



HAL
open science

Clef du texte, clef du royaume. La lecture de la Bible au Moyen Âge comme paradigme de la littérature

Jean-Louis Benoit

► **To cite this version:**

Jean-Louis Benoit. Clef du texte, clef du royaume. La lecture de la Bible au Moyen Âge comme paradigme de la littérature. Les Clefs des textes médiévaux, Dec 2006, x, France. p. 303-320. halshs-00936378

HAL Id: halshs-00936378

<https://shs.hal.science/halshs-00936378>

Submitted on 25 Jan 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

CLEF DU TEXTE, CLEF DU ROYAUME, LA LECTURE DE LA BIBLE AU MOYEN AGE COMME PARADIGME DE LA LITTERATURE

Jean-Louis BENOIT, UBS, Lorient

Mais, avant d'en venir à exposer la lettre, je commencerai par les sept règles d'exposition de l'Écriture sacrée, dont parle Isidore dans son *Souverain Bien* (I. 20). Certains appellent ces règles des clés, parce qu'elles ouvrent en beaucoup d'autres endroits l'intelligence de l'Écriture.

(Nicolas de Lyre dans Yves Delègue, *Les machines du sens. Fragments d'une sémiologie médiévale*, éditions des cendres, 1987, p. 109)

La Bible constitue dans l'Occident chrétien (sans oublier la communauté juive en ce qui concerne l'Ancien Testament) le Livre par excellence. Sa lecture n'a été considérée comme possible que grâce à une exégèse qui éclaire le sens à donner aux textes sacrés. Les théologiens médiévaux n'ont cessé de commenter et d'expliquer les Écritures. Pour cela ils se sont appuyés sur la longue tradition interprétative des Pères de l'Église, au premier rang desquels il faut citer Origène et saint Augustin. Citons également parmi les Pères grecs et latins: Jérôme, Jean Chrysostome, Grégoire de Nysse, Grégoire le Grand, Ambroise de Milan, Hilaire de Poitiers... Ils écrivent pour la plupart aux IV^e et V^e siècles. Ils gravitent autour de deux écoles: Alexandrie, où l'on cultive la lecture allégorique et Antioche, où on s'en méfie davantage et où on préfère le sens littéral, mais on n'oublie pas les recettes herméneutiques apprises chez le grammairien et le rhéteur pour la lecture des classiques. Leur langage symbolique rapproche les Pères de la façon biblique de s'exprimer¹. Quelle que soit l'école, les Chrétiens ont formulé des règles d'interprétation pour éviter et combattre les déviations doctrinales: L'Écriture, quoique de main d'homme, est tenue pour sacrée, inspirée, pour le fruit d'un échange complexe entre Dieu et les humains. D'où la nécessité de décrypter et pour cela de fixer les règles de l'interprétation²...

Rappelons toutefois que, pour les Chrétiens, à l'origine de la Révélation, ne se trouve pas un livre donné par Dieu, mais une personne: le Verbe de Dieu fait homme. La foi chrétienne n'est donc pas une religion du Livre, mais de la Parole de Dieu, non d'un verbe écrit et muet, mais du Verbe incarné et vivant³. Le Christ lui-même n'écrit pas, il parle. Ses paroles et son comportement ne sont pas toujours faciles à comprendre. Les malentendus sont nombreux et profonds entre Jésus et ses interlocuteurs, surtout dans le quatrième évangile⁴. Les apôtres, et même Joseph et Marie, sont parfois étonnés: Mais eux ne comprirent pas la parole qu'il venait de dire... Sa mère gardait fidèlement toutes ces choses dans son cœur (Luc, 2, 50-51). Souvent, en outre, il parle par paraboles et elles sont parfois obscures.

Les paroles et les événements de la vie du Christ seront transmis de deux façons. Les évangélistes le firent par écrit et les apôtres transmirent oralement ce qu'ils avaient vu et entendu à la communauté de l'Église qui reçoit et conserve cette tradition. Le message divin transmis par l'Écriture ou la Tradition renvoie donc toujours aux paroles et à la personne du Christ. L'effort de lecture et d'interprétation de l'Écriture n'a pas sa fin en soi. Il vise au-delà des médiations et des signes offerts à l'homme par Dieu, à atteindre une vérité toute entière inscrite en une personne, visage du Père. Si Jésus accuse les docteurs de la loi d'avoir enlevé la clef de la connaissance et de la compréhension des Écritures (Luc, 11, 52), c'est qu'il est lui-

¹ Paul Mattei, *Le Christianisme antique*, Ellipses, Paris, 2003, p.119.

² Guy Lobrichon, *La Bible au Moyen Age*, Picard, Paris, 2003, p. 57.

³ Saint Bernard, *homilia super missus est*, 4, 14.

⁴ Jean, 4, 10-15 (la Samaritaine), 7, 33-36 et 8, 21-22.

même cette clef ou plus exactement l'unique porte qui conduit au Royaume de Dieu: "Moi, je suis la porte, si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé..." (Jean, 10,9). Interpréter consiste à remonter à l'origine du texte. Interprétation difficile et nécessaire qui se prolonge aussi dans l'histoire à la lumière de l'Esprit: "J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas le porter à présent. Mais quand il viendra, lui, l'Esprit de vérité, il vous guidera dans la vérité tout entière. Car il ne parlera pas de lui-même, mais ce qu'il entendra, il le dira et il vous l'expliquera les choses à venir" (Jean, 16, 12-13).

Cet Esprit envoyé à l'Eglise en fait la dépositaire toujours active du sens à donner à la parole de Dieu. L'effort d'interprétation est au cœur de la révélation chrétienne: "Rien, en effet, n'est voilé qui ne sera révélé, rien de caché qui ne sera connu. Ce que je vous dis dans les ténèbres, dites-le au grand jour" (Matthieu, 10, 26). Il vise à atteindre une vérité ultime au delà du texte, inépuisable et ineffable.

Nous prendrons comme modèle de ce commentaire scripturaire l'œuvre de Thomas d'Aquin. Elle porte à son sommet la tradition exégétique médiévale. Son *Exposé sur les Quatre évangiles*, appelé communément *chaîne d'or*, s'appuie sur la glose d'Anselme de Laon, véritable somme des commentaires des Pères. Nous nous appuyerons, surtout, sur son *Commentaire sur l'Evangile de saint Jean*, traduit et préfacé par Marie-Dominique Philippe⁵. Nous essaierons de dégager les principes et méthodes de cette lecture et de cette exégèse. Henri de Lubac a montré ses trois caractères principaux. Elle est christique. Toute l'écriture est portée par la promesse du Messie. Il est lui-même le Royaume. Il est la clef qui permet de déchiffrer la Bible entière. Elle est ecclésiale et nuptiale. Le Christ s'est uni à l'humanité rachetée. Il fonde avec elle son Eglise. Elle est eschatologique. La venue du Christ, sa Passion, sa Résurrection ouvrent l'ultime étape du Salut: la marche vers la fin des temps et la Parousie finale⁶.

Nous établirons ensuite brièvement le rôle de la Bible dans la littérature du Moyen Age. D'abord en examinant les adaptations en latin et les traductions qui ont été faites en français, puis en étudiant l'influence conjointe du texte biblique et de son mode de lecture sur la construction et la réception d'une littérature profane. En conclusion, nous nous demanderons, au delà du Moyen Age, dans quelle mesure l'interprétation exégétique régit encore la lecture, voire l'écriture, d'une littérature moderne presque entièrement laïcisée.

Rappelons brièvement quelques principes de cette lecture. La distinction essentielle qui doit être faite par la lecture de l'écriture est celle entre le sens littéral et le sens spirituel:

Dieu a en effet le pouvoir d'accommoder, comme l'homme, les mots à une signification, mais aussi les réalités elles-mêmes (...). L'écriture Sainte a ceci de propre que les réalités signifiées par les mots signifient elles-mêmes quelque chose. (*Somme Théologique*, I q. 1a 10,c)

La première signification (celle qui relie mots et réalités) relève du premier sens de l'écriture, qui est le sens historique ou littéral ("celui que l'auteur a en vue"):

Or l'auteur des réalités, non seulement peut accommoder les paroles à signifier quelque chose, mais encore peut disposer des réalités, de manière à en faire la figure d'une autre. C'est en ce sens que dans l'écriture Sainte, la vérité est manifestée de deux manières. D'une première manière selon que les réalités sont signifiées par les mots, et en cela consiste le sens littéral. D'une autre manière selon que les réalités sont figures d'autres réalités et en cela consiste le sens spirituel. (*Quodlibet* II q. 6a2c)

Le sens spirituel (ou mystique), fondé par le pouvoir qu'a Dieu de faire correspondre une réalité à une autre, se divise lui-même en trois sens:

- Le sens allégorique ("ce qui de l'ancienne loi signifie ce qui est de la loi nouvelle").

Eclairer un passage de l'écriture par un autre est un des grands principes de l'exégèse du Moyen Age, plus exactement, le Nouveau Testament permet de relire l'Ancien. C'est l'explication typologique ou par figures. Les personnages et les choses préfigurent leur sens

⁵ M. D. Philippe, *Thomas d'Aquin, Commentaire sur l'Evangile de saint Jean*, Cerf, Paris, 1998.

⁶ H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, Paris, 1959-1961.

évangélique. Origène commente longuement l'épisode des puits que creuse Isaac (Gen., 26,15-33). Le nouvel Isaac c'est bien sûr le Christ. Les puits bouchés par les Philistins, ce sont nos âmes, encombrées par les convoitises terrestres. Si nous les dégageons, nous retrouverons en eux l'eau vivante, celle dont le Seigneur a dit: "celui qui croit en moi des fleuves d'eau vive sortiront de son sein." (Jean, 7,38) (*Homélie sur la Genèse*, 13). Dès les débuts du Christianisme, on rédige des *Canons* ou *Concordances*, comme celle d'Eusèbe de Césarée. L'iconographie, en particulier dans les vitraux, recourt volontiers à ces parallélismes.

- Le sens moral (Ce qui a été réalisé dans le Christ, ou dans ce qui signifie le Christ, est signe de ce que nous devons faire.)

- Le sens anagogique, où est signifié ce qui est dans la gloire éternelle, les fins dernières de l'homme. Nicolas de Lyre, au XIV^e siècle, résume les quatre sens ainsi: ce qui s'est passé, ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire, ce vers quoi il faut tendre.

Pour saint Augustin, l'allégorie désigne à elle seule les trois sens spirituels habituellement distingués: allégorique, moral, anagogique. Hugues de saint Victor distingue autrement les trois sens: le sens historique, le sens allégorique (dans lequel il inclut le sens anagogique) et le sens "tropologique" (appelé "moral").

Quant au sens métaphorique (appelé "parabolique"), il est inclus dans le sens littéral, car les mots peuvent signifier quelque chose soit au sens propre soit au sens figuré. Ainsi, quand l'Écriture parle du bras de Dieu, le sens littéral de cette expression n'est pas qu'il y ait en Dieu un membre corporel tel que notre bras, mais ce qui est signifié par ce membre, à savoir la puissance d'agir. La parabole évangélique relève aussi de ce sens métaphorique.

Tous ces sens ne sont pas nécessairement mis à contribution dans la lecture que fait Thomas de la Bible. Dans le *Commentaire sur saint Jean*, on trouve souvent la division: littéral, allégorique, moral et parfois seulement: littéral et spirituel (fréquemment appelé "mystique"). Il est donc abusif de prétendre que les exégètes médiévaux recourent pour chaque passage à ces interprétations multiples.

Voici quelques exemples de ces lectures plurielles. Nous reprenons le premier textuellement à Thomas⁷:

Quand je dis que la lumière soit, littéralement, c'est à dire en entendant ces mots de la lumière matérielle, cela relève du sens littéral. Si l'on entend que la lumière soit au sens que le Christ naisse dans l'Église, cela relève du sens allégorique.

Mais si l'on dit que la lumière soit en ce sens que par le Christ nous soyons illuminés dans notre intelligence et enflammés dans notre cœur, cela relève du sens moral.

Dieu se révèle à Moïse dans le buisson ardent, lui dit son nom: "Je suis celui qui est", et lui confie sa mission. C'est un événement historique qui constitue le sens littéral. Le sens allégorique est triple. Le buisson est l'image du Christ pleinement homme et pleinement Dieu. Il représente aussi la Vierge Marie, demeurant intacte dans sa nature humaine et portant l'enfant Dieu. Il représente également l'Église, corps mystique du Christ dans l'histoire humaine. Au sens moral, ce buisson figure l'âme du juste brûlé par les accidents de la vie humaine, mais purifié et indemne. Enfin au sens anagogique, le buisson représente les bienheureux dans la vie éternelle: ils ne seront pas détruits, ils ne se fondront pas dans l'immense brasier de l'amour divin. Ils resteront eux-mêmes, âme et corps, avec toute leur personnalité.

De même, dans l'Évangile, les événements ont plusieurs sens. Thomas commente ainsi le geste de Jean qui pendant la Cène, pour interroger Jésus, à la demande de Pierre, se penche contre la poitrine de Jésus: Un des disciples, celui que Jésus aimait se trouvait à table tout contre Jésus. Simon Pierre lui fait signe et lui dit: "Demande quel est celui dont il parle." Celui-ci se penchant alors vers la poitrine de Jésus, lui dit: "Seigneur, qui est-ce?" (Jean, 13, 23-25)

⁷ *Ad Galat. Lect. IV n° 254*, cité par M.D.Philippe, *op.cit.* p. 21.

Mystiquement, il est par là donné à entendre que plus l'homme veut saisir les secrets de la Sagesse divine, plus il doit s'efforcer de s'approcher davantage de Jésus... car les secrets de la Sagesse divine sont révélés avant tout à ceux qui sont unis à Dieu par l'amour⁸.

La lecture de la Bible est donc le fruit de la grâce. Elle est faite sous l'inspiration de Dieu en se mettant à l'écoute de l'Esprit qui éclaire l'intelligence et illumine le cœur: Or le Verbe de Dieu, du Père, est un Verbe qui inspire l'amour; c'est donc celui qui la reçoit avec la ferveur de l'amour qui s'en instruit⁹.

La fécondité du texte biblique est telle que la diversité des sens peut encore être multipliée. En effet Thomas d'Aquin, pas plus qu'Augustin, ne voient d'inconvénient à ce qu'il y ait plusieurs sens spirituels sous une même lettre de l'Écriture. On a parfois l'impression d'une polysémie illimitée. Tout est signifiant, mais les risques de frénésie interprétative sont réels. Nous pensons par exemple à la volonté systématique de donner un sens, qui semble parfois gratuit ou arbitraire, à tous les détails du texte, notamment aux nombres. Le risque n'est pas si grand, selon Augustin, qui considère que le principal critère de recevabilité est tout simplement l'amour: Celui qui imaginerait avoir compris les Écritures ou un des livres qui la composent sans construire, avec son esprit, le double amour de Dieu et du prochain n'y a rien compris. En revanche, celui qui retire de son étude de quoi construire la charité, même s'il n'interprète pas exactement le texte, il ne s'égaré pas dangereusement et ne fait pas mentir le passage¹⁰. Augustin insiste, néanmoins, beaucoup sur la nécessité de suivre un maître pour lire l'Écriture, en l'occurrence les Pères, de respecter des règles et d'accueillir en Église la parole de Dieu¹¹. Il met fréquemment en garde contre l'illumination.

Si la lecture doit être inspirée, il est évident que l'Écriture l'est aussi. Pour les croyants, le véritable auteur de la Bible est Dieu. Pourtant Thomas fait une distinction importante entre l'auteur principal: l'Esprit Saint et l'auteur instrumental: l'homme. Gilbert Dahan démontre l'importance de cette distinction pour expliquer la nécessité de la *translatio*. Dieu a parlé aux hommes mais il leur a parlé par des hommes à travers leur langue et leur culture. Il faut donc retrouver de manière ascendante le sens du message divin à travers la culture, la langue, les manières de raconter et de sentir, les genres littéraires propres à l'époque des auteurs sacrés¹². Certains Pères attachent une grande importance à la connaissance des langues, de l'histoire, de la littérature et même des sciences profanes pour faire une exégèse solide des textes. Saint Jérôme est le modèle de ce type d'exégète. Citons également Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome. Le sens littéral lui-même est susceptible de varier selon l'examen qu'on lui applique. Sa compréhension, sur laquelle tout se construit, reste une priorité. Thomas commente longuement, par exemple, le début de l'évangile de Jean en s'attachant à montrer la signification du choix du mot *verbum* pour traduire le mot grec *logos*.

Le sens métaphorique, nous l'avons dit, fait partie du sens littéral. Il n'est pas toujours facile de le dégager. Jésus parle souvent en paraboles. S'il utilise ce langage symbolique, c'est pour rendre son message plus accessible, à travers des images concrètes, surtout auprès d'un public inculte, par souci pédagogique. Il lui arrive même d'expliquer ses propres paraboles. C'est aussi pour faire comprendre à ses interlocuteurs peu perspicaces la nécessité de l'effort, de la réflexion, de la méditation devant une parole difficile touchant à des mystères profonds, qu'il faut préserver d'une approche facile et vulgaire, qui risque de les déformer ou de les mépriser. Thomas souligne la valeur de cette difficulté: De même la difficulté défend la vérité de la foi contre les railleries des infidèles. (*Quodlibet* VII q. 6,a.2, ad2.) C'est cette double raison qui motive Jésus lorsqu'il déclare: "C'est pour cela que je leur parle en paraboles, parce qu'ils voient sans voir

⁸ Cité par Philippe, *op. cit.*, p.23. C'est une idée empruntée à Origène qui écrit que "nul ne peut saisir le sens s'il n'a reposé sur le cœur de Dieu."

⁹ *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, cité par M.D. Philippe, *op.cit.*, p. 407.

¹⁰ Saint Augustin, *Doctrine chrétienne, les vrais principes de l'exégèse*, I, 39-40, traduction par Hamman, 1997, p.197-198.

¹¹ *Ibidem*, p.190-196.

¹² Gilbert Dahan, *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval*, Cerf, 1999, p. 46.

et entendent sans entendre ni comprendre". (Matthieu, 13,13). Les disciples sont privilégiés car à eux "il a été donné de connaître les mystères du Royaume de Dieu". (Luc, 8, 10).

M. D. Philippe rappelle que si on ne saurait accéder aux réalités intelligibles que par les réalités sensibles, par souci de prudence il convient que les métaphores nous empêchent de considérer ce qui est dit de Dieu comme un langage propre qui exprimerait adéquatement le mystère de Dieu¹³. Elles éveillent le zèle du lecteur en l'incitant à rechercher un au delà du texte. Chaque parabole ou image est une approche imparfaite d'une vérité importante dans le domaine de la foi. Ainsi Jésus propose cinq paraboles successives pour expliquer ce qu'est le royaume des cieux: l'ivraie, le grain de sénevé, le trésor et la perle, le filet (Matthieu,13, 31-51). Dans l'évangile de Jean il se désigne lui-même à travers des images. Elles ont une valeur didactique, mais aussi indiquent les limites du langage lorsqu'on s'approche trop du mystère divin: Il est l'eau vive, la lumière du monde, le pain du ciel, l'agneau de Dieu, le bon berger, le cep, le chemin, la vie, etc.

Le commentaire explicatif consiste souvent en une mise en rapport du texte avec un autre texte. Selon saint Jérôme, "la Bible est à elle-même son propre commentaire". Nous avons dit que l'Ancien Testament prenait son sens à la lumière du Nouveau. L'inverse est vrai également dans la mesure où les évangélistes se réfèrent constamment à l'ancien Testament pour montrer que les Ecritures se réalisent. Les arguments scripturaires sont le plus souvent explicites. Il suffit alors de se laisser guider par l'auteur pour comprendre le sens des événements: Tout cela arriva pour que s'accomplisse ce que le Seigneur avait dit par le prophète: *Voici que la Vierge concevra et enfantera un fils auquel on donnera le nom d'Emmanuel.* (Matthieu, 1, 22-23). Parfois les références sont implicites et c'est au commentateur de les faire apparaître. L'Apocalypse, par exemple, fourmille d'allusions à l'Ancien Testament. Dans tous les cas, c'est à un travail d'intertextualité que se livre le commentateur. Dans l'évangile de Jean, c'est au sein même du texte qu'il faut établir les correspondances qui permettent de comprendre les scènes, les images, et de dissiper les nombreux malentendus qui obscurcissent la compréhension des paroles à double sens de Jésus. La Samaritaine ne comprend pas quelle eau veut lui faire boire le Christ. Pour le savoir, le lecteur doit aller chercher la réponse plus loin dans le texte: "Si quelqu'un a soif qu'il vienne à moi, et il boira, celui qui croit en moi! Selon le mot de l'Ecriture: *De son sein couleront des fleuves d'eau vive.*" Il parlait de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui avaient cru en lui, car il n'y avait pas encore d'Esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié. (Jean, 7, 37-39).

La compréhension de la parole de Dieu nécessite donc de la patience et un effort de réflexion. Elle suppose un lecteur actif et réceptif capable de saisir le sens et de le faire fructifier. On sait que l'image principale de la parole est celle d'une graine qui doit germer. Elle a besoin pour cela d'une bonne terre, c'est à dire d'un cœur disponible et ouvert à la grâce. (Luc, 8, 11-15). C'est en même temps l'image du Royaume de Dieu.(Luc, 13, 18).

Le fruit que doit porter cette parole, c'est la vérité complète dans l'âme et la transformation morale et spirituelle qui en résulte. L'élucidation du sens est inséparable du bienfait produit. On ne peut comprendre la Bible que si on accepte le risque d'être transformé par cette lecture.

Retenons donc ces traits de la lecture biblique. Elle est révélation progressive, recherche active d'un sens, qui appelle la collaboration d'un auteur inspiré et d'un lecteur ouvert à l'Esprit. Elle est lecture plurielle d'un texte polysémique toujours inachevé, approche intertextuelle d'une vérité inépuisable et irréductible à un discours. Du point de vue formel, à partir du début du XII^e siècle, et d'abord à Laon sous la férule d'Anselme, se développe la présentation des commentaires bibliques sous la forme de la glose. Le texte biblique (en réalité surtout les extraits les plus travaillés) est reproduit dans son intégrité au centre de la page et il est "orné" (l'esthétique calligraphique de ces bibles glosées est remarquable) de

¹³ *Op. cit.*, p.20

commentaires dans les marges et entre les lignes¹⁴. L'effet recherché est celui d'une lecture dynamique, où le lecteur est placé au carrefour, face au texte et cependant aidé par l'assortiment des gloses¹⁵.

La Bible reste la référence suprême dans la littérature du Moyen Age. Les Bibles glosées constituent les manuscrits les plus représentés dans les bibliothèques. Il est étonnant d'observer que les traductions en français à partir du texte latin de saint Jérôme fleurissent tout au long du Moyen Age. Elle sont apparemment encouragées par l'Eglise, dans un souci pastoral. Les traductions prennent souvent des libertés avec la *vulgate*. Elles n'hésitent pas à rajouter des passages apocryphes et à supprimer de nombreux passages. Le poème anglo-normand sur l'Ancien Testament qu'étudie P. Nobel utilise à côté de la traduction de la Bible une version latine des *Antiquités judaïques* de Flavius Josèphe, sans le dire, pour améliorer son récit et faire œuvre littéraire¹⁶. Pierre le Mangeur écrit, vers 1170, en latin, une *Historia Scholastica*, qui a un succès immédiat et qui sera recommandée, au XIII^e siècle, par l'Université de Paris. Il s'agit d'une histoire sainte complète, en prose, qui mêle le récit et le commentaire. L'auteur s'en tient toutefois à la lettre, c'est-à-dire à l'histoire, sans récuser la lecture allégorique. Il n'hésite pas à y intégrer des faits tirés de l'histoire profane : la prise de Troie, les origines de Rome. Pierre Riga écrit à la même époque une Bible versifiée en latin, l'*Aurora*, de près de quinze mille vers, faisant alterner le récit et le commentaire. Plusieurs auteurs en traduiront des passages en vers français. La Bible d'Herman de Valenciennes, à la fin du XII^e s., a eu également du succès. Elle consiste en un poème de sept mille alexandrins qui rapporte des épisodes du Nouveau et de l'Ancien Testament. Au XIII^e s., on trouve une traduction assez complète en prose, adaptée de l'*Historia Scholastica* de Pierre le Mangeur. Il s'agit de la *Bible Historiale* de Guiard des Moulins qui aura une grande diffusion. Il insiste surtout sur les récits, oubliant les prophètes, simplifiant certains passages (dialogues de Job). Elle reste dans la tradition de l'Histoire Sainte. L'auteur s'explique ainsi sur certaines omissions: Ils parlèrent longuement, ses amis et lui. Et ces paroles qu'ils dirent les uns aux autres sont de si fort latin et pleines de si grands mystères que nul n'en peut entendre le mystère s'il n'est grand clerc de divinité. Et pour ce, je passerai car nul ne devrait oser traduire, car les laïcs pourraient errer. On voit qu'il s'adresse à des laïcs et que le risque d'une interprétation erronée retient le traducteur. Pourtant l'Eglise sera plus soucieuse de réglementer les exégèses, pour éviter les déviances, que d'interdire les traductions et la lecture en français de la Bible. On ne croit plus à la légende noire d'une Inquisition médiévale acharnée à détruire tout compagnonnage de la Bible chez les laïcs, par crainte d'une lecture immédiate et incontrôlée. En revanche, depuis le pape Alexandre III (1159-1181), les ecclésiastiques réclament qu'on ne se livre plus à la lecture *sine glossa*, sans éclairage interprétatif, de la même façon qu'ils n'imaginent pas de laisser courir les livres droit sans les accompagner de gloses¹⁷. Il en ira bien sûr autrement, pendant les remous de la Réforme, au XVI^e s.¹⁸.

Ensuite les traductions complètes vont apparaître. Guy Lobrichon critique le préjugé selon lequel il faudrait séparer une Bible des savants et une Bible des pauvres, une Bible en

¹⁴ Guy Lobrichon résume en quatre points les principes de la lecture biblique médiévale: concorde des Ecritures (cohérence entre la diversité des livres), typologie (relation d'une figure à une autre entre les personnages de l'AT et du NT), possibilité d'une double lecture (littérale et spirituelle), non contradiction. (*Op. cit.*, p.57-58).

¹⁵ *Ibidem*, p. 65.

¹⁶ P. Nobel, "Les sources d'une traduction anglo-normande de la Bible", *Littérature et religion au Moyen Age et à la Renaissance*, sous la direction de J.-C. Vallecalle, Presses universitaires de Lyon, Lyon, 1997, p. 95-128.

¹⁷ G. Lobrichon, *op. cit.*, p. 24.

¹⁸ Les Humanistes, quant à eux, ne nient pas la nécessité de l'exégèse pour lire le texte biblique. Lefèvre d'Étaples veut faire preuve de discernement: "Ce n'est pas qu'il faille chercher partout ces quatre sens; mais dans les passages qui ne demandent que le sens littéral, cherchons le sens littéral; cherchons l'allégorie dans ceux qui sont allégoriques, la tropologie dans ceux qui ont rapport aux mœurs, enfin, dans ceux qui demandent une intelligence divine et transcendante, cherchons l'analogie et une élévation divine." (cité par H. de Lubac, *op. cit.*) Luther affirme, contre Erasme, la parfaite transparence de l'Écriture directement accessible à tous. Il s'insurge contre les interprétations allégorisantes: "j'affirme qu'il n'y a pas une seule partie de l'Écriture qui soit obscure." (*Du serf arbitre*)

latin pour les clercs et en français pour les laïcs: De fortes raisons conduisent même à réfuter une autre idée courante selon laquelle les laïcs n'auraient utilisé que les ouvrages en langues vernaculaires tandis que le latin serait resté l'apanage des clercs¹⁹. A partir du XIII^e s., les Bibles seront illustrées dans les splendides *Bibles moralisées* à l'usage des laïcs. Piotr Skubiszewski rend compte en ces termes de l'ouvrage de John Lowden: Avec leurs milliers d'images et de textes organisés en paires typologiques, elles restent l'exemple le plus achevé de l'exégèse allégorique tant littéraire qu'imagée. Leurs créateurs se sont assigné la tâche gigantesque de donner un sens figuré à chaque passage significatif de la Bible²⁰.

Les *Bibles* de Guiot de Provins et du Seigneur de Berzé qui comportent, certes, quelques allusions aux Ecritures, mais surtout une satire des *estats du siecle*, c'est à dire des classes sociales, sont la preuve que la Bible n'est pas loin d'être considérée comme un simple genre littéraire, avec un mélange de respect et de familiarité.

On le voit, il est étonnant de constater que des frontières que l'on croyait établies sont remises en cause: celle entre le texte et le commentaire et même celle entre le texte sacré et profane, entre la Bible et la littérature.

La Bible fonde la représentation du monde des hommes du Moyen Age dans tous les domaines de la connaissance. L'art y puise ses motifs et ses références. On a dit que les cathédrales étaient des "Bibles de pierre." Il est évident qu'elle inspire les valeurs de la culture et de la littérature médiévales. Nous voudrions montrer qu'elle constitue aussi un modèle d'écriture et de lecture. L'écrivain médiéval place l'interprétation au centre de son activité d'écriture. Toute œuvre porte une signification plus ou moins cachée. Pour reprendre la formule de Pierre-Yves Badel, "Tout est didactisme au Moyen Age." Explicitement ou implicitement, les auteurs évoquent la *senefiance* de leur œuvre, morale ou religieuse, qui correspond aux différents sens que l'on a coutume de dégager de l'écriture. Il faut la lire derrière la *lettre*. Cette tendance est particulièrement nette dans l'œuvre de Chrétien de Troyes. Elle s'exprime parfois ouvertement dans les prologues (*Perceval*), à travers les images évangéliques de la graine que l'on sème, de la lampe que l'on ne doit pas mettre sous le boisseau, du talent, du trésor qui ne doit pas rester enfoui, etc.

Beaucoup d'autres auteurs signalent ainsi leur volonté de transmettre tout en le cachant, un sens dans leur œuvre, que le lecteur doit savoir décrypter. Citons, par exemple ces extraits du prologue des *Lais* de Marie de France:

Qui Deus a duné escience
E de parler bone eloquence
Ne s'en deit taisir ne celer
Ainz se deit voluntiers mustrer.

(Quand Dieu vous a donné la science et un talent de conteur, il ne faut pas se taire, ni se cacher, mais se montrer sans hésitation.)

Custume fu as anciens
Ceo testimoine Preciens
Es livres que jadis faiseient
Assez oscurement diseient
Pur cels ki a venir esteient
E ki apprendre les deveient,
que peüssent gloser la letre
e de lur sen le surplus metre²¹.

¹⁹ *Op. cit.* p. 25.

²⁰ J. Lowden, *The making of Bibles moralisées*, Pennsylvania State University Press, 2000, cité par P. Skubiszewski, *Cahiers de Civilisation Médiévale*, n^o 45, 2002, p. 190.

²¹ Marie de France, *Lais*, Prologue, traduction Laurence Harf-Lancner, le livre de poche, 1990, p.22.

(Les Anciens avaient coutume comme en témoigne Priscien de s'exprimer dans leurs livres avec beaucoup d'obscurité à l'intention de ceux qui devaient venir après eux et apprendre leurs œuvres: ils voulaient leur laisser la possibilité de commenter le texte et d'y ajouter le surplus de science qu'ils auraient.)

On trouve, dans ce prologue, exprimée la nécessité de *gloser la letre*, en se référant à un texte source (en l'occurrence oral pour les *lais*). Il s'agit de traduire, mais aussi de gloser, de commenter, en somme de compléter un texte pour lui faire porter ses fruits.

Il est courant qu'un auteur veuille marquer son souci de conserver scrupuleusement un texte d'origine (souvent en latin, et la Bible au Moyen Age est un texte écrit en latin) et en même temps de l'éclairer à la lumière d'un savoir supplémentaire, essentiellement celui qui est fourni à l'auteur moderne par la Révélation chrétienne, un peu comme l'Ancien Testament est lu à la lumière du Nouveau. Les auteurs sont soucieux de rattacher leur œuvre par la forme, le mode d'écriture, voire par le contenu au Livre par excellence. Voici par exemple comment Philippe Walter présente la trilogie du Graal en insistant sur le choix de la prose: Dès le début du XIIIe s. on assiste ainsi à la constitution d'une véritable *Vulgate (ou Bible) du Saint Graal* qui veut totaliser toute la tradition du Graal en la rattachant idéalement par le fond et par la forme aux Saintes Ecritures. La prose est en effet la langue de la Bible et la forme-prose apparaît comme le symbole de toute autorité et de toute vérité²².

L'écriture allégorique prend modèle sur l'exégèse biblique. C'est ainsi que Christine de Pizan dans *la glose sur la premiere partie de ce volume du Livre de l'advisioin Cristine* définit son mode d'écriture qui suppose une pluralité de sens à découvrir sous les figures, grâce à une glose à laquelle est appelé le lecteur: Pour ouvrir la voie a declairier les choses soubz figures dictes en la premiere partie de ce livre, laquelle appert aucunement obscure se aucun le temps a venir au gloser plus estandument vouloit entendre est asavoir selon la maniere de parler des pouetes, que souventes fois soubz figure de methaphore c'est a dire de parole couverte, sont muciees maints secrets sciences et pure veritez. Et en telle parolle dicte par poisie puet avoir maints entendemens, et lors est la poisie belle et soubtille, quant elle puet servir a plusieurs ententes et que on la puet prendre a divers propos²³.

Dans un système de correspondances, les choses, les êtres, les nombres, les animaux, les couleurs peuvent avoir une signification morale ou religieuse. De même l'intrigue, les personnages et les situations, acquièrent volontiers une signification seconde. Ainsi, le message s'enracine mieux dans la conscience du lecteur. Celui-ci doit faire un effort pour le dégager du sens littéral. Ce sens spirituel, comme pour le texte biblique, peut se diviser en plusieurs sens complémentaires. C'est aussi le moyen de transmettre une vérité insaisissable de manière concrète et agréable. Chrétien de Troyes, bien souvent, sollicite le lecteur en ce sens. Michel Rousse commente ainsi les vers 150-174 d'*Yvain*:

Car parole oïe est perdue,
S'ele n'est de cuer antandue
(...)
As oroilles vient la parole
Aussi come li vanz, qui vole;
Mais n'i areste ne demore,
Ainz s'en part an mout petit d'ore,
Se li cuers n'est siesveilliez,
Qu'au prendre soit appareilliez.²

En une formule qui s'inspire de l'Evangile de saint Matthieu, il insiste pour que son auditoire ne se contente pas d'entendre ses propos mais s'efforce de les recevoir en son cœur et y applique son intelligence. Bref, il ne s'agit pas d'un divertissement passager, ce roman se veut œuvre de réflexion, digne d'être méditée.

²² Ph. Walter, *Naissances de la littérature française*, Ellug, Montréal, p.119.

²³ Christine de Pisan, *Le livre de l'advisioin Cristine*, édition C. Reno et L. Dulac, Champion, Paris 2001.

Les paroles viennent aux oreilles comme le vent qui vole, elles passent et disparaissent, elles s'effacent en un instant, si l'on ne s'est pas préparé à les recevoir dans son cœur.

On ne peut plus clairement dire, à une époque où l'Eglise invitait à méditer les quatre sens de l'écriture et donnait l'exemple dans ses sermons que les épisodes présentés peuvent être lus autrement que dans la lettre de leurs péripéties narratives. Le roman se veut aussi riche que l'écriture, la parole du romancier est parabole²⁴.

C'est toute la parole du romancier, et pas seulement tel ou tel élément particulier, qui signifie, c'est à dire la *conjointure* du texte, l'aventure, l'histoire même racontée. Bien plus, l'émergence de cette signification a besoin, pour être réalisée, de la collaboration d'un lecteur disponible. Elle ne préexiste pas à la lecture. C'est en son cœur, pour peu qu'il ait les dispositions requises, que se développera l'œuvre, qu'elle germera pour donner un fruit ou disparaître. C'est à dire que l'imagination, l'affectivité, l'esprit du lecteur (*cuere* veut dire tout cela) donnent vie au message, le rendent sensible. Certes on pourrait traduire et résumer le sens second du texte (c'est ce que fait d'ailleurs la critique), mais c'est au détriment de la richesse et de la complexité du texte qui, dès lors, perd son éclat, son efficacité, sa beauté. D'ailleurs y a-t-il seulement un sens? Bien souvent le texte est polysémique, parfois ambigu. C'est le pouvoir de toute œuvre d'art d'agir ainsi et de communiquer au-delà du langage ordinaire. Jacques Ribard va dans le même sens en faisant d'Yvain accompagné de son lion un symbole christique²⁵. Ce critique va d'ailleurs assez loin dans la lecture allégorique des œuvres médiévales, puisque il pense qu'au XII^e s. et souvent encore au XIII^e s. les œuvres ont la plupart du temps une signification symbolique orientée religieusement. La lecture est donc une entreprise herméneutique, entreprise délicate assurément, dangereuse même, que celle qui consiste à sonder ces œuvres énigmatiques pour y déceler les significations volontairement cachées sous le voile du symbole. On risque constamment de se fourvoyer en s'abandonnant sans retenue aux fantasmes de l'imagination. Mais quête passionnante et légitime, puisque fidèle au mode d'écriture du temps et à l'esprit qui l'anime²⁶.

La plupart des auteurs sont des clercs nourris de culture et d'exégèse bibliques. La méthode consiste à interroger tous les signes présents dans l'œuvre: nombres couleurs, animaux, objets, vêtements, noms propres, expression de l'espace et du temps... car "rien n'est gratuit." La lecture se dégagera de la convergence de ces signes. Jacques Ribard croit pouvoir lire, à travers des personnages et des intrigues variés, l'histoire de l'homme arraché au péché et entraîné vers sa rédemption, par la grâce divine. Celle-ci peut prendre la forme de telle aventure qui est une intervention de la Providence. Les personnages les plus divers sont habités par une quête: Tous cherchent quelque chose, tous cherchent la même chose. Et cette mystérieuse chose- quelque nom qu'ils lui donnent: la Reine, le Graal ou la Rose- n'est rien d'autre en définitive que le Salut, ce Salut que l'Ange prédit, comme l'écrit Villon, ce maître mot qui hante la pensée médiévale²⁷. La matière celtique de beaucoup de ces œuvres ne semble pas un obstacle à cette lecture: A notre sens, ce qui est premier dans leur esprit, consciemment ou non, c'est le schéma chrétien(...). Mais tout cela en définitive n'est qu'un habillage plus ou moins superficiel. Le message qu'ils transmettent, à leur insu peut-être, et qui oriente fondamentalement leurs œuvres est un message religieux et chrétien. C'est une invitation renouvelée au Salut²⁸.

Certaines analyses peuvent sembler trop généralisantes et inexactes. Tout n'est pas religieux dans la littérature médiévale. En revanche, un symbolisme profond imprègne la plupart des textes. L'écriture allégorique emprunte un langage religieux analogique pour le faire servir à un message qui n'est pas nécessairement chrétien, par exemple dans *Le Roman de la Rose*. La littérature utilise déjà ainsi le modèle religieux pour s'en émanciper²⁹.

²⁴ Chrétien de Troyes, *Le Chevalier au lion*, traduction et introduction de Michel Rousse, G.F., 1990, p. 32.

²⁵ Jacques Ribard, *Yvain et Gauvain dans le Chevalier au lion, essai d'interprétation symbolique*, cité par Rousse, *ibidem*, p. 35.

²⁶ Idem, "Pour une lecture allégorique et religieuse des œuvres médiévales", *Littérature et religion au Moyen Age*, Lyon, 1997, p.19.

²⁷ *Ibidem*, p.24.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Cf. Fabienne Pomel, *Les voies de l'au-delà et l'essor de l'allégorie au Moyen Age*, Champion, 2001.

De nombreux textes, en tout cas, ont été relus à la lumière du symbolisme chrétien. Les mythes antiques et les auteurs anciens pouvaient être interprétés ainsi. Saint Augustin, puis d'autres auteurs chrétiens, ont essayé de découvrir dans les récits mythologiques un sens spirituel ou moral qui préfigure la Révélation. L'exemple le plus célèbre est l' *Ovide moralisé* du XIV^e siècle qui constitue une glose du texte antique. Abélard cite les commentaires de Lactance et d'Augustin sur les prophéties de la sibylle de Cumès au sujet du Christ, ainsi que la quatrième *Bucolique* de Virgile, qui, elle aussi, annonçait la venue du Christ³⁰.

Les mythes celtiques sont christianisés. Blaise dans le *Merlin* de Robert de Boron devient un nouvel évangéliste, qui rattache le Graal à la Passion du Christ. *La Queste del Saint Graal* réécrit définitivement le mythe en lui donnant le sens d'une élévation mystique. Et surtout l'intervention des ermites, qui glosent la lettre des aventures chevaleresques en montrant leur sens mystique, assimilent le texte à l'Écriture Sainte. Comme le dit Emmanuèle Baumgartner: En doublant chaque fragment narratif, chaque "aventure" d'une glose qui permet de le lire selon l'un ou l'autre sens de l'Écriture sainte, l'auteur de la *Quête* s'essaierait à produire, à partir du référent arthurien, de la plus fabuleuse des fictions, le livre à lire, comme la Bible, au sens littéral, comme dans la multiplicité de ses sens figurés. La tonalité si ouvertement chrétienne du récit ne serait alors que l'alibi d'une écriture où la fiction arthurienne tenterait de s'arroger le statut du *Logos* divin³¹. La Bible exerce son influence en tant que modèle formel, plus que par son contenu (qu'il ne faut pas minimiser cependant). C'est donc expérimenter des modes de représentation réservés jusque là à l'Écriture Sainte³².

En somme, le texte médiéval nourri de symbolisme, appelle une lecture interprétative qui en dégage les significations spirituelles ou morales. Cette lecture est la clé qui ouvre la porte du texte sur un au-delà.

Le modèle de la Bible médiévale, accompagnée de sa glose, a largement influé sur la littérature médiévale et au delà. Le mode d'écriture et la lecture critique qui est faite de l'œuvre littéraire en sont tributaires. Plusieurs théoriciens ont défini le texte littéraire à partir de sa propriété quasiment illimitée de signifiante, la lecture ayant pour fonction de la dégager constamment du sens littéral. Julia Kristeva reprend le terme de signifiante (*senefiance*) pour définir ce travail de production du sens du texte³³. Roland Barthes note la présence foisonnante du sens dans chaque élément du texte littéraire: Quand bien même un détail paraîtrait irréductiblement insignifiant, rebelle à toute fonction, il n'en aurait pas moins, pour finir, le sens même de l'absurde ou de l'inutile: tout a un sens ou rien n'en a³⁴. Au delà de la volonté de l'auteur (la littérature du XX^e siècle a désacralisé l'auteur inspiré qui s'exprimerait dans son œuvre), de sa conscience et de son idéologie, l'œuvre porte un sens irréductible est illimité.

Le texte se donne dans son incomplétude. Il a besoin d'un lecteur critique pour l'interroger et le faire vivre. Le lecteur collabore avec l'auteur pour en dégager le sens à partir des indices qui lui sont proposés. Les commentaires, les discours critiques, les exégèses qui accompagnent et guident les textes, aujourd'hui encore, ont quelque chose à voir avec la glose médiévale. La lecture critique reste essentiellement herméneutique.

On a mis en évidence aujourd'hui l'importance de la transtextualité, si présente dans la lecture biblique, qui en régit les effets de sens. Les textes se répondent et se construisent mutuellement. On reconnaît le principe de saint Jérôme: "La Bible est à elle-même son propre commentaire."

Cela suppose une unité perdue. Dans sa diversité, la Bible est unique et inspirée par Dieu. La littérature contemporaine ne renvoie pas à une vérité initiale, absolue, révélée. Pour Jacques

³⁰ Abélard et Héloïse, *Correspondance*, éd. Edouard Bouyé, Folio, p.229-231

³¹ E. Baumgartner, *Dictionnaire des œuvres littéraires de langue française*, sous la direction de J.-P. de Beaumarchais et D. Couty, article *La Quête du Saint Graal*, Bordas, Paris, 1994, p.1654.

³² Cf. aussi Mireille Séguy, *Les romans du Graal ou le signe imaginé*, Champion, Paris, 2001.

³³ Julia Kristeva, *Sémiotiké*, Seuil, Paris, 1969.

³⁴ R. Barthes, "Introduction à l'analyse structurale des récits", *Communications*, n° 8, 1966.

Derrida, la littérature, coupée de sa source théologique, est libre parole, ne renvoyant qu'à soi, signe sans signification, pur jeu ou pur fonctionnement³⁵. Depuis Flaubert, la littérature est devenue une religion de l'œuvre comme forme³⁶. Ce rêve d'un livre unique, initial, total, d'où procèderaient tous les autres, ne la hante pas moins comme une nostalgie secrète du livre sacré. C'est le rêve de Mallarmé, d'Artaud et de beaucoup d'écrivains contemporains: Il n'y a qu'un livre et c'est le même livre qui se distribue dans tous les livres³⁷. La littérature a voulu se désacraliser. Elle n'y a réussi que partiellement. Le modèle de la Bible, et singulièrement le modèle d'écriture lecture de la Bible médiévale, continue de marquer notre culture. Elle constitue, comme l'écrit Northop Frye, reprenant une formule de William Blake, *le grand code de l'art*³⁸.

³⁵ J. Derrida, *L'Écriture et la Différence*, Seuil, Paris, 1967, p.23.

³⁶ *Ibidem*, p.48.

³⁷ *Ibidem*, p. 20.

³⁸ N. Frye, *Le grand Code, La Bible et la littérature*, Seuil, (traduction française), Paris, 1984 et *La parole souveraine, la Bible et la littérature II*, Seuil (traduction française) Paris, 1994.