antioche, 252, 9-12, SC 557; cf. *Antilogia* 6,124,56 (*ibid.*), où Euthérios utilise l'adjectif *ἐνθεος* pour désigner la chair du Christ.

Bibliographie

- Abramowski-Goodman 1972 = L. Abramowski - A. E. Goodman, *A Nestorian Collection of Christological Texts*, Cambridge University Library Oriental, 18-19, Cambridge 1972.
- Curti 1989a = C. Curti, *La terminologia esegetica nei Commentarii in psalmos di Eusebio di Cesarea*, in *Eusebiana I. Commentarii in psalmos*, Catania 1989<sup>2</sup>, 215-235.
- Curti 1989b = C. Curti, *Eusebio e Basilio su Ps. 61*, in *Eusebiana I. Commentarii in psalmos*, Catania 1989<sup>2</sup>, 181-191.
- Devreesse 1939 = R. Devreesse, *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes (1-80)*, Città del Vaticano 1939 (Studi e Testi 93).
- Ettlinger 1975 = G. H. Ettlinger, *Theodoretus of Cyrus. Eranistes*, Oxford 1975.
- Field 1875 = F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, 2, Oxonii 1875.
- Guinot 1984 = J.-N. Guinot, *La cristallisation d'un différend: Zorababel dans l'exégèse de Théodore de Mopsueste et de Théodoret de Cyr*, «Augustinianum» 24,3, 1984, 527-547.
- Guinot 1993 = J.-N. Guinot, *L'In Psalmos de Théodoret: une relecture critique du commentaire de Diodore de Tarse*, «Cahiers de Biblia Patristica» 4, 1993, 97-134.
- Olivier 1980 = J.-M. Olivier, *Diodori Tarsensis Commentarii in Psalmos*, CCG 6, Turnhout 1980.
- Richard 1934 = M. Richard, *Un écrit de Théodoret sur l'unité du Christ après l'Incarnation*, «RecSR» 14, 1934, 34-61 (= *Opera Minora* II, Turnhout 1977).
- Saltet 1905 = L. Saltet, *Les sources de l'Éranistes de Théodoret*, «RHE» 6, 1905, 289-303, 513-536, 741-754.
- Wutz 1914-1915 = F. Wutz, *Onomastica sacra : Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum Hebraicorum des hl. Hieronymus*. 1: *Quellen und System der Onomastika*; 2: *Texte und Register*, Leipzig 1914-1915 (TU 41, 1-2).

*Abstract:* On several occasions Theodoret mentions in his writings, especially his writings after 447, the name of Basil the Great as guarantor of his own orthodoxy. His two explicit references to Homily on Psalm 59 of Basil justify the comparison made here between their respective interpretation of this psalm. If Theodoret had actually read Basil's homily, one could expect his commentary to keep track of it. Now, it is clear that he retains nothing of the exegesis of the Cappadocian. The few points of contact that can be noted between the two exegeses are not very significant. The Antiochian only exceptionally exceeds the framework of the Old Testament history, while Basil, on the other hand, interprets the almost complete psalm of Christ, Church, and Christian life. Although Theodoret may refer twice to Basil's homily, and even quote an excerpt from it in his *Eranistes*, he might very well have never read it, and only know the extract from the Antiochian florilegium he uses to refute the anathemas of Cyril.

JEAN-NOËL GUINOT  
guinot.jeanneol@neuf.fr